



معرفت فلسفی

سال دهم، شماره دوم

زمستان ۱۳۹۱

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصلنامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی: دانشیار - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در سایت www.isc.gov.ir و www.sid.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ (تلفن: ۲۱۱۳۴۶۸ و ۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۲۱۱۳۴۷۴ دورنگار: ۲۹۳۴۴۸۳
پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۱۸۰ صفحه - ۱۰۰۰۰ ریال

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه‌آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله باید ۱۵۰-۱۷۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام و نام‌خانوادگی نویسنده (سال‌نشر)، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام و نام‌خانوادگی نویسنده، «عنوان مقاله» (فصل و سال نشر)، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

- ۷ نخستین سخن
- ۱۱ شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی با تأکید بر مکتب مشاء و اشراق
مجید احسن - یدالله یزدان پناه
- ۲۵ نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری
محمد فنائی اشکوری
- ۵۱ حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه
عسکری سلیمانی امیری
- ۷۵ هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل
احمد سعیدی
- نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخر رازی و
بررسی تطبیقی آن با منطق جدید ۱۰۵
عسگر دیرباز - حسین مطلبی کربکنندی
- ۱۲۱ الگوریتمی در معرفت و بصیرت ریاضی
صادق رحیمی شعریاف
- ۱۳۷ نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری
حسن محیطی اردکان - علی مصباح
- ۱۶۴ الخلاصة
- 4 ABSTRACTS

نخستین سخن

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي الْعِدَاةَ رِضَاكَ، وَاسْكِنْ قَلْبِي خَوْفَكَ، وَأَقْطَعْهُ عَمَّنْ سِوَاكَ، حَتَّى لَا أَرْجُوَ وَلَا أَخَافُ إِلَّا إِيَّاكَ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي ثَبَاتَ الْيَقِينِ، وَمَحْضَ الْإِخْلَاصِ، وَشَرَفَ التَّوْحِيدِ، وَدَوَامَ الْإِسْتِقَامَةِ، وَمَعْدِنَ الصَّبْرِ، وَالرِّضَا بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ. يَا قَاضِيَ حَوَائِجِ السَّائِلِينَ، يَا مَنْ يَغْلُمُ مَا فِي ضَمِيرِ الصَّامِتِينَ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاسْتَجِبْ دُعَائِي وَاغْفِرْ ذَنْبِي، وَ أَوْسِعْ رِزْقِي، وَأَقْضِ حَوَائِجِي فِي نَفْسِي، وَإِخْوَانِي فِي دِينِي، وَأَهْلِي. إِلَهِي طُمُوحُ الْأَمَالِ قَدْ خَابَتْ إِلَّا لَدَيْكَ، وَمَعَاكِفُ الْهَمَمِ قَدْ تَعَطَّلَتْ إِلَّا عَلَيْكَ، وَمَذَاهِبُ الْعُقُولِ قَدْ سَمَتْ إِلَّا إِلَيْكَ، فَانْتَ الرَّجَاءُ وَالْإِيكَ الْمُلْتَجَأُ. يَا أَكْرَمَ مَقْصُودٍ، وَأَجْوَدَ مَسْئُولٍ هَرَبْتُ إِلَيْكَ بِنَفْسِي، يَا مَلْجَأَ الْهَارِبِينَ بِأَثْقَالِ الذُّنُوبِ، أَحْمِلْهَا عَلَيَّ ظَهْرِي، لَا أَجِدُ لِي إِلَيْكَ شَافِعاً سِوَى مَعْرِفَتِي؟ بِأَنَّكَ أَقْرَبُ مَنْ رَجَاهُ الطَّالِبُونَ، وَأَمَلَّ مَا لَدَيْهِ الرَّاغِبُونَ. يَا مَنْ فَتَقَ الْعُقُولَ بِمَعْرِفَتِهِ، وَأَطْلَقَ الْأَلْسُنَ بِحَمْدِهِ، وَجَعَلَ مَا أَمْتَنَ بِهِ عَلَيَّ عِبَادِهِ فِي كِفَاءٍ لِتَأْدِيَةِ حَقِّهِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، لَا تَجْعَلْ لِلشَّيْطَانِ عَلَيَّ عَقْلِي سَبِيلاً، وَلَا لِلْبَاطِلِ عَلَيَّ عَمَلِي دَلِيلاً» (شيخ عباس قمي، مفاتيح الجنان).

سپاس بی‌کران و برون از شمار خدای سبحان را سزا، و درود و سلام خدا، فرشتگان، انبیا و اولیای الهی بر پیامبر خاتم و خاندان پاکش رواست؛ همانان که نشانه‌های هدایت و راهنمایان سعادتند. باری خدای منان را بر این توفیق سپاس که اینک، سی و هشتمین شماره «معرفت فلسفی» را به اهل معرفت تقدیم می‌داریم. همچون همیشه، اهم موضوعات و مسائل مطرح در این مجموعه به اختصار بیان می‌شود:

۱. محققان گرامی در مقاله «شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی با تأکید بر مکتب مشاء و اشراق» بر این اعتقادند که ما در حوزه فلسفه اسلامی، با سه مکتب معروف فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه روبه‌رو هستیم. بسیاری از آثار منتشره در این عرصه، ناظر به نگاه درونی به مسائل گوناگون مطرح در این مکاتب و تحلیل و بررسی آنهاست. باید توجه داشت که نگاه بیرونی و کل‌نگرانه به این مکاتب و بررسی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آنها نیز در فرایند تحقق، در گذر زمان بسیار مهم است. پرسش اصلی این است که مختصات یک مکتب فلسفی که موجب تمایز آن از مکاتب دیگر می‌شود چیست؟ به‌راستی چرا در فلسفه اسلامی، تنها با سه مکتب مواجهیم؟ این

مقاله، ضمن تبیین و تحلیل این شاخصه‌ها، آنها را بر دو نظام مشائی و اشراقی تطبیق کرده است. از نظر نویسندگان محترم، مکتب مشاء و اشراق دارای نقطه آغاز، روش خاص فلسفی، ابزارهای لازم برای وصول به مقصود و دستگاه سازوار هستی‌شناختی هستند که با دقت در مجموعه تعالیم آنها می‌توان این عناصر را یافت و تحلیل کرد. حاصل این تحلیل این است که اولاً، مبانی کلان لازم برای تأسیس یک مکتب فلسفی تبیین می‌شود؛ ثانیاً، روشن می‌شود که صرف اتحاد روش فلسفی دو حکیم و یا اتفاق آنها در یک یا چند مسئله به معنای یکی بودن نظام فلسفی ایشان نیست.

۲. پیدایش و رشد هر علمی در گرو خلّاقیت و نوآوری است. محقق گرامی در مقاله «نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری» معتقد است: فلسفه، که حاصل تأملات عقلانی درباره پرسش‌های بنیادی و نهایی در هر موضوعی است، از جمله عرصه‌هایی است که ضرورت دارد درباره تحول و نوآوری در آن بیندیشیم. مراد از نوآوری، برداشتن قدم نظری جدیدی است که به پیشرفت، گسترش و تعمیق یک علم یا پیدایش یک شاخه علمی کمک کند. فلسفه نیز همچون سایر حوزه‌های تفکر بشری با نوآوری ظهور و توسعه یافته است. تأمل در پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح‌اند، می‌تواند راهگشا باشد. برخی از این پرسش‌ها بدین قرارند: آیا نوآوری در فلسفه ممکن است؟ چگونه می‌توان در فلسفه نوآوری کرد و راهکارهای آن چیست؟ عوامل و موانع نوآوری کدام‌اند؟ چه شیوه‌ای از آموزش و پژوهش در فلسفه می‌تواند به نوآوری بینجامد؟ چه دانش‌هایی به نوآوری در فلسفه کمک می‌کنند؟ آیا هر نوآوری‌ای مطلوب است؟ آیا اعتقاد به نوآوری با شکاکیت و نسبیّت در معرفت تلازم دارد؟ آیا فلسفه معاصر اسلامی در مسیر نوآوری است؟ این مقاله، حاصل تأملاتی درباره این‌گونه پرسش‌هاست، که در آن ضرورت نوآوری، قلمرو آن، زمینه‌ها و موانع آن و عناصری که توجه به آنها در آموزش و پژوهش فلسفی می‌تواند به نوآوری بینجامد، کانون تأمل قرار گرفته است.

۳. فلسفه از «موجود» بحث می‌کند؛ موجود معمولاً به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود. فیلسوفان، با تأمل در وجود و ماهیت، اصالت را به وجود داده‌اند. عده‌ای از آنها وجودها را متباین دانسته‌اند؛ ولی حکمای متعالی به تشکیک در وجود روی آورده، و تباین در وجودها را نفی کرده‌اند. از سوی دیگر، اهل معرفت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند. محقق گرامی در مقاله «حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه» بر این باور است که ملاصدرا، با تأمل ژرف‌تر، کثرت وجود را به مظاهر حقیقت وجود برگردانده و حقیقت وجود را که همان وجود خداست،

مانند اهل معرفت، یک واحد شخصی دانسته است. از این رو، کثرت تشکیکی را به وجودهای معلولی برگردانده که مظاهر آن حقیقت‌اند و بین حقیقت وجود و مظاهر او تشکیک نیست، مگر به اعتبار. ادعای اهل معرفت که حقیقت وجود واحد شخصی است و مابقی مظاهر اویند، از سه راه قابل اثبات است: اول از راه بی‌نهایت بودن واجب‌الوجود؛ دوم از راه عین‌الربط بودن ماسوای واجب به او؛ و سوم از راه تعریف تشکیک و خاصیت واجب بالذات. بنابراین، فلسفه ملاًصدرا که از اصالت وجود آغاز شده و به وحدت شخصی وجود رسیده، وجودات متکثر را مظاهر آن واحد شخصی دانسته است.

۴. ملاًصدرا مانند اکثر فلاسفه مسلمان، حدوث نفس را پیش از بدن مخالف ادله عقلی، و مستلزم محذورات فراوانی دانسته، و آن را انکار کرده است، درحالی‌که بسیاری از آیات و روایات بر خلقت نفس پیش از بدن تأکید دارند. نویسنده محترم در مقاله «هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل» این موضوع را مورد بحث قرار داده و معتقد است فلاسفه مسلمان در این زمینه، اما به دلیل اهمی که به نشان دادن تطابق عقل و نقل داشته و برای حفظ حرمت ظواهر، کوشیده با تصرف در دلالت و ظهور ادله، سطحی برتر از معنای آیات و روایات ارائه، و مشکل پیش آمده را برطرف کنند. ملاًصدرا معتقد بود که همه ادله حاکی از خلق روح پیش از بدن، درصدد بیان احوال نفس در عوالم برترند و نفس را به منزله کمالی از کمالات مبادی عالی و موجودی در ضمن موجودات برتر توصیف می‌کنند؛ یعنی ادله مزبور، ناظر به وجود عقلی نفس‌اند نه وجود نفسی آن. این مقاله، ضمن تبیین و تثبیت آموزه «هستی عقلی نفس»، پاره‌ای از اشکالات عقلی و نقلی به آن را پاسخ داده است.

۵. نویسندگان محترم در مقاله «نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی و بررسی تطبیقی آن با منطق جدید» بر این باور است که ابن‌سینا در فصل هشتم از نهج سوم کتاب **اشارات و تنبیهات**، در بیان اقسام ترکیب قضایای شرطیه متصله و منفصله از اجزایی چون قضایای حملیه و شرطیه، چند مثال مطرح می‌کند که نخستین آنها برای قضیه متصله مرکب از متصله و منفصله است. همین مثال، مبنای منازعه‌ای تأمل‌انگیز بین دو تن از شارحان این کتاب، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی می‌گردد. فخررازی معتقد است هر قضیه متصله لزومیه تنها با یک قضیه منفصله از نوع مانعة‌الخلو هم‌ارز است؛ دیدگاهی که شباهتی با مباحث منطق جدید دارد. در مقابل خواجه طوسی معتقد است این انحصار صحیح نیست و می‌توان هر قضیه متصله لزومیه را به یک منفصله مانعة‌الخلو و یا

منفصله مانعة الجمع، بدون رجحان هیچ کدام تأویل کرد. در این زمینه، نویسندگان محترم، برای داوری میان فخررازی و خواجه طوسی و نیز برای تبیین دیدگاه منطق جدید در این باره، از منطق جدید کمک گرفته و ضمن تبیین تفاوت نظر فخررازی و منطق جدید، نشان داده است که نظر صحیح همان رأی خواجه طوسی بوده و منطق جدید نیز در این مورد مؤید دیدگاه خواجه می باشد.

۶. از آنجایی که مطالعه ریاضیات، دستگاه ذهنی را توسعه می دهد و به کار می اندازد، می توان مدعی شد که درک عمیق مفاهیم ریاضی می تواند در حقیقت یابی و درست فهمی پدیده ها مؤثر باشد؛ یعنی درک ریاضی می تواند کمک کند که فرد، کارهایش را از روی دانایی و بینایی بهتری انجام دهد. به عبارت دیگر فرد می تواند به توانایی در استنتاج حقایق با استفاده از مفاهیم ریاضی نایل شود. نویسنده محترم در مقاله «الگوریتمی در معرفت و بصیرت ریاضی» در این مقاله، نخست جایگاه معرفتی ریاضی، با استناد به اقوال افلاطون و دکارت بیان و سپس نوعی از معرفت ریاضی، که حاصل درک عمیق مفاهیم ریاضی است، به منزله معرفت و بصیرت ریاضی معرفی می کند؛ سپس ضمن تعیین حوزه این نوع معرفت، با استفاده از مفهوم واژه الگوریتم، چگونگی مراحل دستیابی به آن را کانون بحث خود قرار می دهد.

۷. نویسندگان محترم در مقاله «نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری» با پذیرش اثرگذاری آموزه های دینی بر علوم انسانی در سه حوزه هدف، روش و مسائل، علوم انسانی را به دو بخش توصیفی و دستوری تقسیم کرده و به بررسی نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری پرداخته اند. در همین راستا با نقد روش های موجود در مطالعه علوم انسانی از جمله اثبات گرایی، ابطال گرایی، تاریخ گرایی، هرمنوتیک دیلتای و رئالیسم انتقادی و بیان ناسازگاری آنها با اعتقاد به جهان آخرت، روش متناسب با آموزه معاد را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده اند که در علوم انسانی دستوری، علاوه بر روش عقلانی، بهره گیری از روش وحیانی نیز لازم است.

در پایان این دفتر، همچون گذشته، ضمن قدردانی از همه محققان، فرهیختگان و استادانی که ما را در تهیه این مجموعه یاری رساندند، یادآور می شود که نقدهای عالمانه و پیشنهادهای مشفقانه خوانندگان گرامی را همواره برای خود موهبتی گرانبها می دانیم که بر غنای هرچه بیشتر نشریه خواهد افزود.

شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی با تأکید بر مکتب مشاء و اشراق

که مجید احسن*

یدالله یزدان‌پناه**

چکیده

در حوزه فلسفه اسلامی با سه مکتب معروف فلسفی یعنی مشاء، اشراق و متعالیه روبه‌رویم. نگاه درونی به مسائل گوناگون مطرح در این مکاتب و تحلیل و بررسی آنها، بخش عمده کتب و مقالات را به خود اختصاص داده است؛ ولی نگاه بیرونی و کل‌نگرانه به این مکاتب و بررسی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های تشکیل یک مکتب فلسفی و فرایند تحقق آن در گذر زمان نیز بسیار مهم است. بدین‌سان پرسش اصلی این است که مختصات یک مکتب فلسفی که موجب تمایز آن از مکاتب دیگر می‌شود چیست؟ و به‌راستی چرا در فلسفه اسلامی، تنها با سه مکتب مواجهیم؟ در مقاله پیش‌رو، کوشیده‌ایم ضمن تبیین و تحلیل این شاخصه‌ها، آنها را بر دو نظام مشائی و اشراقی تطبیق کنیم. مدعا این است که مکتب مشاء و اشراق دارای نقطه آغاز، روش خاص فلسفی، ابزارهای لازم برای وصول به مقصود و دستگاه سازوار هستی‌شناختی هستند که با دقت در مجموعه تعالیم آنها هم می‌توان این عناصر را یافت و هم می‌توان تحلیل کرد که چرا به آنها مکتب فلسفی گفته می‌شود و وجه تمایز آنها از یکدیگر چیست. نتیجه‌ای که از این تحلیل به دست می‌آید دو مطلب است، اولاً، مبانی کلان لازم برای تأسیس یک مکتب فلسفی تبیین می‌شود؛ ثانیاً، روشن می‌شود که صرف اتحاد روش فلسفی دو حکیم و یا اتفاق آنها در یک یا چند مسئله به معنای یکی بودن نظام فلسفی ایشان نیست؛ به‌گونه‌ای که حتی وجود یک مشخصه جدید، هویت‌ساز مکتب جدیدی کاملاً متمایز از مکاتب پیشین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مکتب فلسفی، نظام فلسفی، شاخصه‌های کلان، مشاء، اشراق، حکمت متعالیه.

مقدمه

فلسفه چیزی جز بازتاب غریزه جست‌وجوگر انسانی نیست؛ غریزه‌ای که از گهواره تا گور در وجود اوست و لذا هر جا انسانی گام نهاده، تعقل و تفکر را با خود همراه برده است. از اندیشه‌های نانوخته بشر، اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست، جز آنچه باستان‌شناسان بر اساس آثاری که از حفاری‌ها به دست آمده است، حدس می‌زنند؛ اما اندیشه‌های مکتوب اعم از فلسفی و غیرفلسفی از این قافله بسیار عقب مانده‌اند و این مسئله طبعاً تا زمان اختراع خط به تأخیر افتاده است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۴). این افکار به مرور زمان، شکل منظمی به خود گرفت و تابع رشته مستقلی شد و آدمی توانست افکاری را که درباره عالم هستی و انسان بودند در مجموعه‌ای واحد گردآوری کند که نام آن فلسفه است. بنابراین پیدایش مسائل فلسفی با پیدایش بشر همراه بوده است و از وقتی انسان به گیتی پا نهاده است به عظمت هستی اندیشیده و کمتر انسانی را می‌توان سراغ گرفت که درباره عالم پیرامونش نیندیشیده باشد. از همان آغاز حیات انسان بر زمین، شناخت کنه عالم ماده و عوالم فوق ماده و چگونگی راهیابی به آن عوالم از دغدغه‌های بشر بوده است؛ اما تنظیم و تبویب اندیشه‌های فلسفی و پیدایش مکاتب فلسفی در دوره تاریخی معینی به وقوع پیوسته است که عمده آن را در حکمت یونان و ایران و هند و مصر می‌توان سراغ گرفت. ظهور دین اسلام و توجه آن به عقل و استدلال موجب شد کم‌کم فلسفه، رنگ و بوی اسلامی به خود بگیرد و به همین دلیل:

مسلمانان با دست یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان که در دسترس ایشان قرار گرفته بود، رفته‌رفته به ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی پرداختند که از همان زمان تاکنون بر افق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد؛ چشم‌اندازهای گوناگون عقلی پس از گذشت چند قرن غذایی را که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده و به زبان عربی آمده بود را با نظریات اسلامی در هم آمیخت و جذب کرد و از این میان مکاتب مختلف علم و هنر و فلسفه تأسیس شد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۶).

از سوی دیگر در میان خود فلاسفه نیز راه‌های دستیابی به حقیقت متنوع شد. برخی بیشتر بر راه

دل و شهود تأکید داشتند و برخی بر عقل و استدلال، بدین سان فیلسوفان مسلمان، میراث عظیم گذشتگان را با آموزه های اصیل اسلامی درآمیختند و مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه را تدوین کردند تا به قدر وسع خود به حل معمای عالم وجود و کشف اسرار آفرینش و معرفت حضرت حق بپردازند. همه فلاسفه برای وصول به این هدف، سعی بلیغی کرده اند تا در پرتو دانش و حکمت خویش در راه شناختن خالق و مخلوق و مراتب هستی گامی به پیش نهند و به راستی عقاید و نظرات آنها در این باب، حائز اهمیت بوده و راهنمای سالکان طریقت و جویندگان حقیقت است. در این میان با اینکه حکمت اشراق یکی از مکاتب بزرگ فلسفه اسلامی و حلقه واسطه بین حکمت های مشاء و متعالیه است، برخی همچون ابن کمونه، آیت الله الهی قمشه ای و... (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ۳۸۱ و ۵۲۱) معتقد شده اند که حکیم سهروردی در فلسفه جز تغییر در پاره ای اصطلاحات کار دیگری نکرده است و بر این اساس، چندان اختلاف و افتراقی با مشاء ندارد و از سوی دیگر نیز عمدتاً این مکتب، مورد غفلت واقع می شود. این در حالی است که حکمت اشراق نزدیک به پنج قرن یکی از دو جریان بزرگ حکمت اسلامی بوده است و حکیم سهروردی در عین آنکه از بستر مشائی بهره برده و خود در ابتدا مشائی بوده، اما به طور روشن از این مکتب جدا شده و مکتبی مستقل را تدوین کرده است که در آن، همه عناصر لازم برای تشکیل یک مکتب فلسفی وجود دارد. بنابراین در این مقاله برآنیم که مبانی کلان لازم برای تأسیس مکتب فلسفی را توضیح دهیم و وجود این عناصر را در فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق، به منزله نمایندگان دو مشرب فلسفی مشاء و اشراق اثبات کنیم و براین اساس تحلیل دقیقی ارائه کنیم که چرا به آنها مکتب فلسفی می گویند.

مراد از مکتب فلسفی

شاید «مکتب»، اطلاعات پرشماری داشته باشد، اما در این مقاله مراد از آن، مجموعه شرایط، مقدمات و مبانی ای است که اگر فراهم شوند هویت جدیدی را تشکیل می دهند که به آن مکتب گفته می شود. مکتب الگویی است در راه رسیدن به نتایج قطعی در یک شاخه از علم و به تعبیری دیگر، یک چارچوب و خط مشی است برای وصول به نتایج قطعی در یک علم؛ به گونه ای که هر

متفکری که از این الگو و خط‌مشی، پیروی کند، پیرو آن مکتب شناخته می‌شود. برای نمونه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه هر کدام دارای مجموعه تعالیم و عناصری‌اند که در حوزه فلسفه، الگوی متفکران قرار می‌گیرند. برخی گفته‌اند «وقتی می‌توان کلمهٔ مکتب فلسفی را به کار برد که لااقل طرف‌داران آن در ده مسئله وفاق داشته باشند» (ملکیان، بی تا، ج ۴، ص ۳۰)؛ اما به نظر می‌رسد که صرف توافق فیلسوفان در چند مسئله، آنها را دارای مکتب واحد نمی‌کند و عناصر و مؤلفه‌های دیگری نیز لازم‌اند که در ذیل به آنها اشاره خواهیم کرد.

عناصر و اصول بنیادی تشکیل‌دهندهٔ مکتب فلسفی

عناصر لازم و حیاتی برای تشکیل یک مکتب فلسفی از این قرارند: (ر.ک: یزدان‌پناه، منتشرنشده؛ عبودیت، ۱۳۸۵)

۱. نقطهٔ آغاز

همان‌گونه که هر علمی نیازمند موضوع است تا مسائل آن علم بر حول محور آن موضوع واحد گرد آیند و آن شاخهٔ علم را از علوم دیگر متمایز کند، مکتب فلسفی نیز نیازمند نقطهٔ آغازی است که در بحث‌های فلسفی خود بر حول و محور آن تمرکز کند. ویژگی نقطهٔ آغاز این است که با نگاهی به آن، می‌توان محتوای اندیشه و طریقه فکری صاحب مکتب را تشخیص داد؛ برای نمونه، دکارت، نقطهٔ آغاز را کوجیتو (می‌اندیشم پس هستم) قرار می‌دهد و اسپینوزا با جوهر آغاز می‌کند. ابن‌سینا به منزلهٔ رئیس‌المشائین برای تبیین نظام فلسفی خود، نقطهٔ آغاز را وجود و موجود قرار داده است؛ به‌گونه‌ای که همهٔ مباحث فلسفی او بر محور این موضوع می‌چرخد و مسئله هستی و یا موجود بنیادی‌ترین موضوع پژوهش فلسفی اوست (دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۰). از دیدگاه ابن‌سینا اساساً مفهوم وجود امری بدیهی است که به تعریف در نمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۸) و بدین لحاظ شایسته است که سرآغاز بحث‌های فلسفی قرار گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۳). این نقطهٔ آغاز، خود را در همهٔ

بحث های تقسیمی ابن سینا نشان می دهد؛ چنان که او خود، وجود را به واجب و ممکن و موجود ممکن را به جوهر و عرض یا مادی و مجرد، علت و معلول، قدیم و حادث و... تقسیم می کند و نیز در بحث مراتب هستی، آن را بر مسئله شناخت وجود پایه گذاری می کند؛ به این بیان که واقعیت هر شیئی در وجود آن است و حقیقت وجود (مصادق مفهوم وجود) واقعیتی خارجی است: «اذا سئل هل الوجود موجودٌ أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقة أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق الف، به نقل از: ملأصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۱؛ ملأصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۲).

بنابراین، ابن سینا از این اصل در چینش نظام هستی سود می گیرد. وی از سویی منزلت حضرت حق را که همان عینیت وجود و ماهیت (الحق ماهیته انیته) است و از سوی دیگر محدودیت موجودات امکانی را کانون بررسی و تأکید قرار می دهد.

مکتب اشراق نیز دارای عنصر بنیادین و نقطه آغاز است. سهروردی به منزله مؤسس این مکتب، نفس را که به عقیده وی جوهری نوری است، مبدأ فلسفه خود و کلید فهم حکمت اشراق قرار می دهد و با بحث درباره نفس، مراتب هستی و نظام نوری خود را سامان می دهد و سپس در همین مراتب، جایگاه نفس را مشخص می کند. توضیح اینکه مکتب اشراق در سه ویژگی و مؤلفه اصلی از فلسفه مشاء، متمایز می شود: ۱. روش اشراقی؛ ۲. متافیزیک نوری؛ ۳. علم النفس اشراقی. از دیدگاه شیخ اشراق، علم النفس اشراقی حلقه واسط بین روش اشراقی و متافیزیک نوری است و نگاه ویژه سهروردی به مسئله نفس موجب شده تا علم النفس در مکتب او هم به لحاظ مضمون و محتوا و هم به لحاظ طریقه و روش با مشاء، متفاوت باشد، به گونه ای که فهم حکمت او متوقف بر فهم این مسئله شده است: «بالجملة معرفة كلامه و حل كتبه و رموزاته متوقف علی معرفة النفس» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴؛ ج ۱، ص ۷۰). وی نقطه آغاز فلسفه اش را نفس قرار می دهد و با تبیین علم حضوری نفس به خود، و اثبات حقیقت نوری بودن آن و مافوقش، متافیزیک نوری خود را سامان می دهد و سپس در این نظام نوری جایگاه نفس را مشخص می کند و بدین ترتیب بین علم النفس اشراقی و نظام مابعدالطبیعه او ارتباط برقرار می شود (همان، ج ۱، ص ۴۸۴). از سوی دیگر وی میان علم النفس و روش اشراقی ارتباط

برقرار می‌کند؛ بدین‌گونه که نفس، هویت نوری دارد؛ اما به عالم ظلمت هبوط کرده و به غربت افتاده است و لذا باید با سیر و سلوک به وطن اصلی بازگردد و اینجاست که کشف و شهود و ریاضت (روش اشراقی) معنا می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ ج ۲، ص ۲۷۴ و اکثر داستان‌های ج ۳).

ملاصدرا نیز وجود را نقطه آغاز فلسفه‌اش قرار می‌دهد؛ به این معنا که با تثبیت اصالت وجود، مکتب خاصی شکل می‌گیرد که همه تحلیل‌ها و مباحث آن، از جمله تشکیک، امکان، حرکت، علم الهی، معاد و... رنگ و بوی وجودی می‌گیرند: «و لَمَّا كَانَتْ مَسْأَلَةُ الوجودِ اسَّ القواعدِ الحکمیةِ و مبنی المسائلِ الالهیةِ و القطبِ الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد و کثیر ممَّا تفرّدنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴).

۲. روش خاص فلسفی و ابزارهای موردنیاز

یک مکتب فلسفی باید در مباحث فلسفی خود، روش خاص و معینی داشته باشد و بر اساس آن به تبیین مبانی و اصول بپردازد و نیز با تکیه بر آن روش، ابزارهای لازم برای وصول به مقصود را دارا باشد؛ به گونه‌ای که مکتب این قابلیت را داشته باشد که مطابق با نیاز، آن ابزارها و مبانی را بسط و گسترش دهد. مکتب مشاء و اشراق از این ویژگی‌ها نیز تهی نیستند. مشاء فلسفه را دانشی عقلی می‌داند که باید از روش برهانی در آن بهره گرفت؛ یعنی برای پی بردن به حقیقت اشیا، یگانه راه یقینی، استدلال برهانی است. بنابراین فلسفه مشاء حکمتی است که ویژگی بارز آن استدلال و اعتنای به عقل و برهان است و اساس آن همان دانایی در پرتو حکمت نظری و پرورش ذوق استدلالی در قلمرو علم و رسیدن از عقل بالقوه به عقل بالفعل است که جز از طریق کسب معلومات نظری و اکتساب تصورات و تصدیقات علمی به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر فلسفه برای مشاء نوعی هستی‌شناسی عقلی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۶۲) که در آن تنها می‌توان از طریق تفکر و استدلال به حقیقت رسید و اعیان موجودات را آن‌گونه که هستند شناخت. ابن‌سینا در تعریف فلسفه می‌گوید: «حکمت، استکمال نفس است در پرتو تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به قدر طاقت انسانی» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۶). بنابراین در

فلسفه مشاء، تکیه فقط بر معرفت محض عقلی و شناخت حقایق از راه استدلال صرف است و به طور طبیعی در قلمرو آن، مباحث علم تجربی و بینش های استقرایی بیش از مکتب اشراق کانون توجه قرار می گیرند؛ اما شیخ اشراق با شکستن این انحصار روش، نوعی نهضت فکری پدید می آورد که در آن ضمن تأیید استفاده از عقل و استدلال، از شهود و اشراق نیز بهره گرفته می شود. وی اگرچه از استدلال استفاده می کند و ورزیدگی در آن را مقدمه ضرور فهم حکمت اشراق قرار می دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۴)، آن را ناپسند می داند (همان، ص ۳۶۱) و بر روش شهودی تأکید می کند و حتی آن را در کشف حقایق و تبیین مباحث فلسفی قوی تر، مضبوط تر و کم هزینه تر از استدلال می داند (همان، ج ۲، ص ۱۰). بنابراین تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نمی توان حقایق جهان را کشف کرد و در کنار استدلال بحثی، مجاهده و سلوک قلبی و تصفیه نفس نیز لازم است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۴۰-۱۴۸)، تا با مکاشفه ذوقی و مشاهده وجدانی و ظهور و امعان حضوری و تجلی انوار عقلی بر نفوس در حال تجرد و وارستگی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴) غایت حکمت که همانا دستیابی به معرفت و شهود حقایق (و نه فقط حصول معرفت و صرف دانستن واقعیات به سان تلقی مشاء) است حاصل شود. این معنا از جای جای عبارات شیخ اشراق به دست می آید: «مادامی که از تو نوری ساطع نشود تا ظلمت را برطرف کند و تو را به عالم عقول متصل کند بهره ای از حکمت نبرده ای» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۲). در جای دیگر می گوید: «همان گونه که اگر سالک، قوه بحث نداشته باشد ناقص است کسی که اهل بحث است هم اگر همراه بحث، شهود آیات ملکوتی نداشته باشد ناقص است و کلامش غیر معتبر است» (همان، ص ۳۶۱).

بنابراین می توان گفت که فلسفه ابن سینا، بحثی و حکمت سهروردی، شهودی و بحثی است.

۳. نظام سازوار هستی شناختی

یکی دیگر از امور لازم در تحقق مکتب فلسفی ابن سینا است که مکتب (علاوه بر اینکه دارای نقطه آغاز، روش خاص و ابزار و مبانی لازم برای حل مسائل است) بتواند به صورت یک نظام سازوار هستی شناختی درآید؛ به گونه ای که علاوه بر انسجام و سازگاری درونی، گسترش همه جانبه یابد؛

یعنی به همه مسائل پردازد و در سطحی هرچند کلی در همه مباحث فلسفی، صاحب رأی باشد و در یک کلام هم در مسائل خرد اظهار نظر کند و هم در امور کلان بتواند صورتی کلی از جهان هستی ارائه کند. مکاتب فلسفی مشاء و اشراق دارای دستگاه سازوار هستی‌شناختی نیز هستند؛ به گونه‌ای که با تکیه بر مبانی و انسجام تحسین‌انگیز خود، مراتب هستی را سامان داده‌اند.

مراتب هستی در دیدگاه ابن‌سینا نظامی هرمی دارد که در رأس آن واجب‌الوجود بالذات قرار دارد و همه موجودات امکانی از او ناشی شده‌اند. بنابراین سرسلسله هستی، صرف‌الوجودی است که دارای همه صفات کمالی و منزّه از همه نقایص امکانی است و در مرتبه بعد، موجودات امکانی قرار دارند که همگی زوج ترکیبی از وجود و ماهیت و در نتیجه معلول هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۴۸). ممکنات خود به دو دسته جواهر و اعراض و جواهر نیز به عقل، نفس، جسم و ماده و صورت تقسیم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵-۱۱۶) که به ترتیب شرافت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۳)، عالم عقول طولیه، عالم نفوس (فلکیه و ارضیه) و عالم اجرام (فلکی و ارضی) را تشکیل می‌دهند.

شیخ اشراق برخلاف ابن‌سینا اساس مابعدالطبیعه خود را بحث نور و ظلمت قرار می‌دهد و به وجود عالم نور و عالم ظلمت تصریح می‌کند و معتقد می‌شود جهان در همه درجات واقعیت خود، چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۳). در فلسفه او همه مراتب هستی بر اساس نور و ظلمت تعریف می‌شوند و بنابراین صحیح خواهد بود که سهروردی را فیلسوف نور، و حکمت او را حکمت نوریه بخوانیم؛ همان‌گونه که او خود فلسفه‌اش را فقه‌الانوار و علم‌الانوار می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۱۰). به عقیده شیخ اشراق، تنها چیزی که می‌توان نام حقیقت بر آن نهاد و نیازی به تعریف ندارد نور است (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۱۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷) و ظلمت همان عدم نور است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸) که یا جوهری است یا عرضی (همان، ص ۱۰۷-۱۱۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸)؛ همان‌گونه که انوار نیز بر دو قسم‌اند: انوار جوهریه یعنی نور فی‌نفسه لئفسه و دیگری انوار عرضیه؛ یعنی نور فی‌نفسه لغيره (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۱۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۱). انوار مجرده نیز بر دو

قسم‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۵): الف) انواری که تعلق به ماده ندارند، یعنی انوار قاهره طولیه و عرضیه؛ ب) انواری که تعلق تدبیری به ماده دارند، اگرچه مادی نیستند، یعنی انوار مدبره فلکی و انسانی.

شیخ اشراق در انوار قایل به شدت و ضعف یا تشکیک است. از دیدگاه وی نور حقیقت واحدی است که در عین وحدت، شدت و ضعف دارد؛ به این معنا که انوار اگرچه در حقیقت نوری واحدند، در شدت و ضعف و کمال و نقص با هم تمایز دارند. برای نمونه نورالانوار و نور اقرب که نخستین صادر از اوست، در حقیقت نوری واحدند؛ اما یکی نور شدید است و دیگری نور ضعیف (همان، ص ۱۱۹-۱۲۶ و ۱۲۰-۱۲۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵-۲۹۷). عالی‌ترین مرتبه نور، نورالانوار است که به خاطر شدت ظهور، محیط بر همه انوار است و همه عالم اشعه ضعیفی از پرتو نور او هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶) و آفرینش افاضه و اشراق نورالانوار است.

بنابراین عوالم هستی در دیدگاه سهروردی چهار مرتبه دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳): ۱. انوار قاهره طولیه و عرضیه؛ ۲. انوار مدبره فلکیه و انسانی؛ ۳. عالم مثال؛ ۴. عالم برازخ یا ماده.

عالم مثال، حلقه اتصال و عالم واسطه بین عالم انوار قاهره و عالم برازخ است که محل صور معلقه است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۶؛ ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۱-۵۵۴؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸). مطرح کردن این عالم از شاهکارهای فلسفی سهروردی و برگرفته از شهودات اوست. از دیدگاه او عالم ماده، عالم ظلمات است که بهره‌ای از نور نبرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸).

۴. توان حل مسائل جدید

یکی دیگر از ویژگی‌های مکتب فلسفی، توان حل مسائل جدیدی است که با آنها روبه‌رو می‌شود؛ یعنی مکتب فلسفی باید بتواند با تکیه بر اصول و مبانی و روش خاص فلسفی خود، مسائل جدید را تجزیه و تحلیل کند. برای نمونه مکاتب مشاء و اشراق این قابلیت را دارند که به

بسیاری از بحث‌های فلسفه‌های مضاف، فلسفه دین، انسان‌شناسی و... پاسخ دهند؛ به این معنا که می‌توان با توجه به آثار فیلسوفان صاحب مکتبی چون ابن‌سینا و سهروردی، موضع آنها را در این مباحث جدید مشخص کرد.

۵. بنیادهای عام فلسفی

دارا بودن اصول و بنیادهای عام فلسفی، یکی دیگر از ویژگی‌های مکتب فلسفی به شمار می‌رود؛ به این معنا که هر یک از مکاتب فلسفی به فراخور نظام فلسفی و روش خاص خود از یک دسته قواعد و بنیادهای عام در جهت تحکیم فلسفه خود بهره برده است. از جمله اصول و بنیادهای عامی که فیلسوف صاحب مکتبی چون ابن‌سینا در فلسفه مشاء برای ارائه و تبیین آرای خود استفاده کرده است، می‌توان به اصالت وجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۴۷؛ سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۱۷۹؛ ملاًصدر، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷)، جمعولیت وجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۳۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰، ۳۲ و ۳۷)، تشکیک (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴، ۲۱۸، ۲۸۰، ۲۸۶-۲۸۷؛ بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۲ و ۵۳۰) و قاعده الواحد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۲۷ و ۱۸۲) اشاره کرد و از میان بنیادهای عام فلسفه اشراق که سهروردی آنها را مبنا قرار داده است، می‌توان علم‌النفوس، وحدت انوار، تشکیک انوار، مناسبات خاص بین انوار مانند مشاهده و اشراق، و غلبه و قهر را نام برد.

در این بخش، بی‌مناسبت نیست که بگوییم بسیاری از این اصول و مبانی، از ارکان اساسی و جان‌مایه حکمت صدرایی‌اند که همراه با عناصر و مؤلفه‌ها و نتایج خاصی که ملاًصدر بر آنها متفرع کرده است، نظام فلسفی باشکوهی را تشکیل داده‌اند. ملاًصدر با فهم و ذکاوت خاص خود آثار علمی گذشتگان را در دستگاه فلسفی خود هویتی جدید بخشید؛ به گونه‌ای که توانست نتایجی را بر این اصول متفرع کند که فلاسفه گذشته از آنها غافل بودند. البته باید توجه کرد این سخن بدان معنا نیست که این عناصر، اصلاً در آثار فلاسفه گذشته مطرح نبوده‌اند. بنابراین وقتی مکتب جدیدی مانند متعالیه شکل می‌گیرد، چنین نیست که تمامی مباحث و اصولش جدید

باشند؛ زیرا بیان شد که مکتب در عین استفاده از مبانی گذشتگان از مجموعه خصوصیات بهره می‌گیرد که سرجمع آنها مکتب و هویت جدیدی را شکل می‌دهد. براین اساس اگر کسی اصالت وجود، مجعولیت ذاتی وجود و حتی امکان فقری را در آثار ابن سینا سراغ گرفت (احسن، ۱۳۸۹)، این نه به معنای یکی بودن حکمت متعالیه و فلسفه مشاء است و نه به معنای نادیده گرفتن نقش و نوآوری‌های مآصدرا در تدوین یک مکتب بدیع فلسفی.

نکته دیگر این است که در یک مکتب فلسفی با فیلسوفی روبه‌رو هستیم که به علت قوت علمی و کثرت آثار، صاحب مکتب و نظام‌ساز به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که با درک آرا و اندیشه‌های او می‌توان به آسانی اندیشه فیلسوفان دیگر این مشرب فلسفی را درک کرد. فیلسوفان صاحب مکتب و نظام‌ساز، دستاوردهای فلسفی مکاتب متفاوت را گزینش می‌کنند و با جرح و تعدیل‌های خود آنها را بازسازی کرده، عقلانی می‌سازند. بنابراین به آنها صبغه جدیدی می‌بخشند و هویت تازه‌ای را تشکیل می‌دهند. قدر مسلم این است که ما در فلسفه اسلامی با سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه روبه‌رویم که توسط ابن سینا، سهروردی و مآصدرا رخ نموده‌اند و حقیقتاً این سه شخصیت مسلمان، شایسته عنوان فیلسوف نظام‌ساز و صاحب مکتب هستند و با مطالعه اندیشه‌های ایشان می‌توان عمده مباحث جاری این سه مکتب را دریافت کرد.

فیلسوفان نظام‌ساز خود در بند معرفی نظام فلسفی خویش نیستند؛ آنها اغلب انبوهی از مطالب را در آثاری متعدد در نظم و نسقی ابتدایی ارائه می‌کنند و به دلیل اینکه خود را با مخاطبانی روبه‌رو می‌دانند که هم صاحب‌نظرند و هم از اطلاعات وسیع فلسفی برخوردارند، بیشتر به اثبات مدعیات فلسفی و نه تصویر آنها اهتمام می‌ورزند و در نتیجه در نگاه اولیه، نظام فلسفی منسجم و سازوار هستی‌شناختی آنها روشن نمی‌شود.

با این اوصاف، کسی که به معرفی نظام فلسفی آنها می‌پردازد، اولاً باید مسائل اصلی را که مقوم نظام‌اند از مسائل فرعی تفکیک کند و به اصول بپردازد؛ ثانیاً بیشتر به تصویر مدعیات و توضیح آنها بپردازد، تا به اثبات آنها و استدلال بر ایشان، و ثالثاً مخاطبان غیرصاحب‌نظر را نیز مدنظر قرار دهد (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۳). در این صورت معرفی نظام فلسفی فیلسوف با

موفقیت روبه‌رو خواهد شد و اگر این نظام با نظام متفاوت دیگری مقایسه شود، این تصویر وضوح بیشتری به خود می‌گیرد و نقاط اشتراک و افتراق آنها هم بهتر روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم با نگاهی بیرونی به مکاتب فلسفی و دقت در آنها، مبانی و شاخصه‌های کلان تشکیل یک مشرب و مکتب فلسفی را روشن کنیم و در نتیجه گفتیم که حتی تفاوت در یک شاخصه می‌تواند مکتب جدیدی را به ارمغان بیاورد. تبیین عناصر و اصول تشکیل‌دهنده یک مکتب، این قدرت را به ناظران می‌دهد که با بررسی تحلیل‌ها و بحث‌های فلاسفه پی ببرند که اولاً به چه مکتب فکری تعلق دارند و ثانیاً در هر بحثی چه مقدار به سنت فلسفی خود پایبند مانده‌اند. تأمل در سیر فلسفه اسلامی نشان‌دهنده سه سنت فلسفی - عقلی مشاء، اشراق و متعالیه است که در درون این مکاتب، نظام‌های فلسفی گوناگونی را می‌توان سراغ گرفت؛ نظام‌هایی که توسط پیروان محقق آن مکاتب نضج گرفته‌اند. نکته مهم این بود که از بین این نظام‌های گوناگون، نظام فلسفی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به دلیل قوت علمی و کثرت آثار، کانون توجه خاص قرار دارند و محور هستند؛ به گونه‌ای که درک اندیشه آنها به آسانی شخص را با منظومه فکری آن مشرب آشنا می‌سازد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ چهارم، تهران، حکمت.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و العلامة قطب‌الدین رازی*، قم، البلاغة.
- ____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ____، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ____، (۱۳۸۳)، *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ____، (۱۳۷۹)، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، (۱۴۰۴ق الف)، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ____، (۱۴۰۴ق ب)، *الهیات الشفاء*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم.
- احسن، مجید و حسن معلمی، «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت» (بهار ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، ص ۱۱-۳۶.
- بهمنیارین مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، چ چهارم، تهران، رجاء.
- *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (۱۳۷۰)، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سبزواری، ملأهادی (۱۴۱۶ق)، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
- ____، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- ____، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۴ □ معرفت فلسفی سال دهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۱

- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، تهران، نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة، قم، مطبوعات دینی.
- _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، ج دوم، تهران، طهوری.
- ملکیان، مصطفی (بی‌تا)، تاریخ فلسفه غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، سه حکیم مسلمان، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (منتشرنشده)، درس‌های حکمت متعالیه.

نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری

محمد فنائی اشکوری*

چکیده

پیدایش و رشد هر علمی در گرو خلاقیت و نوآوری است. فلسفه، که حاصل تأملات عقلانی درباره پرسش‌های بنیادی و نهایی در هر موضوعی است، یکی از عرصه‌هایی است که ضرورت دارد درباره تحول و نوآوری در آن بیندیشیم. مراد از نوآوری، برداشتن قدم نظری جدیدی است که به پیشرفت، گسترش و تعمیق یک علم یا پیدایش یک شاخه علمی کمک کند. فلسفه نیز همچون دیگر حوزه‌های تفکر بشری با نوآوری ظهور و توسعه یافته است؛ اما نگاهی به تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که این حوزه در مقاطعی از تاریخش دچار گونه‌ای رکود شده است. تأمل در پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح‌اند، می‌تواند راهگشا باشد. برخی از این پرسش‌ها بدین قرارند: آیا نوآوری در فلسفه ممکن است؟ چگونه می‌توان در فلسفه نوآوری کرد و راهکارهای آن چیست؟ عوامل و موانع نوآوری کدام‌اند؟ چه شیوه‌ای از آموزش و پژوهش در فلسفه می‌تواند به نوآوری بینجامد؟ چه دانش‌هایی به نوآوری در فلسفه کمک می‌کنند؟ آیا هر نوآوری‌ای مطلوب است؟ آیا اعتقاد به نوآوری با شکاکیت و نسبییت در معرفت تلازم دارد؟ آیا فلسفه معاصر اسلامی در مسیر نوآوری است؟

مقاله پیش‌رو حاصل تأملاتی درباره این‌گونه پرسش‌هاست، که در آن ضرورت نوآوری، قلمرو آن، زمینه‌ها و موانع آن و عناصری که توجه به آنها در آموزش و پژوهش فلسفی می‌تواند به نوآوری بینجامد، کانون تأمل قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نوآوری، فلسفه، تاریخ فلسفه، فلسفه مقایسه‌ای، فلسفه‌ورزی، نقادی، دین، علم.

فلسفه نوآوری

مبدع حقیقی خداوند است. او بدیع السموات والارض است. هم ابداع کار اوست و هم کار او ابداع است (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲). نه مبدع حقیقی جز او هست و نه هیچ کار او غیرابداعی است. انسان که خلیفه او و کامل‌ترین مظهر اسمای اوست، مظهر اسم بدیع نیز هست. نوآوری لازمه استعداد انسان برای سیر به سوی بهتر شدن، کمال‌طلبی، قدرت خلاقه و پویایی حیات و معرفت انسانی است. توقف و سکون در جهانی که همواره در جنبش و تحول است، جز شکست و نابودی نیست. نوآوری نسبتی با نسبییت و شکاکیت و ماجراجویی ندارد، بلکه فلسفه‌اش آن است که آنچه تاکنون بشر آموخته، کافی نیست و افق‌های بلندی در پیش‌رو دارد. اساساً یکی از تفاوت‌های بنیادین انسان و حیوان در نوآوری است. برخلاف آنچه در حیوانات می‌بینیم که همواره زندگی یکسانی را تکرار می‌کنند، دانش، تجربه، معرفت، مهارت و سبک زندگی بشر همواره در تحول است. پس می‌توان انسان را به «حیوان نوآور» تعریف کرد. او تا وقتی به راستی حیات انسانی دارد که نوآوری داشته باشد؛ پس باید گفت «نوآوری می‌کنم، پس هستم». جامعه بشری نیز میدان مسابقه و رقابت در نوآوری در عرصه‌های گوناگون زندگی است و برنده این میدان، جز نوآوران نیستند.

مراد از نوآوری، برداشتن قدم نظری جدیدی است که به پیدایش یک شاخه علمی یا تکامل آن کمک کند. مراد از تکامل یک علم، پیشرفت، توسعه و تعمیق و تدقیق آن یا به عبارت دیگر گسترش طولی، عرضی و عمقی آن است.

بنابراین هر سخن تازه‌ای نوآوری به معنای مثبت و سازنده آن نیست. بسیاری از سخنان تازه، وهم‌اند، نه کشف؛ مغالطه‌اند، نه برهان؛ لجبازی فلسفی‌اند، نه نقد فلسفی؛ بافتن ذوقی و دل‌بخواهی‌اند، نه یافتن مستند و مستدل، و هرزگی و ابتذال فلسفی‌اند، نه مسئولانه اندیشیدن. البته تفکیک مصادیق این عناوین همیشه آسان نیست. باید کوشید در هر حوزه‌ای مطابق معیارهای منطقی و قابل دفاع به ارزیابی پرداخت.

نفس نوآوری و کشف حقیقت امر مطلوبی است؛ اما نباید اولویت‌ها را نادیده گرفت. ارزش یک نوآوری بستگی به میزان گره‌گشایی و ثمربخشی نظری یا عملی آن دارد. از این‌رو صرف فکر

و اندیشه در موضوعاتی که ثمر و نتیجه روشن و تعیین‌کننده‌ای ندارند، نمی‌تواند انتخاب هوشمندانه‌ای باشد. گفتنی است که صرف استعداد انسان برای نوآوری کافی نیست که ما را به سرمنزل مقصود رساند. باید کوشید کوتاه‌ترین و آسان‌ترین راه‌ها برای شکوفایی قدرت خلاقه انسان پیدا شود که آن هم نیازمند نوآوری است.

آیا فرمولی وجود دارد که با به کار بستن آن بتوان به نوآوری رسید؟ قطعاً در جهانی که رابطه سببی و مسببی حاکم است، برای نوآوری نیز قاعده و قانونی هست، گرچه ما از آن ناآگاهیم. ما فرمول نوآوری را نمی‌دانیم و درصدد ارائه آن نیز نیستیم؛ اما عوامل و زمینه‌های بیرونی و درونی بسیاری در این راه هستند که باید آنها را شناخت و به کار بست و موانع فراوانی هست که باید پس از شناسایی، آنها را از سر راه برداشت. آنچه در اینجا می‌گوییم نه شرط کافی و نه لزوماً شرط ضروری برای نوآوری است؛ اما می‌توان مدعی شد که اینها معد، ممد و زمینه‌ساز و هموارکننده راه برای نوآوری‌اند. به عبارت دیگر، تضمین نمی‌توان داد که شخص با رعایت نکاتی که خواهیم گفت به نوآوری برسد؛ اما در عین حال امید بسیاری می‌توان داشت که با توجه به این نکات راه نوآوری هموار گردد.

ضرورت بحث از راهکارهای نوآوری

هرچه زمان می‌گذرد نوآوری، مانند رکوردشکنی در رشته‌های ورزشی، دشوارتر می‌شود. بسیاری از حقایق را اگر دیگران پیش از ما کشف نمی‌کردند، شاید ما کشف می‌کردیم؛ اما چون دیرتر از گذشتگان وارد میدان شده‌ایم، این امتیاز نصیب پیشینیان شده است. افزون بر این، نکات بدیعی که به ذهن ما می‌رسد به احتمال بسیار قبلاً به ذهن دیگران نیز رسیده است و آنچه ما تجربه و کشف می‌کنیم دیگرانی پیش از ما آن را تجربه و کشف کرده‌اند؛ هرچند این کشف‌ها ممکن است به نام کسی و در جایی ثبت نشده باشند. بنابراین از این جهت هرچه زمان می‌گذرد نوآوری دشوارتر می‌شود و تا اینجای کار، روزگار به سود گذشتگان بوده است؛ اما از سوی دیگر، معمولاً با گذشت زمان، امکانات و مقدمات ابداع و نوآوری بیشتر، و زمینه‌های بروز خلاقیت فراهم‌تر می‌شود و از این جهت لاحقین بر سابقین امتیاز دارند. دسترسی به مدرسه و استاد و

کتاب در گذشته بسی دشوار بود و فراهم شدن زمینه برای تحصیل علم و پژوهش، سخت و موانعش فراوان. تسهیلات و امکاناتی که امروزه فراهم است در گذشته به مخیلهٔ احدی خطور نمی‌کرد و کسی نمی‌توانست حتی آرزوی دستیابی به این امکانات را داشته باشد و رؤیای آن را در سر پیوراند. این وضعیت معادله را به سود ما تغییر داده است. حال که اصل نوآوری دشوارتر، اما امکانات آن به مراتب فراهم‌تر است، باید ببینیم چگونه می‌توانیم از امکانات موجود برای شکوفایی خلاقیت و نوآوری به بهترین وجه استفاده کنیم.

باید افزود که نباید نگران شد که آنچه کشف شدنی بود کشف شده است و گذشتگان چیزی را برای ما نگذاشته‌اند. این تصور کودکانه است. آنچه می‌دانیم قابل قیاس با آنچه نمی‌دانیم نیست. خزانهٔ خدا نامتناهی است و حقایق بی‌شماری در انتظار کشف شدن صف کشیده‌اند.

فلسفه چیست؟

چون سخن در نوآوری فلسفی است، لازم است اندکی از چیستی فلسفه بگوییم. فلسفه کاربردهایی گوناگون دارد. در کاربردی کهن که ریشه در فلسفهٔ یونانی دارد و البته در معنایی گسترده، معادل حکمت و معرفت بشری به کار رفته، و به فلسفه یا حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شود که تقریباً همهٔ علوم بشری، یا دست‌کم علوم حقیقی را دربرمی‌گیرد. به این معنا فلسفه علم واحد نیست؛ چنان‌که ابن‌سینا از آن به «علوم فلسفی» تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، مقاله اول، فصل اول، ص ۳). در کاربرد دیگر، فلسفه تنها به یکی از شاخه‌های حکمت نظری یعنی مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی گفته می‌شود که موضوع آن وجود بما هو وجود است. با این‌همه امروزه فلسفه بیشتر در معنای سومی به کار می‌رود که بنا بر آن، فلسفه نه یک علم، بلکه حوزه‌ای معرفتی است که گروهی از علوم عقلی را دربردارد، همچون مابعدالطبیعه، الهیات فلسفی، معرفت‌شناسی، فلسفه‌های علوم و فلسفه‌های مضاف به واقعیات خاص همچون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ هنر. موقتاً می‌توان گفت فلسفه در این کاربرد به معنای تأمل عقلانی (تحلیل و استدلال) دربارهٔ پرسش‌های بنیادین و نهایی در هر موضوعی است. امروزه فلسفه در اغلب موارد از جمله در دپارتمان‌های فلسفه به این معنا به کار می‌رود. مراد از فلسفه در این مقاله نیز همین معنای عام و رایج فلسفه است که رشته‌های مختلفی را دربردارد.

نوآوری در فلسفه

امروزه دیگر خواندن دقیق متون کهن فلسفی و مهارت در شرح و حل معضلات آن، برای فیلسوف بودن کافی نیست. فیلسوف موفق و نوآور امروز باید علاوه بر اینها به معارف و مهارت‌های بسیار دیگری مجهز باشد. بین فلسفه‌آموزی و فلسفه‌ورزی باید تفاوت گذاشت. ممکن است کسی سال‌ها فلسفه بخواند، اما مقلد باشد. البته خواندن فلسفه لازم است، اما از همان آغاز باید تمرین تفکر کرد. بدون فلسفه خواندن، شاید بتوان فیلسوف شد، اما به احتمال بسیار فیلسوفی ضعیف و ابتدایی. استفاده از اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان، ما را آماده فلسفه‌ورزی می‌کند؛ اما قوام فلسفه‌ورزی تفکر فلسفی مستقل است. پس هم فلسفه‌آموزی ضرور است و هم فلسفه‌ورزی.

بین فلسفه‌پژوهی و فلسفه‌ورزی نیز باید تفکیک کرد. هر نویسنده و پژوهشگر در زمینه فلسفه لزوماً فیلسوف نیست. بسیاری از تحقیقات فلسفی جنبه تاریخی صرف دارند، یا گردآوری و دسته‌بندی اطلاعات و یافته‌های فیلسوفان‌اند. کتاب‌های فلسفی سودمندی موجودند که برای آشنایی با فلسفه کارآمدند. مؤلفان این‌گونه آثار، اطلاعات فلسفی و هنر نویسندگی دارند، اما لزوماً فیلسوف نیستند. گاهی چنین نویسنده‌ای بهتر از یک فیلسوف می‌تواند متنی آموزشی فلسفی تألیف کند. البته در این‌گونه حوزه‌ها نیز نوآوری لازم است.

خدمات فلسفی متنوعی وجود دارد که برخی علمی و برخی اجرایی‌اند و در هرکدام می‌توان نوآوری داشت. ابداع شیوه جدید در نگارش و آموزش فلسفه، تصحیح انتقادی متون، تدوین متون درسی، نگارش متون ساده برای علاقه‌مندان در سطوح مختلف از جمله نوجوانان، ترجمه آثار فلسفی، تهیه دایرةالمعارف فلسفی، انتشار نشریات فلسفی، برگزاری همایش‌های فلسفی، راه‌اندازی حلقه‌های بحث و نقد، تأسیس مراکز آموزش و پژوهش فلسفی مانند کتابخانه، دانشگاه و انجمن علمی و آموزش مجازی برخی از کارهایی هستند که به گسترش و رشد تفکر فلسفی کمک می‌کنند و در زمینه آنها می‌توان نوآوری داشت.

با این‌همه فلسفه‌ورزی، عبارت است از تفکر فلسفی و تولید فکر فلسفی. رکن رکین فلسفه‌ورزی، اجتهاد فلسفی است، نه لزوماً دانش فلسفی یا پایبندی به یک دسته اصول معین.

فلسفه‌دان لزوماً فیلسوف نیست. آنچه از استاد و کتاب می‌آموزیم، دانش نقلی است و فقط ارزش تمهیدی دارد؛ اما فلسفه، علمی عقلی است. با اینکه فلسفه به معنای مجموع دستاوردهای فلاسفه، علمی جمعی است، و با اینکه هر فیلسوف از تجربه‌های فلسفی دیگر فیلسوفان بسیار بهره می‌برد، اما فلسفه هر فیلسوفی مخلوق اندیشه خود او و از این حیث فردی است. حتی در جایی که دو فیلسوف با هم موافق‌اند، نه از باب دنباله‌روی یکی از دیگری، بلکه از این باب است که هریک به گونه مستقل با پای خود به آن رسیده‌اند.

تفکر فلسفی اجزا و ابعاد گوناگونی دارد که در هریک از آنها می‌توان نوآوری داشت. منظور از نوآوری لزوماً طرح مطلبی نیست که به هیچ نحو دارای سابقه‌ای نباشد. آنجا که از صرف تکرار سخن گذشتگان فراتر می‌رویم، در قلمرو نوآوری هستیم. طرح پرسش جدید، ارائه تعریف یا تحلیل نو، نقد و ابطال یک رأی، اقامه استدلالی بر یک نظریه، کشف ابعاد تازه‌ای از یک نظریه، ارائه نظریه‌ای نوین، طرح بانی نو در فلسفه، تأسیس شاخه‌ای جدید در فلسفه، و سرانجام ارائه یک نظام فلسفی، برخی از صور نوآوری فلسفی‌اند.

روشن است که ابعاد نوآوری‌ها یکسان نیست و مثلاً ابداع یک نظام فلسفی جدید بسی دشوارتر از طرح یک پرسش یا اقامه استدلالی جدید است؛ اما بر کسی پوشیده نیست که طرح نکات و پرسش‌های جزئی و گاه به ظاهر بی‌اهمیت است که می‌تواند منشأ ظهور تحولی بنیادی شود. اگر پرسش‌ها و نقادی‌های فخررازی نبود، معلوم نبود **شرح اشارات** خواجه طوسی به صورتی که هست تدوین یابد. برهان صدیقین *ابن سینا* به ظاهر تنها افزودن یک استدلال بر وجود خدا بود؛ اما کیست که در اهمیت تأثیر این استدلال بر الهیات اسلامی تردید کند. همانند این سخن را درباره برهان وجودی *آنسلم* در الهیات غربی نیز می‌توان گفت.

برخلاف پندار برخی، در فلسفه اسلامی ظرفیت برای نوآوری در همه عرصه‌های یادشده وجود دارد. ادل دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن است. در نوآوری فلاسفه پیشین اسلامی جای تردید نیست. *فارابی*، *ابن سینا*، *سهروردی* و *ملاصدرا* در قله‌های ابداع و نوآوری‌اند. فلسفه اسلامی در دوره معاصر نیز بدون نوآوری نبوده است. نگاهی به آثار *علامه طباطبائی*، شهید *مطهری*، شهید *صدر*، *حائری یزدی* و *استاد مصباح* شاهد این مدعا است. طرح مباحث و مواضع

جدیدی در معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، و فلسفه دین نشان می‌دهد که در فلسفه اسلامی امکاناتی گسترده برای توسعه و تکامل هست.

عوامل و موانع نوآوری

عوامل و زمینه‌های گوناگون روحی و روانی، اجتماعی، روشی و دانشی برای نوآوری فلسفی موجودند که بحث از همه این عوامل خارج از ظرفیت یک مقاله است. اعتماد به نفس با اتکا به حق، آزاداندیشی (آزادی از تقلید، تعصب و عادت)، شجاعت و روحیه سنت‌شکنی، عشق و شوق به کشف حقیقت، همت و صبوری و سخت‌کوشی برای رسیدن به حقیقت، فراهم بودن زمینه‌های اجتماعی همچون تشویق به نوآوری، به‌کارگیری روش درست در رویارویی با مباحث فلسفی مانند طرح سؤال یا پرسش محوری، کوشش برای تفکیک بین مسئله و شبه مسئله و تحریر دقیق محل نزاع، رویارویی نقادانه و برخورداری از دانش‌های لازم برای نوآوری، برخی از عوامل و زمینه‌های شکوفایی خلاقیت فلسفی‌اند.

با بررسی زمینه‌ها و عوامل نوآوری، موانع نوآوری نیز شناخته می‌شود. موانع نوآوری برخی روحی و روانی‌اند، برخی روشی و برخی بیرونی و اجتماعی. برخی عوامل روانی همچون خودکم‌بینی و نیز غرور و خودشیفتگی مانع بازنگری در آرای پذیرفته شده‌اند. تعصب نسبت به نظام فلسفی خاص یا فیلسوف معین و تقلید از آنها و مرعوب نام‌های بزرگ شدن، محبوس ماندن در گروه خاصی از کتاب‌ها، استفاده از یک استاد یا یک گروه از استادان هم‌فکر و پرهیز و گریز از رویارویی با صاحبان افکار دیگر از موانع شکوفایی فکری و دست‌کم‌کننده حرکت فکر هستند.

ارزیابی شتاب‌زده و افراط و تفریط در برخورد با دیگر فلسفه‌ها راه را بر ابتکار می‌بندد. نمونه‌های فراوانی از این نوع رویکرد به فلسفه را می‌توان در تاریخ یافت. آباء کلیسا در قرون وسطا نخست فلسفه ارسطو را خطرناک و ضد دین اعلام کردند. آلبرت کبیر، استاد آکوئیناس گفت که طبیعت ارسطو خطرناک است. در ۱۲۱۱م متکلمان مسیحی در پاریس تعلیم طبیعتات ارسطو را ممنوع کردند و در ۱۲۱۵م نماینده پاپ در اساسنامه دانشگاه پاریس آموزش طبیعتات

و مابعدالطبیعه ارسطو را تحریم کرد؛ اما دیری نگذشت که فلسفه ارسطو در بین متکلمان مسیحی قداست و مرجعیت تام یافت؛ به گونه‌ای که اگر کسی با آن مخالفت می‌کرد تکفیر می‌شد. در جهان اسلام نیز کسانی همچون غزالی و ابن تیمیه فلاسفه را تکفیر می‌کردند و ایشان را کافر و مشرک می‌دانستند و گروهی دیگر فیلسوفان یونانی را انبیا یا شاگردان انبیا می‌پنداشتند. حاصل این‌گونه تلقی‌ها نه اجتهاد فلسفی، بلکه تحجر و جمود فلسفی است.

قرار گرفتن بدون مطالعه و نیازموده در دسته‌بندی‌هایی همچون مشائی، اشراقی، صدرایی، آگوستینی و ارسطویی، و تحلیلی و قاره‌ای از دیگر موانع است. این نوع صف‌بندی‌ها همیشه در شرق و غرب رایج بوده است. تقدیس فلسفه یا نظام فلسفی خاص یا نظریه فلسفی معین با انتسابش به امور مقدس مانند دین و عرفان نیز از دیگر عوامل بازدارنده رشد فلسفی است. برخی مانند مارکسیست‌ها و سیانتیست‌ها با انتساب فلسفه خود به علم به آن تقدس می‌بخشند و چون و چرا کردن درباره آن را به منزله مخالفت با علم منع می‌کنند. مثلاً می‌گویند علم اثبات کرده است که می‌توان پیدایش جهان را بدون فرض خالق و رفتار انسان را بدون فرض روح مجرد تفسیر کرد.

نیازمودن مبانی و پیش‌فرض‌های یک مکتب یا نظریه اعم از پیش‌فرض‌های عقلی، تجربی یا دینی از دیگر موانع است. ممکن است در ابتدای منطقی یک نظریه بر پیش‌فرض‌های خاصی نتوان تردید روا داشت و در صحت آن نظریه نتوان رخنه ایجاد کرد، اما آن پیش‌فرض‌ها تجدیدنظرپذیر باشند. از سوی دیگر، ترس از برخی لوازم و نتایج یک نظریه که به گمان شخص، تالی فاسد هستند نیز همانند ترمزی حرکت فکر را متوقف می‌کند. برخی از تالی‌ها که شخص گمان می‌کند و یا حتی جازم است که فاسدند، ممکن است فاسد نباشند. البته در آنجا که نظریه‌ای به قطع به نتیجه باطلی می‌انجامد، آن نظریه باطل است.

نحوه تلقی و رویارویی دیگران نسبت به نوآوری نیز بسیار مؤثر است. فضای سرکوبگرانه، تعصب‌آمیز و بدگمان و تکفیری از بزرگ‌ترین موانع نوآوری است. بسیاری درباره مفهوم نوآوری نظر مساعد دارند، ولی وقتی با مصادیق آن روبه‌رو می‌شوند، به دلیل دل‌بستگی‌ها و عادت‌ها و تعصب‌ها ظرفیت لازم برای پذیرش آن را ندارند و انسان را به یاد حکایت شیر بی‌پال و دم و اشکم مولوی می‌اندازند.

آنچه درباره نوآوری در فلسفه گفتیم و می‌گوییم در بسیاری از رشته‌های دیگر معارف، همچون الهیات، دین‌شناسی، عرفان، و بسیاری از علوم از جمله علوم انسانی نیز جاری است. عمده مباحثی که پس از این در این مقاله می‌آید بیان روش‌ها و دانش‌هایی است که آگاهی از آنها در نوآوری فلسفی نقش خواهد داشت. عدم توجه کافی به این نکات موجب شده است که سیر رشد فلسفه اسلامی کند شود و نوآوری در آن محدود به معدودی از نوابع گردد.

تحول در آموزش فلسفه

در گذشته تقریباً تنها روش یادگیری فلسفه، خواندن متونی خاص نزد استاد بود؛ سپس تدریس آنها و پس از آن گاهی نوشتن شرح و تعلیقه بر آنها و احیاناً تألیف کتابی نو. فلسفه‌آموزی منحصر بود به یادگیری چند متن معین که سال‌های متمادی به طول می‌انجامید. در قلمرو فلسفه اسلامی، متونی چون **الهیات شفا**، **اشارات**، **حکمة الاشراق**، **اسفار اربعه** و **شرح منظومه** نزد استادان فن آموخته می‌شد.

تحول در آموزش فلسفه برای پرورش خلاقیت و زمینه‌سازی برای نوآوری، از امور ضرور است. بدون بازنگری اساسی در آموزش فلسفه نمی‌توان نوآوری متناسب با زمان را توقع داشت. البته فلسفه‌آموزی در این روزگار تفاوت آشکاری با فلسفه‌آموزی گذشته پیدا کرده است که نیازمند بازنگری جدی است. مثلاً آموزش گزیده‌هایی از برخی از متون سنتی به جای خواندن تمام یک متن نزد استاد، آموزش تاریخ فلسفه، آموزش شاخه‌های مختلف فلسفه به تفکیک مانند معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن و فلسفه دین، تعلیم مکتب‌های مختلف فلسفی، پژوهش و تحقیق به صورت نگارش مقاله و پایان‌نامه، از تحولاتی است که با تأثیرپذیری از فضای جدید صورت گرفته است. فناوری نیز به این تحول کمک کرده است. استفاده از ضبط صدا، آموزش غیرحضوری و بهره‌گیری از اینترنت به گسترش فلسفه یاری رسانده، و دسترسی آسان و سریع به مطالب و منابع را امکان‌پذیر کرده‌اند. با این‌همه باید اذعان کرد که همچنان الگوی درخوری در آموزش فلسفه نداریم و ضعف و آشفتگی بسیار در این زمینه دیده می‌شود.

تحول در آموزش به معنای کنار نهادن همه روش‌های سنتی و جایگزین کردن همه روش‌های

جدید نیست؛ بلکه در این میان باید دست به گزینش و نوآوری زد و از میان روش‌های قدیم و جدید کارآمدترین را برگزید. برای نمونه به جای خواندن متون متعدد در سالیان طولانی که در روش قدیم متداول بود و انتخاب فصول و گزیده‌هایی از متون که امروزه رایج است، باید وجه‌جمعی برگزید. لازم است برخی متون کلاسیک به روش سنتی خوانده شوند و برخی نیز به سبک جدید، و محدودیت زمانی مقاطع تحصیلی نباید تعیین‌کننده روش آموزش باشد؛ بلکه مدت هر مقطع را باید بر اساس نیاز تعیین کرد.

رسالت اصلی نظام آموزش فلسفه، پرورش تفکر خلاق و فلسفه‌ورزی است، نه صرفاً ارائه معلومات برای انباشتن محفوظات. طرح مسئله و کوشش اصیل برای حل آن، باید محور آموزش باشد. ملاک ارزیابی مقالات تحقیقی و پایان‌نامه‌های دانشجویان باید معطوف به طرح مسئله و کوشش برای حل آن باشد، نه صرف‌گردآوری مطالب از متون و به‌تازگی از اینترنت. این‌گونه گردآوری‌ها هیچ ارزش علمی‌ای ندارند و با چنین محصولاتی، هرچند که تعداد آنها بسیار باشد، نمی‌توان گامی به سوی نوآوری در فلسفه برداشت.

تاریخ فلسفه

یکی از عناصر لازم در شناخت عمیق‌تر مسائل فلسفی و بصیرت یافتن در ماهیت تفکر فلسفی، آگاهی از تاریخ فلسفه است. توجه به فراز و فرود فلسفه و مطالعه در افت و خیز فکری فیلسوفان در تاریخ، کمک شایانی به نوآوری در فلسفه خواهد کرد. تاریخ فلسفه صحنه نمایش نوآوری‌های فیلسوفان و نشان‌دهنده میزان توفیق و شکست آنان در این وادی است. تأمل در این امر راه را برای نوآوری هموار می‌کند. هم مطالعه تاریخ فلسفه، اعم از فلسفه اسلامی و دیگر فلسفه‌ها، و هم نگاه تاریخی به مسائل فلسفی در فراهم ساختن زمینه‌های خلاقیت فلسفی سودمندند. تاریخ‌نگاری فلسفه به دوره یونانی باز می‌گردد. در فرهنگ اسلامی نیز آثار ارزشمندی درباره تاریخ حکما و عقایدشان نگاشته شد؛ اما تاریخ‌نگاری فلسفه به مفهوم جدید آن در دوره جدید فلسفه غرب به ویژه با فلسفه هگل به بازار معرفت آمد. امروزه به دنبال ترجمه آثاری در زمینه تاریخ فلسفه به زبان فارسی، توجه به تاریخ فلسفه در حوزه‌های علمیه مشهود است و تدریس و

پژوهش در تاریخ فلسفه در برخی از مراکز علمی حوزوی دیده می‌شود؛ اما همچنان نگاه به تاریخ فلسفه و نگاه تاریخی به فلسفه جایگاه درخور خود را نیافته است.

فلسفه‌های دیگر

اجماع و توافقی که در برخی از علوم دیده می‌شود، در فلسفه نیست. نظام‌های فلسفی گوناگون و متضاد بسیاری در عالم مطرح بوده و هستند. نه در همه مسائل فلسفه توافق هست و نه در مواضع و دیدگاه‌های فیلسوفان. در سنت و نظام فلسفی واحد نیز این تکثر و تنوع دیده می‌شود. عناوینی چون «فلسفه یونانی» یا «فلسفه غربی» بیشتر اشاره به اشتراک جغرافیایی فیلسوفان دارند تا اشتراک در دیدگاه آنان. شاید بتوان گفت: دست‌کم در برخی از سنت‌ها به تعداد فیلسوفان، فلسفه وجود دارد. آشنایی با دیگر فلسفه‌ها و تأمل در روش‌ها، مسائل و مواضع آنها و تجربه نوعی دیگر از نگرش به جهان، نقشی بسزا در شکوفایی خلاقیت فلسفی خواهد داشت. محصور ماندن در یک نظام فلسفی و عادت کردن به یک روش و یک دسته از مسائل، با رکود ذهنی بیشتر تناسب دارد تا با خلاقیت. کسی که در یک نظام فلسفی محصور است، فقط خود را می‌بیند و به دور خود می‌چرخد و از دیدن افق‌های جدید ناتوان است. هر نظام فلسفی‌ای هرچند اصولش باطل باشند، سخنی برای شنیدن و درسی برای آموختن دارد. ملاحظه تنوع آرا و رویکردها، چشم را باز و توجه به امکانات و گزینه‌های مختلف را میسر می‌سازد.

اگر آشنایی فیلسوفان اسلامی با فلسفه یونانی نبود، فلسفه اسلامی موجود پیدا نمی‌شد. اگر شهاب‌الدین سهروردی از حکمت خسروانی آگاه نبود، حکمت اشراق ظهور نمی‌کرد، و اگر ملاصدرا از میراث فکری اسلامی و مکتب‌های مختلف فکری پیش از خود بی‌اطلاع بود هرگز حکمت متعالیه متولد نمی‌شد. هرچه قلمرو این آشنایی گسترده‌تر باشد، بهره‌مندی از آن بیشتر خواهد بود. فلسفه پژوه امروزی که به آسانی به مکتب‌های مختلف فلسفی شرقی و غربی دسترسی دارد، با آشنایی با فلسفه‌های متنوع راه هموارتری برای ابداع در اختیار دارد.

البته آموختن فلسفه‌های دیگر مستلزم پذیرفتن آرای دیگران نیست. آنچه مهم است برگرفتن موضوع و پرسش از دیگر مکتب‌هاست، نه لزوماً اخذ موضع و پاسخ.

رسوخ قدم در سنت

آگاهی از تاریخ فلسفه، دیگر نظام‌های فلسفی و مقایسه فلسفه‌ها هنگامی بیشترین سود را خواهد داشت که فیلسوف در سنت فلسفی‌ای که به آن تعلق دارد و در چارچوب آن می‌اندیشد، قدمی راسخ داشته باشد. دانشجوی فلسفه اسلامی پیش و بیش از هر چیزی باید در فلسفه اسلامی متضلع باشد تا بتواند خلأهای آن را با استفاده از دیگر یافته‌ها و خلأقیتهش پر کند؛ وگرنه صرف اطلاعات پراکنده فلسفی کمکی به شکوفایی خلأقیته نخواهد کرد. بدون شناخت لازم از ابعاد و اجزای یک ساختمان نمی‌توان نواقص و نقایص آن را برطرف ساخت و از مواد و مصالح استفاده‌ای شایسته کرد.

راز توفیق فیلسوفان مسلمانی همچون شهید مطهری، شهید صدر و استاد مصباح که با آشنایی با فلسفه غرب منشأ تحولاتی در فلسفه اسلامی شدند در همین نکته است. بسیار بوده و هستند کسانی که بسی پیش از فیلسوفان یادشده از فلسفه غرب آگاه‌اند، اما چون آن سطح از دانش را نسبت به سنت فلسفی خود ندارند، نتوانسته‌اند منشأ تحولی شوند. به نظر یک استاد ایرانی فلسفه غرب:

هیچ یک از ما با کنار گذاشتن سنت‌های اصیل فکری گذشته خود موفق نخواهیم شد عملاً کوچک‌ترین استفاده واقعی از فلسفه‌های غربی کنیم و خواه‌ناخواه مبدل به فضل‌فروشان خواهیم گردید که عقده‌های روانی و ترس از عقب‌افتادگی از یک تمدن موهوم و ناشناخته که به علت همان ترس از ارزیابی واقعیت و حرکت درونی و امکانات آتی آن عملاً خود را محروم ساخته‌ایم، هر روز به تناسب روزگار به رنگی درخواهیم آمد و گرفتار آن چیزی خواهیم بود که به مراتب بدتر و خطرناک‌تر از جهل و نادانی است؛ یعنی جهل مرکب (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

فلسفه مقایسه‌ای

مراد از مقایسه فلسفه‌ها یا فلسفه مقایسه‌ای یا تطبیقی، مطالعه در تعیین نسبت دو فلسفه و مقایسه مسائل و نظریات آنهاست. مقایسه و تطبیق از مطالعه نسبت دیدگاه دو فیلسوف در یک

مسئله آغاز می‌شود و تا مقایسهٔ مکتب‌ها و سنت‌های فلسفی پیش می‌رود. مقایسهٔ فلسفه‌ها از عناصر لازم برای نوآوری فلسفی است. مذاقه در نقاط تلاقی و انفصال فلسفه‌ها از مواضعی است که می‌توان جرقهٔ اندیشه‌های نو را در آنها انتظار داشت.

مطالعات تطبیقی در رشته‌های دیگر معرفتی نیز کانون توجه است. مثلاً دین‌شناسی تطبیقی رشته‌ای جذاب در مطالعات ادیان است و فقه تطبیقی یا مقارن در تاریخ اسلامی قدمتی هزار ساله دارد. در فلسفه نیز این رویکرد کانون توجه بوده است. نوع رویارویی فیلسوفان اسلامی با فلسفه یونانی در آغاز شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی نوعی نگاه تطبیقی بین جهان‌بینی اسلامی و آن فلسفه‌ها بوده است. شاید بتوان گفت فارابی در کتاب **الجمع بین رأی الحکیمین** بنای نوعی فلسفهٔ تطبیقی را می‌نهد. در دورهٔ جدید به دنبال آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ غرب رفته‌رفته این پرسش پیش آمد که بین فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامی چه نسبتی است؛ تا چه حد می‌توان از مشترکات و وجوه امتیاز این دو فلسفه سخن گفت؟

می‌توان علامه ابوالحسن شعرانی و سپس علامه طباطبائی را آغازگران فلسفهٔ تطبیقی در دورهٔ جدید در ایران دانست. رسالهٔ **فلسفهٔ اولی شعرانی** و کتاب **اصول فلسفه علامه طباطبائی**، اسناد مکتوب و مسلم آغاز فلسفهٔ تطبیقی‌اند. پس از اینان کسانی همچون شهید مطهری و مهدی حائری یزدی این راه را ادامه دادند. از میان متفکران غیرایرانی باید از هانری کربن فرانسوی و توشیهیکو ایزوتسو ژاپنی نام برد که در این زمینه از پیشگامان‌اند.

برخی همچون سیدحسین نصر برآن‌اند که مقایسه بین فلسفهٔ اسلامی و غربی ممکن نیست؛ فلسفهٔ اسلامی یک نظام معرفتی پایدار است، در حالی که فلسفهٔ غرب هویت ثابتی ندارد و مقایسه یک معرفت پایدار و مستمر با چیزی که پی‌درپی تغییر ماهیت می‌دهد شایسته نیست (نصر، ۱۳۸۳، ص ۴۹). این سخن درخور مناقشه است. خود این سخن، مقایسهٔ این دو فلسفه و بیان وجوه اشتراک و افتراق آنهاست. نصر در واقع با این بیان، فلسفهٔ اسلامی را با فلسفهٔ غربی مقایسه کرده، یکی را پایدار و دیگری را ناپایدار می‌داند و البته وی می‌تواند وجوه اشتراک و اختلاف دیگری را هم بیفزاید و این خود مقایسه است. هم می‌توان فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ غرب را به گونهٔ کلی با هم مقایسه کرد و هم می‌توان مکتب‌ها و یا نظریاتی ویژه از دو مکتب را با هم سنجید.

گفتنی است که دست‌کم شرط هر نوع مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای، آشنایی با هر دو فلسفه است. آشنایی به زبان اصلی آثار یا وجود ترجمه متقن آنها از ضروریات مطالعات تطبیقی است. شیفتگی نسبت به یک فلسفه یا بدبینی و سوءظن نسبت به فلسفه دیگر مانع فهم درست آن و در نتیجه مانع مقایسه و تطبیق عالمانه و بی‌طرفانه خواهد بود. مراد این نیست که شخص باید فاقد موضع فلسفی باشد، بلکه منظور این است که گرایش روانی و عاطفی محض، مانع تحقیق و داوری عالمانه است؛ اما اگر ملاک برهان و استدلال باشد، البته موضع داشتن و حتی علاقه به یک نظریه مانع فهم و مقایسه نیست.

علمای نوآور معاصر مانند شهید مطهری و شهید صدر چون ضمن رسوخ در سنت اسلامی با فلسفه‌های دیگر آشنا بودند، با مقایسه افکار و آرا توانستند گام‌هایی تازه بردارند؛ اما عالمانی که حتی بیش از اینها در فلسفه اسلامی صرف وقت کرده‌اند، اما با دیگر فلسفه‌ها آشنا نبودند و زمینه برای مقایسه فلسفه‌های مختلف را نداشتند، نتوانستند چنان نوآوری‌هایی را داشته باشند.

گستره فلسفه

فلسفه در سنت اسلامی بیشتر بر محور مابعدالطبیعه و گاه مرادف با آن است؛ گرچه برخی از مباحث مربوط به شعب دیگر فلسفه به گونه‌ی ضمنی در خلال مباحث هستی‌شناختی مطرح می‌شوند. با این حال چنان‌که پیش از این گفتیم، فلسفه به‌ویژه در دوره جدید، تأمل عقلانی درباره هر چیزی است. بنابراین فلسفه نه علم واحد، بلکه عنوانی است که از یک قلمرو گسترده معرفتی حکایت می‌کند که شعب و شاخه‌های گوناگونی دارد؛ همچون معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و فلسفه علوم. فلسفه را محدود به قلمروی ویژه نکردن و آشنایی با شعب گوناگون فلسفه می‌تواند به خلاقیت فلسفی کمک کند. از آنجا که زمینه‌ها، علایق و ظرفیت‌های افراد مختلف است، ممکن است کسی در یک شعبه خاص فلسفه نوآوری نداشته باشد، اما در شعبه دیگر بتواند طرحی نو درافکند. البته گستردگی اطلاعات وقتی سودمند است که دارای عمق باشد، وگرنه اطلاعات سطحی که حاصل نوعی دلگی فلسفی است، نه کنجکاوی اصیل فلسفی، ثمری نخواهد داشت.

فلسفه و دین

نوع تلقی ما از نسبت دین و فلسفه، نقش بنیادین در رکود یا شکوفایی ذهن فلسفی دارد؛ چراکه در جامعه دینی عامل اصلی درگرایش به یک رشته علمی یا انصراف از آن، انگیزه دینی است. اگر فلسفه را ضد دین بدانیم، متروک و مطرود خواهد شد؛ چنانکه اگر آن را معاضد دین بپنداریم مقبول و محترم خواهد بود. غزالی و ابن تیمیه با ادعای ناسازگاری فلسفه با دین و تکفیر فلاسفه، ریشه فلسفه را در بخش اعظم جهان اسلام خشکانده، تفکر فلسفی را متوقف کردند؛ اما در جهان شیعی کسانی همچون نصیرالدین طوسی با استفاده از فلسفه در تحکیم پایه‌های عقلانی عقاید دینی، فلسفه را احیا کردند و به آن رونق بخشیدند. گرایش اخباری و اخیراً تفکیکی در جهان شیعی نیز در کند کردن حرکت فلسفی مؤثر بوده است. این دو گونه رویارویی، در تاریخ مسیحیت و در غرب نیز نسبت به فلسفه وجود داشته است. اوج تفکر فلسفی مسیحی زمانی است که توماس آکوئیناس با استفاده از تجربه حکمای اسلامی، از فلسفه در تحکیم مبانی اعتقاد دینی استفاده می‌کند.

دین غنی‌ترین منبع در الهام بخشی به تفکر فلسفی است. دین با طرح موضوعاتی چون جهان غیب، خالق، خلقت، وحی و حیات پس از مرگ، ذهن را از توقف در امور عادی منصرف و به تفکر درباره ابعاد مختلف جهان و انسان جلب می‌کند. در منابع اسلامی اعم از قرآن و حدیث معارف بسیاری درباره این‌گونه موضوعات طرح شده که به گونه طبیعی اذهان را به تأمل وامی‌دارد.

از سوی دیگر، توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد که ارتباط فلسفه با دین و استفاده از فلسفه در تحکیم باورهای دینی نباید به قداست یافتن آرای فلسفی بینجامد. حیات و پویایی فلسفه در گرو پرسش و بحث و نقد است و پرونده مباحث فلسفی هیچ‌گاه بسته نمی‌شود. اگر فلسفه در پی ارتباط با دین قداست یابد و شک و پرسش در آن منع شود، و نقد اصول فلسفی به مثابه شک در اصول دینی و نقد تعالیم دینی تلقی گردد، آنچه که روی خواهد داد مرگ فلسفه است. آنچه در فلسفه مقدس است، خود تفکر است، نه این رأی یا آن رأی و این نظام فلسفی یا آن نظام فلسفی. هیچ دلیلی در دست نیست که اعتقاد دینی به یک رأی فلسفی خاص قائم است. مثلاً آنچه برای دین مهم است اعتقاد به خداست، نه فلان دلیل بر اعتقاد به خدا. نقد و رد دلیل،

مساوی و ملازم با نقد و رد مدلول نیست. فلسفه مساوی با رأی این یا آن فیلسوف نیست. ممکن است رأیی در فلسفه با دین مخالف باشد؛ اما این به معنای مخالفت فلسفه با دین نیست. نه مخالفت برخی آرای بعضی از فلاسفه با دین باید به تکفیر فلاسفه بینجامد، نه موافقت برخی آرا با دین به تقدیس آنها. این هر دو به زیان فلسفه و دین‌اند. فلسفه نه ضد دین است، نه عین دین و نه جزئی از دین؛ بلکه می‌تواند به منزله راهی برای فهم دین و پشتوانه‌ای عقلانی برای باورهای دینی ایفای نقش کند.

فلسفه و عرفان

عرفان می‌تواند یکی از سرچشمه‌های جوشان خلاقیت فلسفی باشد، اگر ما تلقی خود از نسبت عرفان و فلسفه را تصحیح کنیم. اگر عرفان و فلسفه را ناسازگار بدانیم، طبیعتاً بهره‌ای از آنها به یکدیگر نخواهد رسید؛ اما حقیقت این است که بین آنها هیچ ناسازگاری‌ای نیست. فلسفه و عرفان دو راه مختلف برای رسیدن به حقیقت‌اند. فیلسوف از راه تفکر عقلی و منطقی به مطالعه واقعیت می‌پردازد و حاصل آن، علم حصولی است؛ در مقابل عارف از راه مراقبه و تهذیب نفس و عبودیت به تماشای هستی می‌نشیند و به علم حضوری می‌رسد. بین این دو راه، ارتباط و تعامل برقرار است؛ تعاملی که هر دو از آن بهره می‌برند.

عقل، که حاصل آن فلسفه است، می‌تواند در تثبیت پیش‌فرض‌های سلوک عرفانی به عارف کمک کند. همچنین عارف در تفسیر تجارب عرفانی و ارزیابی آنها به عقل نیازمند است. از سوی دیگر، عرفان چشم عقل را به ساحتی دیگر از هستی می‌گشاید و فیلسوف را به تماشای عقلانی ساحت‌هایی جدید فرامی‌خواند. عرفان موضوعات نابی را برای تفکر و فلسفه‌ورزی در اختیار فلسفه می‌نهد. مثلاً عارف با بیان تجربه وحدت هستی، زمینه را برای تفسیر عقلانی و برهانی آن فراهم می‌کند. عارف با بیان تجربه جدایی روح از بدن، فیلسوف را به تفکر درباره تجرد نفس وامی‌دارد. مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی در پنج قرن اخیر در عالم اسلام، مرهون تأملات فلسفی درباره یافته‌های عرفانی بوده است. ظهور حکمت متعالیه، حاصل تلاقی عرفان و فلسفه است و اصول بنیادین این مکتب با الهام از عرفان اسلامی شکل گرفته‌اند.

فلسفه و دیگر علوم و معارف

بی‌شک بین علوم مختلف ارتباط‌های گوناگون برقرار است و علوم مختلف با هم دادوستد، و نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. تبیین نحوه این ارتباط موضوع بحث ما نیست. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، توجه به این نکته است که برای شناخت یک علم و رسوخ در آن، اطلاع از برخی علوم دیگر لازم و سودمند است. این ارتباط بین بعضی از علوم بیشتر است و برخی از علوم با برخی دیگر رابطه همسایگی نزدیک‌تری دارند. گاه موضوعی واحد در دو علم، با دو روش و دو وجه‌نظر مطالعه می‌شود. فلسفه، به ویژه مابعدالطبیعه، با علومی چون کلام و عرفان رابطه‌ای نزدیک دارد. کلام و عرفان هرچند غیر از فلسفه‌اند، برخی از موضوعات و مسائل آنها مشترک است و مفاهیم و واژگان مشترک در آنها بسیار است. از این‌رو آشنایی با این معارف در فهم عمیق‌تر فلسفه و رویش خلاقیت سودمند است. همچنین بین فلسفه و علم اصول فقه مناسبت‌هایی هست. گاهی مسئله‌ای واحد در فلسفه و علم اصول طرح می‌شود؛ مانند برخی از مباحث الفاظ. آشنایی فیلسوف با نحوه مواجهه اصولیان با یک مسئله ممکن است افق جدیدی را برای فیلسوف بگشاید و به او در حل مسئله فلسفی کمک کند.

همچنان‌که علوم بین‌رشته‌ای داریم، مسائل میان‌رشته‌ای نیز داریم و اساساً برخی از علوم بین‌رشته‌ای امروز مسائل بین‌رشته‌ای دیروز بودند. نقش آگاهی‌های بین‌رشته‌ای در نوآوری انکارناکردنی است. برای مثال، نظریه شهید صدر در مبانی منطقی استقرا، یک نوآوری فلسفی و منطقی است. این نوآوری بدون آشنایی عمیق شهید صدر با فلسفه، منطق، علم اصول، ریاضیات و علوم طبیعی ممکن نبود.

میان فلسفه و علوم انسانی و حتی علوم طبیعی نیز چنین مناسبت‌هایی برقرار است و آشنایی با علوم می‌تواند در سرنوشت فلسفه اثرگذار باشد. برای نمونه علم‌النفس فیلسوف امروزی که با فیزیولوژی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی و علوم ادراکی جدید آشناست با علم‌النفس فیلسوفان گذشته متفاوت خواهد بود. هرچند مرز فلسفه و علوم جداست، فلسفه نمی‌تواند بدون توجه به یافته‌های علمی جدید به راه خود ادامه دهد. این آشنایی‌ها موضوعات متنوعی را برای تفکر فلسفی در اختیار فیلسوف قرار می‌دهند. نقطه آغاز فلسفه کانت پرسشی

بود که با مقایسه فلسفه و فیزیک نیوتنی برای کانت مطرح شد. پرسش این بود که چرا فیزیک نیوتنی چنین با موفقیت به پیش می‌تازد، اما فلسفه گویی به دور خود می‌چرخد. همچنین اگر توجه به علوم جدید و تأمل در آنها نبود، فلسفه‌های مضاف به علوم پدید نمی‌آمدند. در همین زمینه و بر همین اساس، باید یادآور شد که وحدت حوزه و دانشگاه در نوآوری در هر دو مرکز تأثیر شگرفی خواهد داشت.

فلسفه و زندگی

یکی از شریف‌ترین حوزه‌های فلسفه‌ورزی که در فلسفه‌های متأخر اسلامی به آن کمتر توجه شده است، حکمت عملی است. حکمت، فن نیکو زیستن است. بنابراین حکمت، اندیشیدن درباره هر آن چیزی است که لازمه نیکو زیستن است. از این رو حکمت ابعاد نظری و عملی دارد. در معنای حکمت، بعد عملی برجسته است. در نصایح لقمان حکیم که در قرآن از آن به حکمت یاد شده است، بعد عملی برجسته است. مباحثی همچون فضیلت، عدالت و سعادت در حکمت‌های باستانی محوریت داشتند. فلسفه در پیوند با دین، معنویت و اخلاق و معنا دادن به زندگی می‌تواند در سعادت بشر نقش مهمی داشته باشد؛ چنان‌که می‌تواند با تثبیت مادیت و پوچی صدمه‌ای سهمگین به حیات انسانی وارد کند و یا با فلسفه‌های نژادپرستانه و قدرت‌محورانه زمینه‌ساز و توجیه‌گر جنایات خون‌خواران شود.

هرچند بحث نظری محض نیز ارزشمند و ضروری است، اگر فلسفه به این‌گونه مباحث محدود شود و ارتباطی با زندگی و سعادت انسان نداشته باشد، فایده و جاذبه چندانی نخواهد داشت. فلسفه در ذات خود نظروورزی است؛ اما این نظروورزی می‌تواند و باید درباره مسائل عملی زندگی هم باشد. آوردن فلسفه به حوزه عمل، یعنی با چراغ اندیشه زیستن. فلسفه جایگزین علم و فناوری نیست؛ ولی می‌تواند جهت‌دهنده و هدایت‌کننده آن باشد. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌گویند:

نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است... نقص فلسفه ما آن است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسائل زندگی مردم

کم و بیش تکلیف معین می‌کنند؛ یعنی سیستم اجتماعی ارائه می‌دهند؛ سیستم سیاسی را هم معین می‌سازند... اما فلسفه ما به کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد نیافته است. باید این امتداد را تأمین کرد. این امر شدنی است... مثلاً از مبانی فلسفی ملاًصدرا... می‌شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی درست کرد؛ چه رسد به فلسفه‌های مضاف (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲).

شرط فلسفه‌ورزی در زمینه‌های عملی حیات، آشنایی با زمانه و سبک زندگی جدید است. اگر فیلسوف از لوازم حیات بشری که اغلب در تحول و دگرگونی است، آگاه نباشد نمی‌تواند کمکی به نیکو زیستن کند. اگر فیلسوف از علم، دین، صنعت، محیط زیست، سیاست، هنر، ورزش و دیگر پدیده‌های جامعه و زمان خود آگاه باشد، توجهش به آنها جلب خواهد شد و در باب آنها تأملات فلسفی خواهد داشت. بنابراین یکی از عرصه‌های بکر نوآوری در فلسفه، حوزه عمل و زندگی است. آشنایی با این حوزه و تأمل عقلانی در آن از مواضع نوآوری و ابتکار است. فلسفه‌های مربوط به عمل و زندگی هم جنبه‌های پیشینی (نظری محض) دارند و هم جنبه‌های پسینی. اگر فیلسوف با واقعیات عینی زندگی آشنا نباشد، نظرورزی او ممکن است بی‌ربط با زندگی عینی و در نتیجه بی‌حاصل باشد. معمولاً چنین نیست که نخست یک فلسفه تمام‌عیار در زمینه علم و صنعت و هنر و سیاست ساخته شود و سپس در پرتو آن خود این پدیده‌ها تحقق یابند؛ بلکه نخست اینها روی می‌دهند و سپس فیلسوف با تأمل در آنها فلسفه آنها را کشف می‌کند. اگر فناوری هوش مصنوعی وجود نداشته باشد، نوبت به تأمل فلسفی در آن نمی‌رسد. اگر هم فلسفه‌ورزی پیشینی در مواردی داشته باشیم، در مرحله اجمال است که تفصیل آن امری پسینی و پس از مطالعه ابعاد عینی آن پدیده خواهد بود. توجه به موضوع هر علم یا مسئله، مقدم بر خود آن علم یا مسئله است و تصدیق بلامتصور، دور از فرزانگی است. در فقه نیز چنین است. در مسائل مستحدثه فقهی، معمولاً نخست پدیده‌ای روی می‌دهد و پرسشی طرح می‌شود؛ آنگاه فقیه درباره حکم شرعی آن اجتهاد می‌کند.

هرچند همیشه حکمت عملی مبتنی بر حکمت نظری است، برخی از فلسفه‌ها بیشتر عملی‌اند تا نظری؛ مانند مارکسیسم و لیبرالیسم. برخی در عمل‌زدگی تا بدانجا رفته‌اند که عمل را

ملاک حقیقت دانسته‌اند. از سوی دیگر، فلسفه متأخر اسلامی به سمت دوری از عمل سیر کرده است. آنچه ما در اینجا بر آن تکیه داریم، عمل‌گرایی است نه عمل‌زدگی و عمل‌زدگی را آفتی برای فلسفه می‌دانیم. اینکه آیا عمل بر نظر مقدم است یا بالعکس (برهیه، ۱۳۷۷، ص ۳۸۴)، موضوع بحث ما نیست. ما بدون اینکه درباره ارزش جنبه نظری محض فلسفه تردیدی داشته باشیم، در پی تأکید بر توجه به جنبه عملی آن هستیم.

تخصصی‌شدن همراه با جامعیت

یکی از الزامات توفیق در هر حوزه‌ای در فلسفه و علوم انسانی و دینی، مطالعه متمرکز و تخصصی است. امروزه به دلیل گسترش بی‌سابقه علوم، نه تنها کسی هوس نمی‌کند که جامع معقول و منقول شود، که جامعیت در یک حوزه معرفتی مثلاً فلسفه نیز امری دست‌نیافتنی است و تنها کسانی که بی‌خبر از مرزهای دانش‌اند، ممکن است چنین مخیله‌ای را در سر پیورانند. در دروه جدید ملاحظه شد که با توجه به گستردگی مسائل فلسفی، گنجاندن همه مباحث ذیل علمی واحد و احاطه یافتن بر آن ممکن نیست و تفکیک و تخصصی‌شدن آن ضروری است. از این‌رو فلسفه به شعب گوناگون تقسیم شد و این تکرر شاخه‌های فلسفه همچنان ادامه دارد. توجه به این امر در فلسفه اسلامی نیز ضرورت دارد. چه کسی می‌تواند در همه رشته‌های فلسفه همچون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه علوم، فلسفه سیاست و هنر و صنعت و تعلیم و تربیت و مانند آن متخصص و صاحب‌نظر باشد؟ تنها آموزش و مطالعه منابع این رشته‌ها به زمانی بیش از عمر یک انسان نیازمند است. حال چگونه شخص می‌تواند در آنها مجتهد و مبدع شود؟ از این‌رو برای نوآوری، تمرکز و تخصص ضروری است.

از سوی دیگر باید توجه کرد که تخصص بدون نوعی جامعیت نیز نتیجه مطلوبی به بار نمی‌آورد. حاصل تخصص‌های مختلف، جدایی و گسستگی مباحث گوناگون فلسفی است که به نوعی هرج و مرج فلسفی می‌انجامد. فیلسوفانی که جهان‌بینی جامع و هماهنگی نداشته، و هریک در مرزهای رشته خود محصور باشند و به دنیای یکدیگر راه نیابند، مجموع دستاوردهایشان چیزی جز مجموعه‌ای آشفته و ناهماهنگ نخواهد بود. از این‌رو در عین لزوم

تخصص در یک رشته فلسفی، مطالعه و آشنایی با دیگر رشته‌ها و دستاوردهای آنها ضرورت دارد. علاوه بر این، به جهت تأثیر بنیادین مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بر همه رشته‌های فلسفه، شناخت عمیق این دو شعبه برای همه فلسفه‌ورزان ضروری است. بدین ترتیب می‌توان هم از برکات مطالعه تخصصی بهره‌مند شد و هم از گسستگی و آشفتگی فلسفی مصونیت یافت.

زمان آگاهی

بدون آگاهی از دنیای نوشونده و نوآوری‌های دیگران به دشواری می‌توان نوآوری داشت. آگاهی به‌روز و در طراز علم زمان قرار داشتن و از پرسش‌های روز و مباحث مستحدثه فلسفی آگاه بودن، از مقدمات لازم برای نوآوری است. هم آشنایی با گذشته‌اندیشه‌ها لازم است و هم آگاهی از حال آنها. برخی همیشه به گذشته‌های دور نظر دارند و علم و حکمت راستین را تنها متعلق به دوره‌های باستان می‌دانند و از عالمان و مکتب‌ها و آرای گذشته به خوبی آگاه‌اند. اما به دوره‌های اخیر و عصر خود عنایتی ندارند و منطقی ناگفته و نانوشته آنها این است که متأخرین بر سر سفره متقدمین نشسته‌اند و از خود چیزی ندارند. چنین عالمی که از زمان آگاه نیست، معلوم نیست سخن تازه‌ای برای مخاطب عصر خود داشته باشد. او ممکن است در تنهایی خود دقت‌های بسیاری بورزد و در تتبعاتش به نکات باریکی تفتن یابد؛ اما به دلیل بی‌خبری از آنچه در بیرون می‌گذرد یافته‌هایش یا نو نیستند، یا با دغدغه‌های فکری زمانش بی‌ارتباط‌اند.

در برخی از نحله‌های کلامی این بی‌توجهی به زمان دیده می‌شود. پل نو یا اشاره می‌کند که با مقایسه رساله باقلانی در قرن نهم میلادی با رساله التوحید محمد عبده در قرن بیستم معلوم می‌شود که در طول نه قرن، تحول مهمی در آن صورت نگرفته است:

استمرار یک نوع بیان و یک زبان و یک معضله ثابت لایتغیر در مدت نه قرن، نشانه آن است که چنین تفکری بیرون از زمان واقعی زیسته و از تراوش درونی خود تغذیه کرده است؛ و این در حالی است که جهان تغییر می‌کرده و مسائل آن مسائلی دیگر می‌شده است (نو یا، ۱۳۷۳، ص ۲).

فلسفه اسلامی نیز در بعضی از دوره‌ها و نزد بعضی از فیلسوفان یا حلقه‌های فلسفی چنین

سرنوشتی داشته است؛ اما تعمیم این امر به کل تاریخ فلسفه اسلامی، آن‌گونه که پل نوپا از ورژن آرنالدز نقل می‌کند، (همان) ناشی از بی‌خبری و یا از سر بی‌انصافی است. برعکس آنچه برخی از غربیان متعصب درباره فلسفه اسلامی گفته‌اند، رویارویی فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی نمونه موفقی از رویارویی نقادانه و خلاق با یک سنت فلسفی است. فلاسفه مسلمان مسائل بسیاری را طرح کردند که در فلسفه یونانی بی سابقه بودند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۳۱).

دست نیاز به درگاه بی‌نیاز

چه کسی می‌تواند نقش معنویت و ارتباط با خدا را در رسیدن به حقیقت نادیده بگیرد؟ او سرچشمه علم و ملهم همه معارف است. او خود در قرآن کریم تعلیم می‌دهد که علم و معرفت را باید از او خواست: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ۱۱۴)؛ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَآغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (تحریم: ۸) دعاهای بسیاری در طلب علم و معرفت از خداوند وارد شده است که در کتب ادعیه مسطور است. بین علم و عمل ارتباط برقرار است. پاکی دل در رسیدن به حقیقت اثر دارد؛ چنان‌که آلودگی و بندگی هوا و هوس نیز با گمراهی و ضلالت تناسب دارد. یکی از اسرار لزوم دعا و مراقبه و اخلاص و طهارت به هنگام تعلیم و تحقیق، این است که احوال درونی در معرفت مؤثرند. شرط بهره‌گیری از نور الهی، تقوا و طهارت دل است: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۸۲)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال: ۲۹) اگر کسی در راه خدا مجاهده کند خداوند حقیقت را به او نشان می‌دهد: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (عنکبوت: ۶۹) اگر کسی از نور الهی محروم باشد جز ظلمت بهره‌ای ندارد: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (نور: ۴۰)

از این رو اهل معرفت برای رسیدن به حقیقت با تضرع و زاری به درگاه حضرت باری روی می‌آورند. می‌گویند/بن‌سینا از نماز به منزله کلید‌گشایش درهای بسته علمی استفاده می‌کرد. برخی برآنند که وی هنگام نگارش *مقامات العارفين* در اربعین به سر می‌برده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۵۶). از نظر سهروردی علم حقیقی بدون تهذیب نفس و استغاثه به

درگاه الهی ناممکن است و شرط نیل به حقیقت حکمت اشراق، گذراندن یک اربعین در اخلاص و تهذیب است. در پی چنین تهذیبی است که وی می‌گوید تمامی حکمت اشراق را دفعتاً از دمنده‌ای قدسی دریافت کرده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۹). از نظر او کسی می‌تواند از مطالعه **حکمة الاشراق** بهره برد که متأله و یا در طلب تأله باشد و دست‌کم بهره‌مندی از بارقه الهی برای او ملکه باشد (همان، ص ۱۲ و ۱۳). در مکتب صدرایی: «ریاضت مشروع مانند تفکر ناب، عامل رسیدن به معارف عقلی می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵). ملاًصدرا اساساً وصول به حکمت را بدون تهذیب نفس و ترک دنیا ناممکن می‌داند و خود تنها با انقلاب روحی و حرکت جوهری وجودی به حکمت دست یافته است (همان، ص ۳۱). وی در بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید که این مسئله برای کسی حل نشد تا اینکه «فتوجهنا توجهاً جبلیاً الی مسبب الأسباب... فافاض علینا» (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲). نیز در بحث از اصالت وجود می‌گوید این حقیقت را با هدایت الهی دریافتیم: «وانی کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتی هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بینان الامر بعکس ذلک» (همان، ج ۱، ص ۴۹). لسان‌الغیب نیز می‌گوید:

دعای صبح و آه شام کلید گنج مقصود است به این راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی
و در جایی دیگر:

مرا از این ظلمات آنکه رهنمایی داد دعای نیم شبی بود و گریه سحری

نوآوری در فلسفه اسلامی معاصر

بسیاری از عناصری که در اینجا به منزله زمینه‌ساز نوآوری برشمردیم، در فلسفه اسلامی معاصر کم‌وبیش کانون توجه قرار گرفته‌اند. تحول در آموزش فلسفه، مطالعه تاریخ فلسفه، آشنایی با دیگر مکتب‌های فلسفی، مقایسه فلسفه‌ها، توجه به دیگر شعب فلسفه و طرح پرسش‌های جدید فلسفی از جمله تحولاتی است که هرچند کند، اما در حال وقوع‌اند. نگاهی به آثار فلاسفه اسلامی معاصر نشان می‌دهد که این فلسفه در مسیر نوآوری است. مقایسه آثار فلسفی علامه طباطبائی، شهید مطهری، مهدی حائری، شهید صدر و استاد مصباح با آثار فلاسفه قرن گذشته

تفاوت بارز آنها را در ابعاد مختلف به گونه‌ای چشمگیر آشکار می‌کند. سیمای کلی این آثار، نحوه طرح مسائل، پرسش‌ها، زبان فلسفی و قلمرو مباحث و در مواردی مواضع اتخاذ شده بسیار متفاوت با آثار گذشتگان است. برای مثال، بسیاری از مباحث مربوط به معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه علم، فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ در آثار معاصران بی سابقه و حاصل زندگی در فضای جدید است. نحوه نگاه معاصران به مسائل کهن نیز متفاوت است و هریک از فیلسوفان یادشده در بسیاری از مباحث آرای ویژه خود را دارند (در این زمینه، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۱). با مقایسه سه کتاب *نهایة الحکمة علّامه طباطبائی، تعلیقة علی نهایة الحکمة استاد مصباح و تعلیقات بر نهایة الحکمة استاد فیاضی* با یکدیگر و با آثار پیشینیان، مثلاً *شرح منظومه ملاهادی سبزواری*، هم تفاوت اینان با گذشتگان و هم پویایی فلسفه اسلامی در بین سه نسل از فیلسوفان معاصر به خوبی روشن می‌شود. با این همه باید اذعان کرد که تحولات اشاره شده بسیار کند است و ما همچنان با قافله زمان فاصله داریم. با اهتمام و توجه جدی نسل جدید فیلسوفان اسلامی به مولفه‌های نوآوری فلسفی می‌توان امید داشت که فلسفه اسلامی با توجه به منابع و مبانی غنی و استوارش، دوره‌ای جدید از شکوفایی و درخشش را آغاز کند.

نتیجه‌گیری

حیات فلسفه در نوآوری است. گذشته و حال فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی دارای استعداد لازم برای نوآوری است؛ اما فعلیت یافتن این استعداد، منوط به بازنگری‌هایی بنیادین در شیوه‌های فلسفه‌آموزی، فلسفه‌پژوهی و فلسفه‌ورزی است. نوآوری در هر عصری با یافته‌ها و امکانات آن عصر تناسب دارد. از این رو نمی‌توان برای نوآوری در همه اعصار راهکار واحدی ارائه داد. نظر به ارتباط فلسفه با دیگر علوم و معارف و گسترش روزافزون دانش بشری، فیلسوف امروز باید راه درازتری را برای نوآوری ببیماید و مقدمات بسیار بیشتری را فراهم کند. او علاوه بر پرورش زمینه‌های روحی خلّاقیت و آموزش نظام‌مند در فلسفه و تخصص در حوزه‌ای خاص، باید با تاریخ فلسفه، رشته‌های مختلف فلسفی و معارف دیگر همچون دین، عرفان و علم آشنا باشد و در بهره‌برداری از فلسفه در حیات فردی و جمعی نیز تأمل کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *الشفاء الالهيات*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۰)، *فصوص الحکم*، تهران، الزهرا.
- برهیه، امیل (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه: قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۶۱)، «سیره فلسفی حضرت استاد»، در: *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی*، قم، شفق.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، قم، رجاء.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۷ق)، *حکمه الاشراق*، به همت هانری کرین، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مجموعه آثار*، ج ۵ (نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام)، تهران، صدرا.
- مقام معظم رهبری (زمستان ۱۳۸۲)، دیدار با اساتید فلسفه حوزه علمیه قم.
- مَناصدرا (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی.

حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه

عسکری سلیمانی امیری*

چکیده

فلسفه از «موجود» بحث می‌کند؛ موجود معمولاً به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود. فیلسوفان، با تأمل در وجود و ماهیت، اصالت را به وجود داده‌اند. عده‌ای از آنها وجودها را متباین دانسته‌اند؛ ولی حکمای متعالی به تشکیک در وجود روی آورده، و تباین در وجودها را نفی کرده‌اند. از سوی دیگر، اهل معرفت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند.

ملاصدرا، با تأمل ژرف‌تر، کثرت وجود را به مظاهر حقیقت وجود برگردانده و حقیقت وجود را که همان وجود خداست، مانند اهل معرفت، یک واحد شخصی دانسته است. از این رو، کثرت تشکیکی را به وجودهای معلولی برگردانده که مظاهر آن حقیقت‌اند و بین حقیقت وجود و مظاهر او تشکیک نیست، مگر به اعتبار ادعای اهل معرفت که حقیقت وجود واحد شخصی است و مابقی مظاهر اویند، از سه راه قابل اثبات است: اول از راه بی‌نهایت بودن واجب الوجود؛ دوم از راه عین‌الربط بودن ماسوای واجب به او؛ و سوم از راه تعریف تشکیک و خاصیت واجب بالذات. بنابراین، فلسفه ملاصدرا که از اصالت وجود آغاز شده و به وحدت شخصی وجود رسیده، وجودات متکثر را مظاهر آن واحد شخصی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: تباین وجود، تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود، واجب‌الوجود، حقیقت وجود، وجود مطلق.

مقدمه

بی‌شک، هستی به طور اولی هست؛ وگرنه در ورطهٔ سفسطه و پوچی فرومی‌غلطیم. و بطلان سفسطه و پوچی به مثابهٔ درستی هست بودن هستی اولی است؛ چراکه نفی هستی، به طور بدیهی، هست بودن هستی را به بار می‌آورد (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴-۱۵). و نیز بی‌شک، هستی متکثر می‌نماید. اگر تکثر هستی به تناقض انجامد، به حکم عقل، باید آن را نفی کرد. فیلسوفان کثرت مشهود در هستی را به گونه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند. بنابراین، باید معلوم شود که کدام تفسیر را، در صورتی که به تناقض نینجامد، می‌توان برگزید.

ماهیت و وجود

چرا هستی متکثر می‌نماید؟ کثرت هستی از اینجا ناشی می‌شود که در هستی، آثار متفاوت می‌یابیم. می‌بینیم که این هستی یک اثر خاصی دارد و آن دیگری اثر خاص دیگری دارد و آن سومی اثر سومی دارد. هستی اول را انسان، و هستی دوم را اسب، و هستی سوم را خرگوش می‌نامیم؛ و همین‌طور، برای هستی‌های متفاوت، نام‌های متفاوت می‌نهیم (می‌گوییم: «انسان هست»، «اسب هست»، و «خرگوش هست»). بنابراین، انسان را یک هستی، و اسب را هستی دیگر، و خرگوش را هستی سوم در نظر می‌گیریم و همین‌طور. اما آیا هستی که به انسان نسبت می‌دهیم، عین انسان است (به این معنا که مفهوم هستی در انسان یعنی انسان و هستی، در اسب یعنی اسب و هستی، در خرگوش یعنی خرگوش و همین‌طور در سایر موارد)؟ روشن است، مفهومی که از انسان داریم غیر از مفهومی است که از هستی داریم. فیلسوفان، با توجه به این مطلب، می‌گویند: آن چیزی که این هستی‌ها را در ذهن ما از یکدیگر جدا می‌کند، ماهیت است.

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

همان‌طور که این هستی از آن هستی متمایز است (و یکی انسان، و دیگری اسب، و سومی خرگوش است)، و بدین‌سان هستی متکثر می‌نماید، آیا هر یک از هستی‌ها که همراه با ماهیتی است، به اعتبار همراهی نوعی، تکثر می‌یابد؟ به تعبیر دیگر، وقتی که می‌گوییم: «انسان هست»،

آیا در متن واقع دو چیز داریم: یکی انسان و دیگری هستی او؟ این پرسش ما را به پژوهش در اصالت وجود یا اصالت ماهیت یا اصالت هر دو وامی دارد. شاید در نگاه نخست به ذهن آید که هم وجود و هم ماهیت هر دو اصیل اند؛ از این رو، هر هستی ای مرکب و متکثر از ماهیت و وجود است. اما این پاسخ به تناقض می انجامد؛ زیرا لازمه این سخن آن است که هر شیء دو شیء باشد (در حالی که هرکس به خودش توجه می کند، در عین حال که می یابد هم انسان است و هم هستی دارد؛ می یابد که یکی است و بیش از یکی نیست.) ممکن است این گونه تصور شود که هستی و ماهیت ترکیب شده و یک واحد مرکب را به وجود آورده اند؛ بنابراین، باید این گونه تصور کنیم که هر کدام از این دو متمایز از دیگری هستند و هر دو، در عین حال، تحقق دارند و مرکبی را می سازند. پس ماهیت باید تحقق دیگری غیر از تحقق هستی داشته باشد و با هستی ترکیب شود و لازمه آن این است که ماهیت قبل از ترکیب با این هستی خاص، وجود دیگری داشته است. این ادعا ما را به تسلسل تکرری می کشاند که بطلان آن واضح است؛ زیرا لازمه این سخن آن است که در ناحیه ماهیت باید بی نهایت وجود تصور کرد. بنابراین، هر دو نمی توانند اصیل باشند. پس اگر اصالت یکی از آن دو را نشان دهیم، اعتباری بودن دیگری ثابت می شود؛ بالعکس، اگر اعتباری بودن یکی از آن دو را نشان دهیم، اصیل بودن دیگری اثبات می شود.

معلوم شد که ماهیت و وجود دو حیثیت مختلف اند؛ زیرا وجود مشترک بین همه امور موجود است و ماهیت مختص است و مختص غیر از مشترک است. از طرفی دیگر، ماهیت ابایی ندارد که وجود بر آن حمل، یا از آن سلب شود؛ در حالی که وجود ابا دارد از اینکه عدم بر آن حمل، و وجود از آن سلب شود. و چون هر چیزی که وجود بر آن حمل شود از واقعیت برخوردار می شود، وجود به ازای واقعیت اشیاست؛ بنابراین، وجود اصیل، و ماهیت تابع آن است و با وجود اعتباراً موجود می شود (همان، ص ۹-۱۰). اما اگر ماهیت اصیل باشد، در حالی که در آن هیچ تغییری حاصل نمی شود، از حالت اعتباری به حالت اصیل تبدیل می شود؛ زیرا قبل از آنکه انسانی باشد، ماهیت انسان اعتباری است و پس از آنکه موجود بر آن حمل شده است، جز همان ماهیت اعتباری چیزی نیست. در این فرض، وجود را اعتباری در نظر گرفته ایم؛ بنابراین، ماهیت خود به خود از حالت اعتباری به حالت اصالت منقلب می شود که این امر ممکن نیست.

تشکیک وجود

لازمه اصالت وجود بساطت وجود است؛ زیرا جز وجود هیچ چیزی اصالت ندارد. بنابراین اگر وجود اجزایی داشته باشد، اجزای آن باید از سنخ وجود باشند. پس اگر وجود دارای اجزا باشد، لازمه آن این است که وجود جزء خودش باشد، در حالی که معنا ندارد شیئی جزء خودش باشد (همان، ص ۱۳). از طرفی، کثرت وجودات مشهود می‌نماید و اگر التزام به این کثرت به تناقض نینجامد، باید بدان ملتزم شد؛ اما اگر کثرت وجود به تناقض انجامد، باید از آن دست کشید. دو تفسیر برای کثرت موجودات از طرف حکمای مشایی و حکمای حکمت متعالیه بیان شده است. مشاییان قائل‌اند این کثرت از نوع کثرت تباینی است؛ یعنی هر وجودی در خارج بسیط است و هیچ جهت اشتراکی ندارد و با تمام ذات از دیگری متمایز است، بدون اینکه جهت اشتراکی در ذاتی یا عرضی‌ای داشته باشد؛ زیرا هرگاه وجودات در یک جهت ذاتی مشترک باشند و در ذاتی دیگر از یکدیگر متمایز شوند، وجود بسیط نخواهد بود و اگر در عرضی نیز متمایز باشند، بنابر اصالت وجود، آن عرضی جز وجود نخواهد بود و لازمه آن این است که وجود بر خودش عارض شود، و این هم قابل قبول نیست. پس، کثرت تباینی موجودات مردود است. حکمای فارس قدیم قائل بودند که وجودات حقیقت واحد مشکک‌اند؛ جهت تمایز وجودات به جهت اتحاد آنها برمی‌گردد. بنابراین، وجودات متکثره دارای جهت وحدتی هستند که این کثرات به آن جهت وحدت برمی‌گردد، بدون اینکه کثرتشان مضمحل گردد. بنابراین، حقیقت وجود در عین کثرت واحد است و در عین وحدت کثیر و دارای مراتب است. در میان این دو تفسیر، دیدیم که تفسیر مشاییان به تناقض می‌انجامد؛ زیرا هرگاه وجودات به تمام حقیقتشان متمایز از یکدیگر باشند و هیچ‌گونه اشتراکی در آنها ملاحظه نشود، ممکن نیست مفهوم واحدی از آنها انتزاع کرد و یا مفهوم واحدی را بر آنها حمل کرد، در حالی که از مراتب مختلف وجودات خارجی، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم و بر آنها حمل می‌کنیم. به عبارت دیگر، انتزاع مفهوم واحد (از آن نظر که واحد است) از کثیر (از آن نظر که کثیر است) ممکن نیست. بنابراین، موجودات نمی‌توانند متباین باشند (همان، ص ۱۸).

تا اینجا به این امور می‌رسیم:

۱. واقعیت هیچ و پوچ نیست؛
۲. از هر یک از واقعیات عالم، دو مفهوم وجود و ماهیت انتزاع می شود؛
۳. هر دو مفهوم منتزاع از واقع اصیل نیستند، چراکه به تناقض می انجامد؛
۴. ماهیت اعتباری و وجود اصیل است، زیرا در غیر این صورت به تناقض می انجامد؛
۵. اعتباری بودن ماهیت بدین معنا نیست که ماهیت در خارج موجود نیست، بلکه بدین معناست که حمل وجود بر آن مجاز عقلی است (به تعبیر دیگر، ماهیت هیچ و پوچ نیست، بلکه نمود و بازتاب ذهنی وجوداتی است که هر کدام از دیگری متمایز و دارای مرز است و این ماهیت از آن حدود و مرزها انتزاع شده است)؛
۶. هر وجودی بسیط است؛
۷. وجودات متکثر می نمایند: یکی بر دیگری تقدم دارد و یکی در دیگری تأثیر می گذارد؛
۸. کثرت وجودات تباینی نیست، زیرا به تناقض می انجامد؛
۹. بنابراین، به نظر می رسد که کثرت وجودات از نوع تشکیکی است، اگر این قول به تناقض نینجامد.

این شرط از این رو لازم است که همان طور که در نگاه نخست به نظر می آمد که ماهیت در برابر وجود چیزی است و از اصالتی برخوردار است، ولی عقل با ژرف نگری دریافت که هر چند ماهیت به کلی هیچ و پوچ نیست، در مقابل وجود هم چیزی نیست، بلکه هرگاه وجود محدود باشد، از نفاد و مرز و حد آن ماهیت انتزاع می شود، همچنین ممکن است که کثرت تشکیکی هم با کشف برخی حقایق دیگر، تفسیر دقیق تری بیابد و یا موقعیت خود را وا گذاشته و ما را ملزم به تفسیر دیگری از کثرت بکند. از این رو، واقعیت حق است و آنچه پهنه واقعیت با آن پر شده است، وجود اصیل است و در آن کثرتی نمایان است و لذا می باید این کثرت را به مراتب وجود واحد تفسیر کرد، که این تفسیر تشکیکی می نماید.

رابطه علت با معلول

تلقی عمومی در مورد علت و معلول این است که شیئی که در وجودش معلول است، از علت

خود وجودی دریافت می‌کند؛ بنابراین، معلول در کنار علت وجود دارد و هرکدام برای خودشان وجودی هستند، جز اینکه یکی از دیگری به وجود آمده است و گویا پس از موجودیت از استقلال برخوردار است. علت وجودی و معلول آن وجودی دیگر جدای از علت است. اما فیلسوفان نشان می‌دهند که معلولیت ذاتی وجود معلول است؛ بنابراین وجود معلول در کنار وجود علت وجودی دارد که وابسته به اوست. پس، وجود معلول چیزی است که به علت خود وابسته باشد و اگر علت هم به نوبه خود معلول علت دیگری باشد، چیزی است که به علت خود وابسته است. به تعبیر دیگر، وجود فی‌نفسه معلول عین ارتباط با علت است. بنابراین، گویا مجموعه علت و معلول‌ها زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که هر یک از آنها چیزی هستند که در وجودشان وابستگی به علت خود دارند. اما از آنجایی که وجودها در نظام مثالی بسیط‌اند و همه معلول‌ها در جامع معلول بودن مشترک‌اند، بنابراین مفهوم معلولیت که جامع همه معلول‌هاست باید بیرون از ذات معلول‌ها باشد؛ همان‌طور که مفهوم وجود برای همه موجودات متباینه بیرون از موجودات در نظر گرفته می‌شود. ولی همان‌طور که نشان دادیم، انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر یا انتزاع مفهوم واحد از متباین‌ها (از آن جهت که متباین‌اند) ممکن نیست؛ زیرا لازم می‌آید که مفهوم معلول را که یک مفهوم است از معلول‌های متباین که متباین و متکثرند، انتزاع کنیم. بنابراین، منشأ معلولیت باید به درون ممکن‌های بسیط راه یابد؛ همچنین، معلول‌ها (که همان وجودهای بسیط معلولی‌اند) باید واحد تشکیکی باشند. این سینا با بیان اینکه معلولیت ذاتی معلول است، در واقع، به سمت تشکیک در وجودهای معلولی کشیده می‌شود.

اما همان‌طور که مفهوم واحد وجود بر اساس اصالت وجود ما را ملزم کرد وجود متکثر را در عین کثرت واحد سنخی بدانیم، مفهوم واحد معلول ما را وادار می‌کند که معلول‌های متکثر را در عین متکثر بودن واحد سنخی بدانیم. طبق این بیان، هر یک از معلول‌ها وجودی هستند که وابستگی به علت در ذات آنها نهفته است. اما در حکمت متعالیه، در مبحث علت و معلول، حقیقت معلول بهتر آشکار شده و وابستگی معلول به علت بهتر تبیین شده است. تلقی ابتدایی در وجود معلول این است که معلول شیئی است که معلولیت در حاق وجود او هست. اما با توجه به اینکه حقیقت وجود معلولی بسیط است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد و معلولیت

امر وجودی است، بنابراین معلولیت عین وجود اوست، نه اینکه وجودی است که در آن وابستگی به علت وجود دارد. به تعبیر دیگر، معلولیت و فقر و نیازمندی عین وجود معلول است؛ زیرا اگر حاجت و نیاز در حاق وجود بسیط معلول مستقر نباشد، در این صورت معلولیت عارض بر معلول خواهد بود؛ بنابراین، معلول در حاق وجود خود محتاج به علت نخواهد بود، بلکه بی نیاز خواهد بود و چیزی که در حاقش بی نیاز باشد، معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است. بنابراین، حقیقت معلول عین نیازمندی است و وجود او هیچ استقلالی ندارد و قوام وجودش به علت اوست. پس، معلول نسبت به علت خود وجود رابط دارد و از استقلالی برخوردار نیست (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷). به تعبیر ملاحظه‌دار، حقیقت فاعل عین فاعلیت اوست و نیز معلولیت معلول عین اوست و در معلول حتی به تحلیل و اعتبار عقلی دو حیثیت نیست. بنابراین، چیزی که تمام حقیقت بسیطش عین معلولیت است، مابین با حقیقت علت مفیض او نیست. پس، عقل نمی‌تواند به ذات معلول با قطع نظر از علت موجوده آن اشاره کند. پس علت و معلول در تعقل دو هویت مستقل نیستند که یکی مفیض و دیگری مفاض باشد؛ زیرا اگر معلول هویت مستقلی داشته باشد، لازم می‌آید برای معلول ذاتی جدای از معلولیتش باشد، در حالی که معلول بما هو معلول تعقل نمی‌شود، مگر با اضافه به علتش. بنابراین، حقیقت معلول اضافه به علت است و غیر از این اضافه ذاتی ندارد (ملاحظه‌دار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

تحلیل بالا این نتیجه را می‌دهد که هر معلولی نسبت به علت خود هیچ استقلالی ندارد، ولی علتش نسبت به معلول خود از استقلال نسبی برخوردار است. بنابراین اگر مجموعه‌ای از معالیل را در نظر بگیریم، هر حلقه آن عین ارتباط به علت خویش است و هیچ هویتی جز ربط به علت خویش ندارد. از این رو، همه حلقات یک واحد ربطی را تشکیل خواهند داد. پس، این مجموعه، واحدی تشکیل داده‌اند که همه حلقات آن از یک سنخ‌اند و بینشان وحدت تشکیکی است؛ زیرا همه در معلولیت و نیازمندی عین یکدیگرند. اما بین این مجموعه و بین علتی که بیرون از این مجموعه در نظر گرفته‌ایم، جامعی نیست؛ زیرا علت این مجموعه عین علیت و عین استقلال علی‌الاطلاق است و این مجموعه عین عدم استقلال و عین معلولیت است.

وحدت شخصی وجود از راه حقیقت معلول

اگر معلول عین ربط به وجود است و از خود هیچ استقلالی ندارد، و همه معلول‌ها، که در این خاصیت مشترک‌اند، عین ربط به علت واجب‌اند، در این صورت یک وجود موجود است و آن وجود حق تعالی است و مابقی عین ربط به اویند و از خود هیچ هویتی ندارند و لذا از خود هیچ حکمی ندارند. از این رو، در برابر وجود خدا، چیزی موجود تلقی نمی‌شود تا بین وجود خدا و وجود آنها تشکیک برقرار باشد. بنابراین، معلول‌ها مظاهر حق‌اند. و از آنجایی که معلول‌ها متفاوت‌اند و در عین حال همه آنها در عنوان مظهر بودن مشترک‌اند، و مظهر بودن عین ذات بسیط آنهاست، بین مراتب معلول‌ها تشکیک راه می‌یابد. بنابراین، بین حقیقت وجود که وجود خدای متعال است و بین وجودهای معلولی که در دامن و پناه او نام هستی می‌برند تشکیک نیست، بلکه تشکیک در وجودهای معلولی است.

از تدقیق در حقیقت معلول و حقیقت علت، این نتیجه حاصل می‌شود که تقسیم وجود به علت و معلول، مستلزم تکثر وجودها نخواهد بود؛ زیرا تکثر فرع بر اثینیت است، در حالی که معلول چیزی بیرون از وجود علت نیست تا با علت مجموعه متکثری تشکیل دهد، بلکه شأنی از شئون وجودی علت و مظهري از مظاهر اوست. و نیز تقسیم وجود به رابط و مستقل مستلزم تکثر وجودها نیست؛ زیرا وجود رابط در برابر وجود مستقل وجودی به حساب نمی‌آید، بلکه وجود رابط شأنی از شئون و وجود مستقل است. بنابراین، این دو تقسیم فرع بر توجه استقلالی به وجود معلول و وجود رابط است که از حیطة اعتبار عقل خارج نیست؛ یعنی تا عقل به وجود رابط نگاه استقلالی نکند و او را از رابط بودن خارج نکند، و به اعتبارش آن را مستقل و موجود در نظر نگیرد، نمی‌توان کثرت موجودات را اذعان کرد. بنابراین، می‌توان نتیجه نهایی را به دست آورد: با توجه به تحلیل دقیق حقیقت علت و معلول، تشکیک بین وجود واجب و وجود ممکنات راه ندارد و حقیقتاً تشکیک بین ممکنات راه می‌یابد. اما از آنجایی که به وجودهای معلولی نیز می‌توان نگاه استقلالی کرد و آنها را موجود در نظر گرفت، در این نگاه بین حقیقت وجود و بین وجودهای امکانی نیز تشکیک برقرار است.

وحدت شخصی وجود از راه حقیقت واجب

برهان بر وحدت وجود از راه حقیقت واجب مبتنی بر اثبات بی‌کران بودن واجب است و بی‌کران بودن واجب با براهین مختلف به اثبات می‌رسد. و در اینجا به دو دلیل اکتفا می‌کنیم:

برهان اول از طریق بسیط‌الحقیقه بودن واجب است:

۱. واجب تعالی بسیط‌الحقیقه و واحد من جمیع الجهات است؛
۲. هر بسیط‌الحقیقه و واحد من جمیع الجهات کلّ الاشیاست؛
۳. پس، واجب تعالی کلّ الاشیاست، یعنی همه کمالات وجودی را داراست (بنابراین، کامل مطلق است).

در این برهان، مهم اثبات کبرای قیاس است که ملاصدرا در اثبات آن می‌گوید:

اگر بسیط‌الحقیقه همه کمالات را دارا نباشد، ذاتش از کون شیء و لاکون شیء تحصیل می‌یابد. بنابراین، ذات واجب به حسب تحلیل عقلی مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان خواهد بود، در حالی که مفروض این است که واجب بسیط‌الحقیقه است. بنابراین اگر بسیطی دارای شیء «ا» و فاقد شیء «ب» باشد، در این صورت حیثیت وجود «ا» عین حیثیت عدم «ب» نخواهد بود، وگرنه مفهوم «ا» و مفهوم «لا ب» یکی خواهد بود و این محال است. بنابراین ممکن نیست بسیط‌الحقیقه از کون شیء و لاکون شیء تحصیل یافته باشد. از این رو، با نفی تالی، مقدم آن نیز نفی می‌شود. بنابراین، بسیط‌الحقیقه همه کمالات را داراست. پس، واجب تعالی کامل مطلق است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۲).

هر کامل مطلق بی‌کران است؛ زیرا اگر کامل مطلق در ذات یا در یکی از اوصاف کمالی اش کران مند باشد، او متّصف به حدّ و کرانه و در نتیجه متّصف به نقص می‌شود؛ چراکه لازمه کرانه و حدّ و نقص داشتن این است که اولاً کامل مطلق کامل مطلق نباشد و ثانیاً واجب‌الوجود بسیط، بسیط نباشد.

برهان دوم از طریق ماهیت نداشتن واجب است: هر دارای ماهیتی ممکن‌الوجود است؛ به عکس نقیض نتیجه می‌شود: هر چیزی که ممکن‌الوجود نباشد، دارای ماهیت نیست؛ بلکه

ماهیتش عین وجودش است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵۱). واجب‌الوجود ممکن‌الوجود نیست، بنابراین واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست و ماهیت داشتن به معنای حدّ وجودی داشتن است. بنابراین، واجب‌الوجود حدّ وجودی ندارد. پس واجب‌الوجود در وجود بی‌نهایت است. هر چیزی که در وجود بی‌نهایت باشد، هر کمالی را داراست؛ زیرا اگر واجب‌کمالی از کمالات را بالذات به نحو بی‌نهایت دارا نباشد، از ناحیه نداشتن آن محدود است و لازمه آن محدودیت وجودی است که با واجب‌الوجود بودن سازگار نیست؛ زیرا کمال بودن هر کمالی به وجود است. بنابراین، نداشتن کمال به معنای محدود بودن وجود است.

با توجه به بی‌کران بودن واجب‌الوجود، ثابت می‌شود که وجود منحصر در واجب‌الوجود است و چیز دیگری در عرض و طول وجود او موجود نیست؛ زیرا اگر چیزی در عرض و طول واجب‌الوجود موجود باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود محدود به حدّی باشد و در نتیجه، واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد و نیز واجب‌الوجود بسیط نباشد. بنابراین، نمی‌توان وجود را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم کرد و هر یک از این دو را قسیم یکدیگر دانست؛ زیرا تقسیم ضمّ قیود به مقسم است که با هر قیدی قسمی حاصل می‌شود. بنابراین لازم می‌آید که واجب‌الوجود مقید به قید باشد، در حالی که نشان دادیم که واجب‌الوجود بسیط است و مقید به قید نیست. حتی واجب مقید به اطلاق هم نیست؛ زیرا در این صورت مقید و محدود شده است. بنابراین، ممکن را نمی‌توان در عرض واجب و قسیم واجب قرار داد. و نیز نمی‌توان گفت که وجود یک واحد تشکیکی است و مراتب وجود غیر از مرتبه اعلی ممکن، و مرتبه اعلی واجب است؛ زیرا در این صورت، مرتبه اعلی مقید به اعلی است و دیگر در مراتب پایین وجود ندارد و این حدّ و مرزی برای مرتبه اعلی خواهد بود و لازمه آن اولاً محدودیت و ماهیت‌دار بودن و ثانیاً غیربسیط بودن واجب‌الوجود است و ذات پاک خدا از هر دو می‌زاست.

وحدت شخصی وجود از راه تحلیل مفهوم تشکیک در وجود

حقیقت تشکیکی آن است که شیء دارای مراتبی باشد، و خصوصیت مراتب تشکیکی اقتضا می‌کند که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد و این خصوصیت را نمی‌توان در حقیقت وجود

پیاده کرد؛ زیرا:

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی و دارای مراتب باشد، لازم می آید که مابه الامتیاز مرتبه واجب با مابه الامتیاز مراتب ممکنه یک چیز باشد؛
 ۲. لیکن مابه الامتیاز مرتبه واجب با مابه الامتیاز مراتب ممکن یک چیز نیست؛
 ۳. پس، حقیقت وجود دارای مراتب و تشکیکی نیست.
- در این برهان، باید مقدمه دوم اثبات شود. برای اثبات مقدمه دوم، می توان از برهان های مختلف استفاده کرد:

برهان اول: لازمه مابه الامتیاز اعلی مرتبه، واجب بالذات بودن است؛ اما لازمه مابه الامتیاز مراتب پایین تر، در واجب نبودن است. روشن است که وجوب وجود بالذات و عدم وجوب وجود بالذات متناقض و مختلف اند و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند تا بین آنها تشکیک برقرار باشد.

برهان دوم: لازمه مابه الامتیاز اعلی مرتبه وجوب بالذات است؛ اما لازمه سایر مراتب وجوب بالغیر است. و بالذات بودن و بالغیر بودن مختلف اند و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند تا بینشان تشکیک برقرار باشد.

برهان سوم: لازمه مابه الامتیاز اعلی مرتبه استغنا از غیر، و لازمه سایر مراتب احتیاج به غیر است. و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند.

ادله نامعتبر

دلیل اول

۱. اگر در حقیقت وجود تشکیک درست باشد، باید بر هر مرتبه آن وجود صادق باشد؛
 ۲. لکن بر هر مرتبه آن وجود صادق نیست؛
 ۳. پس در حقیقت وجود تشکیک درست نیست.
- مستدل برای اثبات مدعی خود می باید مقدمه دوم را اثبات کند و در اثبات آن تشکیک در حقیقت وجود را به این صورت تصویر می کند که یک مرتبه آن واجب الوجود و سایر مراتب

غیرواجب‌الوجودند. مرتبه واجب‌الوجود نباید بر سایر مراتب صادق باشد و چون ارتفاع نقیضین محال است، باید نقیض مرتبه واجب‌الوجود بر آن مراتب صادق باشد و چون مرتبه واجب‌الوجودی از سنخ وجود است، نقیض مرتبه واجب‌الوجودی باید از سنخ عدم باشد. بر این اساس، مراتب تنزل‌یافته مفروض - به خاطر اینکه مصداق حقیقی و بالذات این عدم‌اند - باید همه از سنخ عدم باشند و در این صورت، تشکیک ناممکن خواهد بود؛ زیرا وجود و عدم از یک سنخ نیستند (عشاقی، ۱۳۸۹).

بررسی: این استدلال ناتمام است؛ زیرا اولاً: مستدل فرض گرفته که هرگاه مرتبه واجب‌الوجود بر سایر مراتب صادق نبود، و نقیض آن بر آن مراتب صادق خواهد بود، در این صورت حقیقت آن مراتب باید بالذات از سنخ عدم باشد؛ در حالی که این ادعا نه بین است و نه مبین. و مستدل هم هیچ تبیینی بر درستی آن ارائه نکرد. برای ناتمام بودن مدعای مستدل، کافی است با یک نمونه مطلب را روشن کنیم. بر اساس اصل امتناع تناقض، هرگاه یکی از دو نقیض بر چیزی صادق نبود، می‌باید نقیض آن صادق باشد. بنابراین، شیء سفیدی را در نظر می‌گیریم و سیاه را با آن می‌سنجیم و می‌بینیم که سیاه بر آن صادق نیست و بر اساس اصل امتناع تناقض می‌باید بر آن نقیض سیاه صادق باشد و روشن است که نقیض سیاه «عدم سیاه» است. بنابراین، سفید مصداق عدم سیاه است. اکنون، می‌توان این پرسش را به میان کشید که آیا سفید مصداق بالذات نقیض سیاه است یا مصداق بالعرض آن است؟ روشن است که توضیح ما نمی‌گوید که سفید مصداق بالذات نقیض سیاه است یا مصداق بالعرض آن. اما دیدیم که مستدل بدون دلیل از اینکه نقیض واجب‌الوجود بر آن مراتب صادق است، نتیجه گرفت که آن مراتب مصداق بالذات نقیض واجب‌الوجودند؛ در حالی که صرف اینکه نقیض چیزی بر مصداق یا مصادیقی صادق باشد، کافی نیست که آنها مصداق بالذات نقیض باشند.

ثانیاً: مفهوم واجب‌الوجود مرکب از موجود و واجب است؛ این مفهوم ترکیب عطفی است و نقیض ترکیب عطفی ترکیب فصلی مانعة‌الخلو است. بنابراین، نقیض «موجود واجب» به انفعال مانعة‌الخلوی از دو حال خارج نیست؛ یا معدوم است یا موجود ممکن. به تعبیر دیگر، به حکم عقل بدیهی، هر چیز یا واجب‌الوجود است یا چنین نیست که واجب‌الوجود است، و چیزی که

واجب الوجود نیست یا ممتنع الوجود است و یا ممتنع الوجود هم نیست، یعنی ممکن الوجود است. پس، نقیض واجب الوجود دو مصداق بالعرض دارد: ممکن الوجود و ممتنع الوجود. از این رو، نمی توان مراتب مادون واجب را به صرف اینکه نقیض واجب بر آنها صادق است، از سنخ عدم بالذات دانست تا از این طریق، تشکیک بین مرتبه واجب و سایر مراتب نفی شود.

دلیل دوم

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی و دارای مراتب باشد، لازم می آید یا مراتب وجود امکانی متناقض باشند یا مرتبه وجود واجبی متناقض باشد؛
 ۲. لیکن تناقض در هیچ مرتبه ای از وجود ممکن نیست؛
 ۳. پس، حقیقت وجود، تشکیکی و دارای مراتب نیست.
اما بیان مقدمه اول این است که:
 ۴. مابه الاشتراک بین مراتب وجود، که مقید به هیچ خصوصیت و قیدی نیست، یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست.
 ۵. اگر مابه الاشتراک ضروری الوجود باشد، در مراتب وجود امکانی تناقض واقع می شود؛ زیرا مراتب وجود باید بالذات ضروری باشند، نه بالغیر؛ چون مابه الاشتراک مقید به هیچ خصوصیت و قیدی نشده است. بنابراین، حتی اگر با علت هم مقید نشده باشد، باز هم ضروری الوجود است و لازمه این سخن تناقض است؛ زیرا وجود امکانی خود به خود ضروری الوجود نیست و از سوی دیگر، طبق بیان بالا، باید ضروری الوجود باشد.
 ۶. اگر مابه الاشتراک به خودی خود ضروری الوجود نباشد، لازمه آن وقوع تناقض در مرتبه واجب است؛ زیرا واجب از یک سو ضروری الوجود است و از سوی دیگر ضروری الوجود نیست، به این دلیل که مابه الاشتراک مقتضی ضرورت نیست (همان).
- بررسی: اولاً: از آنجایی که مابه الاشتراک هر مرتبه از مراتب حقیقت وجود تشکیکی عین مابه الامتیاز همان مرتبه است و هر مرتبه حکم خاص خود را خواهد داشت، بنابراین فرض می گیریم که مراد از ضرورت در ضروری الوجود، همان ضرورت بالذات باشد؛ در این صورت،

می‌گوییم که اعلی مرتبه حقیقت وجود، طبق فرض تشکیکی بودن حقیقت وجود، به دلیل آنکه واجب‌الوجود است و مابه‌الاشتراک این مرتبه عین همین مرتبه است، ضروری‌الوجود بالذات است و سایر مراتب حقیقت وجود، باز طبق فرض تشکیکی بودن حقیقت وجود، به دلیل آنکه واجب‌الوجود نیست و مابه‌الاشتراک هریک از این مراتب عین همان مرتبه است، ضروری‌الوجود بالذات نیست. از این‌رو، نه در مرتبه واجب تناقض رخ می‌دهد و نه در مراتب ممکنه.

ثانیاً: فرض می‌کنیم که حکم مابه‌الاشتراک جمیع مراتب حقیقت وجود، از اعلی مرتبه تا ادنی مرتبه، ضروری‌الوجود است (اعم از اینکه بالذات باشد یا بالغیر)؛ زیرا حقیقت وجود در مقابل عدم است و به دلیل نفی سفسطه و امتناع عدم، حقیقت وجود واجب و ضروری است و از این بیان لازم نمی‌آید که هر مرتبه آن واجب بالذات باشد. بنابراین، از ضروری‌الوجود بودن مراتب حقیقت وجود لازم نمی‌آید که هر مرتبه آن ضروری‌الوجود بالذات باشد. از این‌رو، مقدمه پنجم استدلال فوق قابل قبول نیست و سند غیرقابل قبول بودن این است که مابه‌الاشتراک هر مرتبه عین مابه‌الامتياز همان مرتبه است و لذا در مرتبه غیرواجب ضروری بودن آن مرتبه عین وابستگی به اعلی مرتبه و عین ضروری بودن به اوست که لازمه آن یک ضرورت بالغیر است.

ثالثاً: اگر حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب باشد، باید حکم آن نیز به تبع آن حقیقت تشکیکی باشد. از این‌رو، ضروری‌الوجود بودن به عنوان حکم مابه‌الاشتراک نمی‌تواند که به معنای ضروری‌الوجود بودن بالذات باشد؛ زیرا ضروری‌الوجود بودن بالذات عین استغنا از غیر است که با تشکیکی بودن ناسازگار است؛ زیرا تشکیکی بودن مراتب مقتضی است که غیر از اعلی مرتبه، مابقی به مراتب بالاتر از خود محتاج باشند. بنابراین، اگر حقیقت وجود یک امر تشکیکی و دارای مراتب باشد، حکم مابه‌الامتياز را نباید ضروری‌الوجود بالذات دانست؛ بلکه باید حکم آن را عنوان جامع قرار داد که هم با اعلی مرتبه و هم با ادنی مرتبه سازگار باشد و این عنوان می‌تواند ضروری‌الوجود بودن باشد که این معنا هم شامل ضروری بالذات و هم ضروری بالغیر می‌شود.

دلیل سوم و چهارم

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، مابه‌الاشتراک به خودی خود یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممتنع‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؛
 ۲. مابه‌الاشتراک ممتنع‌الوجود بالذات نیست؛ زیرا لازمه آن این است که همه مراتب وجود حتی واجب‌الوجود بالذات موجود نباشند؛
 ۳. مابه‌الاشتراک ممکن‌الوجود بالذات نیست؛ زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات ممکن‌الوجود بالذات باشد؛
 ۴. پس با توجه به ۲ و ۳، اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، مابه‌الاشتراک باید واجب‌الوجود بالذات باشد؛
 ۵. و از آنجایی که در تشکیک خاصی مابه‌الامتياز باید عین مابه‌الاشتراک باشد، باید هر مرتبه‌ای از آن واجب بالذات باشد؛ زیرا در غیر این صورت، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتياز نخواهد بود و تشکیک محقق نخواهد بود؛
 ۶. بنابراین، واجب‌الوجود بالذات باید متعدّد باشد؛
 ۷. و از آنجایی که واجب‌الوجود بالذات متعدّد نیست، بنابراین حقیقت وجود تشکیکی نیست. (همان)
- دلیل چهارم در ۱ تا ۴ با دلیل سوم مشترک است و از ۵ به بعد از او جدا می‌شود:
۵. مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات است و یا ممتنع بالذات؛
 ۶. مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود واجب بالذات نیست؛ زیرا لازمه آن کثرت واجب بالذات است که ادله توحید نافی آن است.
 ۷. پس مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات.
 ۸. لکن مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود نمی‌تواند عین مابه‌الاشتراک باشد؛ زیرا لازمه مابه‌الاشتراک وجوب بالذات است و لازمه مابه‌الامتياز عدم وجوب بالذات

است و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزومات است.

۹. بنابراین، حقیقت وجود نمی‌تواند حقیقت تشکیکی باشد. (همان)

بررسی: اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، باید پذیرفت که یک واحد شخصی تشکیکی است. این واحد شخصی تشکیکی، از آن جهت که در مقابل عدم است، بالذات واجب شمرده می‌شود؛ زیرا حقیقت وجود غیری ندارد که وجوب آن مستند به غیر باشد. پس، در این ملاحظه، به یک واحد شخصی از آن جهت که بالذات طارد عدم است، نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که وجودش بالذات ضروری و واجب است. اما اگر به همین حقیقت وجود که مفروض این است که دارای کثرت تشکیکی است، از آن نظر که دارای کثرتی است و هر مرتبه آن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازی دارد و باز فرض بر این است که مابه‌الاشتراک آن عین مابه‌الامتیاز است، نظر کنیم، نمی‌توانیم بگوییم یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات؛ زیرا در این نگاه، با یک کثرت روبه‌رو هستیم و نسبت به هر مرتبه آن می‌توان گفت: یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات. بنابراین، پرسش از مابه‌الامتیاز حقیقت تشکیکی از آن جهت که عین مابه‌الاشتراک است (آیا واجب بالذات یا ممتنع بالذات یا ممکن بالذات است؟) پرسش از یک چیز نیست، بلکه پرسش از بی‌نهایت امور است. این پرسش حداقل دارای دو پاسخ متفاوت است: ۱) مابه‌الاشتراک اعلی مرتبه، که عین مابه‌الامتیاز همان مرتبه است، واجب بالذات به شمار می‌رود؛ ۲) مابه‌الاشتراک سایر مراتب، که عین مابه‌الامتیاز همان مراتب‌اند، ممکن بالذات است. بنابراین، حقیقت تشکیکی وجود - اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد - مستلزم تعدد واجب‌الوجود بالذات نیست. به عبارت دیگر، همان‌طور که یک وجود تشکیکی داریم، یک وجوب تشکیکی هم داریم. و عقل، همان‌طور که می‌تواند این واحد شخصی تشکیکی را به مراتبی تقسیم کند، می‌تواند وجوبش را نیز به تناسب مراتب وجود تقسیم کند. نتیجه این دو تقسیم این است که اعلی مرتبه وجود متّصف به وجوب بالذات می‌شود و سایر مراتب متّصف به وجوب بالغیر می‌شوند؛ لازمه وجوب بالغیر نوعی امکان بالذات است.

با توجه به مطالب بالا، روشن می‌شود که دلیل چهارم مستدل هم تمام نیست؛ زیرا این دلیل مبتنی است بر اینکه مابه‌الاشتراک هر مرتبه واجب بالذات است، در حالی که روشن گردید که

مابه‌الاشتراک هر مرتبه، بعد از اعتبار مراتب، حکم همان مرتبه را دارد. و تمام مراتب امکانی، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازشان از وجود و وجوب بالغیر برخوردارند و بین تمام مراتب وجود و وجوب، تشکیک برقرار است. بنابراین، لازم نمی‌آید که مابه‌الاشتراک دارای وجوب وجود، و مابه‌الامتیاز دارای امکان یا امتناع وجود باشد.

دلیل پنجم

۱. اگر حقیقت وجود دارای تشکیک خاصی باشد، مراتب آن متساخ و همگونه‌اند؛ زیرا یک حقیقت است که شدید و ضعیف یا کامل و ناقص می‌گردد.
۲. اگر مراتب حقیقت وجود متساخ و همگونه‌اند، ذاتیات و مقومات حقیقت یک مرتبه عین ذاتیات و مقومات حقیقت مراتب دیگر است.
۳. لکن ذاتیات و مقومات حقیقت یک مرتبه عین ذاتیات و مقومات حقیقت مراتب دیگر نیست، بلکه هر مرتبه باید دارای خصوصیتی باشد؛ زیرا اگر حقیقت هر مرتبه عین مرتبه بالاتر باشد و بین این دو فرقی نباشد، عالی بودن عالی و دانی بودن دانی ترجیح بدون مرجح است.
۴. از سوی دیگر، ویژگی لازم (= غیرقابل انفکاک) هر حقیقت یا ذاتی آن حقیقت است یا عرضی لازم آن است.
۵. اگر عرضی لازم باشد، باید علت آن امر ذاتی و درونی باشد؛ وگرنه لازمه معروض خود نیست، بلکه لازمه امر دیگری است.
۶. پس، ویژگی لازم هر حقیقت مستند به ذاتی درونی آن حقیقت است.
۷. اما این ذاتی درونی که ملزوم ویژگی لازم است، مخصوص به مرتبه معین است؛ زیرا ذاتی مشترک بین مراتب سبب تحقق لازمه مخصوص به آن مرتبه نیست، وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید.
۸. پس، هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی حقیقت وجود باید دارای ویژگی به همان مرتبه باشد که لازمه همان مرتبه است و سبب تمایز آن مرتبه از مراتب دیگر گردد و مرتبه محقق شود.
۹. بنابراین، هر مرتبه دارای ذاتی خواهد بود که ملزوم این ویژگی است که دیگر مراتب چنین ذاتی‌ای ندارند.

۱۰. در نتیجه، مراتب تشکیکی متسانخ و همگونه نیستند؛ در حالی که مسانخت و همگونی مراتب شرط لازم در تحقق یک حقیقت تشکیکی است. (همان)

نقد و بررسی: متسانخ و همگونه بودن مراتب امر مبهمی است. اگر متسانخ و همگونه بودن به این معناست که لازمه هر مرتبه عین لازمه مرتبه دیگر باشد، با تشکیک خاصی که مراتب باید شدت و ضعف داشته باشند و در نتیجه لوازم آنها هم باید شدت و ضعف داشته باشند، منافات دارد. و اگر مقصود این است که همه مراتب وجودند و در وجود بودن متسانخ‌اند، در عین حالی که یکی شدید و دیگری ضعیف است، خواهیم گفت: در لوازم خود هم همین‌طورند؛ یعنی لازم هر مرتبه‌ای لازم هر مرتبه دیگر است، با حفظ تشکیک در لوازم. بنابراین، همان‌طور که مراتب شدت و ضعف دارند، لوازم این مراتب هم شدت و ضعف دارند؛ زیرا بنابر اصالت وجود، لوازم حقیقی - نه لوازم اعتباری - مراتب وجود از سنخ وجود است. بنابراین، هر مرتبه واجد ذاتی‌ای است که مرتبه دیگر هم واجد آن است و این ذاتی‌ها در ذاتی بودن متسانخ یکدیگرند؛ با این فرض که دو امر متسانخ دارای شدت و ضعف می‌باشند. بنابراین، دو لازمه دو امر متسانخ نیز دارای شدت و ضعف‌اند. بنابراین هر مرتبه جایگاه رتبی خود را حفظ می‌کند و مستلزم ترجیح بلامرجح نمی‌شود.

دلیل ششم

برای اینکه حقیقت تشکیکی وجود تحقق یابد، ضروری است وجود از مرتبه واجب‌الوجودی به حقایق امکانی تنزل کند. و حقایق امکانی باید از سنخ وجود باشند، وگرنه بین واجب‌الوجود و حقایق امکانی مسانخت و همگونگی نیست تا وجود تشکیکی شکل بگیرد؛ زیرا همه مراتب وجود باید همگونه باشند. و بنابر اصالت وجود، حقایق امکانی باید موجود بالذات باشند؛ اما اصالت وجود امکانی با امکانی بودن حقایق آنها سازگار نیست و مستلزم تناقض و خلف در امکانی بودن وجود ممکن می‌شود. اصالت در وجود امکانی این است که وضع وجود امکانی بالذات و بدون واسطه در عروض و بدون حیثیت تقییدی در تحقق آن کافی است. از سویی، ثبوت ذات هر شیء برای خودش وابسته به غیر نیست و به جعل جاعل و تأثیر علت نیاز ندارد؛

چون ثبوت هر شیء برای خودش ضروری و واجب است، نه ممکن. و ضرورت مناط، بی‌نیازی از علت است. پس اگر وجود امکانی اصیل و موجود بالذات باشد، در ثبوت موجودیتش نیازی به علت نیست؛ چون موجودیت وجود امکانی عین ذات اوست و این ملازم با آن است که وجود امکانی امکانی نباشد و این تناقض است. بنابراین، حقیقت وجود از مرتبه واجب‌الوجود تنزل نمی‌کند؛ در نتیجه، تشکیک وجود قابل قبول نیست (همان).

نقد و بررسی: همان‌طور که مستدل به درستی گفته است، اصالت وجود به معنای موجودیت بالذات و بدون واسطه در عروض و بدون حیثیت تقییدی است. بنابراین، اگر وجود امکانی مصداق حقیقت وجود باشد، طبق تعریف اصالت وجود به این معنا خواهد بود که موجودیتش محتاج به حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نیست. اما آیا اصیل بودن وجود مستلزم واجب‌الوجود بودن وجود هم هست؟ از نظر مستدل، این استلزام برقرار است؛ زیرا ثبوت موجودیت برای وجود ضروری است و ضروری معلل نیست؛ به بیان مستدل، «ثبوت ذات هر شیء برای خودش وابسته به غیر نیست و به جعل جاعل و تأثیر علت نیاز ندارد». بنابراین، موجودیت وجود ممکن در عین حالی که ممکن و محتاج به علت است، باید ممکن و محتاج به علت نباشد و این تناقض است. اما این بیان تام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قاعده‌ای که مستدل به آن استناد می‌کند این است که «ثبوت هر شیء برای خودش ضروری و واجب است». این مطلب همان عبارت معروف «ثبوت الشیء لنفسه ضروری» است. اما مهم تشخیص مفاد این قاعده است. در مفاد این قاعده چند معنا قابل تصور است:

۱. یکی از معانی ضروری بدیهی است؛ بنابراین محتمل است قاعده به این معنا باشد که ثبوت شیء برای خودش بدیهی است و در تصدیق به آن محتاج به علت تصدیقی بیرون از قضیه نیست. از این‌رو، «انسان انسان است» قضیه بدیهی است و این مفاد ربطی به علت داشتن مصادیق ندارد. از این‌رو، قضیه «وجود وجود است» یک قضیه ضروری و بدیهی است؛ ولی بدین معنا نیست که هیچ‌یک از مصادیق این قضیه، از آن جهت که وجود است، محتاج به علت فاعلی نیست.

۲. یکی از معانی ضروری، سلب جهت امکانی است. بنابراین، محتمل است ضروری در

قاعده به معنای وصف نسبت در قضیه باشد؛ یعنی نسبت در قضیه متّصف به ضرورت می‌شود. این معنای از ضرورت اعم است که محمول با واسطه ثبوتی برای موضوع ثابت باشد که در این صورت، برهان لمّی تحقّق می‌یابد و یا بدون واسطه ثبوتی برای موضوع ثابت است. روشن است، با تکیه بر این معنای از ضرورت، نمی‌توان علّت و واسطه در ثبوت را نفی کرد.

۳. محتمل است معنای ضروری در قاعده به این معنا باشد که هم نسبت محمول برای موضوع ضروری است و هم تصدیق به آن بدیهی است. از این‌رو، هم در قضیه «انسان انسان است» ثبوت انسان برای انسان ضروری به حسب جهت است و هم این ضرورت بدیهی برای عقل است. «وجود وجود است» نیز از این قبیل است. بنابراین، هم نفی واسطه در مقام اثبات می‌شود و هم نفی واسطه در مقام ثبوت. اما معنای این سخن این نیست که مطابق قضیه به هیچ علّتی نیاز ندارد. آنچه در اینجا باید گفت این است که: ثبوت انسانیت برای انسان مجعول جاعلی نیست؛ ولی آیا مفاد آن این است که موضوع قضیه مجعول جاعلی نیست؟ روشن است که ضروری در این احتمال وصف نسبت محمول به موضوع است، نه خود موضوع. بنابراین، «وجود وجود است» که مصداقی از قاعده «ثبوت الشیء لِنفسه ضروری» است، نفس ثبوت محمول وجود برای موضوع وجود است و این بدین معناست که ثبوت محمول برای موضوع محتاج به علّت ثبوتی و اثباتی نیست؛ ولی بیان نمی‌کند که خود موضوع محتاج به علّت نیست. ممکن است مستدل بر ما خرده بگیرد که هرگاه محمول عین موضوع باشد، و ثبوت محمول برای موضوع محتاج به علّت نباشد، در این صورت محمولی که عین موضوع است، محتاج به علّت نخواهد بود؛ زیرا محمول عین موضوع است.

این اشکال وارد نیست، زیرا این بیان نشان می‌دهد که ثبوت شیء برای خود اعتباری از اعتبارات عقل است و تا عقل چنین اعتباری نکند، چنین قاعده‌ای مصداق واقعی ندارد؛ زیرا عقل تا سلب انسانیت را از انسان در نظر نگیرد و اعتبار نکند، موضوع و محمولی در کار نیست تا ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، ولی همین که چنین سلبی را در دستور کار خود قرار داد، عقل می‌یابد که چنین امری مقبول نیست و لذا با حکم به ثبوت شیء برای خود از آن فرض دست می‌کشد. بنابراین، همین که این اعتبار را کرد، در ظرف عقل یک بینونت اعتباری بین

موضوع و محمول حاصل می‌شود و از آنجایی که این بینونت اعتباری برای عقل قابل قبول نیست، به طور ضروری آن بینونت بین آن دو را نفی می‌کند و شیء را بر خودش حمل می‌کند. به تعبیر دیگر، حمل فرع اثبنت است و تا بین شیء و خودش یک نوع اثبنت اعتباری برقرار نشود، حمل شیء بر خودش تحقق نمی‌یابد. بنابراین، مفاد حمل شیء بر خودش این است که ثبوت محمول برای موضوع مجعول به جعل جاعل نیست و این بیان منافات ندارد که ذات موضوع مجعول به جعل جاعل باشد.

به عبارت دیگر، با توجه به اینکه ماهیت مفهوماً غیر از وجود است، هلیه بسیطه دو گونه تصور می‌شود: هلیه بسیطه حقیقه و هلیه بسیطه اضافیه. میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷-۱۸)، بنابر اصالت ماهیت، می‌گوید: هلیه بسیطه حقیقه ناظر به نفس ماهیت است و پرسش حقیقی از هلیه بسیطه انسان این است که گفته شود: «هل الانسان؟» نه «هل الانسان موجود؟» و هلیه بسیطه اضافیه ناظر به وجود ماهیت است و مثلاً گفته می‌شود: «هل الانسان موجود.» در هلیه بسیطه حقیقه، جاعل نفس انسان را جعل می‌کند (نه اینکه او را موجود می‌کند تا در واقع بین آن و وجود نسبتی باشد)؛ زیرا بنابر اصالت ماهیت، وجود اعتباری است و مجعول قرار نمی‌گیرد. اما بنابر اصالت وجود، هل بسیط حقیقی نفس الوجود است و باید چنین گفت: «هل الوجود؟» نه «هل الوجود موجود؟». و هلیه بسیطه اضافی نسبت ماهیت به وجود است و از باب عکس‌الحمل گفته می‌شود: «هل الانسان موجود؟». روشن است، طبق اصالت وجود، وجود امکانی به نفس ذات بسیط خود مجعول جاعل است و در این هلیه، ترکیبی نیست تا نسبت در آن متّصف به ضرورت شود.

تشکیک در ظهورات وجود

با سه برهانی که بر وحدت شخصی حقیقت وجود اقامه شد، قطعی گردید که حقیقت وجود یک واحد شخصی است و همان واجب‌الوجود است. و هرگز در یک وجود شخصی که متّصف به وجوب بالذات است، تشکیک راه نمی‌یابد. بنابراین، دیگر موجودات که در نظر ما موجود می‌نمایند، مستقل نیستند تا موضوع قرار گیرند و «موجود» بر آنها حمل شود، سپس با حقیقت

وجود مراتب تشکیکی تشکیل دهند.

اما گویا نفی تشکیک از حقیقت وجود و پذیرش حقیقت وجود به عنوان موجود شخصی‌ای که واجب بالذات است و هیچ‌گونه کثرتی نمی‌پذیرد، به پارادوکس می‌انجامد؛ زیرا من خودم را به علم حضوری می‌یابم و چون این علم حضوری و خطاناپذیر است، گزاره «من خود را می‌یابم» درست است. از سوی دیگر، به حکم بدیهی عقل، من واجب نیستم؛ زیرا خود را به علم حضوری ناقص می‌یابم؛ چراکه اموری را نمی‌دانم و بر اموری قادر نیستم، پس محدودم؛ در حالی که واجب نامحدود و عالم و قادر مطلق است. از سوی سوم، امری که یافت می‌شود، از سنخ عدم محض نیست؛ زیرا عدم محض چیزی نیست که یافت شود. بنابراین، من که خود را می‌یابم باید موجود باشم. بنابراین، ما با یک پارادوکس مواجه هستیم: از یک‌سو، ادله معتبر گذشته هر وجود غیرواجب را نفی می‌کند؛ از سوی دیگر، یافت حضوری‌ام خودم را به عنوان وجود غیرواجب، اثبات می‌کند.

پاسخ این پارادوکس با توجه به برهان اول وحدت شخصی وجود، معلوم می‌شود؛ زیرا حقیقت من یک وجود معلولی است و هر وجود معلولی عین ربط به علت خود است و از خود هیچ‌گونه استقلال ندارد، بنابراین از خود هیچ‌گونه حکمی ندارد و اگر برای آن حکمی در نظر می‌گیریم، این حکم برای او نیست، بلکه برای علتی است که در او ظهور یافته است. بنابراین، اگر وجودهای ربطی را به صورت مستقل در نظر بگیریم، در این صورت، تشکیک به صورت اعتباری بین حقیقت وجود و وجودهای ربطی برقرار می‌شود.

نتیجه‌گیری

هرچند مشهودات در بدو امر موجودات را متکثر و بلکه متباین می‌انگارد، ولی تدقیق در آن ما را وامی‌دارد که کثرت موجودات را به وحدت برگردانیم و از کثرت تباینی وجودات دست کشیده و به کثرت تشکیکی وجودات روی آوریم؛ زیرا کثرت تباینی وجودات مستلزم تناقض است. از سوی دیگر، ما با تدقیق ژرف‌تر ملزم می‌شویم از کثرت تشکیکی وجودات بین وجود واجب و وجود ممکنات عبور کرده و به وجود واحد شخصی اذعان کنیم که همان حقیقت وجود، وجود

حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه □ ۷۳

مطلق و بی‌نهایت، و واجب‌الوجود است؛ زیرا واجب‌الوجود بی‌کران و نامحدود است و نامحدود جا برای وجود دیگر در کنار او باقی نمی‌گذارد و نیز وجودات دیگر عین ربط به او و شأنی از شئون او می‌باشند. بنابراین، وجودات دیگر چیزی در برابر و قسیم او تلقی نمی‌شوند. بلکه از آنجایی که وجودات امکانی همگی از یک سنخ‌اند، بین آنها تشکیک است. پس، قول به تشکیک بین وجود واجب و وجود ممکنات بدون اعتبار و تأمل عقلی ممکن نیست. اما اگر وجودهای امکانی را با نگاه استقلال‌ی بنگریم و آن را نیز از افراد حقیقت وجود اعتبار کنیم، در این صورت، تشکیک در وجود را می‌توان تثبیت کرد، آن‌طور که موجودیت ماهیات را با اعتبار تثبیت می‌کنیم.

منابع

- استرابادی، میر محمدباقر (میرداماد) (۱۳۸۵)، *الأفق المبین*، تصحیح عبداللّه نورانی، تهران، بی‌نا.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۹۸۱م)، *تعلیقات بر اسفار*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
- (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- عشاقی، حسین، «تشکیک در "تشکیک وجود" حکمت صدرایی» (پاییز ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۴-۱۱.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.

هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل

احمد سعیدی*

چکیده

در حالی که بسیاری از آیات و روایات حاکی از خلقت نفس پیش از بدن هستند، مآخذ را مانند اکثر فلاسفه مسلمان، حدوث نفس را پیش از بدن مخالف ادله عقلی، و مستلزم محذورات فراوانی دانسته، و آن را انکار کرده است؛ اما به دلیل اهمیتی که به نشان دادن تطابق عقل و نقل داشته و برای حفظ حرمت ظواهر، کوشیده با تصرف در دلالت و ظهور ادله، سطحی برتر از معنای آیات و روایات ارائه، و مشکل پیش آمده را برطرف کند. وی معتقد بود که همه ادله حاکی از خلق روح پیش از بدن، در صدد بیان احوال نفس در عوالم برترند و نفس را به منزله کمالات از کمالات مبادی عالییه و موجودی در ضمن موجودات برتر توصیف می کنند؛ یعنی ادله مزبور، ناظر به وجود عقلی نفس اند نه وجود نفسی آن. در این مقاله، ضمن تبیین و تثبیت آموزه «هستی عقلی نفس»، پاره‌ای از اشکالات عقلی و نقلی به آن را پاسخ داده‌ام.

کلیدواژه‌ها: هستی عقلی، حدوث جسمانی، رابطه ذاتی، نفس، بدن، حکمت متعالیه.

مقدمه

ظواهر پاره‌ای از متون نقلی، حدوث نفس را به‌گونه‌ای متفاوت با حکمت متعالیه تصویر می‌کنند. این دسته از متون به‌ظاهر با دو آموزه محوری حکمت متعالیه، یعنی «حدوث جسمانی نفس» و «ذاتی بودن رابطه نفس و بدن»، ناسازگارند. بر اساس متون مزبور، نفس پیش از بدن حادث شده است؛ درحالی‌که حکمت متعالیه اصرار دارد که نفس دارای حدوثی جسمانی است و ارتباطش با بدن، ارتباطی قراردادی و قابل تفکیک از هویت آن نیست. البته تردیدی نیست که بعضی از نصوص نیز مؤید ادعاهای حکمت متعالیه‌اند. برای مثال، آنچه درباره خلقت انسان آمده است، می‌توان شاهدهی بر جسمانی بودن حدوث نفس دانست (طه: ۵۵؛ نوح: ۱۷؛ نجم: ۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۵، ص ۲۰؛ حسینی طهرانی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۳۴)؛ بلکه شاید بتوان لفظ «آدم» را بر نوع یا جنس انسان (نه شخص حضرت آدم علیه السلام) حمل کرد و مدعی شد همه آیات و روایات حاکی از خلقت آدم از خاک نیز گویای حدوث جسمانی آدم نوعی یا همان انسان است (نهج البلاغه، ۱۳۷۴ق، ص ۴۲). با این حال انصافاً ظواهر بسیاری از آیات و روایات، جسمانی بودن حدوث نفس و بالتبع رابطه ذاتی نفس و بدن را بر نمی‌تابند و به‌صراحت یا به‌اشارت، آفرینش روح را پیش از بدن ذکر می‌کنند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ مجلسی، ۱۳۷۳ق، ج ۵۸، ص ۱۳۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳).

أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنَا وَاللَّهِ أَحِبُّكَ وَأَتَوَلَّاكَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام كَذَبْتَ... فَكَرَّرَ ثَلَاثًا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام... إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفِيءِ عَامٌ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبُّ لَنَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ فَأَيْنَ كُنْتَ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ وَلَمْ يَرَا جَعَهُ (كلینی، ۱۳۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳۸).

ملاصدرا خود به این ادله و کثرت آنها توجه کرده است. لذا می‌نویسد فراوانی ادله نقلی چنان است که گویی وجود نفس پیش از بدن، از ضروریات مذهب امامیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹)؛ اما در عین حال با تصرف در ظهور متون مدعی می‌شود که همه آیات و روایات مزبور، ناظر به کینونت و هستی عقلی نفس‌اند؛ یعنی همگی درصدد بیان این حقیقت‌اند که ارواح و

نفوس، از آن جهت که عقل هستند، مقدم بر ابدان‌اند، نه از آن جهت که نفس‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۳).

به اعتقاد نگارنده نمی‌توان و نباید بر ملاصدرا خرده گرفت که چرا انبوهی از آیات و روایات را توجیه و تأویل کرده است. در مباحث اعتقادی، ظن حاصل از نقل حجیت ندارد (مصباح، ۱۳۸۹) و آموزه‌های قطعی عقل، بر ظواهر کتاب و سنت مقدم‌اند و می‌توانند مبرر و مجوز تأویل آنها را صادر کنند و تعدد ادله هم مانع از توجیه و تأویل ظهورات ظنی آنها نمی‌شود؛ یعنی فرقی نمی‌کند که سند ظنی باشد یا دلالت یا هر دو؛ در هر حال، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (یونس: ۳۶). از این‌رو، اگر واقعاً عقل به‌روشنی و باصراحت حکم به استحاله حدود نفس پیش از بدن به‌صورت نفسی داشته باشد، باید به همان دلیل که در اثبات عقاید مذهب حقه از آن پیروی می‌کنیم، در این مسئله نیز تابع باشیم؛ وگرنه «القدح فی العقل یقده فی العقل والنقل جمعاً». اگر کسی سخنی دارد، یا باید در قطعی بودن براهین عقلی و فلسفی دو آموزه «حدوث جسمانی نفس» و «رابطه ذاتی نفس و بدن» باشد و یا در وجهات عقلی و نقلی تأویل آیات و روایات مزبور به هستی عقلی نفس. ارزیابی عقلی و فلسفی آموزه حدود جسمانی نفس را به مجال دیگر واگذار می‌کنیم و بحث حاضر را در دو مقام پی می‌گیریم:

۱. بررسی منظور ملاصدرا از «هستی عقلی نفوس»؛

۲. بررسی اشکالات عقلی و نقلی تأویل آیات و روایات به «هستی عقلی نفوس»؛ یعنی اینکه آیا توجیه و تأویل آیات و روایات مزبور به هستی عقلی نفس، وجیه بوده، مقصود شریعت، حقیقتاً بیان هستی عقلی نفوس است یا خیر.

۱. بررسی هستی عقلی نفوس

باید توجه کرد که:

اولاً ملاصدرا از تعبیر «عقل» معنایی اعم از «عقل» و «مثال» را اراده کرده و صرفاً از روی تسامح یا برای همراهی و هم‌زبانی با حکمای مشاء - که جوهر مجرد را منحصر در عقل (و نفس) می‌دانستند - واژه «عقل» را به کار برده است؛ چنان‌که در بحث معاد، گاهی می‌نویسد

نفوس پس از اشتداد وجودی و ترک بدن، عقل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۳) و گاهی تصریح می‌کند نفوس انسان‌ها پس از مرگ، یا نحوه وجود عقلی پیدا می‌کنند یا نحوه وجود مثالی (همان، ج ۹، ص ۶۵)؛

ثانیاً اگر سرگذشت نفس پیش از بدن را به طور کامل رصد کنیم، پیش از عالم عقل نیز درخور ردیابی است؛ زیرا - صرف‌نظر از اینکه عوالم برتر از عقل نیز بنابر بعضی از اصطلاحات متصور است - هر موجودی جلوه و آیه‌ای از ساحت اقدس الهی است: «لجميع کینونة عند مبداء الكل علی وجه اعلی و ارفع من کل کون» (همان، ج ۳، ص ۴۰۳؛ ج ۸، ص ۳۴۶).

بنابراین منظور ملاصدرا از «هستی عقلی»، «وجود نفس در عوالم تجردی» است و وی ادله نقلی این باب را ناظر به هستی نفس در عوالم تجردی و ماقبل طبیعت - اعم از عالم عقول - پنداشته است. به هر حال نفس را به دو لحاظ و با دو نگاه می‌توان پیش از بدن دانست:

از دیدگاه اول، نفس سرگذشت مفصلی در قوس نزول داشته و عوالم و مراحل بسیاری را - که به یک معنا قبل از طبیعت محسوب می‌شوند - پشت سر گذاشته است؛

از دیدگاه دوم، نفس برخلاف دیگر موجودات که مقامی معلوم و جایگاهی مشخص دارند (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۴۷)، اختصاصاً وجودی جمعی و ذومراتب دارد که بعضی از مراتب آن، همراه طبیعت و محکوم به احکام آن هستند و بعضی دیگر، از افق طبیعت بالاترند. مراتب اخیر را می‌توان به یک معنا قبل از طبیعت دانست و به معنایی دیگر، بعد از آن. به عبارت دیگر، نفس در قوس صعود، عوالم و مراحل بسیاری پیش‌رو دارد و می‌تواند با حرکت جوهری اشتدادی بخشی از عوالم فوقانی شود. مراتبی که نفس در حرکت اشتدادی خود کسب می‌کند و عوالم و مراحل و مواظنی که در قوس صعود می‌یابد و با آنها متحد می‌شود، به اعتباری پیش از طبیعت و به اعتباری دیگر، پس از طبیعت به شمار می‌آیند.

عوالم نفس در قوس نزول (مراحل نفس در گستره دهر و زمان)

هریک از اشیای عالم طبیعت احاطه شده به عوالمی تجردی است که به یک معنا قبل از طبیعت‌اند و به معنایی دیگر بعد از طبیعت (همان، ج ۳، ص ۴۰۳). بر طبق قانون «فاقد شیء،

معطی آن نمی‌شود» و بر اساس اینکه «ذات‌نیافته از هستی‌بخش، کی تواند که شود هستی‌بخش»، هر صورتی که در زیر است صوری هم در بالا دارد. به‌جز حدود و نقایص که اموری عدمی‌اند و نبود آنها در برخی عوالم، سلب سلب است و حکایت از برتری انجای وجودی اشیا در عوالم مزبور می‌کند، نمی‌توان چیزی در طبیعت یافت که در عوالم دیگر نشانی نداشته باشد. برای مثال، درختی که در عالم طبیعت، با نحوه وجود مادی و زمانی و سیال موجود است، در هر یک از عوالم بالاتر، وجودهایی متناسب با آن عوالم دارد که از سویی، برتر از درخت مادی (یا وجود مادی درخت) و عاری از نقایص آن هستند و از سوی دیگر، حکم حقایق و خزاین را برای درخت مادی (یا نحوه وجود مادی درخت) دارند و به حکم اتحاد حقیقت و رقیقت و با حمل حقیقت و رقیقت، آنها نیز مانند درخت مادی، درخت‌اند.

پس هر موجود مادی‌ای، وجودی نیز پیش از وجود طبیعی خود دارد. البته باید توجه کرد که در مفارقات، پیش و پس زمانی راه ندارد؛ مجردات، ذاتاً و به لحاظ رتبه، قبل از مادیات‌اند؛ چنان‌که به اعتباری دیگر، بعد از آنها نیز هستند. به تعبیر دقیق‌تر، مجردات محیط بر مادیات‌اند؛ نه قبل از آنها به زمان و نه پس از آنها در زمان. به این معنا نفس نیز در احاطه وجودهای تجردی خود (توبه: ۴۹؛ عنکبوت: ۵۴) و عوالم برتر و خزاین خود (حجر: ۲۱) در عوالم قدسی است. در قوس نزول، او نیز عوالمی را پیموده و به طبیعت رسیده است؛ یعنی نفس نیز در کنار وجودی که در عالم طبیعت دارد، وجودهایی قبل از طبیعت دارد. پس نفس پیش از بدن نیز وجود داشته است. برپایه این نگاه، هستی عقلی نفس، یعنی وجود نفس در ضمن علل و مبادی عالی و در عوالم برتر؛ وجود نفس در عالم علم حضرت حق؛ وجود عقلی نفس در عالم مثل و صورت‌های مجرد، یا در عالم مثال منفصل؛ هستی نفس به صورتی عقلی یا مثالی؛ نفس بما هی عقل یا بما هی مثال.

البته این مقدار از بیان، بسیار مبهم و موهم است و ممکن است منشأ سوءتفاهم‌هایی شود. از جمله ممکن است توهم شود که وجود نفس در ضمن عقل یا وجود بالقوه نفس، همچون وجود بالقوه صور طبیعی در هیولاست. در حالی که «وجود در ضمن فاعل» و «وجود در ضمن قابل» کاملاً متفاوت‌اند؛ یا به عبارتی، دو نحوه مختلف از وجودند؛ زیرا هرچه فیض وجود از

وحدت بی تمایز و بسیط مطلق به سمت پایین می‌آید، جمعیت و بساطت و وحدت ضعیف می‌شوند و تفرقه و ترکیب و کثرت غلبه می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۵۳). از این رو نفوس انسان‌ها در مراتب عالی وجود به نحو بسیط (همان، ص ۳۶۳)، بی‌تعیین، بی‌تمایز، با حدود فرضی (همان، ج ۷، ص ۲۵۶)، و به‌عنوان کمالات و شئون مفارقات و مبادی عالییه و مجردات عقلی موجودند (همان، ج ۹، ص ۲۵۴-۲۵۵). تفاوت امر بالقوه در قابل با موجود بالقوه در فاعل را می‌توان با یک مثال بهتر درک کرد. وقتی گفته می‌شود هر کودکی بالقوه ریاضیات و ضرب و تقسیم می‌داند، منظور این است که کودک مزبور، برخلاف حیوانات و مجانین و...، می‌تواند و استعداد دارد ریاضیات را فراگیرد؛ اما اگر گفته شود هر ریاضی‌دانی بالقوه حاصل ضرب اعداد فلان و بهمان را می‌داند، مراد آن است که فرد مزبور، ملکه‌ای دارد که وجود جمعی و در عین حال اجمالی و بسیط و بی‌تفصیل و بی‌تجزیه امور فراوانی است که یکی از آنها حاصل ضرب یادشده است. پس اگر بگوییم استعداد یک شیء همان شیء است به صورت ناقص‌تر، باید گفت وجود جمعی یک شیء همان شیء است به نحو احسن و اکمل (همان، ج ۸، ص ۳۶۷-۳۶۸).

عوالم نفس در قوس صعود (مراتب وجود جمعی نفس)

نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تدریج از عالم اجسام سربرمی‌دارد و مجرد می‌شود و احیاناً در عوالم مجرد نیز مراتبی را می‌پیماید و از مثال به عقل می‌رسد و چه بسا عقل را نیز زیرپا می‌گذارد به عوالم برتر از عقل راه می‌برد؛ اما سیر نفس، اشتدادی و به‌صورت لبس بعد از لبس است؛ یعنی در جریان حرکت، چیزی را وانمی‌نهد و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد و رنگ هر موطنی را می‌پذیرد، تا انتهای مسیر، آن را حفظ می‌کند؛ البته به استثنای طبیعت و مراتبی از جسم که به اعتقاد ملاصدرا، زمانی آن را مانند ناخنی بلند و مزاحم، دور می‌افکنند و با جسمی لطیف‌تر به حیات روحانی - جسمانی خود ادامه می‌دهد. پس نفس با حفظ بساطت، مراتب و شئون و اطوار بسیاری را حایز است؛ یعنی وجودی گسترده و ذومراتب دارد؛ مراتبی که برخی شان برتر از طبیعت، و برخی دیگر، طبیعی هستند. این مراتب برتر از طبیعت را می‌توان به

اعتباری، قبل و به اعتباری دیگر، بعد از مرتبه طبیعی و مادی نفس تلقی کرد. در حقیقت، نفس در هر موطنی، عین آن موطن و متحد با آن می‌شود و احکام آن موطن را کسب می‌کند. نفس در عالم طبیعت - یا به تعبیر دیگر، در مراتب طبیعی هستی گسترده خود - متعلق به بدن و محکوم به احکام طبیعت است: زمان دارد و حادث زمانی است؛ سیال است آنچنانکه سایر طبایع سیالند و...؛ اما پس از حدوث جسمانی و بعد از اینکه سر از طبیعت برمی‌آورد، نخست وجودی مثالی و محکوم به احکام عالم مثال نیز می‌یابد. و سپس اگر همت عالی داشته باشد و از توفیقات الهی استفاده کند، وجودی عقلی نیز به دارایی‌های خود می‌افزاید (همان، ج ۵، ص ۳۰۷) و گاه حالاتی متناسب با عقول عالیه نیز بروز می‌دهد (همان، ج ۸، ص ۳۴۶). بنابراین از آنجاکه عوالم مثال و عقل به یک معنا قبل از طبیعت و بدن و به اعتباری، پس از طبیعت و بدن هستند، مراتب مثالی و عقلی نفس نیز ماقبل طبیعت و در عین حال، مابعد طبیعت به شمار می‌روند. (همان)

البته نباید فراموش کرد که نفس، نفس است، نه عقل و نه مثال و نه جوهری طبیعی. از این‌رو، در هر مرحله‌ای که باشد، به حکم اینکه مقام معلومی ندارد و جامع اکوان و حایز مراتب مختلفی از هستی است، علاوه بر بعضی از ویژگی‌ها و رنگ و بوی آن مرتبه، احکام دیگری نیز دارد؛ یعنی نفس همواره احکامی متفاوت با هریک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی نیز دارد. لذا نفس پس از آنکه به مجرد می‌رسد، باز هم تا زمانی که نفس است و طبیعت و علقه و علاقه مادی را کامل وانگذاشته، همچنان متحرک است (همان، ص ۳۴۷-۳۴۸). سخن در این است که وقتی نفس به مرتبه مجرد می‌رسد، اگر مرتبه عالی آن را بشرط لا از مرتبه سافل آن در نظر بگیریم، با توجه به احاطه موجود مجرد از زمان، بر زمان و موجود زمانی، می‌توان آن را قبل و همین‌طور بعد از مرتبه مادی دانست؛ چنانکه می‌توان آن را همراه مرتبه مادی نیز پنداشت؛ چراکه به هر حال، مرتبه مادی - که نفس، نسبت به آن حکم صورت دارد - رقیقت نفس و قائم به آن است و به تعبیری، نفس نسبت به آن معیت قیومی دارد و به تعبیر دیگری، به حمل حقیقت و رقیقت با آن متحد است.

جمع دو لحاظ بر اساس یکی از تفاسیر قوس‌های نزول و صعود

گفتیم که نفس به دو لحاظ، پیش از بدن است؛ اما بر اساس یکی از وجوهی که ممکن است در نزول و صعود مطرح شود، می‌توان بین هر دو لحاظ جمع کرد؛ زیرا در بعضی از تفاسیر احتمالی قوس‌های صعود و نزول، سخن بر سر دو لحاظ و دو اعتبار از یک واقعیت است، نه دو واقعیت کاملاً جدا از هم. توضیح اینکه قوس‌های صعود و نزول را صرف‌نظر از ظاهر واژه «قوس»، می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: ۱. به صورت خط مستقیم؛ ۲. به صورت دو قطعه از یک منحنی، یا دو بخش از یک دایره.

اگر دو قوس را برخلاف ظاهر لفظ «قوس»، یک خط مستقیم بین مراتب عالی و دانی هستی در نظر بگیریم که از دو منظر به آن می‌نگریم و با دو تعبیر از آن حکایت می‌کنیم، تفاوتی حقیقی بین نزول و صعود نخواهد بود؛ یعنی نزول و صعود، مانند کسر و انکسار، دو اعتبار و دو تعبیر از یک واقعیت خواهند بود؛ اما اگر واقعاً به دو قوس قایل باشیم، در این صورت - هرچند همه مراحل و منازل سفر و همه مراتب و مقامات سالک در نزول و صعود، متطابق و متناظر و مشابه هستند - مسیر آمدن و راه طی شده غیر از مسیر شدن و راه بازگشت خواهد بود. «البدو و الرجوع... کانا متقابلین و متحاذیین کما قال تعالی کما بدأنا أوَّلَ خَلْقِ نُعِيدُهُ» (ملأصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۲۶) «البدو والرجوع متقابلان فی الجهة متحدان فی الموضوع» (ملأصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶۶).

در فرض اول، قوس‌های نزول و صعود یکی هستند با دو لحاظ متفاوت؛ درحالی‌که در صورت دوم، واقعاً دو قوس متفاوت داریم. البته در صورت دوم هم اگر از منظر بالاتری نگاه کنیم، قوس‌های نزول و صعود، دو پاره از یک واقعیت‌اند و هرچند به یک معنا حقیقتاً غیر هم‌اند، به معنایی دیگر حقیقتاً وجودی ذو مراتب را تشکیل داده‌اند.

البته چه قوس‌های نزول و صعود را به صورت خطی در نظر بگیریم و آنها را دو روی یک سکه و دو اعتبار و دو تعبیر از یک حقیقت بدانیم نه دو پاره از یک حقیقت، و چه آنها را حقیقتاً قوس و نیم‌دایره بدانیم و برای آنها دو سهم جداگانه از حقیقتی یک‌پارچه قایل باشیم، از یک منظر عالی، می‌توان نفس را پیش از بدن پنداشت؛ ولی:

در نگاه اول، نفسی که قبلاً در عوالم برتر بوده، اکنون نیز هست و چیزی تغییر نکرده است؛ فقط گاه از بالا به این حقیقت می‌نگریم و تعبیر «نزول فیض هستی» را به کار می‌بریم و گاه از پایین می‌بینیم و با واژه «صعود» به آن اشاره می‌کنیم؛

در نگاه دوم، نفسی که یک نیم‌دایره را پیموده است، گویی دوبار و دو مرتبه پای در عوالم قبل از طبیعت می‌گذارد.

پس مطابق هر دو تصویر ارائه‌شده از نزول و صعود، همین اکنون که نفس در دنیا است، در عوالم برتر نیز هست و به همین دلیل، قبل از طبیعت است؛ فقط بعضی از انسان‌ها چنان‌که از جایگاه فعلی خود غافل‌اند، از پیشینه و آینده خود نیز بی‌خبرند؛ پیشینه و آینده‌ای که دو اعتبار از یک هستی جمعی‌اند (بر اساس نظر اول) یا دو پاره از یک هستی جمعی را تشکیل می‌دهند (بر اساس نظر دوم).

باید تأکید کنیم که قوس‌های نزول و صعود را به هر صورتی تصویر کنیم، نفس هم در نزول و هم در صعود، از هیچ مقام و منزلی تجافی نمی‌کند و به یک تعبیر، تمام گذشته خود را به دوش می‌کشد و به تعبیری دیگر، از هر عالمی که به ظاهر گذر می‌کند، بخشی یا مرتبه‌ای از خود را در آن عالم جا می‌گذارد. لذا:

به لحاظ نزول، چه صعود را عین نزول بدانیم و چه اختلافی قوسی شکل میان آن و نزول قایل باشیم، نفوس در عوالم برتر از طبیعت بوده‌اند و اکنون نیز همین‌طور؛ یعنی هنوز هم در آن عوالم هستند؛ زیرا تجافی نشده و حفره‌ای در عوالم برتر به وجود نیامده است. به عبارت دیگر، به دلیل اینکه عقول تغییرناپذیرند، وجود عقلی ارواح و نفوس یا همان خزاین و حقایق آنها نیز بی‌تغییرند (همان، ص ۵۹-۵۸؛ ملاًصدرا، ۱۳۶۳، ب، ص ۶۱؛ ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۷)؛

به لحاظ صعود نیز، اگر صعود را غیر از نزول بدانیم، نفوس (تقریباً) همه مراتب قبلی خود را حفظ می‌کنند و بالا می‌روند؛ یعنی صعود نفوس مانند نزول آنها، در هیچ عالمی، جوف ایجاد نمی‌کند.

از آنجاکه قوس‌های نزول و صعود را حقیقتاً دو قوس نامنطبق می‌دانیم، در ادامه سخن فرض را بر همین نظر می‌گذاریم.

«الحركة الثانية رجوعية انعطافية، لا استقامية، فافهم» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۴۸؛ ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰).

البته گفتنی است که وقتی بحث تفکیک قوس‌های نزول و صعود به میان می‌آید، نباید تصور شود که نفس در قوس نزول وابسته به فیض حضرت حق است که از بالا می‌آید و در قوس صعود صرفاً متکی به تلاش خود است. بر اساس توحید افعالی، قوس صعود نیز با دستگیری و مدد آن‌به‌آن حضرت حق و نزول لحظه‌به‌لحظه فیض اوست. در واقع، خود قوس صعود در این نگاه، هم نزول فیض است و هم صعود آن؛ یعنی آنچه در نظر اول بیان شد که نزول و صعود دو تعبیر از یک حقیقت‌اند، طبق صورت دوم، در قطعه دوم سیر انسان (یعنی سیر صعودی او) صدق می‌کند. به عبارت دیگر در نگاه دوم، غیر از قوس نزول که فیض از مراتب عالی بدون طفره و تجافی به طبیعت می‌انجامد، خود قوس صعود، از یک منظر، تنزل فیض حضرت حق و امداد اوست و از منظری دیگر، ارتقای فیض سابق و بازگشت آن است. حاصل آنکه در سراسر دایره هستی هرچه هست از اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۲)؛ و کارهای اختیاری انسان نیز در عین استناد به انسان، (نجم: ۳۹) حقیقتاً به او نیز مستند هستند (انفال: ۱۷)؛ و استناد همه کارها به خداوند سبحان، منافی استناد پاره‌ای از امور به انسان نیست (نساء: ۷۸-۷۹).

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام... قَالَ فِي الرَّبُّوبِيَةِ الْعُظْمَى وَالْإِلَهِيَةِ الْكُبْرَى لَا يَكُونُ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ (صدوق، ۱۳۹۸، ق، ص ۶۸).

خلاصه اینکه از دیدگاهی عالی، نفس وجودی جمعی دارد که بعضی از مراتب آن - به دلیل اینکه مجردات محیط بر زمان و زمانیات هستند - قبل از ملحق شدن به بدن، در عالم قبل بوده‌اند و اکنون نیز هستند و بعد از بدن نیز خواهند بود. بر این اساس نفس، وجودی ذومراتب دارد که هر مرتبه آن در عالمی است. پس هم به لحاظ قوس نزول و هم به لحاظ قوس صعود، انسان به عوالمی برتر از طبیعت مرتبط است؛ عوالمی که به یک معنا قبل از طبیعت و به معنای دیگری بعد از طبیعت به شمار می‌آیند.

۲. بررسی اشکالات عقلی و نقلی توجیه نصوص حدوث نفس با آموزه «هستی عقلی

نفس»

به یقین وجود عقلی نفس، به لحاظ فلسفی و عقلی سخنی درست و کلامی حق است و تردید در آن روا نیست؛ یعنی مسلماً نفس مراحل را پیموده و به دنیا رسیده است و مراحل را با حرکت جوهری می‌پیماید و دوباره به عوالم بالا بازمی‌گردد؛ و روح چه به لحاظ قوس نزول و عوالمی که پیش از رسیدن به عالم ماده گذرانده و چه به لحاظ قوس صعود و عوالمی که پس از سیر و سلوک و سیوررت و انقلاب جوهری حیات می‌کند، قبل از بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۲)؛ قبلیتی که مجردات بر امور مادی دارند؛ یعنی قبلیتی رتبی و ذاتی نه قبلیتی زمانی. بی‌گمان برخی از متون شریعت نیز گویای همین حکم عقلی اند. از سوی دیگر، اطلاق اسم حقیقت بر رقیقت و بالعکس نیز کاری عادی و جایز است؛ یعنی از نظر عقل و عرف مانعی ندارد که نام یک مرتبه بالا را بر مرتبه مادون اطلاق کنیم یا به عکس (همان، ص ۳۶۹). از این رو بدون هیچ تسامح و مجازی (به حمل حقیقت و رقیقت) می‌توان به وجود عقلی نفس، گفت نفس؛ و اذعان کرد که (وجود عقلی) نفس، پیش از بدن بوده است.

پس کینونت عقلی نفس فی نفسه سخنی صحیح و مؤید به شرع مقدس است و به منزله توجیه برخی از آیات و روایات مورد بحث نیز توجیهی وزین و پذیرفتنی است؛ یعنی می‌توان آن را به منزله سطحی از سطوح معانی طولی برخی از متون شرعی پذیرفت؛ اما ممکن است کسی در اینکه همه آیات و روایات مزبور، درصدد گفتن چنین مطلب حقی باشند و همگی ناظر به مرتبه عقلی وجود نفس باشند، تشکیک کند و توجیه ملاصدرا را وجیه نداند و اشکالاتی مبتنی بر ظواهر نقلی، یا اشکالاتی به ظاهر عقلی مطرح کند.

از آنجاکه بررسی ابهامات نقلی و انتقادات عقلی - یعنی اشکالاتی که مستند به ظواهر نقلی مطرح، و اشکالاتی که با ظاهری برهانی و عقلی ایراد می‌شوند - به فهم زوایای آموزه «هستی عقلی نفس» کمک می‌کند، برخی از آنها را متناسب با نظر صریح یا ضمنی خود ملاصدرا ارزیابی می‌کنیم؛ اما پیش از آن بایسته است مقدمه‌ای را از نظر بگذرانیم و آن اینکه گاهی تصور می‌شود که موجود لازم‌الزمان یعنی موجودی که در همه زمان‌ها هست یا - اگر زمان محدود باشد - موجودی

که «قبل» از زمان است. همین‌طور گاهی چنین به ذهن می‌رسد که موجود لامکان، یعنی موجودی که در همه مکان‌ها هست یا - اگر مکان محدود باشد - موجودی که «بیرون» (بالتر و فراتر) از همه مکان‌هاست؛ اما موجود بی‌زمان نمی‌تواند قبلیتی زمانی نسبت به زمان و زمانیات داشته باشد و با دقت عقلی نمی‌تواند در همه زمان‌ها نیز باشد، وگرنه خود جزو موجودات زمانی خواهد بود؛ یعنی در این صورت باید برای موجود فارغ از امتداد، امتدادی ناپایدار در نظر گرفت؛ امتدادی که مصحح قسمت‌پذیری آن به قبل و بعد خواهد بود. به همین قیاس، موجود بی‌مکان بیرون از مکان یا بالاتر از آن نیست. نیز چنین موجودی در همه مکان‌ها هم نمی‌تواند باشد وگرنه خود مکانمند خواهد بود و به خاطر امتداد مکانی، قابلیت انقسام به اطراف خواهد داشت. حقیقت این است که موجودات فاقد امتدادهای پایدار و غیرپایدار، فراتر از درک عادی‌اند و نمی‌توان آنها را به زیر کشید و در حد فهم معمولی درآورد؛ بلکه باید خود را ارتقا داد و به خدمت آنها رفت. باید عقل را منور کرد تا چنین موجوداتی را تا حدی به چنگ آورد. به قول ملاصدرا درک این‌گونه مسائل نیازمند ارتفاع بصیرت قلب است (همان، ص ۳۶۸). تا زمانی که برخوردی حضوری با موجود مجرد صورت نپذیرد، غایت فهم و مبلغ علم انسان، درکی وهمی و خیالی خواهد بود، نه عقلی. طبعاً کسی که از شهود بی‌بهره است، اگر منکر مجردات نشود، یا ورطه تعطیل می‌افتد و یا در دام تشبیه و تجسیم گرفتار می‌آید.

پس اگر موجودی مجرد از زمان و مکان است، پرسیدن از کی و کجا درباره آن، نادرست و سخن‌گفتن از پیش و پس درباره آن ناصواب است؛ اما به هر حال، چاره‌ای جز استفاده از ادبیات متعارف و سخن‌گفتن با واژگان معهود و اندیشیدن با مفاهیم آشنا نیست. باید از میان مفاهیم، نزدیک‌ترین مفهوم به حقایق برتر را با بهترین واژه و در قالب عالی‌ترین ساختار ادبیاتی ارائه کرد. هرچند باز هم باید شنونده عاقل باشد و محدودیت‌های علم حصولی را در نظر بگیرد و تشبیه را با تنزیه همراه سازد.

بر این اساس شاید برای نسبت دادن مجرد به مادی، بهترین تعبیر در ادبیات فارسی و عربی، واژگان «معیت» و «احاطه» باشند (ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۵-۱۳۶). موجودات مجرد در عین معیت با موجودات مادی و زمان و مکان و امتداد، محیط بر آنها نیز هستند. به این ترتیب

می توان گفت وجود مجرد و در عین حال جمعی و گسترده، به معنای وجود آنی و نقطه‌ای نیست؛ چنان‌که به معنای موجود در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها نیز نیست؛ بلکه به معنای وجودی است که محیط بر همه مکان‌ها و زمان‌هاست، در عین حال که با همه زمان‌ها و مکان‌ها نیز معیت دارد. طبعاً حضرت حق که برتر از همه ماسواست نسبت به همه موجودات متزمن و متمکن و غیرمتزمن و غیرمتمکن، در عین معیت (قیومی)، احاطه دارد: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ۵۴).

برای فهم احاطه مجردات بر زمان و مکان، گاهی به مورچه‌ای که بر فرشی می‌گذرد و انسانی که از بالا به آن فرش می‌نگرد و گذشته و حال و آینده مسیر مورچه را یک‌جا و در یک زمان می‌بیند مثال می‌زنند. گاهی هم رابطه مجرد با مادی را به نسبت دیدگاه یک پرنده یا خلبان یک شیء پرنده به منظر و دیدگاه یک سرنشین خودرو که در خم یک کوهستان یا در میانه یک جاده روان است تشبیه می‌کنند؛ آنچه سرنشین خودرو، پشت سر گذاشته و آنچه پیش‌رو دارد و آنچه هم‌اکنون بر آن است، همگی برای پرنده یا خلبان مزبور یکسان‌اند. با این‌همه، مصداق پر بارتر و گران‌بارتر از آن است که در یک مفهوم منعکس شود. انتظار اینکه همه حقایق یک مصداق را بتوان با یک مفهوم ارائه کرد، جداً نابجاست. حتی در مصادیق مادی نیز نمی‌توان در قالب یک مفهوم و با یک لفظ، مصداق را عرضه کرد؛ چه رسد به موجودات مجرد و سرآمد آنها که حضرت حق - جل و علا - باشد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰).

درباره حضرت حق باید گفت او محیطی است که در عین حال جدا و منعزل از زمان و مکان و عالم ماده هم نیست. به قول امیر بیان و مولای متقیان، علی‌علیه‌السلام: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵؛ ملأصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۶).

از سوی دیگر، موجود محیط بر یک شیء و قیوم و قیوم آن را می‌توان از حیث ذات و رتبه قبل از آن شیء دانست و دید؛ چنان‌که می‌توان بعد از آن خواند و دید؛ یا حتی می‌توان همراه آن پنداشت و مشاهده کرد. طبعاً اگر موجودی نیز احاطه مطلق بر همه موجودات داشته باشد، نسبت

به هر چیزی قبل و بعد است و با هر چیزی معیت دارد (ملّاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۲) و مطلقاً اول و آخر و ظاهر و باطن است (حدید: ۳)؛ و اگر احاطه نسبی داشته باشد، قبلیت و بعدیت و معیت آن نیز نسبی خواهد بود. با این نگرش، می‌توان موجودات مجرد و عوالم تجردی را، هم قبل از طبیعت دانست و هم بعد از آن و هم همراه و احیاناً باطن آن. برپایه بعضی از نصوص، آخرت باطن دنیاست (ر.ک: روم: ۷)؛ آخرت و آینده هر کسی از قبل موجود است و هر کسی از آخرت آمده و به سوی آن بازمی‌گردد؛ آخرت هر شخصی از پیش دیده می‌شود: «وَلْيَكُنْ مِنَ الْآخِرَةِ فَاِنَّهُ مِنْهَا قَدِيمٌ وَ اِلَيْهَا يُنْقَلُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۵؛ ملّاصدرا، ۱۳۸۷الف، ص ۱۱۹).

با این حساب آیا نمی‌توان معتقد شد که وجود برتر هر کس، فارغ از زمان و محیط بر وجود زمانی او و به معنایی مقدم بر وجود مادی اوست؟ (ملّاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۴)

اشکال اول: وجود عقلی ابدان

همه اشیا از جمله خود ابدان نیز وجودی عقلی دارند (همان، ج ۳، ص ۴۰۳)؛ «الأشياء... كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الأكوان الطبيعية» (همان، ج ۵، ص ۲۰۹). پس به این لحاظ نمی‌توان ارواح را قبل از ابدان دانست؛ زیرا وجود نفوس در عالم طبیعت هم‌زمان با وجود طبیعی ابدان است و وجود عقلی نفوس هم‌رتبه با وجود عقلی ابدان است و اگر وجود عقلی نفوس قبل از وجود طبیعی ابدان است، متقابلاً وجود عقلی ابدان نیز قبل از وجود نفوس در طبیعت است.

پاسخ اول: از نظر مدبر مجرد داشتن (داشتن وجود تجردی قبل از وجود طبیعی) بین نفس و سایر جسمانیات تفاوتی نیست؛ ولی دیگر اشیای طبیعی از جمله ابدان، از مراحل دانی و عوالمی پایین‌تر آغاز کرده‌اند (همان، ج ۷، ص ۲۵۶؛ ملّاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۳۹)؛ و سیر قهری خود را نیز به همان جا ختم می‌کنند؛ آن هم در ضمن تعیین‌های نباتی یا حیوانی یا انسانی (ملّاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۹۳)؛ اما نفس انسانی از عوالم برتر شروع کرده و حشر او نیز می‌تواند بالاتر باشد. «مقاماتهم في النهاية والقيامة كمقامات اولئك الالباء الروحانية في البداية والفترة» (ملّاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۵)؛ یعنی نفوس انسانی چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، مرتبه عالی‌تری از دیگر جسمانیات دارند (ملّاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۴۲)؛ هرچند همه نفوس

نیز از یک جا آغاز نمی‌کنند و به دلیل وجود اختیار و به خاطر اختلاف همت‌ها و بافت وجودی خود، به یک جا هم رجوع نمی‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۹).

در واقع، منشأ پیدایش ارواح و نفوس، برتر از منشأ پیدایش ابدان است. پیدایش ابدان در طبیعت کلیه مثالیه رقم می‌خورد، درحالی‌که پیدایش ارواح و نفوس در عوالم بالاتری همچون لوح محفوظ. به عبارت دیگر مدبر انسانی که هم بدن را می‌آورد و هم روح و نفس را، روح را به حسب خودش که هویت عقلی دارد، پدید می‌آورد؛ اما همین مدبر عقلی، بدن را به حسب تطور مثالی و به جهت فقری و ظلمانی خود ایجاد می‌کند. بنابراین:

۱. از سویی و به یک معنا، منشأ پیدایش موجودات طبیعی و بدن‌ها را باید در عالم مثال منفصل جست؛ درحالی‌که در قوس نزول، پایین‌ترین نفس انسانی نیز مدبری برتر از مدبرات امر موجودات طبیعی دارد؛

۲. و از سوی دیگر، در قوس صعود نیز بالاترین محل رجوع و برترین حشر جمادات و نباتات و حیوانات، عالم مثال است؛ یعنی آنها را راهی به عالم عقل نیست؛ درحالی‌که این مرتبه پایین‌ترین مرتبه حشر انسانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸)، و هیچ انسانی در طبیعت محشور نمی‌شود؛ هرچند در آرزوی خاک بودن یا خاک شدن باشد (نبا: ۴۰) یا به گونه مکرر بازگشت به طبیعت را تقاضا کند (مؤمنون: ۹۹). لذا انسانی هم که مانند چهارپایان یا اضل از انعام است (فرقان: ۴۴؛ اعراف: ۱۷۹) یا به صورتی زشت‌تر از بوزینه و خوک محشور می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۲)، یا قلبی به سان سنگ و حتی شدیدتر از آن دارد (بقره: ۷۴)، به لحاظ رتبه، موجودی مثالی و به لحاظ درک در سطح حیوان یا برتر از آن است؛ زیرا همچنان انسان است. انسان اگر هیزم جهنم باشد (جن: ۱۵)، معذب می‌شود، نه سنگ و چوب. حیوان ناطق قرده یا خنزیر در روز حشر، احساس خزی و خواری می‌کند؛ وگرنه بوزینه و خوک که از بوزینه یا خوک بودن خود متأذی و ملول نیستند و نخواهند بود.

آری، در یک نگاه باز، هر موجودی جلوه‌ای از ذات اقدس اله است و از او آغاز می‌کند و به او منتهی می‌شود (بقره: ۱۵۶)؛ ولی سخن در مقایسه نسبی اشیا با یکدیگر است و اینکه هر شیئی مظهر کدام یک از اسمای الهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۶). هر شیء طبیعی و مادی‌ای،

مظهري از يکي از اسمای حسناي جزئي الهي در عالم مثال يا مثل است؛ درحالی‌که انسان‌ها دارای وجودهای ذومراتب‌باند و برخی مراتب آنها برتر از موجودات مادی و طبیعی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۱)؛ چنان‌که برخی از انسان‌ها صادر اول و مظهر همه اسمای حسنی و کلمات تامه الهي اند.

عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب الواحدة، أنه قال: يا عمّار باسمي تكوّنت الكائنات والأشياء، وباسمي دعا سائر الأنبياء، وأنا اللوح، وأنا القلم، وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السّموات السبع، وأنا الأسماء الحسنی، والكلمات العلیا (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۳).

در قوس صعود نیز اشیاي طبیعی ابتدا و تا وقتی که آسمان‌ها و زمین قائم و باقی هستند، در سیری عرضی هستند و در چرخه‌ای به ظاهر بی‌پایان دور می‌زنند و حداکثر در ضمن تعیین حیوانی به مثال منفصل رجوع می‌کنند؛ درحالی‌که بازگشت برخی از انسان‌ها به تعیین اول است. پس تعیین انسانی فی‌الجمله بدء و حشر بالاتری از سایر اشیا دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۱۰). با این دید است که می‌توان گفت همه اشیا به برکت وجود انسان (کامل) صادر شده‌اند و به یمن او روزی می‌گیرند و در سایه او و از صراط او به عوالم برتر راه می‌یابند؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، همه ماسوی‌الله ارتقای خود را در ذات (مقدس) انسان (کامل) که عصاره خلقت و غایت و مقصد و مقصود از خلق است، نظاره می‌کنند (همان، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۴).

پس بر پایه این لحاظ حقیقتاً نفس وجودی قبل از بدن دارد؛ چنان‌که سایر اشیاي طبیعی، وجودهایی قبل از نحوه وجود مادی خود دارند؛ ولی عوالمی که نفس پشت سر گذاشته و نشانی که پیش‌رو دارد، برتر هستند و سایر اشیا به برکت آن صادر و از طریق آن صاعد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۱-۷۲).

ان الغرض من هذه الموجودات وقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها خلقه الإنسان الذي هو غاية خلقه العناصر والأركان... ولذلك تزول هي وترمي وهو يدوم و يبقى محشورا راجعا إلى ربه (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۴).

پاسخ دوم: می‌توان اشکال مزبور را به این صورت نیز پاسخ داد که منظور از ابدان در روایات، وجود طبیعی ابدان است؛ یعنی مقصود ابدانی است که نفوس هم‌اکنون در این عالم دارند و مردم آنها را مشاهده می‌کنند. بنابراین هرچند بدن‌ها نیز وجودهایی قبل از عالم طبیعت دارند، در عبارت «خلق الله الارواح قبل الابدان»، وجود مادی و کنونی بدن‌ها منظور شده است. مسلماً بعضی از کسانی که برای روح، پیش از بدن، وجود نفسی معتقد بوده‌اند نیز خلق ارواح قبل از ابدان را به خلق ارواح قبل از ابدان متعارف و معهود تفسیر کرده‌اند که برای ارواح پیش از ابدان موجود، بدن‌های دیگری در نظر گرفته‌اند.

اشکال دوم: انقلاب ماهیت

تنزل نفس از مبدأ عقلی، مستلزم انقلاب ماهیت و محال است؛ زیرا باید عقل، نفس شود یا به تعبیر دیگر، باید یک موجود مفارق تبدیل به یک موجود مخالط گردد.

پاسخ اول: پاسخ اول ملاًصدرا با توجه به آموزه «حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن» این است که:

۱. با پذیرش اصالت وجود - یعنی با پذیرش اینکه وجود اصیل و مقدم است و ماهیت اعتباری و تابع آن - اینکه وجود نفس در قوس صعود، شدید شود و کمالات بیشتری بیابد و در نتیجه از آن، مفاهیم ماهوی و مقومات و ذاتیات جدیدی اخذ شود، محال نیست؛ و

۲. تنزل فیض از عالم عقل به عالم ماده در قوس نزول، درست مانند حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن در قوس صعود است؛

۳. بنابراین همان‌گونه که اشتداد وجودی در قوس صعود مستلزم انقلابی مستحیل در میان ماهیات نیست، تجلی و تنزل فیض در قوس نزول نیز چنین پیامد سوئی ندارد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹).

پاسخ دوم: ملاًصدرا با تکیه بر آموزه «اتحاد عاقل به معقول» پاسخ دومی نیز به این اشکال داده است. وی مدعی است اگر کسی تحقق یک معنا در چند نشئه مختلف با وجودهای متعدد و متفاوت را مستلزم انقلابات ماهیت و حقیقت بداند و آن را انکار کند، باید علم به اشیا را نیز منکر

شود؛ زیرا از سویی، علم به اشیا (و امور مادی) عبارت است از وجود صورتی مجرد از شیء معلوم نزد عالم و از سوی دیگر، صورت علمی یا علم، بر حسب درجات وجود عالم، درجات متفاوتی از وجود خواهد داشت (همان، ص ۳۶۹-۳۷۰).

اشکال سوم: همه اشکالات عقلی فلاسفه به وجود نفسی نفس پیش از بدن

قابل شدن به وجود عقلی نفوس پیش از ابدان، خاستگاه اشکالی جدلی می شود و آن اینکه همه اشکالاتی که ملاًصدر، همراه و هم‌رأی با دیگر فیلسوفان، بر وجود نفسی نفوس پیش از ابدان وارد کرده است، متوجه نظر خود ایشان نیز می شود. از جمله اینکه:

۱. وجود نفوس قبل از ابدان، مستلزم تناسخ یا تعطیل است؛

۲. نفوس پیش از ابدان، نه می توانستند متکثر باشند و نه واحد؛ زیرا:

الف) از سویی، موجود مجرد و فاقد مقدار نمی تواند تجزیه و تکثر و تکثیر بپذیرد؛ لذا اگر نفوس پیش از ابدان به وجود واحدی موجود بودند، موجود واحد مزبور نمی توانست برای تعلق به ابدان کثیر، تکثیر و تجزیه شود و در نتیجه اکنون نمی توانستیم نفوس متعددی داشته باشیم. بنابراین از اینکه اکنون نفوس متعددی داریم، کشف می کنیم که نفوس پیش از ابدان، به وجود واحد مجردی موجود نبوده اند؛

ب) از سوی دیگر، نوع مجردات عقلی، منحصر در فرد است و از این رو، نفوس پیش از ابدان و بدون ابدان نمی توانستند متکثر و متمایز باشند.

پاسخ اجمالی به همه اشکالات جدلی

پاسخ اجمالی به این شبهه آن است که همه اشکالات مزبور در صورتی رخ می نمایند که نفس پیش از بدن، وجودی نفسی داشته باشد. نفس بماهی نفس نیازمند بدن است و وجود آن قبل از بدن محالات کثیری را پیش می آورد (همان، ص ۳۷۳)؛ اما وجود عقلی نفس، گونه ای برتر از وجود است که نیازمند بدن نیست و احکام متفاوتی با نفس بماهی نفس دارد. نفس در این مرحله و با این نحوه از وجود، کارویژه عقلی دارد و با وحدت و کثرت خاص عالم عقل موجود است.

پاسخ تفصیلی به برخی اشکالات جدلی

۱. اگر نفس پیش از بدن دنیایی، وجودی نفسانی و نیازمند بدن داشته است، یا با بدن دیگری موجود بوده، یا بدون بدن بوده است. در فرض اول، انتقال آن به بدن دنیایی، مستلزم تناسخ است و در فرض دوم، وجودی معطل داشته است؛ اما نفس بما هو عقل، نیازمند بدن نیست تا در صورت فقدان بدن، معطل باشد و در صورت داشتن و ترک آن و انتقال به دنیا، تناسخ روی دهد. ضمن اینکه نیاز نفس به بدن یا همان نفسیت نفس، امری ذاتی برای نفس است و ممکن نیست نفس نفس باشد و بی ارتباط با بدن، و سپس این ارتباط را برقرار کند (اگر نفس قبل از بدن کنونی، بدن دیگری نداشته است) یا این ارتباط را از دست بدهد و دوباره به دست بیاورد (اگر قبلاً با بدن دیگری موجود بوده است) (همان)؛

۲. نفس بما هی نفس پیش از بدن، نه می تواند کثیر باشد و نه واحد:

الف) نفوس با وجود نفسی نمی توانند پیش از بدن ها کثیر باشند؛ چراکه:

اولاً نفس بدون بدن، قابلیت انفعال و استعداد قبول عارض غریب را ندارد و مانند سایر مجردات تام که فاقد ماده قابل عوارض و ممیزات عرضی اند، نوعش باید منحصر در فرد باشد؛ یعنی کثرت عرضی برای آن متصور نیست؛

ثانیاً اگر نفوس نامتناهی باشند، کثرت طولی را نیز بر نمی تابند؛ به دلیل اینکه:

- تمایز به شدت و ضعف برای نفوس نامحدود کافی نیست و مستلزم جهات نامتناهی

بالفعل در مبادی عالییه و مبدأ اعلا می شود؛

- اگر نفوس متناهی باشند، هرچند کثرت طولی و تشکیکی در آنها فی نفسه بلامانع است، -

به جهت اینکه ابدان نامتناهی اند و نفوس متناهی - تناسخ نفوس لازم می آید؛

ب) نفس بما هی نفس پیش از بدن واحد نیز نمی تواند باشد؛ زیرا اگر واحد باشد، به دلیل اینکه مثل جسم و جسمانیات، متقدر و مقداری نیست، نمی تواند در دنیا متکثر شود (همان، ص ۳۴۸-۳۴۹ و ۳۷۳).

البته گذشته از اینکه اشکال یادشده - که از شیخ اشراق و... در قالب دو حجت نقل شده -

(همان، ص ۳۷۰-۳۷۳) مبتنی بر پیش فرض هایی است که نه بین اند و نه مبین، نفس بما هی

عقل با مشکلات پیش‌گفته روبه‌رو نیست. به عبارت دیگر، اشکال مزبور، بر فرض که بر وجود نفسی نفس پیش از بدن وارد باشد، بر وجود عقلی نفس پیش از بدن وارد نمی‌شود؛ زیرا وحدت و کثرت وجود عقلی از سنخ دیگری است. هر عقل به تنهایی وحدتی دارد که گرچه کثرت عقلی را بر نمی‌تابد، انحای دیگری از کثرت را پذیراست. یک واحد عقلی نمی‌تواند در عین وحدت عقلی، کثرت عقلی هم داشته باشد؛ اما می‌تواند مظاهر کثیری در نشئات مادون داشته باشد، بدون اینکه مستلزم جسم و جسمانی بودن یا مقدار داشتن و تجزیه آن شود (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳). سایر اشکالات نیز به همین صورت منحل می‌شوند و حتی اگر پاسخی هم به اشکالات جدلی یادشده ندهیم، به هر حال، نفس بما هی نفس، چه پیش از بدن باشد و چه همراه بدن حادث شود، مخلوقی است که از عالم بالا هبوط کرده و به ظاهر هیچ موحدی منکر این مطلب نیست. به عبارت دیگر، وجود عقلی نفس پیش از بدن، محل اختلاف نیست؛ همه سخن بر سر آن است که نفس پیش از بدن، غیر از وجود عقلی، وجود نفسی نیز داشته است یا خیر.

اشکال چهارم: احکام متفاوت نفوس و تمیز و جزئیت آنها پیش از بدن

چنان‌که از روایات برمی‌آید، نفوس پیش از بدن‌ها متمایز و دارای احکام و رفتارهای متفاوتی بوده‌اند. برای نمونه، بعضی از ارواح، زودتر نبوت را تصدیق کرده‌اند و بعضی دیرتر و بعضی نیز اساساً منکر آن شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۲)؛ اما اگر نفوس در عالم عقل به وجود واحد و غیرمتکثر و غیر متمایز موجود بوده و هستند (ملاصدرا، سنگی، ص ۳۴۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱)، چگونه احکام متفاوتی داشته‌اند؟

پاسخ اول: کثرت عرضی: بساطت و ترکیب، جمع و تفرقه، و وحدت و تکثر در هر عالمی با مرتبه وجودی آن عالم تناسب دارد و امری تشکیکی است. نشئات عالی وجود، بسیار از تکثر و انقسام دورتر و به وحدت و بساطت و جمعیت نزدیک‌ترند تا عوالم متوسط و دانی وجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰). به این ترتیب می‌توان گفت نفوس انسان‌ها - هرچند در موطن عقلی خود، دارای کثرتی عقلی‌اند و عاری از مقدار و... هستند و از کثرت طبیعی و تفرقه و انقسام، فاصله بسیار دارند - در عوالم متوسط یعنی عوالم مثالی، کثرت و تمایزی متوسط و

نسبی دارند که می توان آن را مصحح احکام متفاوت آنها دانست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۲-۳۷۳). از این رو هرچند تکثر و تمیز مثالی با تکثر طبیعی متفاوت است، می تواند وجهی مناسب برای توجیه روایات کانون بحث در نظر گرفته شود (همان، ص ۳۹۳).

پاسخ دوم: کثرت طولی یا تمایز به شدت و ضعف: در کنار تمایزی که در عوالم میانی برای نفوس متصور است، می توان پیش از عالم طبیعت، نوعی تمایز و تکثر هم به لحاظ تمایز ارباب انواع و مبادی عالیة متفاوت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۳) و طینت های مختلف آنها تصویر کرد؛ تمایزی به اعتبار عوالم متفاوت نفوس پیش از بدن یا تمایزی به حسب شدت و ضعف مرتبه وجود مبادی عالیة (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۳۴۲). به این ترتیب می توان گفت نفوس برتر، از عوالم برتری آغاز کرده اند. نفسی که از عقل طولی بالاتری آغاز می کند و در قوس صعود با قدم اختیار به سمت آن بازمی گردد، از نفسی که مظهر اسم پایین تری شده و در قوس صعود با قدم اختیار حداکثر به سوی آن اسم نیکوی الهی بازمی گردد، نوعی تمایز عمودی یا طولی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۸).

جمع بندی دو پاسخ، و تطبیق آنها بر روایات

از دو پاسخ اشکال اخیر می توان برای تفسیر بسیاری از روایات بهره برد. با پاسخ اول و با وجود مثالی نفوس پیش از بدن ها، می توان تکثر نفوس و وجود جزئی و متمیز آنها را - در کنار توجیه قبل بودن آنها - تصحیح کرد؛ و با پاسخ دوم، می توان راز احکام متفاوت نفوس را در حالی که هنوز به دنیا نرسیده و اختیاری نکرده اند فهمید.

بر پایه پاسخ اول، در برخی از عوالم تجردی مانند عالم مثال، تمایز و کثرت و تفرقه نسبی هست؛ و بنابر پاسخ دوم، برخی از احکام متفاوتی که برای نفوس گفته می شوند، حاکی از تمایز نفوس در یک عالم نیستند؛ بلکه حاکی از نوعی تمایز عمودی یا طولی یا تمایز به شدت و ضعف اند؛ یعنی برخی از روایات ناظر به چند عالم و تقدم و تأخر رتبی و ذاتی موجودات عوالم ضعیف و شدید نسبت به یکدیگرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۰). بر این اساس اینکه یک نفس قبل از بدن حکمی داشته که سایر نفوس نداشته اند، برای این است که نفس یادشده از عالمی

متفاوت بوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۳-۳۷۴): «کما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۹).

برای نمونه در روایاتی که سخن از نبوت حضرت رسول ﷺ و ولایت حضرت امیرالمؤمنین در مرحله‌ای است که حضرت آدم علیهما السلام بین آب و گل یا... بوده، می‌توان چنین گفت که ذوات مقدس رسول الله ﷺ و امیرالمؤمنین علیهما السلام (حقیقت محمدیه و حقیقت علویه) قوس نزول را از عالمی برتر آغاز کرده‌اند و در قوس صعود نیز به عالمی برتر رسیده‌اند؛ چنان‌که مقتضای صادر اول بودن ایشان همین است. چه بسا تعبیری چون «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَبِنَا يَخْتِمُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶) و یا «إِنْ ذُكِرَ الْخَيْرُ كُنْتُمْ أَوْلَاهُ وَأَصْلُهُ وَفَرَعُهُ وَمَعْدِنُهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۶) اشاره به همین معنا باشند. به لسان عرفانی می‌توان این حقیقت را چنین تفسیر کرد: در حالی که هر کسی مظهر اسمی جزئی است و از یکی از اسمای جزئی صادر شده است، چهارده معصوم علیهم السلام مظاهر اسم مبارک «الله» و نمایانگر همه اسمای حسنی الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ب، ص ۱۷۱-۱۷۶). بعید هم نیست روایات طینت نیز که به صراحت، طینت انبیا و اوصیا را برتر از مؤمنین و طینت مؤمنین را برتر از منافقین ذکر می‌کنند، در صدد بیان نوعی تمایز به شدت و ضعف میان ارواح پیش از ابدان باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۵).

اشکال پنجم: اطلاق نام نفس به کمالی از کمالات موجود عقلی

آیا واقعاً می‌توان وجود پیشین نفس را به عنوان کمالی از کمالات مبدأ عقلی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۳)، نفس یا روح نامید و گفت خلق الله الارواح قبل الابدان؟

پاسخ: صدور نفس از عقل و تنزل آن از عالم عقول، به نحو تجافی نیست که از خزانه آن عالم چیزی کم شده باشد؛ بلکه به نحو تجلی است؛ یعنی موجود عقلی عالم برتر، بدون اینکه چیزی را از دست بدهد، در عالم پایین جلوه‌گری کرده است. دقیقاً به همین دلیل که معلول یا مخلوق (یا هر شأن دیگری از موجود) یکی از جلوه‌های علت و از شئون وجودی آن است، نه جزء یا قطعه یا بخشی از آن، بین علت و معلول نوعی اتحاد - یعنی اتحاد حقیقت و رقیقت یا اتحاد مراتب شدید و ضعیف یک وجود - برقرار است؛ اتحادی که مصحح حمل (حقیقت و رقیقت)

هر کدام از آنها بر دیگری است. بر این اساس می توان مرحله‌ی عالی نفس یا مبدأ عقلی آن را نفس نامید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۴ و ۲۸۰)؛ چنان‌که جلوه و رقیقه را نیز می توان عقل نام نهاد؛ عقلی که در موطن طبیعت قدم نهاده است.

با این نگرش، می توان بسیاری از آیات و روایات را فهمید، یا به تعبیری، رمزگشایی کرد.

الحقیقة هی الرقیقة بوجه اعلی والرقیقة هی الحقیقة بوجه أدون... وعلیه مدار جمیع رموز العقلاء وإشارات الأنبیاء من القدم والحدوث والإفاضة والتنزل والصعود والهبوط والذرات والبرزات وغيرها (همان، ج ۸، ص ۳۳۳ و ۳۵۴).

برای مثال می توان فهمید که چرا قرآن کریم را در همه مراتب، قرآن می نامند؛ چه مراتب عالی آن را و چه مرتبه‌ای که پیش روی ما بوده و تنزلی از جانب رب العالمین است (واقعه: ۷۷-۸۰). نیز می توان دریافت که چطور ممکن است که نخستین مخلوق خدا قلم باشد (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۰۷) و منظور از قلم، امیرالمؤمنین علیه السلام باشد (حافظ‌برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۳).

به عقیده اهل معرفت، عقل اول (و قهراً کینونت عقلی قرآن) از حسنات «مقام عقلی انسان اول» و قلم اعلاست؛ بنابراین امیرمؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی المأثورات: «اول ما خلق الله القلم» (ملاصدرا، ۱۳۸۷ب، ص ۱۷۱).

اشکال ششم: دوهزار سال قبل از بدن

اگر روایات و آیات تنها بر وجود قبلی نفوس اصرار داشتند، کینونت عقلی نفس توجیه درخوری بود؛ اما روایات برای خلقت سابق نفس محدوده‌ای تعیین کرده‌اند که مسلماً با وجود عقلی نفس، آن هم با ویژگی‌هایی که فلاسفه برای موجودات عقلی قایل‌اند، هماهنگ نیست؛ زیرا موجود عقلی با توجه به اینکه فارغ از زمان است، حدوث و قدم زمانی نخواهد داشت؛ چه رسد به اینکه دوهزار سال پیش از بدن آفریده شده باشد. حاصل آنکه اگر در متون شرعی، کینونت عقلی نفس قصد شده، چرا خلق ارواح دوهزار سال پیش از بدن دانسته شده است؟

پاسخ اول: ملاصدرا، از شارح *حکمة الاشراق*، قطب‌الدین شیرازی، که نفس را به همان صورت نفسی، قدیم می داند و خود را از پیروان نظر افلاطون به شمار می آورد، نقل می‌کند که عدد

دو هزار سال، متناسب با فهم عامه مردم به کار رفته است؛ یعنی حضرات معصومین علیهم السلام رعایت عقول ضعیف را کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۲-۳۷۳).

پاسخ قطب‌الدین، در مجموع پاسخ نادرستی نیست و ادله فراوانی می‌توان ذکر کرد که اهل بیت علیهم السلام رعایت فهم مخاطب را می‌کرده‌اند و هرگز به کنه عقل خود با مردم سخن نگفته‌اند (مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۵). از این رو ملاصدرا نیز آن را نقد نکرده است.

پاسخ دوم: از آنجاکه عقل نمی‌تواند در جزئیات و مسائلی از این دست وارد شود، چنین معارفی را تنها با نور نبوت می‌توان دریافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۱۸۲)؛ «الکلام فی تقدیر القبلية لهذا المقدار المذكور مما لا يمكن الوقوف عليه على التحقيق الا بنور النبوة» (ملاصدرا، سنگی، ص ۳۴۰). پاسخ دوم، برخلاف پاسخ نخست که این روایات را در سطح فهم عوام می‌داند، آنها را برتر از فهم عوام و خواص می‌شمارد.

پاسخ سوم: عقل خود می‌داند که در بسیاری از مسائل پایی چوبین دارد؛ لذا اگر به اسیری هوای نفس نرفته باشد، آگاهانه در پیشگاه وحی زانو می‌زند و گوش دل به صادق مصدق می‌سپارد. نیز عقل سلیم خود درک می‌کند که لازم است تمام قوه و بنیه خدادادی خود را برای درک عمیق‌تر کلام معصوم علیه السلام صرف کند. در بحث حاضر نیز، حجت باطنی پس از اینکه یقین کرد نفس نمی‌تواند به صورت نفسی پیش از بدن باشد، در کلمات معصومین از خطا و گناه تأمل می‌کند و با کنار هم قرار دادن محکمات و متشابهات، پی می‌برد که وجود عقلی نفوس منظور است. از سوی دیگر، به دلیل اینکه وجود عقلی نفوس زمان‌بردار نیست، متوجه می‌شود که گاهی اعداد و سال و ماه در کلمات ایشان، کنایه از امور دیگری مانند مراحل و مراتب‌اند؛ به این معنا که مثلاً نفوس دو هزار درجه قبل از ابدان‌اند.

این مطلب در متون دینی بی‌نظیر نیست. بر پایه آیات قرآن، آسمان‌ها و زمین در شش روز آفریده شده‌اند. آیا می‌توان در این آیات شریفه، منظور از روز را یک بار گردش زمین به دور خود تفسیر کرد؛ درحالی‌که هنوز زمین و خورشیدی نبوده است؟ همچنین در حدیثی شریف، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: نور رسول الله صلی الله علیه و آله چهارصد و بیست و چهار هزار سال پیش از آفرینش آب و عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین و... بوده است و حضرتش پس از خلقت، یک

هزار سال روبه‌روی خداوند ایستاده و مشغول تسبیح و تحمید حق - تبارک و تعالی - شده است. به‌راستی ممکن است که سال را در این کلام شریف، گردش زمین به دور خورشید تفسیر کرد؟ درخور توجه این است که بر پایه این حدیث شریف، حق تعالی پیش از آفرینش افلاک، با فعل ماضی به حضرت رسول فرموده است: «لولاک ما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۴۰۳، ج ۱۵، ص ۲۷-۲۸).

اشکال هفتم: تطابق قوس‌های نزول و صعود

اگر هر موجودی در قوس صعود، به جایی می‌رسد که پیش از این بوده است، آیا مشکل تحصیل امری که از قبل حاصل است، پیش نخواهد آمد؟ و آیا صعود و نزول یا به تعبیری خلقت، لغو و بی‌معنا نخواهند شد؟

پاسخ: چنان‌که از تعبیر «قوس» یا «کمان» هم برمی‌آید، مسیر موجودات و مقصد و انجام سیر آنها در صعود دقیقاً بر مسیر نزول و آغاز سیر منطبق نمی‌شود. حرکت موجودات گویی در دو نیم‌دایره است؛ یعنی به یک معنا صعود مطابق و منطبق بر نزول است و هر موجودی، مراتبی را که در نزول از سرگذرانده باید با قدم اختیار یکی یکی حیازت کند (ملاًصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۶) تا حداکثر به مرتبه‌ای که آغاز کرده است بازگردد (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸)؛ ولی چنین نیست که فیض هستی در بازگشت به حضرت حق و اسمای حسناى او، به‌صورت خطی بازگردد و دقیقاً به جایی منتهی شود که قبلاً از آن آمده بود و امر حاصلی را تحصیل کند (ملاًصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۴۸؛ ملاًصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۰۰) و مانند موجی که از دریا برمی‌خیزد و چندی خودنمایی می‌کند و سرانجام به دریا بازمی‌گردد و تعیین و تشخیص خود را به‌طور کامل وامی‌نهد، چنان شود که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است.

اشکال هشتم: هدف و چرایی هبوط نفس از مرتبه عقلی

چرا عقل یا نفسی که به وجود عقلی موجود است، تنزل می‌کند؟ آیا نفس بر اثر هبوط ضایع نمی‌شود و از فعلیت به قوه بازنمی‌گردد؟ در یک کلام، هدف از هبوط چیست؟

پاسخ اول: پاسخ ملاًصدرا اغلب از این قرار است که هستی عقلی نفس به دلیل تجرد محض و

فقدان ماده، امکان ترقی و کسب کمالات بیشتر را ندارد؛ ناگزیر با هبوط به عالم ماده و صعود مجدد می‌کوشد کمالات مفقود را در عالمی تحصیل کند که عقلاً امکان و استعداد تحول و استکمال را دارد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴). وی مدعی است این مطلب در قرآن و روایات (و نیز به صورت رمزی و کنایی در کلمات حکمای سابق) نیز آمده است (همان، ص ۳۵۵-۳۵۶). می‌توان این پاسخ را به نحو بهتری نیز تقریر کرد؛ به این صورت که بگوییم ارواح که در عوالم برتر به نحو اندماجی موجودند، به دلیل اینکه توان و قوه بروز و ظهور دارند، یعنی به جهت اینکه می‌توانند در عالم ماده مفصل شوند و کمالات ویژه خود را به دست آورند، به عالم ماده هبوط کرده‌اند.

پاسخ دوم: پاسخ نخست - گرچه چندین بار در سخنان ملاًصدرا تکرار شده - مسلماً با مبانی فلسفی حکمت متعالیه و حکمت‌های بحثی و ذوقی سازگار نیست. موجود مجرد تام عقلی، استکمال را به هیچ وجه بر نمی‌تابد و نمی‌تواند با نزول به عالم ماده کمالی را به دست آورد که پیش از این نداشته است؛ ضمن اینکه رجوع مظاهر به مدبر، چیزی به او نمی‌افزاید. پس باید در میان تلویحات و تصریحات وی در جست‌وجوی پاسخی دیگر باشیم که با سایر مبانی حکمت متعالیه معارض نباشد؛ اما پیش از پاسخ نهایی باید یادآور شویم که بحث هدف خلقت، اولاً درخور بحثی گسترده و عمیق، متناسب با مبانی عرفانی و فلسفی و کلامی است؛ و ثانیاً مشکلی عمومی است، نه اشکالی ویژه بحث هستی عقلی نفس. به عبارت دیگر، اشکال هشتم به سایر حکمای الهی و نظام‌های فلسفی ایشان نیز متوجه است. کسی که آموزه «هستی عقلی» را بر نمی‌تابد نیز باید هدف خداوند سبحان از خلقت را تبیین کند و نشان دهد که صدور انسان و سایر ماسوی الله از حق و بازگشت آنها به حق عبث نیست.

به هر حال، اشکال هشتم دو وجه دارد: از سویی، اشکال به تنزل و تجلی موجود عقلی و مقصد و مقصود و غایت او از هبوط متوجه می‌شود و از سوی دیگر، به نفس و اینکه در تنزل از عالم عقل، ضایع نمی‌شود، بازمی‌گردد. پاسخ حقیقی به هر دو چهره اشکال را باید در حقیقت تجلی جست‌وجو کرد. ایجاد مخلوق یا صدور فیض یا تجلی، گونه‌ای خودنمایی و خوداظهاری برای حضرت حق به شمار می‌رود. از آنجاکه همه موجودات، شئون و جلوات حضرت حق و

آیات و نشانه‌های او هستند و کمالات او را بروز می‌دهند و به گونه‌ی استقلالی از خود چیزی ندارند، جلوه‌گری هر موجودی، جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه‌ی آن موجود است؛ خوداظهاری هر موجودی، در حقیقت، اظهار کمالات حق تعالی است. با این حساب، پاسخ چهره‌ی اول اشکال - که چرا حضرت حق و سایر مبادی عالیّه تنزل یا تجلی می‌کنند - این است که حق تعالی می‌خواهد و کمالات او اقتضا می‌کنند که جلوه‌گری کند و صفات خود را تا جای ممکن بروز و ظهور دهد و جلوه‌های او نیز تا جای ممکن باید جلوه‌کنند و از اجمال به تفصیل درآیند تا حق به همه‌ی صور ممکن، بازنمایی و در هر صورتی مشاهده شود. هدف او نیز در این تجلی، ذات اقدسش است و جلوه‌های میانی (مبادی عالیّه) و نازل، همگی مقصود بالتبع هستند و البته در میان جلوه‌ها نیز هر کدام که پایین‌تر است نسبت به جلوه‌ی برتر، وجود و ظهور تبعی دارد و به همین دلیل همه‌ی مخلوقات، طفیل وجود انسان کامل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۰۸).

حاصل آنکه خلق موجودات از جانب حضرت حق - جل و علا - از سر نیاز حق به استکمال نیست؛ بلکه نوعی فیضان و تجلی و بازنمایی است؛ بدون اینکه با این تجلی چیزی از حضرتش کاسته شود یا در بازگشت چیزی به او افزوده گردد. بر همین قیاس، صدور موجودات دانی یا همان تعینات و جلوه‌های پایین‌تر حضرت حق از مبادی عالی یا همان تعینات و جلوه‌های برتر الهی نیز برای عوض و غرض نیست؛ نوعی خوداظهاری و خودنمایی است که چون همه‌ی موجودات آیت الهی هستند، در حقیقت و به معنای دقیق کلمه، نوعی خدانمایی است. جلوه‌گری عقول همان جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه‌ی عقول است؛ همان‌گونه که افعال انسان‌ها، افعال او در مرتبه‌ی تعینات انسانی‌اند.

اما روی دیگر اشکال را (اینکه سرانجام در این میانه به انسان و سایر مخلوقات چه می‌رسد) می‌توان به این صورت پاسخ داد که از سویی، هیچ جلوه‌ای پس از صدور، فنای مطلق و نابود محض نمی‌شود؛ بلکه در یکی از مواطن، جاودانه به حیات خود ادامه می‌دهد؛ و از دیگر سوی، وجود همواره و همه جا خیر و کمال است و خیر و کمال، لذیذ است. طبعاً وجود شدیدتر، کامل‌تر و دارای خیر بیشتر خواهد بود و لذت بیشتری خواهد برد و اگر در عالم رنجی به کسی می‌رسد، از خود اوست که بر اوست؛ وگرنه همان موجود نیز از جهت انتساب به حضرت حق

دارای کمال است.

پس صدور نفوس از عقول و بازگشت آنها به عقول، اولاً سبب خوداظهاری عقول می‌گردد؛ ثانیاً موجب می‌شود نفع و کمالی به نفوس برسد؛ ضمن آنکه در بازگشت نفوس به عقول و اتحاد یا عینیت آنها، تعیین و تشخیص نفوس و لذت شخصی آنها محفوظ می‌ماند. نفسی که به تعینات برتر حق راه برده و با مبادی عالیه متحد شده، وجود جمعی، متمایز، متعین و متشخص خود و نیز هویت و کثرت خود را به یک معنا حفظ کرده است و از این رو برترین لذت را نیز او می‌برد؛ البته لذتی حقانی.

نتیجه‌گیری

حتی اگر روح یا نفس را حادث قبل از بدن بدانیم، باید هستی نفس در ضمن علل و مبادی عالیه را نیز بپذیریم. به عبارت دیگر، مسلماً آموزه «هستی عقلی نفس» حق است و نفس مانند دیگر اشیا، خزاینی نزد خداوند سبحان دارد. لذا اگر کسی سخنی دارد، ناگزیر باید در وجود نفسی نفس قبل از بدن باشد، نه در وجود یا عدم وجود عقلی نفس پیش از بدن؛ اما واقعاً گذشته از آیات و روایاتی که به آنها اشاره کردیم، دلیل دیگری بر وجود نفسی نفس پیش از بدن هست؟ اگر تنها دلیل اصرار برخی از علما بر حدوث نفس قبل از بدن، آیات و روایات مزبور است، به نظر می‌رسد ملاحظراً توجیه و تفسیر درستی برای آنها یافته و در نشان دادن توافق و تطابق و همراهی عقل و نقل در این مسئله نیز کاملاً موفق بوده است. تصویری که وی از آیات و روایات مورد بحث ارائه کرده، علاوه بر اینکه خردپسند است و نزاع فیلسوفان و متکلمان را برطرف می‌کند، وجهی درخور برای جمع ادله نقلی متشابه و متفاوت نیز به شمار می‌رود.

منابع

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، ترجمه صبحی صالح، قم، هجرت.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه بعثه.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الإسلامیه.
- حافظ‌برسی، رجب‌بن محمد (۱۴۲۲ق)، مشارق انوار الیقین فی أسرار امیر المؤمنین علیه السلام، تصحیح علی عاشور، بیروت، اعلمی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۸ق)، مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علّامه سید محمد حسین طباطبائی تبریزی، چ سوم، مشهد، علّامه طباطبائی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافة.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن» (مرداد ۱۳۸۹)، معرفت، ش ۱۵۲، ص ۹-۱۴.
- مآصدرا (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰ الف)، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- (۱۳۶۳ الف)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۳ ب)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۰۴ □ معرفت فلسفی سال دهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۱

- _____ (۱۳۸۱)، زادالمسافر، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه و تصحیح و تعليق سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷ ب) سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (سنگی)، حاشية صدر المتألهين على شرح حکمة الاشراق.
- _____ (۱۹۸۱ م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج سوم، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۰۲ ق)، مجموعة الرسائل التسعة، تهران، بی‌جا.

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی و بررسی تطبیقی آن با منطق جدید

عسگر دیرباز*

حسین مطلبی کر بکنندی**

چکیده

ابن سینا در فصل هشتم از نهج سوم کتاب اشارات و تنبیهات در بیان اقسام ترکیب قضایای شرطیه متصله و منفصله از اجزایی چون قضایای حملیه و شرطیه، چند مثال مطرح می‌کند که نخستین آنها برای قضیه متصله مرکب از متصله و منفصله است. همین مثال، مبنای منازعه‌ای تأمل‌انگیز بین دو تن از شارحان این کتاب یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی می‌گردد. فخررازی معتقد است هر قضیه متصله لزومیه تنها با یک قضیه منفصله از نوع مانعة‌الخلو هم‌ارز است؛ دیدگاهی که شباهتی با مباحث منطق جدید دارد. در مقابل خواجه طوسی معتقد است این انحصار صحیح نیست و می‌توان هر قضیه متصله لزومیه را به یک منفصله مانعة‌الخلو و یا منفصله مانعة‌الجمع، بدون رجحان هیچ کدام تأویل کرد. در این بین، هم برای داوری میان فخررازی و خواجه طوسی و هم برای تبیین دیدگاه منطق جدید در این باره، از منطق جدید کمک گرفته‌ایم و در نهایت ضمن تبیین تفاوت نظر فخررازی و منطق جدید، نشان داده‌ایم که نظر صحیح همان رأی خواجه طوسی بوده و منطق جدید نیز در این مورد مؤید دیدگاه خواجه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: قاعده استلزام، منفصله مانعة‌الجمع، منفصله مانعة‌الخلو، منطق جدید، خواجه طوسی، فخررازی، متصله لزومیه.

* استادیار دانشگاه قم.

h.motallebi@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

پذیرش: ۹۱/۱۰/۱۰

دریافت: ۹۱/۲/۲۴

مقدمات

۱. قضیه منفصله و اقسام آن در منطق قدیم

خواجه طوسی در تعریف قضیه منفصله پس از تقسیم قضایا به حملیه و شرطیه، در بیان اقسام قضایای شرطیه می نویسد:

... اما چون در جزء قضیه هم دو قضیه باشد و در این صورت حمل قضیه بر قضیه به موافات و اشتقاق محال بود، پس خالی نبود از آنکه میان آن دو قضیه اعتبار مصاحبتی با معاندتی کنند یا نکنند... اگر اعتبار معاندت و مباینت کنند و حکم کنند به ثبوتش یا نفی اش بر وجهی که قضیه اول و دوم با هم متعاند باشند یا نباشند، آن را «شرطی منفصله» خوانند (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۶۹).

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* در بیان اقسام قضایای منفصله می نویسد:

از اقسام قضایای منفصله یکی «حقیقه» است و آن منفصله‌ای است که در آن به وسیله «یا» اراده می شود که امر از یکی از اجزای قضیه خالی نخواهد بود، بلکه حتماً یکی از آنها وجود می یابد... و از اقسام آن غیرحقیقه است؛ مانند جایی که در آن به وسیله «یا» معنای منع جمع فقط اراده می شود و نه منع خلو از اقسام... و از اقسام آن جایی است که در آن به وسیله «یا» معنای منع خلو اراده می گردد، گرچه اجتماع آنها مجاز باشد... (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

گفتنی است که در منطق قدیم، برخی از منطق دانان بسته به اینکه ارتباط بین اجزای انفصال از نوع اتفافی باشد یا عناد لزومی، این تقسیم بندی را گسترش داده و برای هریک از اقسام قضیه منفصله که به آنها اشاره شد، دو قسم اتفافی و عنادی را در نظر گرفته اند و به این ترتیب تعداد حالات را به شش رسانده اند. ما به دلیل اینکه این مطلب تأثیری در اصل مطلب مورد بحث در این مقاله ندارد، از طرح آن خودداری کرده ایم، و انفصالها را به صورت عنادی و لزومی در نظر گرفته ایم؛ لکن علاقه مندان می توانند به تحقیقات انجام شده در این زمینه مراجعه کنند (ر.ک: اژه ای، ۱۳۶۷).

درباره شیوه استحصال اقسام شرطیه غیرحقیقه از حقیقه، در *اساس الاقتباس* آمده است:

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۰۷

و اگر به جای یکی از اقسام متردد میان نفی و اثبات چیزی دیگر بنهند غیر مساوی، خالی نبود از آنکه آن چیز، یا خاص تر از آن قسم بود یا عام تر، و اول منفصله مانع جمع تنها بود، دوم منفصله مانع خلو تنها (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۷۷).

دلیل این امر نیز روشن است. اگر بر طبق آنچه خواجه طوسی گفته، به جای یکی از دو جزء قضیه منفصله حقیقیه، اخص آن را قرار دهیم، در واقع حالاتی را ایجاد می‌کنیم که در برخی از حالات ممکن، چه بسا هیچ‌کدام از دو حالت مطرح شده در اجزای جدید قضیه رخ ندهد؛ گرچه هنوز هم ممکن نیست دو جزء قضیه به صورت هم‌زمان واقع شوند، و این همان تعریف قضیه مانعةالجمع است؛ و اگر اعم آن جزء را قرار دهیم، این احتمال را ایجاد می‌کنیم که در برخی موارد هر دو جزء قضیه رخ دهد، در حالی که در هیچ حالتی ممکن نیست هیچ‌کدام از اجزا رخ ندهند و این همان تعریف قضیه مانعةالخلو است.

۲. قضیه منفصله و اقسام آن در منطق جدید

با تشریح اقسام قضایای منفصله در بخش پیشین، دیگر نیازی نیست که در منطق جدید نیز این اقسام را شرح دهیم؛ زیرا این اقسام نزد منطقیون قدیم و جدید تنها در اسم تفاوت دارند. البته نزد منطقیون جدید به جز در نزد برخی از متأخرین ایشان، اصولاً منفصله مانعةالجمع مغفول بوده است. این موضوع در عموم کتاب‌های منطق جدید مشهود است و هنوز نیز عموم منطقیون جدید آن را در اقسام قضایای منفصله وارد نمی‌کنند (ر.ک: تیدمن و کهنین، ۱۳۸۳؛ موحد، ۱۳۷۲؛ نبوی، ۱۳۷۷؛ حاجی حسینی، ۱۳۸۱). اگرچه ما قصد نداریم در این مجال به واکاوی این قضیه بپردازیم، بر اساس پژوهش‌های انجام شده (ر.ک: اژه‌ای، ۱۳۶۷) به صورت خلاصه می‌توان گفت که ریشه‌های این مسئله را باید در عدم وجود این نوع منفصله نزد رواقیون و تأثیر بسیار منطق رواقی بر منطق جدید جست‌وجو کرد. منطقیون جدید معتقدند لفظ «or» در زبان انگلیسی و در یونانی تنها به دو معنای مانعةالخلو و حقیقیه (ر.ک: هاک، ۱۳۸۲، ص ۷۳) به کار می‌رود. قضیه منفصله مانعةالجمع را نخستین بار شفر (H. M. Sheffer) در منطق جدید مطرح ساخته و تا پیش از وی کسی از منطقیون جدید از ادوات انفصال منع جمع بحثی نکرده است.

بحث در این باب، از موضوع مقاله خارج است؛ اما چون ما در این مقاله قصد داریم از منطق جدید جهت تبیین هرچه بیشتر مباحث بهره بگیریم و در عین حال در این تبیین، نیازمند استفاده از قضیه منفصله مانعة الجمع هستیم، از آن قسمی از منطق جدید استفاده می‌کنیم که در آن قضایای منفصله مانعة الجمع دارای موضوعیت‌اند. البته با توجه به تعریفی که در ادامه از این قسم قضیه منفصله ارائه می‌دهیم و نیز با توجه به امکان معادل‌سازی قضایا بر طبق منطق جدید، استفاده از این تعریف در موارد دیگر نیز مجاز خواهد بود.

برای نشان دادن انفصال مانعة الجمع در منطق جدید از نشانه "A" بهره می‌گیریم و داریم (ر.ک: حاجی حسینی، ۱۳۸۱، ص ۳۳):

$$P|Q = \neg(P \wedge Q)$$

با تشکیل دادن جدول ارزش سمت راست عبارت بالا، خواهیم داشت:

P	Q	$P \wedge Q$	$\neg(P \wedge Q)$
T	T	T	F
T	F	F	T
F	T	F	T
F	F	F	T

در این جدول، علامت عطف، T یا همان TRUE به معنای صدق و F یا همان FALSE به معنای کذب است و P و Q اجزای قضیه عطفیه‌اند. با توجه به آنچه در ادامه (صدق و کذب قضایای منفصله مانعة الجمع) خواهد آمد، هم‌ارزی این دو عبارت نتیجه گرفته می‌شود و لذا در ادامه بحث هر جا با عبارت انفصال حقیقی در منطق قدیم روبه‌رو می‌شویم، برای معادل‌سازی آن در منطق جدید از یکی از دو عبارت بالا (از آن جهت که هم‌ارز یکدیگرند) استفاده می‌کنیم.

۳. شرایط صدق و کذب اقسام قضایای منفصله

الف) صدق و کذب قضایای منفصله حقیقیه

کاتبی در رساله شمسیه در بیان شروط صدق و کذب این قسم قضیه منفصله، چنین می‌نویسد:

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۰۹

«والمنفصلة الموجبة الحقيقية، تصدق عن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين وكاذبين» (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸م، ص ۲۱۷)؛ قضیه منفصله حقیقیه در صورتی صادق است که یک جزء آن صادق، و جزء دیگر آن کاذب باشد و در صورتی کاذب است که هر دو جزء آن صادق، یا هر دو جزء آن کاذب باشند.

در منطق جدید برای تبیین شرایط صدق و کذب قضایای منفصله حقیقیه از جدول ارزشی زیر استفاده می‌کنند:

P	Q	$P \vee Q$
T	T	F
T	F	T
F	T	T
F	F	F

در این جدول، \vee نشانه منفصله حقیقیه است. همان‌گونه که مشخص است، بین شرایطی که منطق دانان قدیم برای صدق قضایای منفصله حقیقیه بیان کرده‌اند و شرایط آن در منطق جدید، هم‌بستگی کامل برقرار است.

ب) صدق و کذب قضایای منفصله مانعة الخلو

کاتبی در رساله شمسیه، شروط صدق و کذب قضیه منفصله مانعة الخلو را چنین توضیح می‌دهد: «والمانع الخلو، تصدق عن صادقین و عن صادق وكاذب، وتكذب عن كاذبين»؛ (همان) پس قضیه مانعة الخلو همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، از میان حالات ممکن تنها در یک مورد کاذب است و آن زمانی است که هر دو جزء انفصال با هم کاذب باشند و در دیگر موارد صادق است.

جدول ارزشی قضایای منفصله مانعة الخلو در منطق جدید به شکل زیر است که در آن، \vee نشانه انفصال مانعة الخلو است:

P	Q	$P \vee Q$
T	T	T
T	F	T
F	T	T
F	F	F

همان‌گونه که از این جدول نیز برمی‌آید، بین شرایطی که منطق دانان قدیم برای ملاک صدق قضایای منفصله مانعة‌الخلو بیان کرده‌اند و همین شرایط در منطق جدید نیز هم‌بستگی کامل وجود دارد.

ج) صدق و کذب در قضایای منفصله مانعة‌الجمع

کاتبی در توضیح ملاک صدق و کذب قضایای منفصله مانعة‌الجمع نیز چنین می‌گوید: «والمانع‌الجمع تصدق: عن کاذبین وعن صادق وکاذب، و تکذب عن صادقین.» (همان) همان‌گونه که اینجا نیز از نام این نوع قضیه منفصله برمی‌آید، تنها حالت کاذب بودن قضیه در این حال وقتی است که هر دو جزء انفصال هم‌زمان با هم صادق باشند و در باقی حالات، صدق حاصل می‌آید. در منطق جدید قضیه منفصله مانعة‌الجمع را با علامت \wedge نشان می‌دهند و جدول ارزشی را بدین شرح برای آن در نظر می‌گیرند:

P	Q	$P \wedge Q$
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

پس همان‌گونه که از این جدول نیز برمی‌آید، مانند دو حالت پیشین در قضیه منفصله، بین شرایطی که منطق دانان قدیم برای ملاک صدق قضایای منفصله مانعة‌الجمع بیان کرده‌اند و همین شرایط در منطق جدید نیز هم‌بستگی کامل وجود دارد.

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۱۱

تقریر محل بحث

گفته شد که آنچه کانون نزاع بین خواجه طوسی و فخررازی قرار گرفته، مثال اولی است که ابن سینا در فصل هشتم کتاب *اشارات و تنبیهات* در بیان اقسام ترکیب قضایای شرطیه متصله و منفصله از اجزایی چون قضایای قضایای حملیه و شرطیه آورده است. مورد منازعه در کتاب *اشارات* بدین شرح است:

اعلم أن المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط. فإنك إذا قلت «إن كانت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإما أن يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً» فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة... (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

در ادامه نخست به بیان اشکالات وارد شده از سوی فخررازی و سپس پاسخها و ایرادات خواجه طوسی به این اشکالات خواهیم پرداخت، و سرانجام بین این دو شارح بزرگ کتاب *اشارات* به داوری خواهیم نشست و دیدگاه مختار را تبیین خواهیم کرد.

۱. تبیین اشکالات فخررازی بر ابن سینا

فخررازی در برخورد با این مثال تأکید دارد که باید تالی کل قضیه، یعنی «یا خورشید طلوع کرده است یا روز موجود نیست» لزوماً به صورت مانعة‌الخلو بیان شود و نه به شکل کنونی. او در شرح خود بر این بخش از کتاب *اشارات*، می‌گوید:

این منفصله مانعة‌الخلو است؛ زیرا زمانی که منفصله از شیء و لازم نقیضش ترکیب یافته باشد، مانعة‌الخلو خواهد بود؛ چون زمانی که شیء رفع شود، پس اگر ارتفاع لازم نقیضش مقدور باشد، از این ارتفاع، ضرورتاً ارتفاع ملزوم نقیضش لازم می‌آید؛ پس آن‌گاه ارتفاع نقیض شیء از ارتفاع شیء به وجود می‌آید که مستلزم ارتفاع نقیضین است، که امری است محال. پس روشن گشت که این منفصله از ارتفاع اجزا منع می‌کند. اگر لازم نقیض یک شیء، اعم از آن باشد، قضیه غیر از مانعة‌الجمع می‌شود؛ وگرنه مانعة‌الجمع می‌شود (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶۵).

وی صورت صحیحی را که باید برای این مثال بیان شود به این شکل می‌داند: «هرگاه خورشید طلوع کرده باشد آن‌گاه روز موجود باشد، پس یا خورشید طلوع نکرده است یا روز موجود است»؛ و در توضیح آن می‌نویسد:

وقتی این حرف ما صادق باشد که: «اگر خورشید طلوع کرده باشد، آن‌گاه روز موجود باشد»، دانستیم که وجود روز لازم طلوع خورشید است. پس اگر بگوییم: «یا خورشید طلوع نکرده است، یا کرده است» و اگر طلوع کرده باشد، روز موجود است. پس اگر حرف ما صادق باشد که «هرگاه خورشید طلوع کرده باشد، آن‌گاه روز موجود است»، پس حتماً این حرف ما نیز صادق خواهد بود که «پس یا خورشید طلوع نکرده است و یا روز موجود است»؛ چراکه معنای آن این است که «یا خورشید طلوع نکرده است یا کرده است»؛ و اگر خورشید طلوع کرده باشد، روز موجود خواهد بود، پس ملزوم موجب وجود لازم می‌شود، که حق هم همین است. پس این منفصله (که بیان شد) لازمه آن متصله است (همان).

فخررازی سپس برای مردود کردن مثال ابن سینا چنین دلیل می‌آورد:

مثال (ابن سینا) نوعی اشکال وجود دارد. برای اینکه وقتی که این حرف صادق باشد که «هرگاه خورشید طلوع کرده باشد، آن‌گاه روز موجود است» و فرض کنیم که «یا خورشید طلوع کرده است، یا روز موجود نیست» لازم آن باشد، معنای آن این است که «یا خورشید طلوع کرده است، یا نکرده است» و اگر طلوع نکرده باشد روز موجود نیست. پس در اینجا ارتفاع ملزوم موجب ارتفاع لازم شد، که امری باطل است (همان، ص ۱۶۶).

وی سپس در توجیه آنچه خطا بودنش را نشان داده می‌گوید:

ممکن است این خطا از سوی نسخه‌بردار کتاب باشد، و یا اینکه گفته شود در این مثال تالی مساوی مقدم است و در این حال ارتفاع مقدم موجب ارتفاع تالی می‌گردد. پس منفصله بیان شده در کتاب صحیح است، و لیکن (ما می‌گوییم) این به سبب ماده قضیه است و نه به سبب نفس قضیه (همان).

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۱۳

پس به صورت خلاصه در تبیین توضیحات فخررازی می توان گفت که وی معتقد است منفصله معادل با یک قضیه شرطیه لزوماً به صورت مانعة الخلو خواهد بود و اگر آن را به صورت مانعة الجمع بیاوریم، مستلزم این خواهد بود که ارتفاع ملزوم موجب ارتفاع لازم شود که امری است باطل.

۲. پاسخ خواجه طوسی بر ایرادات فخررازی

خواجه طوسی در شرحی که بر اشارات نوشته است، در دفاع از ابن سینا نخست خلاصه ای از استدلال فخررازی را آورده و سپس در معارضه با فخر، به گونه ای استدلال می کند که در نگاه اول به نظر می رسد مثال فخر را غلط می داند، و اصولاً منفصله مزبور باید به صورت مانعة الجمع بیان شود؛ لکن هدف اصلی وی در این قسمت این است که با ارائه شیوه ای همانند روشی که فخررازی در شرح خود آورده است، صحیح بودن مثال ابن سینا را نشان دهد؛ وگرنه پس از اتمام این معارضه، وی نظر اصلی خود را که همانا صحیح بودن هر دو مثال است، مطرح می کند. او می نویسد:

با استدلال فخر می توان به این صورت به معارضه پرداخت که تالی این مثال باید همان طور که شیخ آورده است، منفصله مؤلف از شیء و لازم نقیضش باشد، تالی مثال مذکور باید این منفصله باشد؛ چراکه اقتضای مقدم، استلزام طلوع خورشید برای وجود روز است، و اجتماع طلوع خورشید و عدم آن ممتنع است. پس اجتماع طلوع خورشید با عدم وجود روز که مستلزم عدم طلوع خورشید می باشد نیز ممتنع است. پس تردید (انفصال) بین مقدم و نقیضش که انفصالی است حقیقی، تردید بین مقدم و مستلزم نقیضش را که منفصله مذکور است استلزام می آورد و مثالی که فخر آورده است، از شیء و لازم نقیضش تألیف یافته است که اجتماع آنها ممکن است. پس این خطاست و یا اینکه فخر آن مثال را با توجه به ماده قضیه بیان کرده است (و نه صورت آن) (قطب الدین رازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۳).

تا اینجا خواجه طوسی می کوشید با راهی همانند آنچه فخر پیموده است به معارضه با وی بپردازد؛ لیکن در اینجا نشان می دهد که مخالفتی با مثال فخر ندارد، بلکه می گوید فخر ترجیح بلامرجح مرتکب شده است:

و حاصل این حرف‌ها اینکه فخررازی به مقدم در متصله اول، منفصله‌ای را افزوده است که از آن تبعیت می‌کند و همچنین از منفصله‌ای حقیقیه که از مقدم آن مقدم (متصله اول) و نقیضش تشکیل یافته تبعیت می‌کند، و معارضه کرده است با افزودن منفصله‌ای به آن که از آن (قضیه متصله اول) تبعیت کرده و نیز از منفصله حقیقیه مذکور نیز تبعیت کند؛ و او، یعنی فخررازی، اولی (منفصله مانعة الجمع) را بر قسم اخیر (منفصله حقیقیه) بدون وجود وجه رجحان خاصی ترجیح داده است (همان).

وی سرانجام نظر اصلی خود را چنین بیان می‌کند:

و تحقیق در این مورد این است که: متصله لزومیه (اولاً) مستلزم یک منفصله مانعة الجمع و نه مانعة الخلو است که از عین مقدم و نقیض تالی تألیف یافته و این همان چیزی است که شیخ آن را آورده است؛ و (ثانیاً) مستلزم یک منفصله مانعة الخلو و نه مانعة الجمع است که از نقیض مقدم و عین تالی تألیف شده است؛ یعنی همان چیزی که فخررازی آورده است و (ثالثاً) به حسب صورت مستلزم یک منفصله حقیقیه نخواهد بود (همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

پس روشن شد که خواهی معتمد است هر قضیه متصله لزومیه‌ای می‌تواند مستلزم یکی از اقسام منفصله مانعة الخلو و یا مانعة الجمع شود، بدون اینکه ترجیحی در هیچ‌کدام از این دو قسم وجود داشته باشد، و با طریقی که فخررازی پیموده است، یعنی منحصر ساختن استلزام برای منفصله مانعة الخلو، وی در واقع ترجیح بلامرجه مرتکب شده است.

۳. داوری قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی در شرح خود بر کتاب *شرح الاشارات* و در داوری میان *خواجه طوسی* و *فخررازی*، پس از بیان استدلال فخررازی مبنی بر انحصار تلازم متصله لزومیه با منفصله مانعة الخلو و در رد آن می‌نویسد:

این مطلب در غایت فساد است؛ چراکه اولاً این ایراد بر مثال است (و نه اصل مطلب) و ارباب نظر از آن نهی کرده‌اند؛ ثانیاً اینکه نهایت چیزی که در آن است

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۱۵

اینکه منفصله مانعة الخلو مرکب از شیء و لازم نقیضش صادق است و از آن اصلاً لازم نمی‌آید که نوع دیگری از منفصله صادق نباشد؛ ثالثاً برای اینکه شیخ قاعده‌ای کلی را بیان نکرده است، بلکه تنها مثالی را مطرح کرده و منع الخلو نیز در آن با نظر به ماده متحقق است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

پس قطب‌الدین در داوری خود حق را به خواجه طوسی داده و ایرادات فخررازی بر این مثال ابن‌سینا را فاسد دانسته است. همان‌گونه که از سخنان قطب‌الدین برمی‌آید، وی نیز معتقد بوده است که تلازم قضیه متصله لزومیه با قضیه منفصله منحصر در منفصله مانعة الخلو نیست؛ گرچه وی به تلازم با قضیه مانعة الجمع اشاره نکرده است که احتمالاً به دلیل شهرت این مطلب در میان منطقی‌دانان قدیم بوده است؛ لیکن اگر وی نظری مخالف با خواجه طوسی در این باب داشت، در تقریرات خود بر شرح خواجه آن را ابراز می‌کرد.

۴. تلازم قضیه متصله با منفصله در منطق قدیم

بر مبنای منطق قدیم، هر قضیه متصله لزومیه‌ای با دو قضیه منفصله معادل آن متلازم است که یکی مانعة الخلو و دیگری مانعة الجمع است (البته اجزای انفصال در آنها با هم متفاوت است). خواجه طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* به جهت بیان این احکام، نخست قضیه متصله و منفصله را به دو قسم تام و غیرتام تقسیم، و تشریح می‌کند که تام، آن قسم قضیه متصله یا منفصله است که در آن مقدم و تالی با هم مساوی‌اند و غیرتام نیز آن قسم است که در آن این تساوی برقرار نباشد؛ که در قضیه متصله، تالی اعم از مقدم می‌گردد. وی سپس احکام تلازم در شرایطات را دو قسمت کرده و درباره نوع تام آن، چنین می‌گوید:

و اما در متصلات و منفصلات اگر متصله لزومی تام بود و ایجابی، یعنی تالی مساوی مقدم بود و لزومی از طرفین حاصل، منفصله حقیقی ایجابی از نقیض یک جزء و عین دیگر جزو، مساوی او بود. چنان‌که گوئیم: اگر آفتاب طالع بود، روز موجود بود، پس لازم او بود که - یا آفتاب طالع یا روز موجود نبود - و همچنین یا آفتاب طالع نبود و روز موجود بود... (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود مثالی که خواجه در اینجا مطرح کرده است، عین مثال ابن‌سینا در *اشارات* است. او سپس برای تلازم نوع غیر تام از شرطیات نیز می‌نویسد:

... اما اگر لزوم متصله تام نبود و آنچنان باشد که تالی عام‌تر باشد، چنان‌که گوییم: اگر زید می‌نویسد دستش می‌جنبید، لازم او منفصله غیر حقیقی بود، یا مانع جمع تنها از عین مقدم و نقیض تالی؛ چنان‌که گوییم: یا زید می‌نویسد یا دستش نمی‌جنبید و یا مانع خلو تنها از نقیض مقدم و عین تالی، چنان‌که گوییم: یا زید نمی‌نویسد و یا دستش می‌جنبید... (همان).

همان‌گونه که مشخص است خواجه بین هیچ‌یک از دو حالت مانعة‌الجمع و یا مانعة‌الخلو، رجحانی قایل نیست. دیگر منطق‌دانان مسلمان نیز در این قضیه با خواجه طوسی هم‌رای‌اند که در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

سراج‌الدین ارموی در *مطالع الانوار* می‌نویسد:

قضیه متصله و (منفصله) مانعة‌الجمع، هنگامی که در کم، کیف و یکی از اجزا متفق بوده، نقیض تالی متصله، جزء دوم منفصله باشد، متلازم یکدیگرند... قضیه متصله و (منفصله) مانعة‌الخلو، هنگامی که در کم، کیف و یکی از اجزاء متفق بوده، نقیض مقدم متصله، جزء اول منفصله باشد، متلازم یکدیگرند (سراج‌الدین ارموی، سنگی، ص ۲۳۲ و ۲۳۳).

همچنین علامه حلّی در *الجواهر النضید* نیز که در شرح *منطق‌التجريد* خواجه طوسی نگاشته است، ضمن تأیید کلام خواجه می‌نویسد:

... متصله لزومیه مستلزم دو منفصله است: اول مانعة‌الجمع که از عین مقدم و نقیض تالی تشکیل می‌شود... دوم مانعة‌الخلو که از ضد آن دو تشکیل می‌شود، یعنی از نقیض مقدم و عین تالی (حلّی، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

کاتبی قزوینی نیز در مبحث تلازم شرطیات کتاب *شمسیه* می‌نویسد: «اما المتصلة الموجبة الكلية فتستلزم منفصلة مانعة‌الجمع من عین المقدم و نقیض التالی، و مانعة‌الخلو من نقیض المقدم و عین التالی» (کاتبی قزوینی، ۱۹۹۸ م، ص ۲۲۳).

نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخررازی □ ۱۱۷

از معاصران نیز محمدرضا مظفر در کتاب المنطق و ذیل عنوان «تحویل المتصلة الى منفصلة» می نویسد:

والمتصلة الزومية الموجبة تستلزم مانعة الجمع و مانعة الخلو،... الاولى:
(مانعة الجمع) تتألف من عين المقدم ونقيض التالي،... الثانية: (مانعة الخلو) تتألف
من نقيض المقدم وعين التالي... (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

۵. تلازم قضیه متصله با منفصله در منطق جدید

بر مبنای منطق جدید، برای تبدیل قضیه شرطیه متصله به منفصله از قاعده «استلزام» استفاده می شود که بر طبق آن، قضیه شرطیه متصله با یک قضیه انفصالی از نوع «مانعة الخلو» معادل سازی شده است و داریم:

$$P \supset Q \equiv \sim P \vee Q$$

در صحت و نیز انحصار این معادل سازی (با نوع مانعة الخلو از قضیه منفصله) در میان منطق دانان جدید اتفاق نظر وجود دارد (ر.ک: تیدمن، ۱۳۸۳؛ موحد، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲؛ نبوی، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

داوری نهایی میان فخررازی و خواجه طوسی با استفاده از مبانی منطق جدید

روشن شد که منازعه اصلی در واقع به این بازمی گردد که فخررازی می گوید قضیه شرطیه متصله تنها به یک قضیه منفصله مانعة الخلو منحل می شود و خواجه معتقد است این انحلال به دو قضیه مانعة الجمع و مانعة الخلو صورت می گیرد.

در نگاه اولیه چنین به نظر می رسد که منطق جدید با دیدگاه فخررازی مبنی بر انحصار استلزام قضیه منفصله مانعة الخلو برای قضیه شرطیه متصله متفق و موافق است؛ اما همان طور که پیش از این و در بخش «قضیه منفصله و اقسام آن در منطق جدید» توضیح داده شد، در منطق جدید از میان اقسام قضیه منفصله، اصالت با نوع «مانعة الخلو» است و اصولاً در منطق جدید (به جز در میان برخی از متأخرین، همان طور که توضیح آن رفت) صحبتی از قضیه مانعة الجمع نشده است. این بدان معناست که در صورت مدنظر قرار دادن این قسم قضیه منفصله در منطق جدید، ممکن است تغییراتی ایجاد شود.

ما در اینجا برآنیم تا اثبات کنیم با مبانی منطق جدید نیز، در صورت پذیرفتن قضیه منفصله مانعة‌الجمع در میان اقسام قضایای انفصالی، نتیجه‌ای یکسان با منطق قدیم به دست می‌آید. مدعای ما این است که در حالت کلی داریم:

$$P \supset Q \equiv \sim P \vee Q \equiv \sim Q | P$$

راه اول، استفاده از جدول ارزش است، که خواهیم داشت:

P	Q	$\sim P$	$\sim Q$	$Q \vee \sim P$	$P \sim Q$
T	T	F	F	T	T
T	F	F	T	F	F
F	T	T	F	T	T
F	F	T	T	T	T

با توجه به یکسان شدن دو ستون انتهایی این جدول، به معادل بودن این دو فرمول حکم می‌کنیم. راه دیگر استفاده از استنتاج است. از مهم‌ترین مفروضاتی که در این استنتاج از آن بهره‌برداری خواهیم کرد، همان چیزی است که در بخش مقدمات آن را اثبات کردیم که فرمول زیر است:

$$P | Q = \sim (P \wedge Q)$$

می‌خواهیم اثبات کنیم که $\sim P \vee Q \equiv Q | P$.

از قسمت مانعة‌الخلو قضیه آغاز می‌کنیم:

1) $\sim P \vee Q$

2) نقض مضاعف $\sim(\sim P \vee Q)$

3) قانون دمورگان $\sim(P \wedge \sim Q)$

4) تعریف قضیه مانعة‌الجمع با توجه به فرض مسئله $\sim Q | P$

این راه نیز مؤید همان نتیجه پیشین است.

ممکن است چنین اشکال شود که شاید فخر نیز به مبنایی مانند مبنای منطق جدید معتقد بوده است؛ یعنی او نیز منفصله مانعة‌الجمع را از اقسام منفصله نمی‌دانسته است. پاسخ این است که اتفاقاً فخر کاملاً با این قسم منفصله آشنا بوده و شاهدش هم آنجاست که در شرح خود بر همین کتاب **اشارات** و در سایر تقریرات خود (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱) به آن اشاره کرده است.

شاهدی از تقریرات خود فخررازی

عجیب اینجاست که فخررازی به‌رغم اینکه مثال *ابن سینا* را به‌منزله نمونه‌ای از اقسام ترکیب قضایای شرطیه مردود می‌داند، در تقریرات خود و به همین عنوان آن را آورده است. وی در کتاب *منطق الملخص* در بخش «در ترکیب شرطیات»، در بیان اقسام قضایای شرطیه متصله مرکب از متصله و منفصله به صورتی که متصله در آن مقدم باشد، این مثال را ذکر می‌کند: «ان كانت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإما أن يكون الشمس طالعة و إما أن لا يكون النهار موجودا» (همان، ص ۲۱۵).

همان‌گونه که مشخص است، این مثال فخررازی و مثال *ابن سینا* هر دو کاملاً یکسان‌اند و در ضمن در موضوع واحدی نیز به کار گرفته شده‌اند. عجیب است که فخررازی که این چنین بر مثال *ابن سینا* اشکال تراشی کرده، در کتاب *منطقی* خود از این مثال بهره جسته است.

نتیجه‌گیری

ریشه‌یابی منازعه بین فخررازی و خواجه طوسی به این نکته بازمی‌گردد که فخررازی معتقد است قضیه شرطیه متصله تنها منحل به یک قضیه منفصله مانعة‌الخلو می‌شود و خواجه معتقد است این انحلال به دو قضیه مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو صورت می‌گیرد، بدون اینکه هیچ‌کدام از این انحلال‌ها نسبت به دیگری رجحانی داشته باشد. برداشت ظاهری از دیدگاه منطق جدید ممکن است چنین تصویری را ایجاد کند که منطق جدید نیز در این قضیه با فخررازی هم‌نظر است؛ لیکن با بررسی‌های صورت‌گرفته نشان داده شد که در اینجا یک اختلاف اصولی وجود دارد و آن اینکه فخررازی به‌رغم اذعان به وجود قضیه منفصله مانعة‌الجمع منکر این هم‌ارزی است؛ درحالی‌که در منطق جدید این قسم از قضایای منفصله اصولاً تعریف نشده است (جز در میان برخی از متأخرین)؛ و در صورتی که این قسم از منفصله را با صورت‌های هم‌ارز آن برای منطق جدید تعریف کنیم (چنان‌که ما در این مقاله چنین کردیم) با استفاده از همین مبانی منطق جدید می‌توان همان‌گونه که ما نشان داده‌ایم، صحت نظر خواجه طوسی و سایر منطقیون قدیم مبنی بر انحلال هر قضیه متصله لزومیه به یک منفصله مانعة‌الجمع و یک منفصله مانعة‌الخلو را اثبات کرد.

..... منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- اژه‌ای، محمدعلی، «مقایسه بعض اقسام قیاس در منطق اسلامی و منطق جدید» (۱۳۶۷)، *معارف*، دوره پنجم، ش ۲، ص ۶۸-۵۷.
- تیدمن، پل و کهمین هاوارد (۱۳۸۳)، *درآمدی نو به منطق منطق نمادین: منطق جمله‌ها*، ترجمه رضا اکبری، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- حاجی حسینی، مرتضی (۱۳۸۱)، *آشنایی با منطق گزاره‌ها*، اصفهان، نقش مانا.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۵)، *الجواهر النضید*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی‌بکر (سنگی)، *شرح المطالع فی المنطق*، قم، کتبی نجفی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیها*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱)، *منطق الملخص*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبیها مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین*، قم، بلاغه.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۹۹۸م)، *الشمسیه فی القواعد المنطقیه*، تحقیق مهدی فضل‌الله، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، *المنطق*، چ دوم، قم، دارالعلم.
- موحد، ضیاء (۱۳۷۲)، *درآمدی به منطق جدید*، چ دوم، تهران، کتبه.
- نبوی، لطف‌الله (۱۳۷۷)، *مبانی منطق جدید*، تهران، سمت.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، قم، طه.

الگوریتمی در معرفت و بصیرت ریاضی

صادق رحیمی شهرباف*

چکیده

چون مطالعه ریاضیات، دستگاه ذهنی را توسعه می دهد و به کار می اندازد، می توان ادعا کرد که درک عمیق مفاهیم ریاضی می تواند در حقیقت یابی و درست فهمی پدیده ها مؤثر باشد؛ یعنی درک ریاضی می تواند کمک کند که فرد، کارهایش را از روی دانایی و بینایی بهتری انجام دهد. به عبارت دیگر فرد می تواند به توانایی در استنتاج حقایق با استفاده از مفاهیم ریاضی نایل شود. در این مقاله نخست جایگاه معرفتی ریاضی، با استناد به اقوال افلاطون و دکارت بیان و سپس نوعی از معرفت ریاضی که حاصل درک عمیق مفاهیم ریاضی است، به منزله معرفت و بصیرت ریاضی معرفی می شود؛ سپس ضمن تعیین حوزه این نوع معرفت، با استفاده از مفهوم واژه الگوریتم، چگونگی مراحل دستیابی به آن، کانون بحث قرار می گیرد. همچنین درباره جنبه معرفتی مفهوم تابع و ساختار گراف در نظریه گراف ها، مصادیقی ارائه می شود.

کلیدواژه ها: معرفت شناسی ریاضی، معرفت و بصیرت ریاضی، مفهوم تابع، الگوریتم، مدل ریاضی گراف.

مقدمه

طرح بحث معرفت‌شناسی ریاضی به صورت یک نظام معرفتی، موضوعی جدی، مفصل و با سابقه نسبتاً طولانی است. در این باره عقیده بسیاری از عالمان قدیم و جدید بر آن است که حوزه فعالیت ریاضیات، حوزه‌ای عقلی و فکری است. دو تن از فیلسوفان صاحب‌نظر و معروف در این قلمرو، افلاطون و دکارت‌اند که در این مقاله اشاره جزئی به دیدگاه‌های ایشان خواهد شد. نکته درخور توجه آن است که موضوع بحث این مقاله، طرح و بررسی کلی مسئله معرفت‌شناسی ریاضی نمی‌باشد، بلکه طرح وجه خاصی از موضوع است که از طریق توجه دقیق و عمیق به مفاهیم ریاضی حاصل می‌آید. نگارنده با ارائه مصادیقی نشان می‌دهد که این وجه از معرفت ریاضی (که معرفت و بصیرت ریاضی نامیده شده است) می‌تواند به نوعی درست‌فهمی و درک بهتر حقیقت بینجامد. در این باره نخست جهت تبیین جایگاه معرفتی ریاضی، دیدگاه دو فیلسوف بزرگ، یکی از قدیمی‌ترین فیلسوفان یعنی افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و دیگری از فیلسوفان قرن هفدهم، یعنی دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۵) مطرح می‌شود. سپس موضوع خاص این مقاله، یعنی معرفت و بصیرت ریاضی مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. معرفت‌شناسی ریاضی افلاطون و دکارت

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که از آغاز تدوین فلسفه، توجه فیلسوفان به آن معطوف بوده است (انتظام، ۱۳۷۹). در این میان افلاطون یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که معرفت‌شناسی، دغدغه اصلی و اساسی او بوده است. در مورد جایگاه معرفت نزد افلاطون چنین بیان شده است که:

همه هنرها و دانش‌هایی که با طبیعت سروکار دارند در قلمرو پندار واقع می‌شوند و چون پندار معرفت نیست، در نتیجه همه دانش‌هایی که با طبیعت سروکار دارند مصداق معرفت نخواهند بود؛ و این از آن جهت است که متعلق این دانش‌ها همواره در حال دگرگونی است و هرگز به یک حال نبوده و در آینده نیز نخواهد بود. اگر چنین است پس معرفت را در کدام دانش باید جست‌وجو نمود؟ افلاطون ریاضیات

را پیشنهاد می‌کند. از نظر افلاطون در ریاضیات خصوصیتی وجود دارد که آن را در مرتبه‌ای بالاتر از سایر دانش‌ها قرار می‌دهد. از نظر او ریاضیات از دانش‌هایی است که انسان را به تفکر وامی‌دارد (همان).

همچنین انتظام به نقل از کتاب *جمهوری افلاطون* می‌نویسد:

چون ریاضیات زنجیر پندار را از پای روح آدمی برمی‌دارد و تفکر را در او برمی‌انگیزد در مرتبه‌ای بالاتر از پندار قرار دارد و نباید آن را نیز پندار بنامیم. از این رو افلاطون نام دیگری برای آن پیشنهاد می‌کند و آن «شناسایی از راه استدلال» است، تا هم از دانش دیالکتیک که فراتر از ریاضیات است متمایز باشد و هم از پندار که فروتر از آن است (همان؛ پاپاس، ۱۳۵۳).

همچنین درباره دیدگاه معرفت‌شناسی دکارت چنین بیان شده است که اساس معرفت‌شناسی ریاضی وی مبتنی بر نظم بخشیدن و قاعده‌مند کردن ذهن است. در این باره رزمی می‌نویسد:

دکارت برای اینکه زیربنای محکمی برای فلسفه خود بگذارد، ابتدا در همه امور شک و تردید کرد، تا آنچه را که از وضوح و تمایز کلی برخوردار نیست از حوزه معرفت خارج کند. دکارت در وهله اول معرفت ریاضی را یقینی‌ترین معرفت، معرفی کرد و قایل شد که بقیه علوم اگر می‌خواهند به یقینی غیرقابل تردید برسند، باید هم‌پایه ریاضیات شوند (رزمی، ۱۳۸۰، چکیده).

دکارت تنها معرفت دقیق و یقینی را معرفت ریاضی می‌داند. در این باره غفاری می‌نویسد:

دکارت شدیداً به ریاضیات علاقه‌مند بود و حتی نظام معرفت یقینی را فقط محصول تفکر و اندیشه ریاضی می‌دانست و سایر رشته‌های علوم را فاقد توانمندی برای دستیابی به معرفت به اندازه توانمندی ریاضی می‌شمرد و از این رو، تلاش داشت تا روش ریاضی را در تمام رشته‌ها به کارگیرد تا شاید آنها در دستیابی به معارف دقیق توانمند شوند؛ زیرا معتقد بود: نه تنها دیگر رشته‌ها قوت دقت ریاضی را ندارند، بلکه تنها معرفت دقیق و یقینی معرفت ریاضی است. به همین منظور، تصمیم گرفت حتی فلسفه را مبتنی بر روش ریاضی بنا نهد تا به تصور خویش آن را

بر اصول تردیدناپذیر بنیاد نماید و این بنیاد همان نقطه عطف عصر خردگرایی غربی گردیده است که در میان اندیشمندان به «اصالت ریاضیات دکارت» شهرت یافته است (غفاری، ۱۳۸۳).

در این باره به نظر می‌رسد بعضی از فیلسوفان مانند دکارت دارای دیدگاه افراطی‌اند. فروغی در این باره می‌نویسد:

دکارت معتقد است که تنها معرفت، معرفت حاصل از روش ریاضی است. از این رو، به سبب همین ویژگی ذاتی روش ریاضی، معتقد به برتری این روش بر روش‌های دیگر گردید؛ بلکه قایل به انحصار روش تحصیل معرفت به روش ریاضی شد (فروغی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

۲. معرفت و بصیرت ریاضی

آنچه به منزله مقدمه بحث آورده شد در بیان توجه جدی بعضی از فیلسوفان به موضوع معرفت ریاضی بود. گفته شد که موضوع بحث این مقاله، طرح و بررسی کلی مسئله معرفت‌شناسی ریاضی نیست، بلکه طرح وجه خاصی از این موضوع است که از طریق توجه دقیق و عمیق به مفاهیم ریاضی حاصل می‌گردد که می‌تواند به نوعی درست‌فهمی بینجامد. برای بررسی این موضوع، نخست با توجه به ماهیت و ساختار ریاضی، ادله امکان ایجاد این معرفت بیان می‌شود. سپس چگونگی دستیابی به معرفت و بصیرت ریاضی، مورد بررسی قرار می‌گیرد و الگوریتمی در این باره ارائه می‌شود.

در ریاضیات دو ویژگی خاص وجود دارد که امکان ایجاد معرفت و بصیرت ریاضی را فراهم می‌آورد.

الف) ساختار منطقی و استنتاجی ریاضیات

ویژگی اول، مربوط به ماهیت و ساختار منطقی و استنتاجی ریاضیات است. این ویژگی به گونه‌ای است که سبب تفکر و تمرکز فکر می‌شود. درباره نقش تفکری ریاضی از دیدگاه افلاطون، انتظام می‌نویسد:

از نظر افلاطون در ریاضیات خصوصیتی وجود دارد که آن را در مرتبه‌ای بالاتر از سایر دانش‌ها قرار می‌دهد. از نظر او ریاضیات از دانش‌هایی است که انسان را به تفکر و امی دارد (انتظام، ۱۳۷۹).

همچنین دربارهٔ تمرکز فکر به وسیلهٔ ریاضیات در کتاب **جمهوری** از افلاطون نقل شده است که «خطاهای حواس باید از راه تمرکز فکر اصلاح شوند و این تمرکز از راه مطالعه ریاضیات میسر خواهد شد» (پاپاس، ۱۳۵۳).

ب) خاصیت مجرد بودن ریاضیات

ویژگی دوم ریاضیات، خاصیت مجرد بودن آن است. در این باره جمیز استوارت می‌نویسد: می‌توان گفت که قدرت ریاضیات در مجرد بودن آن است. یک مفهوم ریاضی مجرد، می‌تواند تعابیر مختلفی در علوم متفاوت داشته باشد. وقتی خواص این مفهوم ریاضی را یک بار و برای همیشه درک نموده و تبیین نماییم، آن‌گاه می‌توانیم برگردیم و تمام این نتایج را در کلیهٔ علوم به کار ببریم. این موضوع خیلی کارآمدتر خواهد بود تا اینکه خواص مفاهیم خاص در هر علم را جداگانه پیدا کنیم. بسیاری از کاربرد های مفاهیم ریاضی، به توانایی ما در استنتاج حقایق از این مفاهیم بستگی دارد (استوارت، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵).

بنابراین با توجه به دو ویژگی مهم یادشده درمی‌یابیم که ریاضیات می‌تواند در حقیقت یابی و درست‌فهمی پدیده‌ها مؤثر باشد. نگارنده این نوع حقیقت‌یابی و درست‌فهمی را «معرفت و بصیرت ریاضی» می‌نامد. تا این مرحله، طرح مسئله انجام شد. در ادامهٔ بحث سه موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱. تعیین حوزهٔ معرفتی؛ ۲. بررسی چگونگی ایجاد معرفت و بصیرت ریاضی؛ ۳. الگوریتم رهگشا در معرفت و بصیرت ریاضی.

الف. تعیین حوزهٔ معرفتی

در این مقاله آن بخشی از معرفت که به وسیلهٔ مفاهیم ریاضی قابل حصول است، معرفت و

بصیرت ریاضی نامیده شده است. طبیعی است که ایجاد چنین فهم و معرفتی صرفاً در همان حوزه مفهومی، آن‌هم درباره بعضی از مسائل می‌تواند مطرح شود. در همین باره عباراتی همانند این عبارت دکارت بسیار اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد: «تنها معرفت، معرفت حاصل از روش ریاضی است» (فروغی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵). شاید مراد از این عبارت بیشتر توجه به جایگاه، ماهیت و ساختار ریاضیات باشد، نه شمول معرفتی آن. بنابراین در اینجا مراد از معرفت و بصیرت ریاضی، کمک در فهم بهتر بعضی از مفاهیم و قوانین حاکم بر مسائل اجتماعی، تاریخی و فلسفی است، نه منحصر ساختن معارف به آن و جایگزین کردن سایر منابع شناختی و معرفتی با آن. بنابراین این نوع معرفت درباره بعضی از مسائل شناختی می‌تواند مطرح شود و نه در همه مسائل. برای نمونه ورود در حوزه‌هایی که عقل در آنها ناکارآمد است (مثلاً در حوزه وحی)، از عهده این نوع معرفت خارج است.

ب. بررسی چگونگی ایجاد معرفت ریاضی

گفته شد که معرفت ریاضی می‌تواند به دلیل وجود مفاهیم دقیق، ساختارهای منطقی و روش‌های عقلی و استنتاجی در ریاضیات ایجاد شود. نکته درخور توجه آن است که مراد از معرفت ریاضی در این بحث، نه بیان قوانین علمی در علوم مانند فیزیک، شیمی و مکانیک با استفاده از مفاهیم ریاضی است و نه بیان کاربردهای ریاضیات در آن علوم؛ بلکه بررسی امکان کسب معرفتی است که در خود مفاهیم و ساختارهای ریاضی نهفته است. این معرفت از طریق توجه دقیق و عمیق به مفاهیم ریاضی و همچنین به وسیله شناخت روابط ریاضی حاکم بر پدیده‌ها (ارائه شده توسط علوم مختلف) حاصل می‌گردد، که گونه‌ای راهیابی و دستیابی به حقیقت را امکان‌پذیر می‌سازد. در ادامه درباره چگونگی ایجاد معرفت ریاضی، الگوریتمی ارائه شده است که مراحل دستیابی به این معرفت را هموارتر می‌سازد. کلمه «الگوریتم» از نام ریاضی‌دان ایرانی، ابوجعفر محمدبن موسی خوارزمی (سال ۸۲۵م) گرفته شده است. این کلمه در علوم کامپیوتر دارای جایگاه ویژه‌ای است. علیخانزاده درباره معنای کلمه الگوریتم می‌نویسد: «الگوریتم به مجموعه محدودی از دستورالعمل‌ها اطلاق می‌گردد که اگر دنبال شوند، حاصل کار

موجب حل مسئله خاصی می‌گردد» (علیخانزاده، ۱۳۸۹، ص ۵). البته در این بحث مراحل الگوریتم زیر صرفاً می‌توانند راهگشا باشند و نه لزوماً ایجادکننده معرفت؛ زیرا دستیابی به معرفت که گونه‌ای خودآگاهی است، نیازمند عوامل پرشمار دیگری است که بیان آن از حوصله این بحث بیرون است. به عبارت دیگر طرح این بحث بدین معنا نخواهد بود که هر ریاضی‌دانی، صاحب معرفت می‌شود و هر کس ریاضی نمی‌داند، فردی بی‌معرفت است.

ج. الگوریتم راهگشا در معرفت ریاضی

این الگوریتم دربردارنده مراحل و گام‌هایی است:

گام اول فهم محتوای مفهوم ریاضی: بازخوانی مفهوم همراه با توجه به ویژگی‌های خاص مفهوم به منظور پاسخ به این پرسش که این مفهوم چه چیزی را می‌خواهد بیان کند؟ یا این مفهوم چه معنای جدیدی را ایجاد کرده است؟

گام دوم درک روابط حاکم بر اجزای مفهوم: توجه به ساختار، اجزا و روابط بین اجزای مفهوم به منظور پاسخ به این پرسش که این مفهوم چه ساختاری دارد؟

گام سوم درک ارتباط این مفهوم با سایر مفاهیم: به منظور پاسخ به این پرسش که این مفهوم چه ارتباط منطقی‌ای با سایر مفاهیم ریاضی دارد؟

گام چهارم بسط معرفتی مفهوم به سایر مفاهیم: این مفهوم به درک چه مفاهیم و یا چه حقایقی می‌تواند کمک کند؟

گفتنی است که سه گام اول الگوریتم شرط‌های مقدماتی و درعین حال لازم تلقی می‌شوند و تحقق گام چهارم در حقیقت، مرحله ایجاد معرفت و بصیرت است. در ادامه برای دو مفهوم ریاضی، مصادیقی از نحوه دستیابی به معرفت و بصیرت، ارائه شده است.

۳. جنبه معرفتی مفهوم تابع

تابع یکی از مفاهیم بسیار اساسی و پایه در ریاضیات جدید است. شکل ساده و کلی تابع یک متغیره بدین صورت است:

$$y=f(x)$$

معمولاً ضابطه تابع، نوع وابستگی متغیرها را به یکدیگر نشان می‌دهد. بر حسب نوع تابع (خطی، چندجمله‌ای، نمایی، مثلثاتی و...) وابستگی تغییرات متغیرها (وابسته و مستقل) معین می‌شود. این مسئله، نکته مهمی است که در تحلیل تابع اهمیت دارد. با فرض اینکه سه مرحله اول الگوریتم فوق درباره مفهوم تابع طی شده و مفهوم تابع به گونه کامل درک شده است، این فهم عمیق می‌تواند در یافتن پاسخ به این پرسش اصلی مؤثر باشد:

«مفهوم ریاضی تابع، در درک چه حقایقی مؤثر است؟»

از مفهوم تابع می‌توان به این حقایق پی برد:

حقیقت ۱. تابع ریاضی صرفاً قانونی است حاکم بر وابستگی کمیت‌های متغیر، به هم (کورانت، ۱۳۷۹، ص ۲۹۳-۲۹۵).

حقیقت ۲. با دقت نظر در مفهوم تابع و توجه دقیق به نحوه رخداد پدیده‌ها می‌توان دریافت که بسیاری از قوانین حاکم بر پدیده‌ها، به صورت تابع عمل می‌کنند. برای نمونه در کتاب ریاضیات چیست آمده است:

قانون‌های فیزیکی چیزی نیستند مگر حکم‌هایی درباره نحوه وابستگی برخی از کمیت‌ها به کمیت‌های دیگر که بعضی از اینها مجاز به تغییرند (متغیرهای مستقل). مثلاً فشار جو به ارتفاع و انرژی یک گلوله به جرم و سرعت آن بستگی دارد. کار فیزیک‌دانان آن است که ماهیت دقیق یا تقریبی این وابستگی را تعیین نمایند (همان).

بنابراین کشف قوانین حاکم بر پدیده‌های فیزیکی دقیقاً مبتنی بر مفهوم تابع است که چگونگی وابستگی متغیرها را به یکدیگر نشان می‌دهد.

همین بحث را می‌توان درباره سایر موضوعات در علوم مختلف جست‌وجو کرد. البته کشف این قوانین در حوزه‌های تخصصی به عهده دانشمندان همان حوزه‌ها بوده و هست. کشف این قوانین در حوزه‌های علوم مهندسی و تجربی، به ساخت وسایل و ابزار مورد نیاز بشر می‌انجامد و در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی می‌تواند منجر به تصمیمات مدیریتی و هدایتی شود. ما برای روشن کردن منظور خود درباره نحوه به کارگیری مفهوم تابع در کشف قوانین، دو مثال فیزیکی ارائه می‌کنیم؛ ولی مصداق و منظور حقیقی ما بیشتر نشان داد امکان ایجاد معرفت در حوزه‌های

علوم انسانی است؛ یعنی در جهاتی که انسان بیشتر نیازمند آنهاست، ولی کمتر قانون توجه قرار گرفته‌اند؛ زیرا معرفت سطحی بالاتر از دانش است و گونه‌ای راهیابی و دستیابی به حقیقت است.

الف. نقش کاربرد مفهوم تابع در قوانین فیزیکی

مصادق ۱. قانون بویل درباره‌ی گاز موجود در یک محفظه با دمای ثابت، حاصل ضرب فشار در حجم مقداری ثابت است ($p.v=c$). با حل این معادله می‌توان هر یک از متغیرهای فشار و حجم را به صورت تابعی از دیگری به دست آورد (استوارت، ۱۳۸۹، ص ۳۶۵).
مصادق ۲. قانون میزان انرژی قابل ذخیره در یک خازن بدین صورت است:

$$E = \frac{1}{2} c.v^2$$

حقیقت ۳. در استفاده از مفهوم تابع به منزله بیان قانون بین چند متغیر، منظور بیان قانونی که حاکی از رابطه‌ی علی و معلولی باشد، نیست؛ یعنی اینکه وجود یک متغیر علت وجود متغیر دیگر بوده باشد یا خیر، نیست، بلکه تنها بیان نوع وابستگی بین متغیرهاست. (همان)

ب. بحث معرفتی تابع در حوزه علوم انسانی

حقیقت ۴. بسیاری از قوانین حاکم بر پدیده‌های اجتماعی به صورت تابع‌اند. کشف این قوانین به عهده دانشمندان و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی است. اطلاع ما از این قوانین و توجه مفهومی به نحوه وابستگی متغیرها در هر قانون، می‌تواند در راهیابی و انتخاب مسیر و تصمیمات ما در زندگی مؤثر باشد.

مثال ۱. نوع وابستگی میزان تلاش و وصول به اهداف.

تفسیر: رابطه مستقیم وجود دارد؛ یعنی ارتباط دو متغیر به صورت خطی و صعودی است؛ یعنی با افزایش تلاش، امکان وصول به هدف بیشتر است.

مثال ۲. تعیین نوع وابستگی بین خدمت صادقانه و محبوبیت مردمی.

تفسیر: رابطه مستقیم وجود دارد؛ یعنی ارتباط دو متغیر به صورت خطی و صعودی است.

مثال ۳. اطلاع از قوانین سود بانکی و چگونگی وابستگی و تأثیرگذاری متغیرهای آن بر هم،

می‌تواند در تصمیم‌گیری فرد برای سرمایه‌گذاری مؤثر باشد.

ج. درک گزاره‌های دینی (معرفت زندگی) با کمک مفهوم تابع

حقیقت ۵. هستی قانونمند است و بسیاری از قوانین کلی در حوزه‌های علوم انسانی، سنت‌هایی تغییرناپذیرند که به صورت تابع عمل می‌کنند. نوع عملکرد تابع به وسیله ضابطه تابع مشخص می‌شود؛ یعنی مقدار متغیر وابسته برای هر مقدار از متغیر مستقل، وابسته به ضابطه و قانون تابع است.

حقیقت ۶. معرفت ریاضی می‌تواند کمک مؤثری در درک گزاره‌های دینی داشته باشد؛ یعنی اطلاع از سنت‌های الهی به منزله گزاره‌های کاملاً درست، که از طریق منابع یقینی مانند قرآن مجید (و منابع دیگری مانند احادیث و روایات مستند) به دست می‌آیند. ما می‌توانیم به روش فوق و به طور مشابه از طریق معرفت ریاضی به درک بهتر این حقایق دست یابیم. این امر موجب راهیابی بهتر فرد در زندگی می‌شود. گفتنی است که در حوزه‌هایی مانند مسئله زندگی پس از مرگ، نحوه پاداش و مجازات و سایر مواردی که از حوزه علم تجربی خارج‌اند، نیز ابزار معرفت ریاضی می‌تواند در درک این مفاهیم کمک مؤثری باشد. بعضی از نمونه‌های ذیل از جمله این مواردند که به صورت تابع عمل می‌کنند؛

مثال اول: خداوند در قرآن، رابطه بین کار نیک و پاداش آن کار را به صورت ده برابر و مجازات کار بد را به اندازه خود همان کار بیان می‌کند: آنجا که می‌فرماید: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلٍهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (انعام: ۱۶۰).
در مورد اول، مثلاً ضابطه تابع می‌تواند به صورت $f(x)=10x$ و در مورد دوم، به صورت $f(x)=x$ تعبیر شود.

تفسیر: در این باره ضمن بیان قانونمندی، جنبه رحمانیت و رحیمیت خداوند سبحان و لطف و مرحمت باری تعالی به بندگان اعلام می‌شود.

مثال دوم: وجود وابستگی بین پاداش و اعمال حسنه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ۶۰).

تفسیر: در این مورد نیز تأکید بر وجود ارتباط منطقی بین عمل و پاداش دیده می‌شود. در این حالت به طور منطقی بین دو متغیر رابطه مستقیم برقرار است.

در بسیاری از حالت‌های دیگر، ارتباط بین عمل حسنه و پاداش یا به صورت خطی و صعودی است و یا با توجه به قراین قرآنی، نوع تابع می‌تواند به صورت چندجمله‌ای و یا نمایی باشد؛ یعنی رشد مقدار تابع بسیار بیشتر از رشد مقدار متغیر است. به عبارت دیگر، پاداش اعمال صالح، بسیار بیشتر از خود عمل است؛ به گونه‌ای که خداوند آن را اجر عظیم می‌نامد؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده: ۹).
 مثال سوم: یک تعبیر وسیع‌تر از تابع، در نحوه ارزیابی عملکردهای انسان:
 حقیقت ۷. می‌توان با استفاده از مفهوم تابع مرکب، نحوه ارزیابی عملکردهای انسان‌ها را درک کرد. تابع مرکب زیر را در نظر می‌گیریم:

$$g(f_1(x_1, x_2, \dots, x_1), \dots, f_1(x_1, x_2, \dots, x_1)) = g(g_1, g_2, \dots, g_j) = \sum_{k \in J} h_k$$

فرض کنیم $1 \leq m \leq j$ ، f_m ها توابع عملکردهای هر فرد در طول زندگی او در زمینه‌های مختلف باشند. x_i ها متغیرهایی هستند که مقادیر خود را از مجموعه دامنه هر یک از این توابع اختیار می‌کنند که شامل همه سرمایه‌ها و امکانات (نعمت‌های) اعم از مادی و معنوی است که فرد در طول زندگی در اختیار داشته است. این دامنه‌ها نوعاً برای اعمال مختلف یکسان نیستند. مقدار هر یک از این توابع به صورت g نمایش داده شده است. همه این مقادیر تحت تابع g ، در محضر عدل و رأفت الهی ارزیابی و وزن داده می‌شوند. مقدار این تابع می‌تواند به منزله حاصل و نتیجه ارزیابی اعمال فرد تلقی شود. با استفاده از آموزه‌های قرآنی، در این تعبیر، چند نکته درخور توجه بدین شرح وجود دارد:

۱. x_i ها که امکانات دنیایی فرد تلقی می‌شوند، به منزله نعمت‌هایی از سوی خداوندند و فرد موظف در به‌کارگیری آنها برای رشد خود و جامعه است. بنابراین میزان تلاش فرد در به‌کارگیری این نعمت‌ها، اندازه توابع g را تعیین می‌کند؛

۲. حاصل اعمال هر فرد که به صورت توابع g نمایش داده شده است، از لحاظ اندازه کیفی است و به پارامترهایی مانند نیت، اخلاص و تقوای فرد نیز وابسته است. همچنین همواره چنین نیست که افزایش تعداد متغیرها، یعنی x_i سبب افزایش مقدار تابع شده باشد؛

۳. ماهیت تابع g ، که در علم خداوند است. بنابراین قضاوت و ارزیابی اعمال انسان‌ها در جهان آخرت تنها از آن خداوند است و ما از کم‌وکیف آن مطلع نیستیم؛

۴. آنچه انسان‌ها در عملکرد خود هزینه می‌کنند متاع دنیایی است که فانی است؛ ولی آنچه به منزله پاداش دریافت می‌کنند متاع آخرتی و باقی است.

۴. معرفت ریاضی در نظریه گراف‌ها

گفته شد که معرفت ریاضی می‌تواند به دلیل وجود مفاهیم دقیق، وجود ساختارهای منطقی و روش‌های عقلی و استنتاجی در ریاضیات ایجاد شود. در ادامه درباره چگونگی امکان ایجاد معرفت ریاضی توسط ساختارگراف‌ها توضیح می‌دهیم. برای این منظور از مفهوم مدل‌سازی ریاضی استفاده می‌شود. مدل‌سازی، فرایند انتقال از جهان واقعی به جهان مجرد و سپس به کارگیری ابزار (یا نظریه) برای پیش‌بینی درباره حقیقت، تعریف شده است. حال اگر یک مسئله یا یک پدیده از جهان واقعی را به منزله یک سیستم در نظر بگیریم، یک سیستم عبارت خواهد بود از مجموعه‌ای از اجزای مختلف که به یکدیگر وابسته و باهم مرتبط‌اند و برای هدف خاص و یا انجام کاری، طراحی شده است.

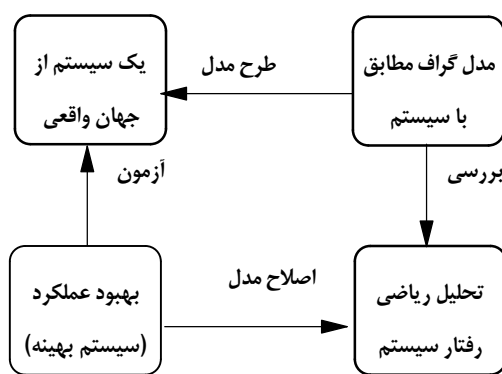
الف. مدل ریاضی گراف‌ها

پیش از بیان مدل ریاضی گراف‌ها لازم است که تعریف ریاضی گراف آورده شود. تعریف گراف: گراف عبارت است از یک ساختار $G = (V, E)$ که V مجموعه‌ای غیرتهی و معمولاً متناهی از عناصری است که آنها را رأس می‌نامند و E مجموعه‌ای متناهی از زوج‌های مرتب (یا نامرتب) از عناصر V هستند که آنها را یال می‌نامند. برای بیان ارتباط این دو مجموعه با گراف (V, E) می‌توان آنها را به صورت $V(G), E(G)$ نشان داد. این دو مجموعه را به صورت زیر در نظر می‌گیریم: (Bondy & Murty, 1977, p. 62-65)

$$V = \{v_1, v_2, \dots, v_n\} \quad , n \in \mathbb{N} \quad , V \neq \emptyset$$

$$E = \{e_1, e_2, e_3, \dots, e_m\} \quad , m \in \mathbb{N}$$

یک مدل ریاضی گراف با تعیین عناصر یک سیستم به منزله رئوس و چگونگی ارتباط بین عناصر، به منزله یال‌ها، به صورت یک گراف شکل می‌گیرد. در نمودار شماره (۱) فرایند مدل‌سازی گراف ارائه شده است.



نمودار شماره ۱: فرایند مدل‌سازی گراف و بهینه‌سازی

به گونه کلی برای مدل‌سازی گراف می‌توان دو هدف بنیادین را مطرح ساخت:
 الف) طرح و تعیین بهترین ساختار برای سیستم‌هایی که وجود ندارند و باید طراحی شوند؛
 ب) تحلیل رفتار سیستم به منظور بهبود عملکرد برای سیستم‌هایی که وجود دارند و باید چرخه کارها در آن سیستم اصلاح شود.

ب. حقایق مربوط به مدل ریاضی گراف

حقیقت ۱. در دنیای کنونی، که ارتباطات نقش اصلی را دارند، تحلیل معرفتی شبکه‌های ارتباطی، به ویژه در بُعد مسائل اجتماعی می‌تواند بسیار بصیرت‌افزا باشد؛
 حقیقت ۲. تحلیل درست روابط سیاسی - اجتماعی کشورها با یکدیگر در ایجاد درک سیاسی، توجه به روابط مجموعه‌های اجتماعی در شناخت گروه‌های سیاسی و دقت در سایر مسائل ارتباطی همه و همه می‌توانند در راهیابی فرد مؤثر باشند (رحیمی شعریاف، ۱۳۸۷)؛
 حقیقت ۳. بسیاری از پدیده‌های اجتماعی به صورت یک سیستم عمل می‌کنند. شناخت یک سیستم با اطلاع از نحوه ارتباط عناصر آن سیستم با یکدیگر امکان‌پذیر است. بررسی

ساختار گراف می‌تواند شناخت ما را هم نسبت به تحلیل شبکه‌های ارتباطی و هم نسبت به شناخت یک سیستم امکان‌پذیر کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله گفته شد که درک مفهومی ریاضیات می‌تواند در حقیقت‌یابی و درست‌فهمی پدیده‌ها مؤثر باشد. نگارنده این نوع حقیقت‌یابی و درست‌فهمی را «معرفت و بصیرت ریاضی» نامیده است. در این باره ضمن بیان دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ریاضی افلاطون و دکارت، تأکید شد که حوزه چنین فهم و معرفتی محدود است و صرفاً در همان حوزه مفهومی خاص، مطرح است. در همین زمینه، درباره معرفت ریاضی مفهوم تابع، هفت حقیقت و درباره مفهوم مدل گراف‌ها، سه حقیقت را بیان کردیم.

منابع

- استوارت، جمیز (۱۳۸۹)، *حسابگان عام، دیفرانسیل و انتگرال*، ترجمه محمدحسین علامت‌ساز، تهران، نوپردازان.
- انتظام، سیدمحمد، «ساختار منطقی معرفت‌شناسی افلاطون» (زمستان ۱۳۷۹)، *نامه مفید*، ش ۲۴، ص ۳۵-۳۵.
- پاپاس، نیکولاس (۱۳۵۳)، *جمهوری افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوشه.
- رحیمی شریف، صادق (۱۳۸۷)، *مدل ریاضی تصمیم‌گیری فازی و گراف فازی در توسعه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل*، اولین کنفرانس ملی کاربرد فناوری اطلاعات و ریاضیات در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، تهران، دانشکده روابط بین‌الملل.
- رزمی، عبدالله (۱۳۸۰)، *مقایسه معرفت‌شناسی دکارت و جان لاک و نقد آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی.
- علیخانزاده، امیر (۱۳۷۹)، *طراحی الگوریتم‌ها*، تهران، پرتونگار.
- غفاری، حسن، «رویکردی به اصالت ریاضی نزد دکارت» (فروردین ۱۳۸۳)، *معرفت*، ش ۷۶، ص ۱۰۵-۱۱۵.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، البرز.
- کورانت، ریچارت (۱۳۷۹)، *ریاضیات چیست؟*، ترجمه سیامک کاظمی، تهران، نی.
- Bondy J. A. and Murty U. R. (1977), *Graph theory With Application*, The Macmillan Press Ltd Reprinted.

نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری

حسن محیطی اردکان*

علی مصباح**

چکیده

در این پژوهش، با پذیرش اثرگذاری آموزه‌های دینی بر علوم انسانی در سه حوزه هدف، روش و مسائل، علوم انسانی را به دو بخش توصیفی و دستوری تقسیم کرده و به بررسی نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری پرداخته‌ایم. در همین راستا با نقد روش‌های موجود در مطالعه علوم انسانی از جمله اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک دیلتای و رئالیسم انتقادی و بیان‌سازگاری آنها با اعتقاد به جهان آخرت، روش متناسب با آموزه معاد را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که در علوم انسانی دستوری، علاوه بر روش عقلانی، بهره‌گیری از روش وحیانی نیز لازم است.

کلیدواژه‌ها: آموزه معاد، علوم انسانی دستوری، اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک، رئالیسم انتقادی.

مقدمه

از یک دیدگاه می‌توان علوم انسانی را به علوم انسانی توصیفی و علوم انسانی دستوری تقسیم کرد. علوم انسانی توصیفی به بخشی از علومی چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... گفته می‌شوند که به تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی می‌پردازند. در مقابل، علوم انسانی دستوری به آن بخش از علوم انسانی گفته می‌شود که مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری - باید و نبایدهای - متناسب با مبانی از پیش پذیرفته شده و نتایج به دست آمده از علوم انسانی توصیفی را جهت تحقق اهداف مورد نظر ارائه می‌دهند. این دسته از علوم انسانی گاهی با نام‌های نظام، سیستم و مکتب نیز شناخته می‌شوند، و نظام‌های اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، و سیاسی را می‌توان مصادیقی از این مجموعه دانست.

یکی از ویژگی‌های مهم علوم انسانی دستوری، وابستگی شدید آنها به جهان‌بینی است؛ به گونه‌ای که دو جهان‌بینی متفاوت می‌توانند دو نوع متفاوت از علوم انسانی دستوری را ارائه دهند. بنابراین از آنجاکه اصول جهان‌بینی در نظام اندیشه اسلامی با نظام اندیشه سکولار کاملاً متفاوت است، علوم انسانی دستوری متأثر از آن اصول جهان‌بینی نیز متفاوت خواهند بود. این تفاوت میان علوم انسانی دستوری سکولار با علوم انسانی دستوری اسلامی در سه بُعد هدف، روش و مسائل بروز خواهد یافت.

ما در این مقاله با واکاوی مفاهیم علوم انسانی، علوم انسانی دستوری، و معاد، و نقد و بررسی روش‌های رایج در مطالعه علوم انسانی کوشیده‌ایم تا نقش آموزه معاد را در روش علوم انسانی تبیین کنیم.

چیستی علوم انسانی

در فرهنگ غرب که خاستگاه علوم انسانی مصطلح و رایج امروزی است، واژگان پرشماری برای اشاره به علوم انسانی به کار گرفته می‌شوند که از جمله آنها می‌توان به علوم اخلاقی (شاله، ۱۳۴۷، ص ۱۷۴)، علوم فرهنگی، علوم روحی، علوم مربوط به انسان، علوم دستوری یا هنجاری، علوم توصیف افکار، و علوم اجتماعی اشاره کرد.

هریک از تعاریفی که توسط اندیشمندان علوم انسانی مطرح شده است، به ویژگی‌ای از ویژگی‌های علوم انسانی از دیدگاه ایشان اشاره دارد؛ اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک از آن تعاریف نتوانسته تصویری جامع و مانع از علوم انسانی ارائه کند و زوایای مختلف علوم انسانی را روشن سازد. به همین دلیل ما در اینجا تعریفی از علوم انسانی ارائه می‌کنیم که تا حدی زوایای مختلف علوم انسانی را نمایان می‌کند. از نگاه ما، علوم انسانی علوم می‌هستند که به مطالعه، تفسیر، و کشف قوانین کلی، و نیز ارزش‌های مربوط به، افعال و انفعالات انسانی (از آن جهت که انسانی‌اند)، و نهادهای اجتماعی می‌پردازند (مصباح، منتشر نشده، ص ۱۴).

در برخی علوم، از گزاره‌هایی بحث و گفت‌وگو می‌شود که تنها از واقعیتی موجود حکایت می‌کنند و به عبارت دیگر، حاکی از «هست»‌هایند؛ اما برخی دیگر، از گزاره‌هایی تشکیل می‌شوند که از «باید» و «نباید» حکایت می‌کنند و لزوم انجام کار یا ضرورت ترک عملی را به آگاهی ما می‌رسانند. به علوم نوع اول «علوم توصیفی» و به علوم نوع دوم «علوم دستوری» می‌گویند. بر این اساس، علوم انسانی به دو دسته علوم انسانی توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۱۸).

چیستی علوم انسانی دستوری

علوم دستوری که با هنجارها، دستورها و توصیه‌ها سروکار دارند، می‌کوشند با ارائه الگوی رفتاری مناسب، انسان را به سمت هدفی از پیش تعیین‌شده هدایت کنند. لذا در تعریف علوم دستوری گفته شده است:

علوم هنجاری یا علوم دستوری عبارت‌اند از هر رشته علمی‌ای که در پی یافتن و تعیین الگوهای رفتاری و منش بهنجار و درست است. علم اخلاق، فلسفه اجتماعی، حقوق و حتی علم سیاست به آن جهت که به تجویز نظم می‌پردازد، علوم دستوری هستند (فرمهبینی فراهانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۵).

بنابراین دستوری یا هنجاری صفاتی هستند برای نشان دادن هر آنچه در واقع قواعدی را برای رفتار تجویز می‌کند و لذا برخی از رشته‌های علمی را از آن جهت که به مشاهده صرف بسنده

نکرده، بلکه دربرگیرنده قضاوت‌های ارزشی نیز هستند، علوم دستوری می‌گویند. (همان) برخی دیگر گفته‌اند «علوم دستوری علمی است که مرکب از احکام انشایی یا احکام ارزشی یا تابع نقادی است مثل منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی و...» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۸۰).

علوم دستوری در اصطلاح وونت، علوم معیاری نامیده می‌شوند. به عقیده وونت، علوم معیاری علمی است که کار آن تعیین قواعد و نمونه‌های ضرور برای تحدید ارزش‌هاست؛ مثلاً در منطق، قانون استنتاج صحیح، در اخلاق، نمونه آرمانی و در زیبایی‌شناسی، ارزش آثار هنری معیار اندازه‌گیری است. این علوم در برابر علوم تفسیری یا خبری قرار دارند؛ علمی که بر مشاهده و شناخت اشیا، چنان‌که در طبیعت موجودند، استوارند (همان، ص ۶۰۲). البته باید علمی را هم که به شناخت حقایق از راه استدلال عقلی محض یا شهود و... می‌پردازند به مجموعه علوم غیردستوری (یا به تعبیر وونت، خبری) افزود.

در مجموع می‌توان گفت به علوم انسانی‌ای که از «هست»ها حکایت می‌کنند، علوم انسانی توصیفی گفته می‌شود و به علوم انسانی مشتمل بر گزاره‌های «باید»ی و «نباید»ی، علوم انسانی دستوری، تجویزی، هنجاری، معیاری و یا ارزشی اطلاق می‌گردد. گاهی نیز از آن جهت که علوم انسانی دستوری با ارائه باید و نباید به تجویز نظم خاصی می‌پردازند، به این علوم، نظام، سیستم و مکتب نیز گفته می‌شود.

ویژگی‌های علوم انسانی دستوری

با توجه به تعریف علوم انسانی دستوری، این علوم دارای شرایطی هستند:

الف) علوم انسانی دستوری دربرگیرنده گزاره‌های مشتمل بر باید و نباید و یا کلمات دال بر ارزش‌اند. به تعبیر دیگر، در این نوع علوم، مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد، و درست و نادرست، و یا مفاهیم لزومی مانند باید و نباید، و وظیفه، مفاهیم پایه‌ای را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل به این علوم «علوم ارزشی» نیز گفته می‌شود؛

ب) موضوع علوم انسانی دستوری، افعال اختیاری انسان است؛ زیرا همان‌گونه که در جای خود اثبات شده، امر و نهی در جایی منطقی است که مأمور به انجام یا ترک کار، مختار باشد (همان، ص ۳۰).

ج) گزاره‌های دستوری، ناظر به رابطه میان فعل اختیاری انسان با هدفی مطلوب‌اند؛ در حالی که گزاره‌های توصیفی، ناظر به رابطه علی میان پدیده‌ها با صرف نظر از هدف فاعل‌اند؛
د) به لحاظ منطقی، شکل‌گیری گزاره‌های دستوری، مبتنی بر پذیرش رابطه علیت میان پدیده‌هاست؛ زیرا شخصی که رابطه علیت را نپذیرد، نمی‌تواند به خاطر منجر شدن یک کار به نتیجه مناسب، به آن کار دستور دهد و یا به دلیل منتهی شدن فعلی به نتیجه نامناسب، از آن نهی کند؛ زیرا نتیجه عدم پذیرش علیت این خواهد بود که انجام فعلی خاص لزوماً به نتیجه دلخواه نخواهد انجامید. البته این ویژگی اختصاص به علوم دستوری ندارد؛ بلکه در علوم توصیفی نیز صادق است.

چیستی معاد

تاکنون مراد خود از علوم انسانی و علوم انسانی دستوری را تشریح کردیم. اینک مقصود از آموزه معاد را بیان خواهیم کرد تا در ادامه، به نقش آن در روش علوم انسانی دستوری پردازیم.
معاد از واژه عود گرفته شده و در لغت به معنای رجوع و بازگشت است (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ذیل ماده) و می‌توان آن را به منزله مصدر میمی، اسم زمان یا اسم مکان لحاظ کرد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ذیل ماده) که در این صورت به معنای زمان رجوع و مکان رجوع خواهد بود.
معاد در اصطلاح دینی بدین معناست که انسان‌ها پس از مرگ در جهان دیگری زنده می‌شوند و به نتایج اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند می‌رسند (لاهیجی، ۱۳۸۲، ص ۵۹۵). بسیاری از متکلمان و فیلسوفان اسلامی در آثار خود به این معنا اشاره کرده‌اند.

سنخیت بین روش در علوم انسانی دستوری و توصیفی

گفته شد که علوم انسانی دستوری مشتمل بر بایدها و نبایدها هستند. این بایدها و نبایدها نیز از واقعیات و هست‌ها گرفته شده‌اند (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ مصباح، ۱۳۶۴، ص ۳۸۹-۳۹۱). بنابراین اگر ما علوم انسانی توصیفی را حاوی هست‌ها و نیست‌ها و علوم انسانی دستوری را مشتمل بر باید و نبایدها بدانیم، بحث روش‌شناسی علوم انسانی دستوری، مجزای از

روش‌شناسی علوم انسانی توصیفی نخواهد بود، و هر روشی را در علوم انسانی معتبر بدانیم، به تناسب موضوع، برای هر دو نوع توصیفی و دستوری معتبر است. در ادامه به بررسی مختصر اهم روش‌هایی می‌پردازیم که تاکنون کانون توجه دانشمندان علوم انسانی قرار گرفته‌اند تا با توجه به نقاط ضعف و قوت آنها به تبیین روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی و رابطه آن با معاد بپردازیم.

تجربه‌گرایی

دیدگاه تجربه‌گرایی، جریانی فلسفی است که در برابر جریان عقل‌گرایی مطرح شد. تجربه‌گرایان برخلاف عقل‌گرایان که برای شناخت حقیقت، تفکر عقلانی را در پیش گرفتند، تجربه حسی را به منزله تنها منبع شناخت پذیرفتند و بر اساس همین رویکرد، روش استقرا (یافتن جزئیات و استخراج قانون کلی از آنها) را در پیش گرفتند. فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) از بنیان‌گذاران و طرفداران تجربه‌گرایی بوده‌اند.

در میان طرفداران تجربه‌گرایی، برخی معتقدند تجربه می‌تواند صحت نظریات تجربی را به اثبات برساند؛ اما گروهی دیگر بر این باورند که تجربه تنها می‌تواند بطلان نظریه‌ها را ثابت کند و توان اثبات آنها را ندارد. به همین دلیل به رویکرد اول، اثبات‌گرایی و به رویکرد دوم ابطال‌گرایی گفته می‌شود.

اثبات‌گرایی

یکی از نظریاتی که در باب ملاک صدق قضایا ارائه شده، اثبات‌گرایی است. مهم‌ترین آموزه اثبات‌گرایان اصل تحقیق‌پذیری است. بر اساس این اصل، هر گزاره‌ای که بخواهد معنای محصلی داشته باشد (چه رسد به آنکه صادق باشد)، یا باید تحلیلی باشد و یا قابل تجربه حسی (خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴). بنابراین گزاره‌های متافیزیکی، گزاره‌هایی بی‌معنا تلقی می‌شوند. در واقع، آنها با طرح نظریه معناداری به یکی از اهداف خود یعنی بی‌اعتبار کردن مابعدالطبیعه دست یافتند.

نکته دیگری که توجه اثبات‌گرایان را به خود جلب کرده، تفکیک مقام داوری و گردآوری است. پوزیتیویست‌ها با الهام از استقرارگرای میل معتقد بودند که در مقام گردآوری، مشاهده مقدم بر نظریه (تئوری) است. در واقع، ذهن همانند کَشکولی خالی است که با مشاهده و تجربه حسی پر می‌شود و مواد لازم برای نظریه‌پردازی را فراهم می‌کند. استقرا در مقام داوری نیز به معنای آن است که تنها گزاره‌هایی که بتوانند با استقرا اثبات شوند، علمی شمرده می‌شوند. البته بعدها معیار تمایز علم از غیرعلم از اثبات‌پذیری به تأییدپذیری تغییر یافت و اثبات‌پذیری خفیف مطرح شد (آیر، ۱۳۵۶، ص ۲۱-۲۲، ۲۲۸ و ۲۳۴). از نتایج تفکیک مقام داوری و گردآوری این بود که روش علمی در روش داوری خلاصه شد. بر این اساس مادامی که داوری در دادگاه تجربه صورت پذیرد، بهره‌گیری از معارف غیرحسی چون معارف متافیزیکی آسیبی به تجربی بودن علم نمی‌زند.

تحویل همه علوم تجربی به علم واحد از کارهای دیگر پوزیتیویست‌ها بود. از نگاه آنها علوم انسانی نیز جدا از علوم طبیعی نبودند؛ زیرا انسان را جزئی از طبیعت می‌دانستند و با بی‌اعتنایی به باطن، نیت، معنا و ارزش در وجود انسان تنها به ظاهر او می‌نگریستند و رفتار انسان را همانند رفتار اشیای دیگر می‌پنداشتند (ر.ک: آرتوربرت، ۱۳۶۹، ص ۳۶-۴۴؛ آشی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲-۳۳۱).

نقد اثبات‌گرایی

این شیوه تفکر در معناداری گزاره‌ها نتوانست خود را از تیررس انتقادات برهاند و ناکارآمدی آن بارها در معرض افکار اهل علم قرار گرفته است که ما در اینجا تنها به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، گزاره «هر گزاره‌ای که بخواهد معنای محصلی داشته باشد، یا باید تحلیلی باشد و یا قابل تجربه حسی» یک گزاره علمی و معنادار نیست؛ زیرا نه گزاره تحلیلی است و نه گزاره‌ای که بتوان آن را با تجربه حسی به اثبات رساند (خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۴ و ۳۱)؛
۲. با پذیرش اثبات‌گرایی نمی‌توان قوانین علمی کلی و ضروری داشت؛ زیرا قضایای تجربی گزاره‌هایی شخصی‌اند که تنها نسبت به زمان و مکانی خاص معتبرند. بنابراین گزاره‌های علوم تجربی نه مفید یقین، بلکه تنها احتمال‌آورند (همان، ص ۲۸)؛

۳. مقصود اثبات‌گرایان از اثبات‌پذیری، یا اثبات‌پذیری ناقص است، یعنی اینکه ما می‌توانیم با کمترین تأیید تجربی فرضیه را اثبات‌شده بدانیم، یا اثبات‌پذیری مطلق، یعنی فرضیه باید در تمام شرایط و زمان‌ها اثبات‌پذیر باشد. صورت اول (اثبات‌پذیری ناقص) به معنای تنزل اثبات‌پذیری به استقراست، و اینکه بتوان با استقرای ناقص به حکم کلی رسید مردود است، و صورت دوم (اثبات‌پذیری مطلق) هم دست‌نیافتنی است (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۲۷۷)؛

۴. آنچه در اینجا برای ما دارای اهمیت است، آن است که این روش با آموزه‌های اصیل دینی از جمله معاد‌ناسازگار است؛ زیرا از سویی از دید اثبات‌گرایان، گزاره‌های ناظر به معاد قابل اثبات تجربی نیستند و لذا بی‌معنایند؛ از سوی دیگر، آموزه معاد حاکی از این واقعیت مهم است که ورای این جهان فانی، جهان ابدی دیگری وجود دارد و حیات واقعی و اصلی هر انسانی در آنجا ادامه خواهد یافت. نکته اساسی آن است که سعادت و یا شقاوت ابدی هر انسانی در جهان آخرت، بستگی به عملکرد وی در دنیا دارد. لذا انحصار شناخت در روش تجربی، علاوه بر اینکه به علت عدم دستیابی حس به تمام حقایق عالم هستی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۱۲۳) ضامن سعادت دنیوی انسان نخواهد بود، سعادت واقعی انسان در جهان آخرت را نیز رقم نخواهد زد. بنابراین باید دست به دامان روشی شد که علاوه بر تأمین مصالح دنیوی انسان، راهنمای او به سوی سعادت واقعی هم باشد.

ابطال‌گرایی

کارل پوپر در برابر پوزیتیویست‌ها نظریه ابطال‌گرایی را برای حل مشکل استقراگرایی (مسئله هیوم) و تمایز علم از غیرعلم (مسئله کانت) مطرح ساخت. وی برخلاف پوزیتیویست‌ها معتقد بود که علم از حدس آغاز می‌شود، نه از مشاهده (پوپر، ۱۳۶۳، ص ۵۸)؛ بدین معنا که یک دانشمند نخست با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شود و به‌صورت موقتی راه‌حلی را برای آن پیشنهاد می‌دهد که همان نظریه است. سپس برای اطمینان از اتقان آن می‌کوشد بر آن خرده بگیرد و آن را در معرض آزمون تجربی قرار دهد. هر نظریه‌ای که در برابر این آزمون‌ها سربلند بیرون بیاید علمی تر است؛ اما سربلند بیرون آمدن از آزمون‌ها به معنای اثبات آن نظریه نیست، بلکه در

صورت مقاومت در برابر خرده‌گیری‌ها می‌توان گفت که موقتاً پذیرفته شده است. بنابراین بر پایه ابطال‌گرایی هیچ قضیه‌ای اثبات‌پذیر نیست (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۵۵) و گزاره‌های علمی همواره موقت‌اند (همان، ص ۳۴۵). معیار صحت و علمی بودن قضایا در ابطال‌گرایی، تن دادن به آزمون تجربی و مقاومت در برابر آن است (همان، ص ۵۶). یک نظریه هرچه در برابر آزمون‌های سخت‌تر قرار بگیرد و در برابر آنها مقاومت کند و باطل نشود از اتقان بیشتری برخوردار، و به عبارت دیگر علمی‌تر است. بنابراین قضایای کمی از غیرکمی ابطال‌پذیرتر و در نتیجه علمی‌ترند. در برابر، گزاره‌هایی مانند گزاره‌های توتولوژیک و منفصله حقیقیه ابطال‌ناپذیر و غیرعلمی‌اند.

بر این اساس اندیشمندان به وسیله نقدهای خود تنها قادرند تئوری‌های باطل را از علم حذف کنند نه اینکه نظریه‌ای را به اثبات برسانند. استدلال پوپر بر مدعای خود آن است که مشاهدات و قضایای شخصی نمی‌توانند حکم کلی را اثبات کنند، اما یک گزاره شخصی می‌تواند کذب آن گزاره کلی را به اثبات برساند (همان، ص ۵۷). برای مثال، ما با اینکه تمام قوهایی که تاکنون دیده‌ایم سفید بوده‌اند، نمی‌توانیم با این مشاهدات نتیجه بگیریم که پس «همه قوها سفیدند»؛ زیرا احتمال دارد قوی بعدی که می‌بینیم سفید نباشد؛ لکن می‌توانیم با دیدن یک قوی غیرسفید این گزاره را ابطال کنیم (ر.ک: گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۷۵). نکته دیگر در ابطال‌گرایی که التفات به آن برای تبیین ابطال‌گرایی خالی از فایده نیست، توجه به تفاوت بین ابطال‌پذیر بودن (ابطال بالقوه) و ابطال بالفعل است. ابطال‌گرایی مدعی است که نظریه برای علمی بودن باید ابطال‌پذیر باشد، ولو اینکه هیچ‌گاه ابطال نشود. ابطال‌پذیر بودن غیر از ابطال بالفعل است (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰) و آنچه در این نظریه بر آن تأکید می‌شود، ابطال‌پذیر بودن است (سروش، ۱۳۸۸، ص ۴۳۶-۵۱۸؛ آرتوربرت، ۱۳۶۹، ص ۴۴-۴۷؛ گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۷۵).

نقد ابطال‌گرایی

۱. این نظریه بر مبنای اصالت تجربه استوار است. از این‌رو گرچه پوپر برخلاف اثبات‌گرایان، گزاره‌های غیرحسی را معنادار می‌داند (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰-۲۱۴ و ۲۲۲-۲۲۵؛ پوپر، ۱۳۶۳، ص ۴۸)، آنها را غیرعلمی به شمار می‌آورد؛ در حالی که بسیاری از معارف دور از

دسترس تجربه انسان‌اند و اتقان آنها نیز از تجربه خطاپذیر بیشتر است؛

۲. حذف جنبه اثبات‌پذیری از علم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا علم در گزاره‌های کلی خلاصه نمی‌شود، بلکه گزاره‌های جزئی را نیز دربرمی‌گیرد. بسیاری از گزاره‌های جزئی نیز اثبات شده‌اند. برای نمونه، این گزاره که «در کره مریخ آب وجود دارد» فرضاً با تجربه به اثبات رسیده است. علاوه بر گزاره فوق می‌توان از برخی دیگر از قضایای جزئی مانند گزاره‌های حاکی از وجود ژن، میکروب، خورشید و... نام برد که صحت آنها به وسیله تجربه مشخص شده است (صادقی، ۱۳۸۹).

۳. ایراد سوم، ایرادی است که لا کاتوش به پوپر وارد کرده است. لا کاتوش معتقد است که علم حدس و ابطال تنها نیست و نمی‌توان با پیدا کردن یک نقض، یک نظریه را باطل کرد؛ زیرا یک نظریه متشکل از هسته بنیادین به علاوه فرضیات کمکی و شرایط اولیه است و در صورتی که نقضی بر یک نظریه وارد شود، معلوم نیست که آن نقض به کل نظریه بخورد؛ بلکه ممکن است این نقض به دلیل بطلان یکی از فرضیه‌های کمکی و یا خطا بودن یکی از گزاره‌های توصیفگر شرایط اولیه باشد و بتوان با تغییر یکی از فرضیات کمکی یا تصحیح گزاره‌های توصیفگر شرایط اولیه، آن نمونه نقض را به شاهد مثبت تبدیل کرد؛ و اگر با وجود فرضیات کمکی، یافتن یک مورد خلاف نظریه را برای ابطال آن نظریه کافی بدانیم، باید بپذیریم که همه نظریه‌ها ابطال شده به دنیا می‌آیند و به همان شکل از دنیا می‌روند؛

۴. به نظر پوپر، نظریه حاصل حدس است. از سوی دیگر، مشاهده نیز گران‌بار از نظریه است. بنابراین مشاهده نیز آلوده به حدس است و در این صورت، ابطال یک نظریه به وسیله مشاهدات تجربی به معنای ابطال یک حدس به وسیله حدس دیگر است و چنین ابطالی علاوه بر اینکه بی‌معناست، کمکی نیز به کشف حقیقت نمی‌کند (همان).

گفتنی است ابطال‌گرایی در ناسازگاری با آموزه‌های دینی از جمله معاد، با اثبات‌گرایی مشترک است. علاوه بر اینکه به اعتقاد ابطال‌گرایان، گزاره‌های ناظر به اثبات اصل معاد و نیز فروع متفرع بر آن به دلیل ابطال‌ناپذیر بودن تجربی، فاقد ارزش معرفت‌شناختی‌اند.

تاریخ‌گرایی

معتقدان به رویکرد تاریخی، در گروه‌های مختلفی قرار می‌گیرند. ژولین فروند در *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی* (فروند، ۱۳۸۵، ص ۲۵-۴۴) از چهار شاخه نام می‌برد و مبانی فکری آنها را بررسی می‌کند. این شاخه‌ها عبارت‌اند از: نحله‌های حقوق تاریخی، اقتصاد تاریخی، کار تألیفی هگل و ماتریالیسم مارکس.

از میان این نحله‌ها، نحله حقوق‌دانان برای نخستین بار به مطالعه حقوق با رویکرد تاریخی پرداخت. بر طبق این رویکرد، مسائل حقوقی ریشه در تاریخ دارند و بدون توجه به تاریخ تحولات حقوق نمی‌توان از علمی به نام علم حقوق صحبت به میان آورد. از دید تاریخ‌گرایی، هدف علوم انسانی، حفظ و حراست از نسبیّت پدیده‌های مورد مطالعه است. معنای این سخن آن است که ما نمی‌توانیم برای همه ملت‌ها سخن از حقوق ثابت و مساوی بگوییم؛ بلکه از آنجاکه حقوق هر ملتی پیوند ناگسستنی با فرهنگ و تاریخ آن ملت دارد، و فرهنگ و تاریخ ملت‌ها نیز با یکدیگر متفاوت است، حقوق آنها نیز با هم متفاوت خواهد بود. از این رو ممکن است حقوق یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت باشد.

اندیشه تاریخ‌گرایی بیشتر در آلمان و فرانسه پدید آمد و در هریک از این جوامع، متأثر از عواملی ویژه گسترش یافت. ژولین فروند جامعه دانشگاهی آلمان را در رشد این تفکر پیش‌گام می‌داند. به نظر او، دانشگاه برلین که در سال ۱۹۱۰ توسط گیوم هومبولت تأسیس شد، مرکز رسمی ترویج این نوع تفکر بوده است.

در آلمان زیبایی‌شناسی رمانتیک، نظریه ارگانیک در تبیین امور، باور به روح آلمانی یا به تعبیر فیخته، ژرمن بودن و پذیرش قوت بالقوه فرهنگ آلمانی جهت اثرگذاری بر سایر فرهنگ‌ها مؤثر واقع شد. در فرانسه نیز تفکر خاص عصر روشنگری به ویژه نظریات کندرسه در قایل شدن به مراحل نه‌گانه تفکر بشری و تأمل در مسئله انقلاب فرانسه تأثیر بسیاری بر رشد و گسترش تاریخ‌گرایی داشت (همان، ص ۲۶-۲۷؛ مصباح، منتشر نشده، ص ۲۷-۲۹).

گفتنی است که گرچه تاریخ‌گرایی از حقوق آغاز شد، به تدریج به سایر رشته‌ها از جمله شعر، آداب و رسوم و زبان کشیده شد.

تاریخ‌گرایی، رویکردی تاریخی به پدیده‌های اجتماعی است؛ رویکردی که تاریخ را عنصری فعال و پویا می‌داند و فهم پدیده‌های اجتماعی را بدون توجه به بُعد تاریخی آنها ناممکن می‌شمارد. از نگاه برایان فی، تاریخ‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن هویت پدیده‌ها و وقایع اجتماعی در تاریخ آنها نهفته است؛ به گونه‌ای که شناخت آنها تنها با درک تاریخ تحول آنها حاصل می‌شود (Fay, 1996, p. 169).

تاریخ‌گرایی وجود هرگونه قانون عامی را که بتوان حوادث و رویدادهای اجتماعی را در پرتو آن تبیین کرد، انکار می‌کند. در این نگرش، هویت کنش‌های اجتماعی، وابسته به تاریخ آن است. آنچه در مطالعه یک پدیده اجتماعی باید لحاظ شود، توجه به تاریخ و سیر تاریخی آن پدیده است. از این منظر، برای شناخت یک ملت، شخص و یا یک نهاد باید کل سیر تاریخی آن مطالعه شود. در نظر تاریخ‌گرایان رابطه علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی برقرار نیست؛ بلکه روابط انسانی تنها به طور اتفاقی به هم مرتبط شده‌اند و یک سلسله پشت سر هم را شکل داده‌اند. به همین دلیل در مطالعه آنها باید سیر تکوینی آنها را کانون توجه قرار داد که این سیر دربردارنده بررسی توالی زمانی میان آنها و تبدیل و تحول رویداد سابق به رویداد لاحق است. مثلاً اگر «الف» پدیده‌ای باشد که به «ب» ختم شود و «ب» نیز به «ج» بینجامد، نمی‌توان نتیجه گرفت که همواره «الف» به «ب» منجر می‌شود؛ زیرا این روند، روندی قانون‌مدار و مبتنی بر نظام علی نیست و اصولاً پدیده‌های اجتماعی، نسبت علی و معلولی با یکدیگر ندارند. بله، تنها چیزی که می‌توان گفت این است که در یک مورد، با حصول برخی شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، «الف» به «ب» ختم شد.

برخی تاریخ‌گرایان بر این باورند که علوم انسانی درباره روابط و افعال انسان بحث می‌کنند. انسان نیز موجودی صاحب اراده است و بر اساس همین اراده و اختیاری که دارد، می‌تواند در شرایط مختلف، گزینه‌های متفاوتی را برای انجام دادن انتخاب کند. بنابراین فعالیت‌های انسان به دلیل ارادی بودن، در معرض تغییرات مداوم‌اند. لذا افعال انسان را نمی‌توان تابع قانونی ویژه دانست تا بتوان از مشاهده نمونه‌هایی از رفتار گذشته او، رفتارهای آینده وی را پیش‌بینی کرد؛ زیرا ممکن است در آینده بنا بر شرایط زمانی، مکانی و غیره تصمیم دیگری بگیرد. بر این اساس

می توان گفت: مردم با یکدیگر اختلاف بنیادی دارند و این اختلاف ناشی از ویژگی ارادی بودن فعالیت‌های انسان است.

بر اساس آنچه گذشت، می توان عدم اعتقاد به قانون عام، منحصر به فرد بودن پدیده‌های اجتماعی، زمانمندی آنها، و انکار امکان پیش‌بینی را از ویژگی‌های تاریخ‌گرایی به شمار آورد (Ibid, p. 169-171).

نکاتی انتقادی در باب تاریخ‌گرایی

۱. بدون تردید یکی از لوازم و پیامدهای تاریخ‌گرایی، نسبیت‌گرایی است. نسبیت‌گرایی را می توان از تاریخ‌مندی بودن پدیده‌های انسانی و نیز از هدف علوم انسانی نزد تاریخ‌گرایان نتیجه گرفت. توجه به زمان و مکان و سایر شرایط خاص هر پدیده، مانع از تعمیم آن خواهد شد و بدین ترتیب نمی توان قانون عامی ارائه داد و پدیده‌های اجتماعی را بر اساس آن سنجید. بر همین اساس، علوم انسانی هر جامعه‌ای به‌ویژه علوم انسانی دستوری مانند اخلاق و حقوق ممکن است متفاوت با جامعه دیگر باشند و به عبارتی علوم انسانی نسبی‌اند. هدف علوم انسانی از دید تاریخ‌گرایی نیز همین امر را تأیید می‌کند؛ زیرا تاریخ‌گرایی هدف علوم انسانی را حفظ و حراست از نسبیت پدیده‌های اجتماعی می‌داند؛ در حالی که از نظر ما نسبیت‌گرایی ناپذیرفتنی است؛ زیرا اولاً نظریه نسبیت عام معرفت، مشمول نقد خودشمولی است و یا به عبارت دیگر خودمتناقض است؛ ثانیاً در معرفت‌شناسی مبانی یقینی معرفت و راه تحصیل آن معرفی شده است (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۳-۲۷۰)؛ و ثالثاً لوازم ناپذیرفتنی‌ای چون عدم تفاوت عمل فرد جنایتکار با صلح‌طلب و توجیه‌پذیر شدن اعمال جنایتکاران را به دنبال دارد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۹۰-۱۰۷)؛

۲. لازمه دیگر تاریخ‌گرایی قایل شدن به کثرت‌گرایی است؛ زیرا ممکن است به تعداد جوامع موجود، علوم انسانی متفاوت وجود داشته باشد؛ در حالی که که ما قایل به قوانین و اصول ثابت و مشترک برای همه جوامع بشری هستیم و اختلاف‌های موجود را ناشی از اختلاف‌نظر در کاربرد این اصول کلی می‌دانیم (ر.ک: همان، ص ۹۳). برای مثال همه انسان‌ها در خوبی

رفتارهایی که موجب کمال انسان می‌شود اتفاق نظر دارند؛ اما افراد و جوامع مختلف، در تعیین مصداق آن رفتارها دچار اختلاف می‌شوند؛

۳. بر طبق تاریخ‌گرایی، هر پدیده انسانی‌ای در زمان و مکان خود تبیین پذیر است و قابلیت تعمیم به دیگر پدیده‌های انسانی را ندارد. این امر ناشی از عدم اعتقاد به ارتباط علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی است که براساس عام بودن اصل علیت مطرود می‌باشد؛

۴. برخی تاریخ‌گرایان، برای توجیه اندیشه خود به ارادی بودن افعال انسان تمسک کرده‌اند و آن را مانع تعمیم قوانین در حوزه علوم انسانی دانسته‌اند؛ اما در این مورد باید گفت که ارادی بودن رفتار انسان به معنای بی ضابطه بودن آنها نیست تا مانع تعمیم قوانین شود. به علاوه اراده انسان نیز مانند سایر عوامل دیگر به منزله جزءالعله مطرح است. پس با شناخت این عوامل و شناخت پیامدهای آن می‌توان قوانین عامی را برای رفتارهای انسانی کشف کرد. افزون بر این، میان رفتارهای ارادی انسان و پیامدهای آن نیز رابطه برقرار است و این رابطه می‌تواند به کشف قوانین عام کمک کند.

۵. آنچه در تاریخ‌گرایی اهمیت دارد تبیین و توصیف یک پدیده با توجه به سیر تاریخی تکوین و توسعه آن است. تمام این توصیفات نیز مربوط به گذشته است. بنابراین، نگاه تاریخی هیچ توجهی به آینده و اینکه چه کاری باید صورت گیرد، ندارد و در واقع نمی‌تواند داشته باشد؛ چراکه ارائه هرگونه پیش‌بینی صحیح و یا ارائه توصیه در علوم انسانی، فرع بر پذیرش رابطه علیت بین پدیده‌های انسانی است (مصباح، منتشر نشده، ص ۳۲ و ۴۳-۴۴). با تطبیق این روش بر آموزه معاد می‌توان این روش را نیز در زمره روش‌های ناسازگار با اصل معاد به شمار آورد. اعتقاد به جهان آخرت و روز قیامت، تأثیر افعال انسان در کمال نهایی وی، وجود اصول و ارزش‌های ثابت و لزوم تبعیت از آنها در راستای وصول به سعادت واقعی، برخی از لوازم جدایی‌ناپذیر اصل معادند که بی‌توجهی به این لوازم، این روش را در برابر اصل معاد قرار داده است.

هرمنوتیک دیلتای

با مطرح شدن دیدگاه تاریخ‌گرایی این پرسش مطرح شد که آیا می‌توان علوم تاریخی (ر.ک:

واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱) مطلق داشت یا خیر؟ این پرسش از آنجا پدید آمد که بر اساس تاریخ‌گرایی علوم تاریخی نسبی‌اند، نه مطلق. این مشکل، دانشمندان را به تلاش برای دستیابی به پاسخ آن و دفاع از عینیت و اطلاق علوم تاریخی واداشت. آنها کوشیدند روشی را ارائه دهند که ضمن اثبات استقلال این‌گونه علوم، از اطلاق آنها نیز دفاع کند. یکی از روش‌هایی که برای حل این مشکل معرفت‌شناختی ارائه شد، روش هرمنوتیک بود.

دیلتای نخستین کسی بود که معرفت‌شناسی مستقلی را برای علوم انسانی پی‌ریزی کرد؛ علمی که از نظر او تاریخی بودند (فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۱). وی کوشید راه‌حلی را برای مشکل نسبیت در علوم انسانی ارائه دهد و بدین‌وسیله علوم انسانی را تثبیت کند. از این لحاظ، برخی دیلتای را به کانت تشبیه کرده‌اند و گفته‌اند همان‌گونه که کانت با نقد عقل نظری پایه‌های علم تجربی را تثبیت کرد، دیلتای نیز با نقد عقل تاریخی بنیان‌های علوم انسانی را استحکام بخشید (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱-۱۱۲).

تلاش‌های دیلتای در زمینه علوم انسانی از آن جهت اهمیت دارد که وی می‌کوشد تا نظمی بنیادین را برای علوم انسانی فراهم سازد و علوم انسانی را سروسامان دهد. وی روش تفسیری را علاوه بر نوشتار و گفتار، به زندگی انسان، ایماها و اشاره‌ها، اعمال، نقاشی، نهادها، جوامع و حوادث گذشته گسترش داد (Craig, 1998, v. 4). به نظر او، اعمال و رفتارهای انسان نیز تجلیات و ظهوراتی هستند که درونی قابل فهم و درک دارند. وی بدین‌صورت، روش هرمنوتیک را به همه علوم انسانی گسترش داد.

نکته دیگر درباره دیلتای، توجه وی به تاریخ است. از نظر او، برای فهم مقصود متن یا گفته و یا سایر نشانه‌ها باید خود را در افق دید پدیدآورندگان اثر قرار دهیم و با توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی صاحب اثر معنا و مراد او را درک کنیم. حتی این احتمال هم هست که مفسر در این فرایند به حقایق دست یابد که از دید صاحب اثر پنهان مانده است (ر.ک: نصری، ۱۳۸۱). او علاوه بر اینکه موضوعات علوم انسانی را تاریخی می‌دانست، بر این باور بود که خود مفسر نیز موجودی تاریخی است. این نکته مسئله عینیت و اطلاق علوم را مشکل‌تر می‌کند. دیدگاه دیگر دیلتای، اعتقاد به استقلال علوم انسانی در برابر علوم طبیعی است. از نظر

دیلتای، علوم انسانی مستقل از علوم طبیعی اند و هریک از آنها روشی جداگانه دارد. این تفاوت در روش به تفاوت در موضوع بازمی‌گردد. موضوع علوم طبیعی، مظاهر بیرونی طبیعت است و در این علوم، روابط علی و معلولی بین پدیده‌های طبیعی تبیین می‌شود؛ اما علوم انسانی مربوط به پدیده‌های انسانی اند که علاوه بر لایه بیرونی، لایه درونی نیز دارند و دانشمند علوم انسانی باید آن لایه درونی پدیده‌ها را از رهگذر تجربه، کشف نموده، مقاصد، آرزوها و ویژگی‌های رفتاری پدیدآورندگان آنها را فهم و درک کند. بنابراین علوم طبیعی با تبیین سروکار دارند و علوم انسانی با تفهم (Verstehen). دیلتای درصدد بود تا نشان دهد که پی بردن به مقاصد و تفکرات پدیدآورندگان حوادث مربوط به علوم انسانی از طریق نوشتار، گفتار، اعمال و رفتار و یا هر نشانه دیگر از اصول و قواعد خاصی تبعیت می‌کند. وی جریان قانون علیت در روابط انسانی را مغایر با اراده آزاد انسان می‌داند و به همین دلیل به‌رغم پذیرش وجود برخی گزاره‌های کلی در علوم انسانی، مخالف وجود قوانین علی در علوم انسانی بود و گزاره‌های کلی را نه قوانینی عام، بلکه نظم‌ها و الگوهایی می‌داند که با نظم علی فاصله بسیار دارند. بر همین اساس، وی معتقد بود علوم انسانی نمی‌توانند وقایع آینده را نیز پیش‌بینی کنند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۸-۱۱۹؛ فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۱-۸۲؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹-۱۳۶).

نقد هرمنوتیک دیلتای

اما دیلتای با همه تلاش‌هایی که کرد، نتوانست مشکل نسبت در علوم تاریخی را حل کند و این مشکل همچنان باقی ماند؛ زیرا اگر چنان‌که دیلتای می‌گوید، خود مفسر نیز موجودی تاریخی است و نمی‌تواند خود را از بُعد تاریخی برهاند، نخواهد توانست گذشته را آنچنان‌که واقع شده درک کند. بنابراین لازمه منطقی قول به تاریخی بودن شناخت و تاریخی بودن فاعل شناسایی، قول به نسبت در شناخت و معرفت است، و اگر کسی با اعتقاد به تاریخی بودن شناخت و فاعل شناسایی سخن از عینیت و اطلاق علم به میان آورد، به لازمه تاریخی بودن فهم پایبند نبوده است. به همین دلیل است که هایدگر و گادامر، دیلتای را به عدم پایبندی به لوازم تاریخی بودن متهم می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹).

از دیگر لوازم هرمنوتیک ديلتای این است که علوم انسانی مورد نظر او تنها می‌توانند توصیفی باشند و علوم انسانی دستوری در نظر او یا مغفول مانده‌اند و یا اساساً مطرودند (مصباح، منتشر نشده، ص ۶۴)؛ زیرا به عقیده وی علوم روحی (انسانی) درگیر و دار عمل زندگانی رشد کرده‌اند؛ به این معنا که موضوع آنها طبیعت ثابت و لایتغیری نیست که از قوانین ثابتی پیروی کند (فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۴). از نظر او علوم انسانی را باید به صورتی که در طول تاریخ رشد کرده‌اند مطالعه، (همان) و به شیوه علمی - تاریخی تجزیه و تحلیل کرد (مصباح، منتشر نشده، ص ۶۴). با تعبیراتی که از ديلتای درباره علوم انسانی گذشت، روشن می‌شود که علوم انسانی دستوری نزد او جایگاهی ندارند. همچنین پذیرش علوم انسانی دستوری مبتنی بر پذیرش رابطه علی - معلولی میان پدیده‌های انسانی است. لذا ديلتای به خاطر عدم پذیرش این اصل، به لحاظ منطقی نمی‌تواند معتقد به علوم انسانی دستوری باشد.

ناسازگاری این روش با آموزه معاد نیز روشن است؛ چراکه اعتقاد به تاریخی بودن شناخت، تاریخی بودن فاعل شناسایی، نسبت معرفتی و نیز عدم ارتباط علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی فاصله بسیاری با اعتقاد به وجود اصول و ارزش‌های ثابت و لزوم تبعیت از آنها در جهت وصول به حقیقت عالم هستی و نیز پیوند علی - معلولی بین روابط و پدیده‌های انسانی با یکدیگر و نیز ارتباط علی آنها با کمال نهایی دارد.

رنالیسم انتقادی

رویکرد تفهمی (هرمنوتیکی) علاوه بر اینکه نتوانست روشی درخور برای مطالعه علوم اجتماعی ارائه کند، بر محدودیت‌های آن نیز افزود؛ زیرا با تفکیک میان تبیین و تفهم، تبیین را از قلمرو علوم اجتماعی خارج ساخت. پس از آن، در اوایل قرن بیستم مکتب فرانکفورت کوشید با رویکردی انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، به مسائل و مشکلات فرهنگی و هنجاری پاسخ دهد؛ اما آثار کلاسیک علوم اجتماعی در طی قرن بیستم از طرح این دیدگاه و روش‌های آن به منزله نظریه و روش رسمی علمی خودداری می‌کردند. سپس روش‌های مختلف دیگری در علوم اجتماعی پیشنهاد شد که یکی از مهم‌ترین آنها رنالیسم انتقادی است. رنالیسم انتقادی به نوعی

ادامه تلاش مکتب فرانکفورت در جهت نقد رویکرد پوزیتیویستی به علم است و با دو هدف تعریف علم با توجه به ارتباط آن با حوزه‌های معرفتی دیگر و با ابعاد رفتاری و عاطفی افراد و نیز احیای دوباره گزاره‌های هنجاری و ارزشی به منزله گزاره‌های علمی پا به عرصه روش‌شناسی علوم اجتماعی نهاد (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۲۵). روی بسکار (Roy Bhaskar) از افراد شاخصی است که از وی به منزله مبدع رئالیسم انتقادی یاد می‌شود (کلیر، ۱۳۸۲).

اصول رئالیسم انتقادی

اصول کلی رئالیسم انتقادی (سایر، ۱۳۸۸، ص ۶-۷) را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که ناظر به معرفت به گونه مطلق‌اند و دسته‌ای که به علوم اجتماعی اختصاص دارند. اصول ناظر به معرفت به گونه مطلق از این قرارند:

۱. واقعیتی مستقل از پژوهش‌های علمی ما وجود دارد. رئالیسم انتقادی در رئالیستی بودن خود، مدیون این اصل است؛
۲. این واقعیت لایه‌لایه است؛ به گونه‌ای که می‌توان سطوح و لایه‌های واقعیت خارجی را به سه سطح واقعی، عملی و تجربی تقسیم کرد. سطحی‌ترین لایه که پذیرای تجربه حسی است، لایه تجربی است. لایه عملی نیز گرچه تجربه نشده، تجربه‌پذیر است و لایه سوم که عمیق‌ترین لایه است، دور از دسترس تجربه حسی قرار دارد. نمودها و لایه‌های سطحی واقعیت، گمراه‌کننده‌اند؛ لذا برای شناخت واقعیت خارجی باید به لایه سوم یعنی لایه واقعی دست یافت. بنابراین کار عالم اجتماعی، نفوذ به پشت‌صحنه ظاهر و کشف علل پدیدآورنده آن است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳-۲۳۴). به همین جهت به رئالیسم انتقادی، رئالیسم «عمقی» نیز می‌گویند (همان، ص ۲۲۶)؛
۳. علوم را صرفاً بر این اساس می‌توان فهمید که آنها درباره چیزهایی هستند که به گونه‌ای مستقل در خارج وجود دارند؛ اما درباره صدق یا کذب آنها نمی‌توان چیزی گفت (همان) و اساساً باید معرفت را بر اساس کفایت عملی ارزیابی کرد؛
۴. به‌رغم اینکه معرفت مصون از واریسی تجربی نبوده، کارایی آن در آگاهی‌بخشی و تبیین

عمل مادی موفقیت‌آمیز تصادفی نیست، باورها و اعتقادات فعلی در پرتو کارهای علمی بیشتر مانند مشاهدات، شواهد آزمایشی، تفسیرها، استدلال نظری و گفت‌وگو اصلاح‌پذیرند و این بدان معناست که در ایدئالیسم انتقادی، نظریه‌ها خطا پذیرند؛ برخلاف ایدئالیست‌ها و نسبی‌گراها که با نادیده گرفتن واقعیت شناخت‌پذیر، خطا پذیری را از گزاره‌های علمی نفی می‌کنند (همان)؛

۵. معرفت نه کاملاً متصل و مستمر، به مثابه انباشت واقعیات درون چارچوب مفهومی پایداری است و نه کاملاً منفصل؛ بلکه با تحولات علم گسترش می‌یابد؛

۶. در جهان ضرورتی وجود دارد که بر اساس آن، موضوعات طبیعی و اجتماعی ضرورتاً برخوردار از نیروها و قابلیت‌های علی‌اند که در ترکیب با شرایط بیرونی و عوامل مشروط، توان ایجاد حوادث را دارند؛

۷. با توجه به اینکه معرفت به میزان فراوانی زبان‌شناختی است، آگاهی از زبان و شیوه‌های برقراری ارتباط در حصول معرفت، امری حیاتی به شمار می‌آید؛

۸. تولید علم و دانش به منزله عملی اجتماعی مطرح است؛ به گونه‌ای که شرایط و روابط اجتماعی تولید علم، بر محتوای آن اثر می‌گذارد.
اما اصول ناظر به علوم اجتماعی از این قرارند:

۱. پدیده‌های اجتماعی مفهوم‌محورند؛ لذا نه تنها آثار مادی آنها باید تبیین شوند، که معانی آنها نیز باید کانون بررسی، درک و تفسیر قرار گیرند؛

۲. تفسیر پدیده‌های اجتماعی در چارچوب معنایی محقق انجام می‌شود؛

۳. علوم اجتماعی باید در برابر موضوع خود برخوردی انتقادی داشته باشند؛ بدین معنا که برای تبیین و فهم پدیده‌های اجتماعی باید آنها را کانون ارزیابی انتقادی قرار داد. انتقادی بودن این شیوه، برآمده از این اصل است.

نقد رئالیسم انتقادی

گرچه برخی از اصول برشمرده مانند اصل‌های اول (وجود واقعیت مستقل از پژوهش‌های

علمی)، دوم (وجود درجات و سطوح مختلف در معرفت و یا لایه‌لایه بودن آن)، چهارم (اصلاح‌پذیر بودن معرفت انسان در پرتو معارف جدیدتر)، و ششم (وجود ضرورت بین پدیده‌های جهان) صحیح‌اند، برخی از آنها نیز با اشکالاتی جدی روبه‌رویند. برخی از این اصول یا مطلقاً نادرست‌اند و یا اطلاق آنها ناصحیح است که ما در ادامه به چند نمونه از اشکالات واردشده بر این اصول اشاره می‌کنیم:

۱. اعتبار و ارزش گزاره‌های علمی وابسته به مطابقت و یا عدم مطابقت آنها با خارج است. بنابراین اگر بر طبق اصل اول، جهان خارج وجود دارد و گزاره‌های علمی حاکی از آنها نیز موجودند، نفی صدق و کذب از گزاره‌ها، معنایی ندارد و با سایر اصول، از جمله اصل اول ناسازگار است. در نتیجه، اصل سوم که صدق و کذب را از گزاره‌های علمی نفی می‌کند، مطلقاً نادرست است؛ زیرا در این صورت اصل واقعیت جهان و همه اصول دیگر درخور بررسی نیستند و ارزش علمی نخواهند داشت؛

۲. اصل هفتم و هشتم، محتوای درونی معرفت را به ابعاد اجتماعی حیات انسان و به‌ویژه به حوزه زبان فروکاسته‌اند. البته ممکن است گفته شود که رئالیسم انتقادی با اعتقاد به این اصول از چهارچوب تنگ و محدود پوزیتیویستی درآمده و معرفت را با ابعاد اجتماعی و عاطفی انسان پیوند داده است؛ اما در پاسخ گفته خواهد شد که گرچه این پیوند امری مبارک و میمون است، باید بدانیم که تأثیر شرایط اجتماعی تنها در حد علت اعدادی است، نه تأثیری که اعتبار اصول دیگر و از جمله اصل اول را - که مهم‌ترین اصل و منشأ رئالیستی بودن رئالیسم انتقادی است - مخدوش سازد؛

۳. در اصل هفتم گفته شده که توجه به زبان و سایر نمادهای ارتباطی برای حصول معرفت امری حیاتی‌اند؛ ولی باید توجه کرد که گرچه بروز و ظهور معرفت بدون استفاده از زبان و سایر وسایل ارتباطی ممکن نیست، اما نمی‌توان علم و معرفت را که حاصل تفکر است، به این سطح از اعتبارات اجتماعی فروکاست (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰-۱۳۲)؛

۴. گرچه در رئالیسم انتقادی به وجود ضرورت‌هایی بین پدیده‌های جهان مادی اشاره شده، این روش از اثبات وجود و کیفیت ارتباط علی - معلولی بین افعال و پدیده‌های انسانی در این

جهان و سعادت یا شقاوت آنها در جهان آخرت ناتوان است؛ ارتباطی که در جهت‌دهی به افعال انسان بسیار اثرگذار خواهد بود.

گزینش روش شایسته برای علوم انسانی اسلامی

تا اینجا به چند روش رایج در علوم انسانی اشاره کردیم و دانستیم که هیچ‌کدام از آنها با جهان‌بینی اسلامی و به‌ویژه با اصل معاد و توجه به آخرت به منزله علت غایی جهان هستی و زندگی انسان سازگاری کامل ندارد. بنابراین بایسته است برای مطالعه علوم انسانی اسلامی، به‌ویژه در بخش علوم دستوری، روشی در پیش گرفته شود که علاوه بر داشتن نقاط قوت روش‌های مزبور، از نقاط ضعف آنها عاری باشد. در انتخاب این روش باید به دو نکته توجه کرد:

توجه به هدف

تعیین روش در علوم انسانی دستوری بدون در نظر گرفتن هدف علوم، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا هدف است که روش را برای ما مشخص می‌کند و همیشه روشی انتخاب می‌شود که با هدف متناسب باشد و بتواند مسیر صحیح را برای تحقق آن هدف نشان دهد. اگر هدف ما از مطالعه علوم، شناخت حقیقت و عمل کردن براساس آن برای رسیدن به کمال و قرب الهی است، روش علوم متفاوت با زمانی خواهد بود که هدف ما کسب لذت، قدرت و یا سایر اهداف دنیوی باشد. در صورت دوم ممکن است - آن هم در برخی موارد - تجربه یا عقل کافی به نظر برسد؛ اما در صورت اول نمی‌توان به این دو بسنده کرد، بلکه تأمین آن هدف در گرو بهره‌گیری از وحی است. به یک نمونه در این باره توجه کنید: در علم حقوق، تعیین بسیاری از حقوق به روش عقلی انجام می‌گیرد و حکم عقل از آن جهت که حجیت ذاتی دارد مورد قبول است؛ مثلاً حق استفاده انسان از خوراک، پوشاک و مسکن - که نیازهای اولیه انسان برای زندگی هستند - با عقل قابل درک است؛ اما برخی از حقوق را به روش عقلی نمی‌توان درک کرد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۴۷)؛ چراکه عقل همیشه نمی‌تواند مصالح افراد و جامعه را تشخیص دهد. این عدم توانایی عقل می‌تواند به دو دلیل باشد:

۱. گاهی تأثیر و تأثر مصالح و مفسد مرتب با رفتارهای اجتماعی انسان آن قدر فراوان است که عقل انسان‌های متعارف توان احاطه بر همه آنها را ندارد. حتی اگر بپذیریم که هدف نهایی حقوق، تنها تأمین مصالح اجتماعی در این دنیاست، باز هم عقل بشر توانایی ارائه نظام حقوقی تأمین‌کننده مصالح بشر را ندارد؛ زیرا به‌درستی نمی‌تواند میزان و نوع تأثیر یک عمل اجتماعی معین را در تأمین مصالح دنیوی کشف کند. شاهد این مطلب هم این است که پس از گذشت هزاران سال، هنوز انسان نتوانسته با تکیه بر عقل خویش نظامی حقوقی ارائه دهد که بر اساس آن، همه مردم بتوانند در آرامش به زندگی خود ادامه دهند (همان، ص ۹۴-۹۶)؛

۲. برای اداره جامعه باید قوانینی وضع شود تا هم نظم اجتماعی برقرار شود و هم در سایه اجرای آن قوانین، حقوق و مصالح واقعی مردم تأمین گردد؛ اما آیا وضع هر قانونی می‌تواند سودمند باشد و مصالح مردم را تأمین کند؟ پاسخ این پرسش منفی است؛ چراکه سعادت واقعی مردم را نمی‌توان در رفع نیازهای مادی خلاصه کرد و از تأمین مصالح اخروی آنان غافل ماند. بر این اساس قانونی که در جامعه توسط قانون‌گذار وضع می‌شود، باید ضمن توجه به نیازهای مادی، نیازهای معنوی را نیز در نظر داشته باشد. لذا قانون‌گذار زمانی می‌تواند به یک عمل معین دستور دهد که مطمئن باشد آن عمل افزون بر تأمین مصالح اجتماعی در دنیا، مصالح اخروی را نیز تأمین می‌کند و یا دست‌کم با آن تراحم ندارد. انسان‌های معمولی گرچه شاید بتوانند با استفاده از عقل و تجربه با وضع برخی از قوانین، مصالح دنیوی را تأمین کنند، قادر نخواهند بود عدم تنافی آنها با مصالح اخروی را احراز کنند. در اینجا نیاز به قانون‌گذاری احساس می‌شود که از همه نیازهای مادی و معنوی انسان آگاه باشد و راه صحیح تأمین آنها را نیز بداند و متناسب با آنها قوانینی را وضع کند. بدون تردید، آن قانون‌گذار خداوند سبحان است که دستورهای لازم را در قالب آموزه‌های قرآن کریم و سنت در اختیار ما قرار داده است. انسان‌ها نیز به شرطی می‌توانند در مسیر وضع قوانین جامع قرار گیرند که از آن منابع الهام گرفته باشند.

توجه به منابع معرفت

همچنین تعیین روش مناسب برای علوم انسانی، بستگی بسیاری به بحث معرفت‌شناسی دارد و

اینکه ما چه منابعی را برای کسب معرفت معتبر بدانیم. اگر مانند تجربه‌گرایان، تنها حس را به منزله منبع معتبر برای شناخت بدانیم، ناچار باید روش‌های تجربی محض را در پیش بگیریم و به شناخت‌های جزئی اکتفا کنیم. در صورتی که به عقل تنها بسنده کنیم، روش ما قیاسی و عقلی محض خواهد بود، و با انحصار شناخت در شناخت و حیانی، روش نقلی در پیش گرفته خواهد شد؛ اما با معتبر دانستن حس، تجربه، عقل و وحی - با هم - روش جدیدی به وجود می‌آید که ایرادات وارد بر سایر روش‌ها بر آن وارد نخواهد بود؛ زیرا هر کدام محدودیت دیگری را پوشش می‌دهد. البته در ترکیب حس، عقل و وحی باید توجه کرد که این سه به یک میزان معتبر نیستند؛ بلکه درجه اعتبار آنها با هم متفاوت است و قلمرو آنها نیز با هم یکی نیست.

نتیجه آنکه علوم انسانی برآمده از روش‌های پیش‌گفته تنها قادرند نیازهای مادی و دنیوی انسان را برطرف کنند؛ درحالی‌که بر اساس نگاه اسلام و با تأکید بر آموزه معاد، زندگی دنیا مقدمه‌ای برای آخرت است. بر اساس این نوع نگاه به دنیا، صرف تأمین نیازهای دنیوی نمی‌تواند تضمین‌کننده سعادت اخروی انسان باشد. لذا باید از روشی استفاده کرد که سنخیت کامل با اصل معاد داشته باشد، به گونه‌ای که پیروی از آن، علاوه بر تأمین نیازهای مادی، سعادت اخروی و ابدی انسان را نیز تضمین کند و آن روش باید روش و حیانی را نیز به رسمیت بشناسد. پس با توجه به اینکه همه سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها باید در جهت وصول به سعادت ابدی باشند، نمی‌توان در این زمینه به عقل تنها بسنده کرد؛ بلکه باید با استناد صحیح به وحی در کنار عقل، سیاست‌های لازم را در پیش گرفت. نکته درخور توجه اینجاست که استفاده از وحی در اتخاذ سیاست‌های لازم، به معنای نفی بهره‌گیری از تجربه و عقل نیست؛ بلکه صحبت بر سر آن است که قلمرو تجربه و عقل بسیار محدود است؛ به گونه‌ای که آنها افزون بر اینکه در بسیاری موارد خطا می‌کنند، در بسیاری از موارد نیز از دسترسی به واقع ناتوان و عاجزند.

حکمای اسلامی علاوه بر اینکه معارف را منحصر در معارف حسی نمی‌دانند، آن را به معارف عقلی نیز محدود نمی‌کنند؛ بلکه علاوه بر شناخت‌های حسی و عقلی، شناخت‌های حاصل از وحی را نیز ارجح می‌نهند و معتقدند این دسته از شناخت‌ها، انسان را با عمیق‌ترین لایه‌های معرفت آشنا می‌سازد.

تعامل حس، عقل و وحی

اگر بخواهیم نسبت بین حس، عقل و وحی را از دیدگاه فیلسوفان مسلمان بیان کنیم، باید بگوییم که شناخت‌های تجربی حسی متکی به معارف عقلی‌اند؛ زیرا برای تعمیم نتایج حاصل از حس، عقل لازم است. معارف عقلی نیز قادرند بخشی از واقعیت را ارائه کنند؛ اما قادر به نشان دادن همه واقعیت نیستند و برخی از حقایق مانند نقش و همچنین میزان تأثیر افعال دنیوی در سعادت و یا شقاوت اخروی افراد، و تأثیر افعال انسان بر تجسم اعمال وی در آخرت را تنها به وسیله وحی می‌توان درک کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۵۶). بنابراین برای شناخت کامل واقعیت باید دست‌به‌دامن وحی شد. به عبارت روشن‌تر، حس به اندازه توان خود محتوای حسی را برای درک عقلی به عقل می‌سپارد؛ عقل نیز در قلمرو خود ادراکات عقلانی را برای شناخت حقیقت در اختیار می‌گذارد و بدین صورت ارتباط دوسویه حس و عقل رقم می‌خورد. عقل، علاوه بر حس، با وحی نیز ارتباط وثیقی دارد؛ زیرا به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). وحی علاوه بر ارائه معارف و حیانی، عرصه‌های جدیدی را برای تفکر عقلانی در پیش می‌نهد. بدین صورت می‌توان گفت که حس، عقل و وحی به یک معنا در طول یکدیگرند (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

علوم انسانی باید بر اساس روشی شکل بگیرند که با اصول جهان‌بینی اسلامی از جمله اصل معاد سازگار باشد. گرچه روش‌های حسی و عقلی که اندیشمندان غربی به آن اشاره کرده‌اند، در حل برخی از مسائل علوم انسانی کارآمدند، قادر نخواهند بود تا علوم انسانی دستوری مطلوب را ارائه دهند؛ علومی که انسان بتواند با پیروی از آنها به سعادت واقعی و کمال حقیقی خود دست یابد. افزون بر این، هیچ‌کدام از روش‌های حسی و عقلی قادر به تبیین ارتباط بین زندگی محدود دنیوی و حیات ابدی اخروی نیست. بنابراین ناگزیریم تا از روش و حیانی استفاده کنیم و به وسیله آن علوم انسانی سازگار با جهان‌بینی اسلامی را سامان دهیم، زیرا:

حتی در علوم طبیعی و علوم دقیق، نتایج تجربی قاطعیت ندارد و اگر این روش‌ها در علوم انسانی به کار رود ارزش کمتری خواهد داشت؛ اما اگر ما راهی داشته باشیم که بعضی از مسائل را از راه قطعی بشناسیم، راه رسیدن به نتیجه بسیار نزدیک می‌شود. ما معتقدیم که چنین راهی وجود دارد. مثلاً برای بسیاری از مسائل جامعه‌شناسی از وحی می‌توان کمک گرفت (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴).

منابع

- آرتوربرت، ادوین (۱۳۶۹)، *مبای مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- آشبی، ر. و. (۱۳۸۸)، «اصل تحقیق‌پذیری»، در: *علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- آیر، الف. ج. (۱۳۵۶)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۳۰۰ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصار.
- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، «روش رئالیستی و حکمت صدرایی»، مقدمه کتاب *آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۹)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۷۰)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه حسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۷۶)، *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، *نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی (۱۳۸۹)، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت علامه آیت‌الله مصباح*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۳۹۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح ندیم مرعشی، بیروت، دارالکتب العربی.
- سایر، آندرو (۱۳۸۸)، *روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری □ ۱۶۳

- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران، صراط.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۷)، *شناخت روش علوم یا فلسفه علمی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- صادقی، رضا، «نقدهای پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری» (زمستان ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۳۰، ص ۱۲۵-۱۵۰.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- فرمهینی فراهانی، محسن (۱۳۷۸)، *فرهنگ توصیفی علوم تربیتی*، تهران، اسرار دانش.
- فروند، ژولین (۱۳۸۵)، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی.
- کلیر، آندرو، «واقع‌گرایی انتقادی» (تابستان ۱۳۸۲)، ترجمه یارعلی کردفیروزجایی، *ذهن*، ش ۱۴، ص ۱۴۱-۱۴۴.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱)، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۲)، *گوهر مراد*، تهران، سازمان چاپ و نشر.
- مصباح، علی (منتشر نشده)، *جزوه درسی فلسفه علوم انسانی*.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۷)، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۳)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ____ (۱۳۶۴)، *تعلیق علی نه‌ایة الحکمه*، قم، در راه حق.
- ____ (۱۳۷۷)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مناصدرا (۱۳۷۶)، *رساله سه اصل*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱)، *راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، آفتاب توسعه.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Craig, Edward (ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- Fay, Brian (1996), *Cotemporary Philosophy of SocialScience: A Multicultural Approach*,

المميزات العامة للمدرسة الفلسفية مع التأكيد على المدرسة المشائية والاشراقية

✉ مجيد احسن *

يدالله يزدان بناه **

الخلاصة:

كثيراً ما نواجه في الفلسفة الاسلامية ثلاث مدارس فلسفية معروفة وهي المشائية، الاشراقية و المتعالية. كما أن الجزء الأكبر من الكتب و المقالات كرسّت للرؤية الدخلائية إلى المسائل المختلفة التي طرحت في هذه المدارس الثلاث و تحليلها و دراستها، و لكن الأهم من ذلك هي الرؤية البرّانية و العامة لهذه المدارس و دراسة مميزات و العناصر التي تساهم في تشكيل مدرسة فلسفية ما و تحققها على امتداد الزمان. و هكذا فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي الخصائص التي تتحلّى بها مدرسة فلسفية ما و التي تجعلها متميزة عن سائر المدارس الفلسفية الأخرى؟ و لماذا نواجه ثلاث مدارس فقط في الفلسفة الاسلامية؟ سعيانا في هذه المقالة الماثلة أمام القارئ الكريم إلى تبين هذه الخصائص و تحليلها و تطبيقها على نظامين فلسبيين و هما: النظام المشائي و الاشراقي. و المدعى هنا هو أن للمدرسة المشائية و الاشراقية نقطة ابتداء، منهج فلسفي خاص، الأدوات و الوسائل اللازمة للوصول إلى المقصود و منظومة معرفية خاصة بمعرفة الوجود، بحيث يمكن العثور على هكذا عناصر من خلال التأمل في مجموعة تعاليم هاتين المدرستين من جهة، و من جهة أخرى يمكن تحليل و دراسة لماذا يطلق على هاتين المدرستين بأنهما مدرستين فلسبيتين، و وجه التمايز بينهما. و النتيجة المتحصلة من هذه الدراسة هو أمرين: أولاً: تبين المباني العامة لتأسيس مدرسة فلسفية ما. ثانياً: توضيح بأن صرف اتحاد فيلسوفين في المنهج الفلسفي أو اتفاقهم في مسألة أو عدة مسائل، لا يعني وحدة النظام الفلسفي لهما، بحيث أن مجرد وجود خصيصة جديدة واحدة قد تساهم في تشكيل هوية مدرسة جديدة متميزة تماماً عن سائر المدارس الأخرى.

المفردات الأساسية: المدرسة الفلسفية، النظام الفلسفي، المميزات العامة، المشاء، الاشراق، الحكمة المتعالية.

الابتكار في الفلسفة و فلسفة الابتكار

محمد فنائي اشكوري*

الخلاصة

إن ظهور العلم و تطوره مرهون بالخلقية و الابتكار، و الفلسفة - التي تُعد نتاج التأملات العقلانية حول الأسئلة الأساسية و النهائية في كل موضوع - أحد المجالات التي ينبغي أن نفكر في إيجاد التغيير و الابتكار فيها. و المقصود من الابتكار هو طرح نظر جديد من شأنه أن يساهم في تطور علم ما و توسيعه و تعميقه أو إيجاد فرع علمي جديد. و الفلسفة هنا كغيرها من مجالات التفكير البشري اتسمت بالابتكار و الازدهار. و لكن بإلقاء نظرة على تاريخ الفلسفة يتبين أن هذا المجال كان عرضة لركود في مراحل معينة من تاريخه. إن التأمل في الأسئلة التي تطرح في هذا المضمار يمكن أن تكون مفيدة، و من بين هذه الأسئلة التي يمكن الإشارة إليها كآآتي: هل يمكن أن يكون هناك ابتكار في الفلسفة؟ كيف يمكن الابتكار في الفلسفة و ماهي طرق ذلك؟ و ماهي عوامل الابتكار و موانعه؟ و ماهو اسلوب التعليم و التحقيق في الفلسفة الذي من شأنه أن يؤدي إلى الابتكار؟ و ماهي العلوم التي تساعد على الابداع في الفلسفة؟ و هل أي ابداع مرغوب فيه؟ و هل الاعتقاد بالابداع يلزم الشك و النسبية في المعرفة؟ هل الفلسفة الاسلامية المعاصرة تتحرك في مسير الابداع و الابتكار؟ إن هذه المقالة تهتم بالتأمل حول هكذا أسئلة، فتضع نصب عينها ضرورة الابداع و مجاله و أرضيته و موانعه و العناصر التي من شأنها أن تساهم في الابداع بالإلتفات إليها في مقام التعليم و التحقيق الفلسفي.

المفردات الاساسية: الابداع، الفلسفة، الفلسفة المقارنة، التفلسف، الانتقادية، الدين، العلم.

حقيقة الوجود وظهوراته في الحكمة المتعالية

عسكري سليمان اميري*

الخلاصة

تبحث الفلسفة عن (الموجود)، و يحلل الموجود عادة إلى الوجود و الماهية، و الفلاسفة أعطوا الأصالة إلى الوجود بعد التأمل في الوجود و الماهية. و يعتقد البعض منهم أن الوجودات متباينة، و لكن حكماء الحكمة المتعالية قائلين بالتشكيك في الوجود، و ينفون التباين في الوجودات. و من جهة أخرى فإن أهل المعرفة (العرفاء) يعتقدون بأن الوجود واحد شخصي. لقد أرجع ملاًصدراً بالتأمل العميق الكثرة الوجودية إلى مظاهر حقيقة الوجود، و يعتقد أن حقيقة الوجود التي هي عين وجود الله تعالى مثل أهل المعرفة واحد شخصي. و على هذا أرجع الكثرة التشكيكية إلى الوجودات المعلولة التي هي مظاهر تلك الحقيقة، و لا وجود للتشكيك بين حقيقة الوجود و مظاهره إلا بالاعتبار. يمكن إثبات إدعاء أهل المعرفة بالوحدة الشخصية للوجود من خلال ثلاث طرق: الأول من خلال لا تناهي واجب الوجود، و الثاني من خلال عين الربط ما سوى الواجب به تعالى، و الثالث من خلال تعريف التشكيك و خاصية الواجب بالذات. و على هذا الأساس فإن فلسفة ملاًصدراً التي تنطلق من أصالة الوجود و تنتهي عند القول بالوحدة الشخصية للوجود تعتقد بأن الوجودات المتكثرة ليست إلا مظاهر لتلك الوحدة الشخصية.

المفردات الأساسية: تباين الوجود، التشكيك في الوجود، الوحدة الشخصية للوجود، واجب الوجود، حقيقة الوجود، الوجود المطلق.

الوجود العقلي للنفس في نظر العقل و النقل

احمد سعدي*

الخلاصة

يعتقد ملأصدرا مثل أكثر فلاسفة المسلمين بأن حدوث النفس قبل البدن مخالف للأدلة العقلية و مستلزم لمحاذاير كثيرة مما جعله ينكر ذلك، في الوقت الذي تتحدث فيه الكثير من الآيات و الروايات عن خلق النفس قبل البدن. و لكن ملأصدرا و بسبب اهتمامه بإبراز تطابق العقل و النقل، و حفظ حرمة الطواهر، حاول التصرف في دلالة و ظهور الأدلة فأظهر مستوى أفضل من معاني الآيات و الروايات، فرجع بذلك الاشكالية السابقة. فهو كان يعتقد أن جميع الأدلة حاكية عن خلق الروح قبل البدن، و وصف النفس بأنها بمنزلة كمال من كمالات المبادئ العالية، و موجود ضمن الموجودات العليا عندما كان بصدد بيان أحوال النفس في العوالم العليا. بمعنى أن الأدلة الآتفة الذكر ناظرة إلى الوجود العقلي للنفس، و ليست ناظرة إلى الوجود النفسي لها. تهتم هذه المقالة ضمن تبين و تثبيت القول ب(الوجود العقلي للنفس) الإجابة على بعض الاشكالات العقلية و النقلية عليه.

المفردات الأساسية: الوجود العقلي، الحدود الجسماني، الرابطة الذاتية، النفس، البدن، الحكمة المتعالية.

* استاذ مساعد في قسم العرفان في معهد الامام الخميني عليه السلام للتعليم و البحث العلمي.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

القبول: ٢٩ ذى القعدة ١٤٣٣

الاستلام: ١٣ جمادى الاولى ١٤٣٣

المعرفة الفلسفية - السنة العاشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩١ش - ص ١٠٥-١٢٠

نظرة إلى بحث التلازم بين المتصلة اللزومية و المنفصلة في كلام الخواجة نصيرالدين و الفخرالرازي و مقارنته بالمنطق الجديد

عسكر ديباز*

حسين مطلبى كركندي**

الخلاصة

لقد طرح ابن سينا عدة أمثلة في الفصل الثامن من كتاب الاشارات و التنبيهات في بيان أقسام تركيب القضايا الشرطية المتصلة و المنفصلة من أجزاء القضايا الحملية و الشرطية، مبتدأ بالقضية المتصلة المركبة من المتصلة و المنفصلة. و قد كان مثال هذه الأخيرة محل للمنازعة و تأمل من قبل شارحين لهذا الكتاب و هما: الخواجة نصيرالدين الطوسي و الفخرالرازي. فالفخر يعتقد بأن كل قضية متصلة لزومية تعادل القضية المنفصلة من نوع مانعة الخلو فقط، الأمر الذي يشبه ما طرح في بحوث المنطق الجديد. و في قبال ذلك يعتقد الخواجة نصيرالدين عدم صحة هذا الانحصار، وأنه يمكن تأويل كل قضية متصلة لزومية بقضية منفصلة مانعة الخلو أو منفصلة مانعة الجمع من دون رجحان أيّ منهما. في هذا الخضم استعنا بالمنطق الجديد من أجل الحكم بين الفخرالرازي و الخواجة نصيرالدين من جهة، و من جهة أخرى لتوضيح نظرية المنطق الجديد حول هذا الموضوع. و في الأخير أظهرنا ضمن توضيح اختلاف نظر الفخرالرازي عن المنطق الجديد. أن الرأي الصحيح هو رأي الخواجة الطوسي، و المنطق الجديد بدوره يؤيد ما ذهب إليه الخواجة.

المفردات الأساسية: قاعدة الاستلزام، المنفصلة مانعة الجمع، المنفصلة مانعة الخلو، المنطق الجديد، الخواجة الطوسي، الفخرالرازي، المتصلة اللزومية.

* استاذ مساعد في جامعة قم المقدسة.

** طالب في مرحلة الماجستير في فرع الفلسفة والكلام الاسلامي بجامعة قم المقدسة. h.motallebi@gmail.com

القبول: ١٦ صفر ١٤٣٤

الاستلام: ٢١ جمادى الثاني ١٤٣٣

الخوارزمية في المعرفة و البصيرة الرياضية

صادق رحيمي شعرباف*

الخلاصة

يمكن الإدعاء بأن الادراك العميق للمفاهيم الرياضية من شأنها أن تؤثر في تحصيل الحقيقة، و صحة فهم الظواهر بالنظر إلى أن مطالعة الرياضيات باعتبار أن مطالعة الرياضيات تُوسّع في الجهاز الذهني و تدفعه إلى العمل. بمعنى أن الإدراك الرياضي يعين الفرد على أن يقوم بأعماله على وعي و بصيرة أفضل. و بعبارة أخرى يستطيع الفرد أن يستنتج الحقائق بالاستفادة من المفاهيم الرياضية. تهتم هذه المقالة ببيان مكانة المعرفة الرياضية أولاً بالاستناد إلى أقوال أفلاطون و دكارت، و من ثم تعريف نوع من المعرفة الرياضية الحاصلة من الادراك العميق للمفاهيم الرياضية بمنزلة المعرفة و البصيرة الرياضية، و بعد ذلك التركيز على كيفية مراحل تحصيل هذه المعرفة بالاستفادة من مفهوم لفظة الخوارزمية ضمن تعيين مجال هذه المعرفة. و كذلك إبراز مصاديق الجنبية المعرفية لمفهوم التابع و هيكلية الرسم البياني في نظرية الرسوم البيانية.

المفردات الأساسية: نظرية المعرفة الرياضية، المعرفة و البصيرة الرياضية، مفهوم التابع، الخوارزمية، نموذج الرسم البياني الرياضي.

المعرفة الفلسفية - السنة العاشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩١ش - ص ١٣٧-١٦٣

دور عقيدة المعاد في العلوم الانسانية الالزامية

حسن محيطي اردكان*

علي مصباح**

الخلاصة

تقسم هذه المقالة العلوم الانسانية إلى قسمين هما: التوصيفية و الإلزامية، و تهتم بدراسة دور عقيدة المعاد في منهج العلوم الانسانية الالزامية بعد تبنيها لتأثير التعاليم الدينية على العلوم الانسانية في ثلاث مجالات و هي: الهدف، المنهج و المسائل. و في هذا المضمون تسعى المقالة إلى دراسة المنهج المتناسب مع عقيدة المعاد من خلال نقد المناهج الموجودة في مطالعة العلوم الانسانية من جملتها الاثباتية، الابطالية، التاريخية، تأويلية ديلتاي و الواقعية الانتقادية، و بيان عدم انسجامها مع الاعتقاد بعالم الآخرة. و توصلنا من خلال ذلك إلى نتيجة مفادها أنه علاوة على ضرورة الاستفادة من المنهج العقلاني في العلوم الانسانية الإلزامية، فإن الاستفادة من المنهج الوحياني كذلك أمر ضروري أيضا.

المفردات الاساسية: عقيدة المعاد، العلوم الانسانية الالزامية، الاثباتية، الابطالية، التاريخية، التأويلية، الواقعية الانتقادية.

nagi1364@yahoo.com

a-mesbah@qabas.net

* طالب دكتوراه في الفلسفة بمؤسسة الامام الخميني للتعليم و البحث العلمي.

** استاذ معيد في قسم الفلسفة في معهد الامام الخميني للتعليم و البحث العلمي.

الاستلام: ٨ شعبان ١٤٣٣ القبول: ١٥ ذى الحجة ١٤٣٣

The Role of the Idea of Eschatology in the Methodology of Prescriptive Human Sciences

*Hasan Mohiti Ardekan*⁹

*Ali Mesbah*¹⁰

Recognizing the influence of religious teachings on the human sciences in the three fields of objective, method, and problems, the present article divides the human sciences into descriptive and prescriptive ones, and deals with the role of eschatology in the methodology of prescriptive human sciences. Criticizing the prevalent methodologies in the study of the human sciences, including positivism, falsificationism, historicism, Dilthey's hermeneutics, and critical realism, and stating their incompatibility with believing in the hereafter, the article studies the methodology consistent with the idea of eschatology, and concludes that in studying prescriptive human sciences, it is necessary to benefit from revelational methodology as well as rational one.

Keywords: *Idea of eschatology, prescriptive human sciences, positivism, falsificationism, historicism, hermeneutics, critical realism*

⁹. Ph.D student of philosophy, IKI. Naqi1364@yahoo.com

¹⁰. Associate professor, Department of philosophy, IKI. A-mesbah@gabas.net

Received: 2012/6/28

Accepted: 2012/10/31

An Algorithm in Cognition and Mathematical Insight

Sadeq Rahimi Sharbat⁸

Since studying mathematics develops and activates the mental system, it may be claimed that the profound understanding of mathematics can be effective in finding the facts and in true understanding of the phenomena. Thus mathematical understanding can help the individual perform his tasks with better knowledge and insight. In other words, benefitting from mathematical concepts, one can achieve the capability of deducing facts. Having stated the cognitive position of mathematics based on Plato's and Des cartes' quotations, the present article introduces a type of mathematical knowledge, which is the outcome of profound understanding of mathematical concepts, as mathematical cognition and insight. Determining the domain of this kind of knowledge based on the concept of the word "algorithm", it also deals with the quality of the stages of achieving it. The article closes with giving certain examples for the cognitive aspect of the concept of function, and the graph structure in the theory of graphs.

Keywords: *mathematical epistemology, mathematical cognition and insight, concept of function, algorithm, mathematical model of graphs*

⁸. Assistant professor, University of Technology, Shahrood. srahimi@shahroodut.ac.ir
Received: 2011/12/25 Accepted: 2012/12/25

**A Glance at the Necessary Concomitance between Cogent
Conjunctive Proposition and Disjunctive Proposition in the
Works of Khajeh Nasir al- Din and Fakhr Razi and Comparing
it with Modern Logic**

*Askar Dirbaz*⁶

*Hosein Motallebi*⁷

Stating various types of composition of conjunctive and disjunctive conditional propositions from elements such as categorical and conditional propositions in chapter 8, section 3 of his book “*Al Isharat wa al Tanbihat*”, Ibn Sina gives several examples the first of which is the conjunctive proposition composed of a conjunctive and a disjunctive proposition. This very example is the core of a noteworthy controversy between two commentators of this book i.e. Khajeh Nasir al Din Al Tusi and Fakhr Razi. Fakhr Razi holds that any cogent conjunctive proposition is equivalent to only one exclusive disjunctive proposition, a view somewhat identical with what is raised in modern logic. In contrast, Khajeh Tusi believes that this exclusiveness is not right and any cogent conjunctive proposition can be reduced to an inclusive disjunctive proposition or incompatible disjunctive one without distinction or preference. Judging the views of Fakhr Razi and Khajeh Tusi and explaining the view of modern logic in this regard, the present article benefits from modern logic. Finally, explaining the difference between the view of Fakhr Razi and modern logic, it concludes that the right view is that of Khajeh Tusi confirmed by modern logic.

Keywords: *rule of necessary concomitance, incompatible disjunctive proposition, exclusive disjunctive proposition, modern logic, Khajeh Tusi, Fakhr Razi, cogent conjunctive proposition*

⁶ Assistant professor, University of Qum.

⁷ M.A student Philosophy and Theology, University of Qum. H.motallebi@gmail.com

Received: 2012/5/13

Accepted: 2012/12/30

**The Intellectual Existence of Soul from the Perspective of
Reason and Islamic Transmitted Sources**

Ahmad Saidi⁵

While a large number of Quranic verses and traditions suggest the creation of soul prior to body, Mulla Sdra -like most of Muslim philosophers- considers temporal origination of soul contrary to intellectual proofs and requiring numerous dilemmas, hence denying it. However, owing to his big concern of indicating the compatibility between intellect and textual proofs, and respecting the outer aspect of textual proofs, he has sought to present a more profound meaning of verses and traditions through a sort of modification and interpretation of arguments beyond their literal and prima facie signification, hence resolving the problem. He held that all the arguments suggesting the creation of soul prior to body seek to indicate the various stages and modes of the soul in transcendent worlds, describing soul as a stage of perfection among the perfections of supreme beginnings and a being among transcendent beings. In other words, these arguments suggest the intellectual existence of the soul rather than its spiritual one. Explaining and affirming the teaching of “intellectual existence of soul”, the present article responds to certain rational as well as textual problems concerning this problem.

Keywords: *intellectual existence, physical origination, essential relation, soul, body, transcendent philosophy*

⁵. Assistant professor, Department of mysticism, IKI. Ahmadsaeidi67@yahoo.com
Received: 2012/4/5 Accepted: 2012/10/16

The Reality of Existence and its Manifestations in Transcendent Philosophy

*Askar Soleymani Amiri*⁴

Philosophy deals with the “existent”. Existent is usually analyzed into existence and quiddity. Investigating into existence and quiddity, philosophers have attached principality to existence. Some of them have considered existences as heterogeneous. However, transcendent philosophers have turned to gradation of existence denying heterogeneity of existences. On the other hand, men of mystic knowledge have considered existence as a particular one. Having a more profound consideration, Mulla Sadra has referred the multiplicity of existence to manifestations of the reality of existence – the very existence of God- as a particular one. Hence he has referred the hierarchical multiplicity to existences and effects which are the manifestations of that reality, and there is no gradation between the reality of existence and its manifestations but based on subjective consideration. The claim of the men of mystic knowledge that the reality of existence is a particular one, and the rest are its manifestations can be proved in three ways: Firstly through the infinity of the necessary being, secondly through the pure connection of the beings other than the necessary being to Him, and thirdly through the definition of gradation and the property or quality of the necessary by itself. Therefore, beginning with the principality of existence and reaching the particular unity of existence, Mulla Sadra’s philosophy has considered the multiple existences as manifestations of that particular one.

Keywords: *heterogeneity of existence, gradation of existence, particular unity of existence, necessary being, reality of existence, existence*

⁴ . Assistant professor, IKI. soleimani@hekmateislami.com
Received: 2012/5/2 Accepted: 2012/10/10

Innovation in Philosophy and the Philosophy of Innovation
*Mohammad Fanai Eshkevari*³

Emergence and development of any branch of knowledge depends on creativity and innovation. Philosophy as the outcome of intellectual considerations towards essential and ultimate questions on any issue is one of the fields requiring study of development and innovation. By innovation here is meant taking a new theoretical step towards developing, spreading, and deepening a discipline or emergence of a branch of knowledge. Philosophy like other fields of human thought has developed through innovations. However, a glance at the history of philosophy indicates that this field has suffered from a type of stagnation in certain stages of its history. Consideration on the questions raised in this field can pave the way for a solution. Some of the questions are as follows: Is innovation something possible in philosophy? How can we make innovations in philosophy and what are its mechanisms? What are the causes of and obstacles before innovation? What method of education and research in philosophy may lead to innovation? What disciplines or branches of knowledge can contribute to innovation in philosophy? Is any kind of innovation desirable? Does believing in innovation have mutual concomitance with skepticism and relativity in knowledge? Is contemporary Islamic philosophy moving towards innovation? The present article offers considerations on this sort of questions. It investigates into the necessity of innovation, its domain, its preparatory grounds and obstacles, and the elements taking account of which in philosophical education and research can lead to innovation.

Keywords: *innovation, philosophy, history of philosophy, comparative philosophy, philosophizing, criticism, religion, knowledge*

³. Associate professor, Department of philosophy, IKI, eshkevari@qabas.net
Received: 2012/4/12 Accepted: 2012/11/9

ABSTRACTS

Macro Features of a Philosophical School, with Especial Focus on Peripatetic and Illuminative Schools

*Majid Ahsan*¹

*Yadollah Yazdanpanah*²

We face three well known philosophical schools i.e. Peripatetic, illuminative, and transcendent ones in the field of Islamic philosophy. An internal look at various issues raised in these schools and their analysis have formed the major part of books and articles in this regard. However, the external and holistic look at these schools and study of components forming a philosophical school and the process of its realization in a span of time are also very significant. Therefore the main questions are: 1. What are the features of a philosophical school distinguishing it from other ones? 2. Why do we face only three schools in Islamic philosophy? Explaining and analyzing these features, the present article seeks to apply them to the peripatetic and illuminative systems. The authors claim that the peripatetic and illuminative schools have a starting point, an especial philosophical method, necessary instruments for achieving their goals, and a harmonious ontological system. Carefully considering the teachings of these two schools, we can find out these elements and analyze why they are designated as philosophical schools and what distinguishes one from the other. Two points would be concluded from this analysis: firstly the macro foundations necessary for founding a philosophical school are explained. Secondly it becomes clear that the mere unity of the philosophical method of two philosophers or their consensus on one or more issues does not imply that their philosophical systems are one and the same. Thus the existence of even one new component can form the identity of a new school quite distinguished from the earlier ones.

Keywords: *philosophical school, philosophical system, macro features, peripatetic philosophy, illuminative philosophy, transcendent philosophy*

¹. M.A in philosophy, Baqir al -Ulum University. Ahsan.majid62@gmail.com

². Lecturer in the religious seminary, Qum

Received: 2012/3/3

Accepted: 2012/11/10

Table of Contents

Editor's Foreword	7
Macro Features of a Philosophical School, with Especial Focus on Peripatetic and Illuminative Schools <i>Majid Ahsan and Yadollah Yazdanpanah</i>	11
Innovation in Philosophy and the Philosophy of Innovation <i>Mohammad Fanai Eshkevari</i>	25
The Reality of Existence and its Manifestations in Transcendent Philosophy <i>Askar Soleymani Amiri</i>	51
The Intellectual Existence of Soul from the Perspective of Reason and Islamic Transmitted Sources <i>Ahmad Saidi</i>	75
A Glance at the Necessary Concomitance between Cogent Conjunctive Proposition and Disjunctive Proposition in the Works of Khajeh Nasir al-Din and Fakhr Razi and Comparing it with Modern Logic <i>Askar Dirbaz and Hosein Motallebi</i>	105
An Algorithm in Cognition and Mathematical Insight <i>Sadeq Rahimi Sharbaf</i>	121
The Role of the Idea of Eschatology in the Methodology of Prescriptive Human Sciences <i>Hasan Mohiti Ardekan and Ali Mesbah</i>	137
Arabic Abstracts	164
English Abstracts	4

Ma‘rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 10000 Rls., and yearly subscription is 40000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 10, No. 2

Winter 2013

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath’ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A’wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā’i: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa’īdi Mehr: Assistant Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma‘rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (251)2936008 & 2113468
Subscribers: (251)2113474

Fax: (251)2934483

E-mail: marifat@qabas.net