

معرفت فلسفه

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۶۲، زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

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، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لکنه‌اوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

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 نحلّه‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای 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.

ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ 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 و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
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 به‌عنوان 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 خودداری شود. 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 این گونه 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 (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ 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 ماخذ و بیان شعراری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. 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 براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار 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 ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

سخن نخست / فلسفه تطبیقی: چیستی و ضرورت آن / ۷

تحلیل و ارزیابی قاعده «امکان اشرف» / ۱۱

✍ احمد حیدرپور / غلامرضا فیاضی

آفرینش انسان از هیوط جسم تا صعود روح در اندیشه صدر المتألهین / ۲۵

✍ محسن فکوری / ✍ محسن فهیم / مجتبی جعفری

شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط زیست / ۳۹

✍ کورش حیدری / ✍ محمد کاظم رضازاده جودی

مفاهیم نظری و مشاهده‌ای؛ واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی / ۵۳

محمد حسین زاده (یزدی)

بررسی و نقد راه‌حل کانت در تعارض ضرورت علی و اختیار / ۷۹

محمد حسین زاده

منطق کوانتومی: منطق صادق کاذب! / ۹۱

محسن انبیبی

بررسی پدیدارشناسی به‌منابه مبنای معرفت‌شناختی اگزیستانسیالیسم / ۱۰۳

محمود نمازی اصفهانی

دانش نوپای فلسفه حق / ۱۱۹

محمد حسین طالبی

۱۳۸ / ABSTRACTS

فلسفه تطبیقی: چیستی و ضرورت آن

در فلسفه تطبیقی (Comparative philosophy) غرض بررسی و مقایسه دو سنت یا دو مکتب، یا دو فیلسوف یا دو نظریه و امثال آن است. در این مقایسه مثلاً مبانی، ساختار و روش و نتایج دو فلسفه ارائه می شود و مشابهت‌ها یا تفاوت‌های آنها و احیاناً نقاط قوت و ضعفشان نشان داده می‌شود. ممکن است غرض محقق نشان دادن برجستگی یک فلسفه بر دیگری باشد یا اساساً چنین غرضی نداشته باشد. مقایسه فلسفه ابن‌سینا و کانت، مثلاً یعنی مقایسه مبانی و روش و مسائل و استدلال‌ها و نتایج این دو فلسفه و احیاناً داوری بین آنها. همین‌طور است مقایسه وحدت وجود/اسپینوزا و وحدت وجود/بن‌عربی، یا برهان وجودی آنسلم با برهان صدیقین صدرالمنازهین.

البته نباید ظاهرین بود و تفاوت‌ها و شباهت‌های سطحی و ظاهری را ملاک قرار داد و به صرف بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها بسنده کرد. پرداختن به فلسفه تطبیقی مشروط به شناخت عمیق دو فلسفه است. شناخت دنیای دو فیلسوف و نحوه نگاهشان و شناخت زبانشان شرط ضروری برای ورود در این عرصه است. گاهی ممکن است شباهت ظاهری باشد و تفاوت بنیادی و بعکس. پرداختن به فلسفه تطبیقی کار هر فیلسوف یا پژوهشگر فلسفه نیست. با خواندن چند ترجمه و کتاب و مقاله نمی توان دست به این کار زد. آشنایی عمیق با سنت‌های فلسفی و تاریخ فلسفه از لوازم فلسفه تطبیقی است، اما برای کار تطبیقی صرف دانستن تاریخ فلسفه کافی نیست.

غرض از فلسفه تطبیقی نفس مقایسه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها نیست، بلکه باید دید ثمره آن چیست. ارزش مقایسه در ثمره آن است و باید نتیجه‌ای داشته باشد. صرف بیان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها توجیه ندارد. مقایسه باید راه‌گشایی در حل مسئله و نوآوری داشته باشد. باید دید پرسشی که در هر دو نظام مطرح است چه پاسخی دارد؟ فلسفه تطبیقی برای بهتر شناختن فلسفه و حل مسائل فلسفی است. از رودررو قرار دادن دو مکتب یا دو متفکر می‌خواهیم به نتیجه‌ای برسیم. با مقایسه، دو طرف مقایسه بهتر شناخته می‌شوند. فلسفه تطبیقی برای شناخت و معرفی فلسفه خودی نیز راهگشاست. گاهی ممکن است تفاوت‌ها سطحی باشد و در مقایسه تحقیقی به وحدت بنیادین دو فلسفه برسیم؛ همچنین شباهت‌ها هم ممکن است سطحی باشد و دو فلسفه تفاوت بنیادی با هم داشته باشند. در فلسفه تطبیقی به تأثیر و تأثرات مکتب‌ها و افراد نسبت به یکدیگر هم ممکن است پی ببریم. از این جهت، فلسفه تطبیقی با تاریخ فلسفه گره می‌خورد. حاصل کلام این است که مطالعه تطبیقی فلسفه در فهم واقع و کشف حقیقت به ما کمک می‌کند. به درک فلسفه نزدیک‌تر می‌شویم. همچنین زمینه را برای تفاهم و نزدیک شدن فرهنگ‌ها فراهم می‌کند. فلسفه تطبیقی دیالوگ بین جریان‌های فلسفی است که زمینه برای دیالوگ بین فرهنگ‌ها را فراهم می‌کند و گفت‌وگوی بین تمدن‌ها را در عمیق‌ترین لایه‌های آن طرح می‌کند.

فلسفه تطبیقی به معنایی که ما در اینجا توضیح دادیم بیشتر در دوره جدید مطرح شد و شاخه‌ای نسبتاً جدید در فلسفه است و در گذشته چندان مورد توجه نبوده است. البته جسته و گریخته در لابه‌لای مباحث آراء فلاسفه بحث می‌شد و گاهی مقایسه‌ای صورت می‌گرفت، اما توجه استقلالی به این موضوع نبود. شاید یک نمونه کهن از مقایسه دو فلسفه کاری است که *فارابی* در *الجمع بین رأیی الحکیمین* کرده است. او کوشیده بین آراء *افلاطون* و *ارسطو* در مواردی که آنها در ظاهر با هم اختلاف دارند جمع کند و حتی الامکان هماهنگی و توافق آنها را برجسته کند. اما چنان که می‌دانیم ظاهراً مبنای کار *فارابی* مطابق تصور آن زمان این بود که کتاب *اثولوجیای افلوطین* را از آن *ارسطو* می‌دانستند. در هر حال حتی این کار *فارابی* با فلسفه تطبیقی به معنای امروزی آن فاصله دارد. نمونه دیگر *قطب‌الدین رازی* است که در کتاب *محاکمات* بین آراء *فخر رازی* و *خواجه نصیرالدین* در شرح اشارات داوری می‌کند. مقایسه نظرها و نظریات همیشه در فلسفه بوده، اما این غیر از فلسفه تطبیقی به عنوان یک گرایش و رشته است. چنان که اشاره به اندیشه‌های پیشینیان در همه کتاب‌های فلسفی ما هست، اما این عین تاریخ فلسفه نیست. نکته مهم در اینجا این است که فلسفه تطبیقی بیشتر به مقایسه دو فلسفه از دو فرهنگ مختلف می‌پردازد و این مقایسه است که حساس و جالب و سودمند است. مواردی که ما در فلسفه خودمان داشته‌ایم گفت‌وگوی درون فرهنگی است، اما در فلسفه تطبیقی توجه اصلی به مطالعه فلسفه‌هایی است که با هم فاصله دارند و بیگانه از هم به نظر می‌رسند، از همین جهت گاهی از آن تعبیر به فلسفه بین فرهنگی (cross-cultural philosophy) می‌شود.

بی‌شک بین فلسفه‌ها اشتراکاتی هست که مبنای مقایسه است. اشتراک اصلی فلسفه‌ها این است که همه آنها پایبند به روش عقلی هستند. مسائل را تجزیه و تحلیل عقلی می‌کنند و با روش عقلی به استنتاج می‌پردازند و با علوم تجربی، تاریخی و نقلی و شهودی متفاوت هستند. از جهت خاستگاه نیز وجه اشتراک فلسفه اسلامی و غربی این است که هر دو ریشه در فلسفه یونانی دارند. البته ریشه فلسفه غرب فقط یونان نیست، بلکه ریشه‌های رومی و مصری هم دارد و بنا بر بعضی از نظرها از فرهنگ و اندیشه شرقی و ایرانی هم بهره برده است. در اینجا باید افزود که فلسفه اسلامی از طریق ترجمه آثار اسلامی در قرون وسطا و تأثیرگذاری بر حکمای مدرسی، بر فلسفه غرب تأثیر گذاشته است. نکته اشتراک دیگر بین فلسفه اسلامی و بسیاری از فلسفه‌های غربی این است که آنها با ادیان ابراهیمی پیوند دارند و از آن متأثر هستند و از این جهت ریشه‌ها و مفاهیم مشترک دارند.

مبنای دیگر مقایسه، وجود تفاوت‌هاست. بدون وجود تفاوت مقایسه معنا ندارد. مثل اینکه فلسفه اسلامی و فلسفه غرب هر دو از فلسفه یونان سرچشمه گرفتند، اما مسیرهای متفاوتی را طی کرده‌اند. فلسفه از عوامل مختلفی تأثیر می‌پذیرد. فلسفه از فرهنگ، اوضاع اجتماعی، دین، علوم و معارف دیگر و حتی خصوصیات روحی و روانی افراد رنگ می‌پذیرد. از این رو فلسفه در غرب، در جهان اسلام و در شرق دور سرنوشت مختلف داشته است. حتی در اسلام بین شیعه و سنی از جهت سیر و جایگاه فلسفه تفاوت هست. ادیان مسیحیت و یهودیت، تمدن یونان و روم، تحولات قرون وسطا و دوران رنسانس و پیدایش علم جدید در شکل‌گیری و مسیر فلسفه در غرب تأثیر چشمگیری

داشته است. به عنوان مثال اگر فیزیک نیوتن از یک سو و تشکیکات هیوم از سوی دیگر نبود فلسفه کانت هرگز به وجود نمی‌آمد. اگر رشد چشمگیر علوم تجربی و موفقیت تکنولوژیک آن نبود هرگز فلسفه پوزیتیویسم در غرب شکل نمی‌گرفت. اگر نظام سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) در غرب شکل نمی‌گرفت مارکسیسم پیدا نمی‌شد. این تحولات در جهان اسلام رخ نداده است. از سوی دیگر، تعالیم قرآن و آموزه‌های پیامبر^ص و امامان شیعه^ع در شکل‌گیری فلسفه اسلامی و رشد الهیات بسیار مؤثر بوده است. پیوند عقلانیت و معنویت در اسلام موجب شکل‌گیری عرفان نظری در جهان اسلامی شده که خود نوعی نظام مابعدالطبیعی است. عرفان نظری در مسیحیت و هند کم و بیش هست، اما هرگز به شکل عمیق و نظام‌مند که در جهان اسلام به صورت یک علم رشد پیدا کرده در سنت‌های دیگر دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، به جهت رکود علوم تجربی و علوم اجتماعی در جوامع اسلامی متأخر فلسفه ناظر به این ساحت‌ها در جهان اسلام گسترش نیافت.

توجه به چند نکته در مطالعات تطبیقی لازم است. یکی این است که باید از ترجمه و تطبیق شتابزده مفاهیم یک فرهنگ به مفاهیم آشنای فرهنگ خودی دوری کرد. این همسان‌پنداری گاهی مانع فهم ما از فرهنگ‌های دیگر می‌شود. تا به واژه آشنایی در مکتب فلسفی دیگر برمی‌خوریم نباید فکر کنیم لزوماً این واژه یا اصطلاح در آن فرهنگ همان معنایی را دارد که در فرهنگ ما دارد. این امر مختص به فلسفه نیست، بلکه در همه مطالعات تطبیقی باید به آن توجه داشت. اصولاً یکی از دشواری‌های کار تطبیقی ترجمه و معادل‌یابی است. البته منظورم فقط ترجمه و معادل لفظی در اینجا نیست، بلکه منظورم معادل مفهومی است. گاهی برخی تا آنجا پیش می‌روند که فرهنگ‌ها را به‌طور کلی غیرقابل نفوذ و درک می‌دانند که از آن به تطبیق‌ناپذیری (Incommensurability) تعبیر می‌کنند که این به نظرم افراط و زیاده‌روی است، گرچه دشواری این فهم و تطبیق را باید پذیرفت.

مطلب دیگر این است که در مطالعه مقایسه‌ای تا جایی که ممکن است نباید پیش‌داوری داشت و فلسفه مورد قبول خود را همیشه برتر و فلسفه‌های دیگر را فرودست‌تر فرض کرد. این‌گونه ذهنیت مانع فهم و داوری درست درباره مکتب‌ها و نظریات رقیب می‌شود. اصولاً پیش‌داوری‌ها رهن هستند، مثلاً یکی از پیش‌داوری‌ها آن چیزی است که ذات‌گرایان و طرف‌داران حکمت خالده دارند که براساس آن برای همه فلسف‌ها و ادیان و به‌طور کلی معارف بشری به ذات و گوهر مشترک قائل هستند. من نمی‌گویم ذات و گوهر مشترکی وجود ندارد، اما سخن این است که اگر هم چنین نظری داریم در مطالعه تطبیقی باید آن را در پراتنز بگذاریم و از پیش فرض نکنیم. اگر تحقیق ما را به آنجا رساند اظهار کنیم.^۱

سردبیر

تحلیل و ارزیابی قاعده «امکان اشرف»

aheydar6013@gmail.com

آحمد حیدر پور / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۹

دریافت: ۹۶/۱۰/۰۶

چکیده

غرض اصلی از این نوشتار بررسی دلایل و مفاد قاعده «امکان اشرف» در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه است. در این راستا آشکار خواهد شد که علاوه بر عدم تمامیت دلایل این قاعده، مفاد آن بدون استمداد از وحدت شخصی وجود پذیرفتنی نیست؛ زیرا دلایل مشهور قاعده، همگی مبتنی بر استحاله صدور کثیر از واجب تعالی و کفایت امکان ذاتی ممکنات برای صدور از واجب تعالی است؛ درحالی که اولاً این دو مبنا با یکدیگر ناسازگارند و ثانیاً طبق نظر نهایی صدرالمآلهین و محققان، صدور کثیر از واجب تعالی ممکن است؛ اما مفاد این قاعده مستلزم تسلسل است و قواعد و مبانی فلسفی تا قبل از ظهور حکمت صدرایی قادر به حل این معضل نبوده‌اند. صدرالمآلهین نیز برای حل آن چاره‌ای جز تمسک به وحدت شخصی وجود نیافته است. استدلال بر این قاعده از طریق عین ربط بودن معلول به علت هستی بخش نیز راهی است که حکمت متعالیه برای اثبات آن هموار ساخته است. تتبع بسیار، فراوانی مدارک، تقریر صورت منطقی استدلالات و نگاه منتقدانه از ویژگی‌های این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها: قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف، فلسفه مشاء، حکمت متعالیه، وحدت شخصی وجود، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی.

مفاد قاعده امکان اشرف که از فروع استحاله صدور کثیر از واجب‌تعالی (قاعده الواحد) است (ر.ک: صدرالمতألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۴) آن است که: «در مراتب وجود ممکن اشرف ضرورتاً بر ممکن اخس مقدم است پس اگر ممکن اخسی موجود شده باشد ممکنی که اشرف از آن است قبل از آن موجود شده است» (همان). گاه در معرفی آن به برخی لوازم آن اشاره کرده و گفته‌اند: «جواد حق و فیاض مطلق، اخس را ایجاد نمی‌کند درحالی‌که اشرف را ترک کرده باشد، بلکه فیض وجودش مستلزم «الاشرف فالاشرف» است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۶۱). یا گفته‌اند: «هر موجودی که صدورش از مبدأ نخستین مقدم باشد ذاتش شریف‌تر و وجودش قوی‌تر است» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۳۲). یکی از لوازم این قاعده را گاه آن دانسته‌اند که صادر اول کامل‌تر و شریف‌تر از همه ممکنات است (همان، ص ۲۵۸) و گاه اینکه صادر اول کامل‌ترین و شریف‌ترین موجود ممکن است. یعنی کامل‌تر و شریف‌تر از صادر اول قابل‌تصور نیست (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲).

اثبات جواهر عالم قدس مانند عقول و نفوس مجرد، اثبات مثل نوریه و ارباب‌انواع (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۵) و ترتیب مراتب نظام خیر در درجات صدور و وجود، از فروع این قاعده و مبتنی بر آن شمرده شده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۸۰).

شیخ اشراق که معتقد است فطرت به وقوع «الاشرف فالاشرف» شهادت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۴) با استناد به این قاعده گفته است تصور عالمی کامل‌تر از آنچه هم‌اکنون موجود است امکان ندارد؛ زیرا واجب‌تعالی اشرف ممکن را ترک نمی‌کند تا اخس را انجام دهد (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۹۱) و به خاطر آنکه مسائل فلسفی بسیار زیادی مبتنی بر این قاعده است، آن را «دعامه‌عرشیه» نامیده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱). میرداماد و صدرالمتألهین نیز معتقدند این قاعده برهانی، بسیار شریف است و فواید و خیرات و برکات بسیار دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۴).

۱. تاریخچه قاعده «امکان اشرف»

قاعده «امکان اشرف» را نخستین بار معلم اول در کتاب *السماء و العالم* است با این تعبیر به کار برده: «یجب أن يعتقد فی العلویات ما هو أكرم» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲) و *الفلوطين اسکندرانی در اثنولوجیا* از او تبعیت کرده است. پس از او/این‌سینا در مواضعی از *تسفا و تعلیقات* آن را به کار برده است. و در دیگر کتب و رسائلش ترتیب نظام وجود و بیان سلسله بدو و عود را بر این قاعده بنا نهاده است. سپس شیخ اشراق در بیشتر کتاب‌هایش مانند *مطارحات، تلویحات، حکمة الاشراق، الواح عمادیه، هیاکل نوریه، پرتونامه و یزدان‌بخش* اهمیت فراوانی به این قاعده داده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۴ و ۴۳۵؛ ج ۲، ص ۱۵۴؛ ج ۴، ص ۲۲۷). وی از این قاعده در اثبات عقول و مثل نوریه و ارباب‌انواع و برخی دیگر مسائل استفاده کرده است. سپس شهرزوری در کتاب *شجرة الهیه* (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰) از او تبعیت کرده و آن را به طور کامل شرح داده است و در نهایت میرداماد

و صدرالمتألهین در آن تحقیق کرده و اشکالاتی را از آن دفع کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲-۳۷۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، تعلیقه ۴۸).

۲. شرایط و حدود قاعده

برخی فیلسوفانی که این قاعده را معتبر دانسته‌اند، جریان قاعده را مشروط به دو شرط برشمرده‌اند:

۱. ممکن اخس و اشرف در ماهیت نوعی اتحاد داشته باشند؛
۲. ممکن اخس و اشرف از عالم ابداع یعنی عالم فوق عالم کون و فساد و حرکت باشند (رک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۸-۲۴۹).

صدرالمتألهین شرط اول را نه لازم می‌داند نه صحیح؛ و معتقد است فیلسوفان با گرایش به اصالت ماهیت یا تباین موجودات، اتحاد اشرف با اخس در ماهیت نوعی را شرط دانسته‌اند تا امکان موجود اشرف را که از مقدمات اثبات قاعده است، احراز کنند؛ زیرا بر اساس این دو نگرش، احراز امکان موجود اشرفی که با اخس تغایر ماهوی داشته باشد به سبب فقدان دلیل ممکن نیست. وی بر آن است که احراز امکان اشرف، به جز شرط کردن اتحاد نوعی اشرف با اخس، از راه نظریه اصالت وجود و تشکیک نیز ممکن است؛ زیرا از آنجاکه وجود حقیقت واحد و دارای مراتب است، حکم آن حقیقت واحد در همه ماهیات و افراد آنها جاری است. چون تکرر ماهیات نوعی و افراد آن ماهیات، از تفاوت افراد آن حقیقت واحد در کمال و نقص و تفاوت آنها در امور خارج از ذاتشان نشئت گرفته است. مقصود صدرا آن است که چون وجود حقیقتی واحد و دارای مراتب است، ممکن نیست که بعضی مراتبش ممکن باشد و برخی مراتب ممکن نباشد. به عبارت دیگر چون اخس و اشرف در حقیقت بسیط وجود متحدند و این حقیقت امکان دارد، تمام افرادش ممکن است. براین اساس اشتراط اتحاد ماهوی اخس و اشرف برای احراز امکان اشرف لازم نیست، بلکه اساساً صحیح نیست؛ زیرا هر نوع مجردی منحصر در فرد است و بنابراین اتحاد ماهیت در مجردات محال است. پس با وجود اختلاف اخس و اشرف در ماهیت نوعی امکان اشرف محرز و قاعده جاری خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۷).

وی اگرچه در ابتدا شرط دوم را لازم دانسته است، ولی در نهایت آن را نیز مردود می‌داند. چنان که یک جا نوشته است:

اگرچه در عالم کون و فساد ممکن است از جهت اعداد و زمینه‌سازی اخس زماناً و طبعاً مقدم بر اشرف شود (مانند تقدم نطفه بر حیوان، و تخم مرغ بر مرغ، و دانه بر درخت، و عنصر بر جماد)، ولی اگر به‌دقت نظر شود، آشکار می‌شود که ذاتاً و به حسب ایجاد، شریف مقدم بر خسیس است و فضل و کمال از آن چیزی است که از جهت ایجاد ذاتاً مقدم باشد و نقص از آن چیزی است که از جهت ایجاد ذاتاً متأخر باشد. و اگر به اشیا و ترتیب حقیقی و ذاتی آنها نظر کنی خواهی دید که دائماً شریف بر خسیس مقدم است (همان، ص ۲۴۹).

از سوی دیگر در جایی عدم جریان قاعده در عالم کون و فساد را به ظن و گمان فیلسوفان نسبت داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۶-۲۰۷) و بالاخره در نهایت تصریح می‌کند که این قاعده مانند قاعده امکان اخس در عالم کون و فساد نیز جاری است ولی تنها به حسب انواع نه به حسب حال هر شخص (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۵ ص ۳۴۳).

۳. اختلاف در موضوع قاعده «امکان اشرف»

بسیاری از عباراتی که در توضیح مفاد و مجرای قاعده «امکان اشرف» به کار رفته است برعمومیت مجرای قاعده نسبت به همه موجودات یا همه موجودات مجرد یا سلسله طولی موجودات مجرد دلالت می‌کند. برخی از این عبارات در ابتدای مقاله ذکر شد؛ چنان که شیخ/اشراق نوشته است: فطرت به وقوع موجودات به ترتیب اشرفیت (الاشرف فالاشرف) شهادت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۴) و میرداماد نوشته است: «هر ممکنی که در عالم امر و ابداع موجود باشد، ممکنی که اشرف از آن باشد، قبل از آن بالفعل موجود و متقدم بر آن است» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲).

وی در جای دیگر آن را مختص به سلسله طولی موجودات می‌داند و در سلسله عرضی، صدور اشرف و اخس در مرتبه واحد را جایز، بلکه واقع دانسته و نوشته است: «مجرداتی که در یک درجه و مرتبه از حیثیات مختلف عقول صادر می‌شوند در کمال و نقص متفاوت هستند، و در بین آنها صدور موجود شریف‌تر مقدم بر صدور خسیس‌تر نیست؛ چنان که عقل دوم و نفس نخستین و جرم فلک اقصی که از جهت کمال و نقص و شرافت و خست متفاوت هستند در یک درجه و مرتبه از حیثیات متفاوت عقل اول صادر می‌شوند» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۹-۳۸۰).

لوازمی نیز که فیلسوفان بر این قاعده متفرع کرده‌اند، ظهور قوی دارد در اینکه از نظر آنان قاعده در همه موجودات جریان دارد. این لوازم عبارت‌اند از: اثبات موجودات متوسط بین دو حاشیه وجود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۵۷-۲۵۸)، وجود عقل (ر. ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۰) و عالم مثال (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۵؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۸۰)؛ وجود ارباب انواع و مثل افلاطونی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۵)؛ خلق موجودات و عوالم چهارگانه به ترتیب اشرفیت (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۱)؛ نظام احسن (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۰)، وحدت اتصالی وجود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۴۲)، اثبات فلکی که جامع نفسی کلی و جزئی است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۵)، بقای نفوس ناطقه (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱)، شرافت علت معلول شریف بر علت معلول خسیس (همان)، وجود سمع و بصر و قوه شامه برای افلاک و ستارگان و وجود بو در عالم افلاک (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۲) و مانند اینها.

از سوی دیگر ادله مشهور قاعده در مورد صادر اول و واجب‌تعالی بیان شده است و مبتنی بر استحاله صدور کثیر از واجب‌تعالی و استحاله استدعای علتی اشرف از واجب‌تعالی است؛ چنان که میرداماد می‌نویسد:

واجب است که شریف‌تر از صادر اول متصور نباشد؛ زیرا اگر اشرف از صادر اول ممکن باشد یا اشرف در رتبه اخس صادر می‌شود یا در رتبه متأخر از اخس و یا اصلاً موجود نمی‌شود. پس اگر اشرف در رتبه اخس از واجب‌تعالی صادر شود لازم می‌آید که از واجب‌تعالی که از هر جهت بسیط است دو معلول در مرتبه واحد صادر شده باشد؛ و اگر اشرف در رتبه متأخر از اخس از واجب‌تعالی صادر شود به‌ناچار اخس که مقدم بر آن است جزئی از علت اشرف خواهد بود. پس لازم می‌آید که معلول مجردی اشرف از علت خود باشد که استحاله آن بدیهی است؛ و اگر اشرف درحالی که ممکن‌الوجود بالذات است، و تنها مصحح صدورش از واجب‌تعالی امکان ذاتی آن است اصلاً موجود نشود لازم می‌آید که عدم وجودش به خاطر عدم علتش باشد از این جهت که دارای

مرتبه‌ای از فضل و شرافت بوده که استدعای علتی کامل‌تر از علت موجود اخس داشته باشد. ولی علتِ اخس واجب‌تعالی است. پس لازم می‌آید که اشرف استدعای علتی کامل‌تر از واجب‌تعالی داشته باشد و این محال است.» با این وجود وی قبل از این استدلال، مدعا را به صورت عام مطرح کرده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲-۳۷۳).

صدرالمآلهین نیز اگرچه مفاده قاعده را به صورت عام بیان کرده و نوشته است: «مفاد قاعده امکان اشرف آن است که واجب است ممکن اشرف در مراتب وجود مقدم بر ممکن اخس باشد و هنگامی که ممکن اخس موجود باشد ضرورتاً ممکن اشرف قبل از آن موجود است...» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۴)؛ ولی استدلال را ناظر به واجب‌تعالی و صادر اول بیان کرده، می‌نویسد:

هنگامی که ممکن اخس از واجب‌تعالی صادر شده باشد واجب است که ممکن اشرف قبل از آن از او صادر شده باشد وگرنه یا با اخس صادر می‌شود که در این صورت لازم می‌آید که از واجب‌تعالی در مرتبه واحد از جهت دو شیء یعنی اشرف و اخس صادر شده باشد و این محال است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶).

روشن است تنها چیزی که مفاد حقیقی قاعده، حدود و ثغور، مجرا و لوازم آن را مشخص می‌کند، دلایل قاعده است. به همین سبب به بررسی این دلایل می‌پردازیم.

۴. براهین قاعدهٔ امکان اشرف

چنان‌که گذشت دلایل مشهور قاعده مبتنی بر استحاله صدور کثیر از واجب‌تعالی، و کفایت امکان ذاتی ممکنات برای صدور از واجب است و به همین سبب بسیار شبیه به یکدیگرند از بین این دلایل ابتدا استدلال میرداماد را که خود او آن را بهترین و بلیغ‌ترین تقریر دانسته است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲-۳۷۳) طرح و بررسی می‌کنیم و سپس به بیان صدرالمآلهین می‌پردازیم.

۴-۱. استدلال میرداماد

صورت منطقی برهان او را می‌توان به صورت زیر ترتیب داد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۲-۳۷۳):
مدعا: هر ممکنی که در عالم مجردات وجود داشته باشد، ممکنی که اشرف از او باشد قبل از آن بالفعل موجود است، به قابلیت رتبی و عقلی.

برهان: الف) موجودی اشرف از صادر اول ممکن و متصور نیست؛

ب) زیرا اگر اشرف از صادر اول امکان داشته باشد اشرف یا در مرتبه صادر اول (اخص) موجود می‌شود یا در مرتبه متأخر از صادر اول یا اصلاً موجود نمی‌شود؛

ج) اگر اشرف در مرتبه صادر اول موجود شود، مستلزم صدور کثیر از واحد حقیقی است و این محال است؛

د) اگر اشرف در مرتبه متأخر از صادر اول موجود شود لازم می‌آید که اخس، علت وجود اشرف باشد؛

ه) اگر اخس، علت وجود اشرف باشد لازم می‌آید که معلول مجرد و ابداعی، اشرف از علتش باشد و این محال و باطل است؛

و) اگر اشرف از صادر اول اصلاً موجود نشود لازم می‌آید که عدم وجودش به خاطر عدم فاعلش باشد؛ زیرا اشرف،

ممکن‌الوجود بالذات و مجرد است و تنها مصحح صدورش از مبدع فیاض (واجب‌تعالی) امکان ذاتی‌اش می‌باشد؛

ز) اگر عدم صدور اشرف از صادر اول، به خاطر عدم علتش باشد، لازم می‌آید که اشرف از صادر اول در مرتبه‌ای از شرافت باشد که فاعلی اشرف و اعلائی از فاعل صادر اول یعنی اشرف از واجب‌تعالی استدعا کند (زیرا واجب‌تعالی موجود است و فاعلیت‌ش تام است؛ ولی اشرف از صادر اول از او صادر نشده است)؛
ح) ولی تالی محال است (زیرا استدعای اشرف از واجب‌تعالی محال است)؛
ط) پس موجودی اشرف از صادر اول ممکن و متصور نیست.

۱-۱-۴. نقد و بررسی

اولاً مقدمه نخست صحیح نیست؛ زیرا تناقض درونی دارد. چون صادر اول در هر مرتبه از شرافت که باشد ممکن‌الوجود، معلول و متناهی است و شریف‌تر از هر موجود متناهی، در هر مرتبه از شرافت و قوت که باشد امکان ذاتی دارد و متصور است و تنها موجود نامتناهی است که شریف‌تر از او متصور نیست و امکان ذاتی ندارد. به همین دلیل است که در فلسفه دین خداوند سبحان را به موجودی که بزرگ‌تر از او قابل تصور نیست تعریف کرده‌اند. به عبارت دیگر مفهوم اشرف از صادر (معلول) اول مفهومی است که نه‌تنها مصداق ممکن و متصور دارد، بلکه مصداقش بی‌نهایت است؛ زیرا معلول هرچه باشد محدود است و تصور شریف‌تر از هر محدودی امکان دارد. پس شریف‌تر از هر معلولی امکان تصور دارد و فاصله محدود تا نامحدود بی‌نهایت است؛
ثانیاً مقدمه «و» پذیرفتنی نیست؛ زیرا دلیلش صحیح به نظر نمی‌رسد؛ یعنی محال است امکان ذاتی، تنها مصحح صدور ممکنات مجرد از واجب‌تعالی باشد؛ به سه دلیل:

نخست: واجب‌تعالی مختار و حکیم است و ممکن است عدم وقوع اشرف به خاطر عدم مصلحتش باشد؛ دوم: اگر تنها مصحح صدور ممکن، امکان ذاتی آن باشد تسلسل در سلسله علت‌های حقیقی صادر اول لازم می‌آید؛ زیرا در این صورت لازم است واجب‌تعالی قبل از صادر اول بی‌نهایت موجودی که اشرف از صادر اول هستند و در سلسله علت‌های حقیقی صادر اول قرار دارند خلق کند تا نوبت به صادر اول برسد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، صادر اول در هر مرتبه از شرافت که باشد ممکن‌الوجود و متناهی است و اشرف از متناهی، بی‌نهایت مصداق متصور و ممکن دارد؛ زیرا فاصله متناهی با لا‌بتهایی بی‌نهایت است. براین اساس هر ممکن ذاتی را که واجب‌تعالی ایجاد کند، چون محدود است اشرف از او امکان دارد و اگر تنها مصحح صدور ممکن امکان ذاتی آن باشد صدور این اشرف، از واجب‌تعالی واجب است. به عبارت دیگر اساساً مفهوم شریف‌ترین موجود ممکن، مصداق متعینی ندارد که بخواهد متعلق خلق و جعل قرار گیرد؛ زیرا هر موجود ممکنی که به عنوان مصداق شریف‌ترین ممکن تصور شود تصور شریف‌تر از او امکان دارد؛ همان‌طور که بزرگ‌ترین عدد، مصداق متعینی ندارد و هر عدد بزرگی که تصور شود، تصور بزرگ‌تر از آن ممکن است؛

سوم: اگر تنها مصحح صدور ممکن، امکان ذاتی آن باشد، قاعده الواحد نقض خواهد شد؛ زیرا می‌توان موجودی ممکن به امکان ذاتی را در عرض صادر اول فرض کرد، و چون بنا بر فرض امکان ذاتی‌اش برای صدورش از واجب‌تعالی کافی است، صدورش از واجب‌تعالی، واجب خواهد بود؛ درحالی‌که به اقتضای قاعده «الواحد» صدور

چنین موجودی از واجب‌تعالی محال وقوعی است. براین اساس مجردات علاوه بر امکان ذاتی‌شان باید امکان وقوعی هم داشته باشند تا قابلیتشان برای دریافت وجود تام باشد و صدورشان از مبدأ فیاض که طبق مبانی فیلسوفان فاعلیت‌ش تام است، واجب باشد؛ درحالی که آنچه در استدلال مفروض است، امکان ذاتی اشرف است نه امکان وقوعی؛ و امکان وقوعی اشرف قابل احراز نیست تا در صورتی که اصلاً از واجب‌تعالی صادر نشود، حکم شود به اینکه عدم صدورش به دلیل آن است که استدعای علتی اشرف از واجب‌تعالی داشته است؛

ثالثاً مقدمه «ج» در این استدلال متوقف بر صحت قاعده الواحد و جریان آن در واجب‌تعالی است. درحالی که طبق نظر نهایی صدرالمآلهین و برخی دیگر از محققان (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۹) قاعده الواحد در واجب‌تعالی جاری نیست؛ زیرا او با حفظ وحدت و بساطت، مستجمع جمیع صفات کمالیه است. پس امکان صدور کثیر در مرتبه واحد از او وجود دارد.

چنان که صدرالمآلهین از یک سو از قاعده‌ای سخن می‌گوید که ناقض قاعده الواحد است و با این عبارت از آن تعبیر کرده است: «فکل ما هو اشرف وجودا و اشد بساطة و اکثر روحانیة و ارتفاعا من المواد الجسمانیة، فانه اکثر جمعا للمعانی و الصفات، و اکثر افعالا و آثارا». مفاد این قاعده آن است که هر چه شیء بسیط‌تر باشد افعالش بیشتر است.

او از این قاعده برای اثبات سنخیت واجب‌تعالی با تمام مخلوقات و توجیه صدور بلاواسطه کثیر از واحد استفاده می‌کند و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» را متفرع بر آن می‌داند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ ج ۶، ص ۱۴۸-۱۴۹).

وی در توضیح این قاعده نوشته است:

پس هر موجودی که وجودش اشرف و بساطتش شدیدتر و روحانیتش و ارتفاعش از مواد جسمانی بیشتر باشد بیشتر جامع معانی و صفات است و افعال و آثارش بیشتر است؛ به‌گونه‌ای که بسیط حقیقی که هیچ شائبه کثرت و نقصی در او نیست به خاطر تقدسش از مواد و قوای استعدادی و سایر جهات امکانی واجب است که ذاتش بذاته همه اشیا باشد و وجود فی‌نفسه‌اش مبدأ همه موجودات باشد؛ بلکه وجودش بعینه تمام وجودات و کمالات آنها و غایت آنها باشد؛ همان‌طور که مبدأ و منشأ آنهاست. چنان‌که ما دلیل بر این مطلب را در کتاب بزرگمان بیان کردیم. پس هر که به‌حق موفق شود به آن مراجعه کند «ألا إلی الله تصیر الأمر» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۴۱-۳۴۲).

در جای دیگر نیز نوشته است:

بلکه تحقیق همان‌طور که چندین مرتبه گذشت، آن است که وجود اصل در موجودیت است و وجود از جهت کمال و نقص و شدت و ضعف متفاوت است؛ و هر چه وجود کامل‌تر و قوی‌تر باشد بیشتر مصداق معانی و صفات کمالی و مبدأ آثار و افعال است. بلکه هر چه کامل‌تر و شریف‌تر باشد با وجود بیشتر بودن صفاتش بساطت بیشتری دارد؛ و هر چه ناقص‌تر و ضعیف‌تر باشد صفاتش کمتر است و به قبول کثرت و تضاد نزدیک‌تر است. به‌گونه‌ای که تغایر

معانی کثیر که در وجود قوی و شدید وجود دارد موجب تضاد این معانی در حق این وجود ضعیف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۸-۱۴۹).

از سوی دیگر صدرالمتألهین واجب‌تعالی را فاعل قریب همه موجودات معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۷۲-۳۷۵)؛ درحالی که به اقتضای قاعده الواحد واجب‌تعالی تنها فاعل قریب صادر اول است. یکی از اندیشمندان معاصر نیز درباره قاعده الواحد نوشته است:

این قاعده مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند؛ اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را به صورت بسیط داشته باشد، یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل واجد کمالات مزبور باشد، چنین دلیلی درباره وی جاری نخواهد بود؛ بنابراین قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۹).

براساس آنچه گذشت هر استدلال دیگری برای قاعده امکان اشرف که مبتنی بر جریان قاعده الواحد در واجب‌تعالی باشد ناتمام خواهد بود؛

رابعاً این برهان اخص از مدعای عام در قاعده امکان اشرف است؛ زیرا تنها در مورد صادر اول و واجب‌تعالی اقامه شده است و خصوصیت مورد، در اثبات بطلان شقوق تالی در مقدمه «ب» مؤثر است؛ زیرا تنها واجب‌تعالی است که حقیقتاً واحد است و فیلسوفان به اقتضای قاعده الواحد صدور اشرف و اخس در یک مرتبه را از او محال می‌دانند، اما عقولی که در مرتبه بعد از صادر اول قرار دارند بسیط نیستند تا صدور کثیر از آنها محال باشد. بلکه اساساً اثبات چنین واسطه‌هایی در خلقت به دلیل توجیه چگونگی صدور کثیر از واحد و ارجاع آن به صدور کثیر از کثیر است و در شق سوم تالی، استحاله استدعای علتی اشرف، در صورتی که علت، واجب‌تعالی باشد ثابت است نه در موارد دیگر که علت، غیر واجب‌تعالی است؛ زیرا تنها واجب‌تعالی است که نامتناهی است و اشرف از آن متصور نیست و استدعای اشرف از آن محال است. به عبارت دیگر استدلال یادشده و شبیه به آن در صورت تمامیت می‌تواند جریان قاعده امکان اشرف را تنها در واجب‌تعالی و صادر اول اثبات کنند نه دیگر علت و معلول‌ها؛ آن هم تنها بنا بر نظر کسانی که قاعده الواحد را در واجب‌تعالی جاری می‌دانند. چنان که علامه طباطبائی نیز ذیل استدلال صدرالمتألهین به این مطلب اشاره کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۴۶، پانویس ۱)؛ اما عقولی که در مرتبه بعد از صادر اول قرار دارند بسیط نیستند تا صدور کثیر از آنها محال باشد. برای مثال فیلسوفان معتقدند عقل دوم و نفس فلک اول و جرم فلک اقصی که در کمال و نقص و شرافت و خست متفاوت‌اند در یک مرتبه از حیثیات متفاوت عقل اول صادر می‌شوند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷۹-۳۸۰). براین اساس اگر بحث از تقدم اشرف بر اخس در غیر از صادر اول باشد، استحاله دو شق از شقوق تالی در استدلال مذکور یعنی استحاله صدور اشرف به همراه اخس و استحاله استدعای علتی اشرف از علت اخس، پذیرفتنی نیست؛ زیرا علت، نه بسیط و واحد حقیقی است و نه نامتناهی.

۴-۲. برهان شیخ اشراق به تقریر صدرالمآلهین

صدرالمآلهین نیز به گفته خود استدلالی را از کتب شیخ اشراق یادآور شده است که صورت منطقی آن را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶).

الف) اگر اشرف قبل از اخس موجود نشده باشد یا با اخس از واجب صادر می‌شود یا بعد از اخس و به واسطه اخس از واجب صادر می‌شود یا اصلاً از واجب صادر نمی‌شود؛

ب) اما هر سه شق تالی محال است؛ زیرا:

ج) شق نخست مستلزم صدور کثیر (اشرف و اخس) از واجب‌تعالی در مرتبه واحد و از جهت واحد است و این محال است (زیرا مخالف اقتضای قاعده «الواحد» است)؛

د) شق دوم یعنی اینکه اشرف بعد از اخس و به واسطه اخس از علت صادر شود، مستلزم آن است که معلول از علت، قوی‌تر باشد؛

ه) شق سوم یعنی عدم صدور اشرف، مستلزم آن است که اشرف برای موجود شدن استدعای علتی برتر از واجب‌تعالی داشته باشد؛ زیرا از آنجاکه اشرف ممکن بالذات است و امکانش برای وجوب صدورش از واجب‌تعالی کافی است، عدم صدورش دلیل بر آن است که از وجودش محالی لازم می‌آید؛ ولی ممکن نیست محالی که از وجودش لازم می‌آید به جهت ذاتش یا ذات موجودش باشد؛ زیرا در غیر این صورت اشرف ذاتاً ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است، بلکه اگر محالی از وجودش لازم آید، به سبب اسباب خارج از ذات موجودش می‌باشد. پس اگر با وجود اینکه اشرف ذاتاً ممکن است صدورش از واجب‌تعالی و معلولات واجب‌تعالی محال باشد، عدم صدورش دلالت می‌کند که اشرف برای موجود شدن استدعای علتی اشرف از علت اخس (صادر اول) داشته است؛

و) علت اخس (صادر اول) واجب‌تعالی است؛

ز) پس عدم صدور اشرف دلالت می‌کند که اشرف استدعای علتی اشرف از واجب‌تعالی داشته است؛

ح) ولی تالی محال است؛ زیرا واجب‌الوجود لایتناهی و فوق لایتناهی است؛

ط) پس محال است اشرف مفروض اصلاً از واجب‌تعالی صادر نشود.

۴-۲-۱. نقد و بررسی

اولاً مقدمه «ج» در این استدلال صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که در بررسی استدلال سابق گذشت، طبق نظر نهایی صدرالمآلهین و برخی دیگر از اندیشمندان معاصر (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۹) قاعده «الواحد» در واجب‌تعالی جاری نیست؛ ثانیاً مقدمه «ه» پذیرفتنی نیست؛ زیرا همان‌طور که در بررسی استدلال سابق گذشت، دلیل آن صحیح نیست؛ یعنی امکان ذاتی مجردات برای صدورشان از واجب‌تعالی کافی نیست.

دیگر استدلال‌ات مشابه به دو استدلال مذکور نیز که بر قاعده الواحد و کفایت امکان ذاتی ممکن برای وجوب صدور از واجب‌تعالی مبتنی‌اند، کم‌وبیش با مشکلاتی که یادآور شدیم روبه‌رو هستند و از طرح آنها خودداری می‌کنیم و استدلال دیگری را که با استدلال‌ات یادشده تفاوت ماهوی دارد مطرح می‌کنیم.

۳-۲-۴. استدلال سوم

علامه طباطبائی در حاشیه‌ی *اسفار ذیل* دلیلی که *صدرالمآلهین* از *شیخ اشراق* نقل کرده دلیل دیگری را که بر تشکیک و رابط بودن معلول نسبت به علت مبتنی است، بر این قاعده اقامه می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۳، تعلیقه ۳). این استدلال ضمن اختلاف ماهوی نسبت به دو استدلال سابق و مشابه آنها از ویژگی‌هایی زیر برخوردار است:

۱. درصد اثبات ضرورت وجود اشرف قبل از اخس به صورت عام است، نه تنها در مورد صادر اول؛

۲. مبتنی بر قاعده «لواحد» نیست.

صورت منطقی این استدلال از این قرار است:

(الف) وجود حقیقتی مشکک و ذومراتب است؛

(ب) مراتب وجود بیشتر از دو مرتبه است؛ زیرا وجود یا واجب است یا ممکن و در ممکنات علیت و معلولیت واقع است و بنا بر اصالت وجود، مجعول علت، وجود است. پس دست‌کم دو مرتبه از مراتب وجود ممکن، موجود است و با مرتبه واجب مجموعاً سه مرتبه خواهند بود؛

(ج) این مراتب وجود برخی اشرف و برخی اخس هستند؛

(د) در این مراتب، مرتبه اشرف علت و مرتبه اخس معلول است؛

(ه) وجود معلول نسبت به علت وجود رابط است و هیچ‌گونه استقلال و وجودی از خود ندارد؛

(و) پس هر اخسی نسبت به اشرف رابط و متقوم به آن خواهد بود؛

(ز) پس اگر فرض کنیم این سلسله وجود سه مرتبه دارد مرتبه پایین و مرتبه متوسط نسبت به مرتبه بالاتر از خود رابط‌اند؛

(ح) اگر مرتبه اخس محقق شود و مرتبه اشرف قبل از آن محقق نشود، حال چه همراه اخس، و چه بعد از آن محقق شود و چه اصلاً محقق نشود در هر صورت لازم می‌آید که موجود رابط و متقوم به غیر بدون مرتب‌الیه و بدون مقوم تحقق یافته باشد؛ یعنی چیزی که رابط فرض شده بود رابط نباشد و این خلاف فرض و محال است.

۱-۳-۴. نقد و بررسی

اولاً به نظر می‌رسد ملازمه در مقدمه «ح» باطل است؛ زیرا اگر اشرف محقق نشود لازم می‌آید که اخس بدون واسطه، معلول بالاترین مرتبه باشد؛ یعنی در این صورت باز اخس رابط خواهد بود. بنابراین لازم نمی‌آید که چیزی را که رابط فرض کرده بودیم رابط نباشد. اگر گفته شود لازم می‌آید که آنچه ذاتش ربط به اشرف خاصی فرض شده بود، ذاتش ربط به آن اشرف خاص نباشد و این خلاف فرض است. پاسخ آن است که در این صورت استدلال مصادره به مطلوب خواهد بود؛ زیرا برای اثبات وجود اشرف قبل از اخس وجود آن قبل از اخس فرض گرفته شده است؛

ثانیاً این استدلال بر فرض صحت، اثبات می‌کند ممکنات موجود به ترتیب اشرفیت خلق شده‌اند، ولی نمی‌تواند اثبات کند که هر اشرف مفروضی ضرورتاً باید قبل از اخس موجود شده باشد؛ چون ممکن است اشرف مفروض امکان وقوع نداشته باشد؛ زیرا چنان که گذشت، امکان ذاتی مجردات برای وجوب صدورشان از واجب‌تعالی کافی نیست، بلکه باید امکان وقوعی نیز داشته باشند.

۵. قاعده «امکان اشرف» در چالش تسلسل

صدرالمتألهین پس از اقامه برهان بر قاعده و پاسخ به برخی اشکالات، خود درباره آن اشکالی را مطرح می‌کند و می‌گوید این اشکال را به هر یک از فضایی هم‌دوره‌ام عرضه کردم، قادر به پاسخ آن نبود تا اینکه خداوند عنایتی فرمود و پاسخ آن را یافتیم. وی در بیان اشکال یادشده می‌گوید:

تشکیک مستلزم آن است که بین هر دو عقلی که در سلسله علی - معلولی قرار دارند همچنین بین واجب‌تعالی و معلول اول افراد بی‌نهایتی از وجود یافت شود؛ زیرا هر مرتبه‌ای از شدت وجود که فرض شود بین آن و بین شدیدتر از آن، مرتبه‌ای بلکه مراتب بی‌شماری قابل تصور خواهد بود که شدیدتر از مرتبه مفروض و ضعیف‌تر از مافوق آن خواهند بود. پس قاعده امکان اشرف در آن مرتبه مفروض جاری خواهد بود و به وجوب تحقق آن مرتبه متصور حکم می‌کند. همچنین باز قاعده جاری خواهد بود و حکم می‌کند به وجود مرتبه‌ای بین آن مرتبه متصور متحقق و بین هر کدام از دو طرف و همین‌طور تا بی‌نهایت. پس بین هر عقلی و عقل دیگر وجود عقول غیرمتمنهای و مجتمع در وجود لازم می‌آید که ترتب ذاتی بر یکدیگر دارند، و این تسلسل علاوه بر آنکه شرایط تسلسل محال را داراست نامحسوری است محصور بین حاصرین؛ بلکه سلسله‌های غیرمتمنهای متعددی محصور بین حاصرین در عقول طولی و عرضی لازم می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۷، ص ۲۵۴).

براساس این اشکال آشکار می‌شود هر استدلالی که برای این قاعده اقامه شود و مبتنی بر تغایر وجودی علت و معلول باشد تام نیست؛ حتی اگر نتوان مغالطه آن را کشف کرد؛ زیرا این اشکال بیانگر آن است که مفاد قاعده مستلزم تسلسل محال است و مستلزم محال محال است.

پاسخ صدرالمتألهین به اشکال مذکور

صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال، از نظریه وحدت شخصی وجود، اتحاد وجودی علت و معلول، اینکه ممکنات شئون وجود واجب‌تعالی هستند و نیز تشبیه مسئله مورد بحث به مسئله بساطت نفس و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» کمک می‌گیرد:

نفس با اینکه بسیط است بذاته هم معقولات را تعقل می‌کند هم متخیلات را تخیل می‌کند و هم محسوسات را احساس می‌کند و آن‌گونه نیست که معقولات را بذاته تعقل کند و متخیلات و محسوسات را با آلات و قوای مدرکه. بنابراین نفس با وجود وحدت و بساطت دارای درجاتی از حد عقل تا حد طبیعت و حس است. پس مقامی در عالم عقل دارد و مقامی در عالم مثال و مقامی در عالم طبیعت؛ و هر کدام از این مقامات سه‌گانه نیز خود دارای درجات و مراتبی از جهت قوت و ضعف و کمال و نقص هستند. مثلاً قوه بصر از قوه سمع قوی‌تر است. همچنین خیالی از خیال دیگر و تعقلی از تعقل دیگر قوی‌تر است. پس اگر نفس با وجود بساطت و وحدتش مقامات

بلندمرتبه زیادی دارد، عقول در برخورداری از چنین حالتی اولویت دارند و با وجود بساطت و وحدت جمعی، واجد مراتب نامتناهی‌اند؛ بلکه حق آن است که همه عقول طولی و عرضی از مراتب وجود واجب‌تعالی و از شئون وجودی او هستند؛ زیرا واجب‌تعالی رفیع‌الدرجات و ذوالعرش است.

اما تعدد عقول از تعدد آثار آنها مانند افلاک و انواع بسیط و مرکب استفاده شده است؛ ولی این ضروری به وحدت عقول در وجود نمی‌زند؛ زیرا تعدد آثار مستلزم کثرت جهات و حیثیات به اعتبار شدت و ضعف و بلندی مرتبه و پستی آن و کمال و نقص است. پس با جهت اشرف، طبایع اشرف و با جهت اخس، طبایع اخس را صادر می‌کند و با جهت اعلا، طبقات اعلا، اجرام افلاک را صادر می‌کند؛ مانند فلک اعلی و آنچه به دنبال آن است و با جهت ادنی طبقات اسفل از اجرام افلاک را صادر می‌کند؛ مانند زمین سفلی را و آنچه به دنبال آن است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۵۵-۲۵۷).

پاسخی که از این سخنان استفاده می‌شود آن است که در صورتی از جریان قاعده «امکان اشرف» تالی فاسد مذکور لازم می‌آید که عقول همچنین واجب‌تعالی و عقول در وجود متعدد باشند؛ درحالی که چنین نیست و عقول از مراتب یک وجود واحد شخصی یعنی وجود واجب‌تعالی هستند و تسلسل در مراتب یک وجود واحد شخصی نه شرایط تسلسل محال را دارد و نه مستلزم وجود بی‌نهایت موجود بالفعل متکثر است که محصور بین حاصرین باشند. به عبارت دیگر، قاعده «امکان اشرف» ثابت می‌کند که هر درجه‌ای از وجود که اشرف باشد باید یافت شود، ولی اثبات نمی‌کند که این درجات باید تعدد وجودی داشته باشند؛ زیرا ممکن است همه این درجات در وجود یک عقل کلی جمع باشند. پس آنچه محذور دارد، یعنی تعدد و تکثر وجودی اخس و اشرف، از قاعده «امکان اشرف» لازم نمی‌آید و آنچه از این قاعده لازم می‌آید محذور ندارد.

از عبارت صدرالمتألهین استظهار می‌شود که در پاسخ خود می‌کوشد به دو اشکال مقدر پاسخ دهد: اشکال مقدر نخست آن است که همه فیلسوفان بر تعدد و تکثر عقول که از تعدد آثار آنها استفاده می‌شود اتفاق نظر دارند. پاسخ صدرالمتألهین آن است که تعدد آثار نشانه کثرت شئون و مراتب وجود جمعی یک فاعل بسیط است، نه تعدد وجودی فواعل آثار؛ و دلیل او بر این مطلب آن است که وجود واحد جمعی نفس را که مراتب و در نتیجه آثار متعدد دارد، به علم حضوری مشاهده کرده و سپس محتوای مشاهده خود را با قیاس اولویت به عقول بلکه به وجود واجب‌تعالی سرایت داده است.

اشکال مقدر دیگر آن است این عقول جزء عالم‌اند و قهراً باید حادث باشند؛ ولی طبق بیان مذکور آنها از شئون الهی‌اند و این مستلزم قدم و ابدیت آنهاست. صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

این موجودات دو جهت دارند: از آن جهت که از لوازم ذات واجب‌تعالی و شئون الهی‌اند و وجه‌الله نامیده می‌شوند جزء عالم نیستند و قدیم و ابدی‌اند؛ و از آن جهت که به نحو تدریج و تجدد به علت خود منسوب‌اند، جزء عالم و حادث و قابل تغییر و هلاکت‌اند؛ زیرا علت از آن جهت که علت است در وجود با معلول معیت دارد، پس به‌ناچار معلول با تجدد و تغییر علت متجدد و متغیر می‌شود؛ ولی کیفیت این تجدد از جانب علتی که ذاتش ثابت است و نحوه ارتباط متغیر به ثابت از آن مسائلی است که ادراکش برای بیشتر ناظرین سخت و برای صاحبان بصیرت آسان است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۵۶-۲۵۷).

وی در فصل نخست از رساله حشر خود در مقام اثبات حشر عقول مجرد و فناء آنها در ذات مقدس الهی و بقایشان به بقای الهی نیز به اشکال مذکور و پاسخ آن اشاره کرده و نوشته است:

قاعده امکان اشرف: مقتضی آن است که بین نورالانوار و بین آنچه نور اقرب فرض شد اتصال معنوی برقرار باشد و همچنین بین نورالانوار و بین انوار عقلی که در شدت و ضعف متفاوت هستند؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید بین هر دو مرتبه، انوار مترتب و مجتمع غیرمتناهی وجود داشته باشد، درحالی که محصور بین حاصرین هستند و این محال است؛ و تنها راه رهایی از این اشکال آن است که این مراتب انوار را از شئون و مراتب نزول حق تعالی در این مقامات بدانیم نه بر وجه مابینت و انفصال تا محال مذکور لازم آید. بنابراین تمام آنها به وجود واحد موجودند و به حیات واحد حی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۳۴۲-۳۴۴).

۱-۵. نقد و بررسی

اگرچه صدرالمتألهین با تمسک به وحدت شخصی وجود قاعده «امکان اشرف» را از معضلی بزرگ رهایی می‌بخشد و از این جهت راه را برای آن هموار می‌سازد، ولی دلیل جدیدی مبتنی بر وحدت شخصی وجود و دیگر مبانی حکمت متعالیه برای قاعده اقامه نکرده است و با بررسی انجام‌شده آشکار شد که دلایل موجود تمام نیستند و برخی از آنها بر فرض تمامیت تنها در واجب‌تعالی و صادر اول جاری‌اند؛ درحالی که مدعای فیلسوفان از قاعده عام است و لوازمی نیز که بر قاعده برشمرده‌اند لوازم مفاد عام آن است. براین اساس حتی اگر پاسخ صدرالمتألهین به مشکل تسلسل پذیرفته شود، مدعای عام فیلسوفان از این قاعده و لوازمی که برای این مدعای عام برشمرده‌اند به خاطر فقدان دلیل تام پذیرفتنی نیست.

نتیجه‌گیری

اگر همان‌طور که برخی اندیشمندان معتقدند، فارق بین فلسفه و عرفان نظری را اعتقاد به مغایرت وجودی علت و معلول در فلسفه و اتحاد وجودی آن دو در عرفان نظری بدانیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶)، حق آن است که اشکال منقول از صدرالمتألهین به مفاد قاعده «امکان اشرف»، پاسخ صحیحی بر طبق مبانی فلسفی ندارد؛ چنان که خود او نیز برای پاسخ به آن چاره‌ای جز این نیافته است که به وحدت شخصی وجود که مستلزم عدم تغایر وجودی بین علت و معلول است تمسک کند. حتی اگر راه‌حل صدرالمتألهین برای رهایی از مشکل تسلسل را بپذیریم و مفاد قاعده «امکان اشرف» را مستلزم محالی ندانیم، با توجه به انتقاداتی که به دلایل آن وارد شد، قاعده‌ای بی‌دلیل و اثبات‌نشده خواهد بود. علاوه بر این دلایل مشهور این قاعده به فرض تمامیت جریان این قاعده را تنها در واجب‌تعالی و صادر اول به اثبات می‌رساند. براین اساس ضرورت وجود اشرف قبل از اخس در دیگر مراتب وجود به اثبات نمی‌رسد؛ و بدین ترتیب لوازم فراوانی که بر این قاعده شمرده‌اند و مبتنی بر جریان قاعده در همه مراتب وجود است نیز بی‌دلیل خواهد بود.

ابتنای دلایل این قاعده بر مبانی فلسفی و دوگانگی وجودی علت و معلول و بیان مفاد قاعده و رهایی آن از اشکال تسلسل طبق مبانی عرفانی و وحدت شخصی وجود مشکل دیگری است که این قاعده از آن رنج می‌برد. به عبارت دیگر مفاد این قاعده در فضایی که برای آن اقامه استدلال شده، با مشکل تسلسل روبه‌روست و در فضایی که مشکل تسلسل از آن رفع می‌شود دلیلی برایش اقامه نشده است.

منابع.....

- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- _____، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۹، *هیاکل النور*، تهران، نقطه.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الانسراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية*، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۴، *قبسات*، تهران، دانشگاه تهران.

آفرینش انسان از هبوط جسم تا صعود روح در اندیشه صدرالمثلهین

محسن فکوری / دانشجوی دکتری گروه فلسفه، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران mohsen.f.580@gmail.com

محسن فهیم / استادیار گروه فلسفه، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران Fahimmohtsen54@gmail.com

مجتبی جعفری / استادیار گروه معارف دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی خمینی شهر Mojtaba_jafarie@yahoo.com

دریافت: ۹۷/۰۲/۱۳ پذیرش: ۹۷/۰۷/۱۱

چکیده

بازخوانی اسرار نهفته در هبوط و بایسته‌های مربوط به صعودش، نه تنها فراهم‌کننده بستر تکامل نفس است، بلکه خودش قدمی والا در راستای تکامل نفس قلمداد می‌شود. صدرالمثلهین آیه مربوط به خلافت حضرت آدم^ع را به نفس انسان و بیان ماهیت و ایت و کیفیت پیدایش آن ناظر دانسته، رابطه تنگاتنگی میان هبوط و صعود نفس ترسیم می‌نماید و هبوط را زمینه‌ساز صعود می‌داند. از رهگذر این جستار روشن می‌شود که در اندیشه صدرالمثلهین، مقام هبوط پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجودی نفس است که بیانگر غایت نزول از فطرت اصلی اوست. هبوط در اندیشه صدرالمثلهین بیانگر یکی از مراتب وجودی نفس است که ارتباط تنگاتنگی با بدن دارد و زمینه‌ساز تکامل وجودی نفس است؛ از این رو هبوط نه تنها نقضی برای انسان نیست، بلکه زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست که بدون هبوط میسر نیست. به باور وی، خطاب هبوط، خطاب تکوینی است؛ زیرا هبوط از بهشت به زمین تحت اختیار حضرت آدم^ع نیست تا بتوان ایشان را بدان مکلف کرد.

کلیدواژه‌ها: هبوط، صعود نفس، تکامل نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء، صدرالمثلهین.

خودشناسی نه تنها نقطه آغازین جهان‌شناسی، بلکه کلید خداشناسی است. شناخت مراتب و مقامات نفس و توانایی‌های وجودی آن و بازخوانی اسرار نهفته در هبوط و بایسته‌های مربوط به صعودش، نه فقط فراهم‌کننده بستر تکامل نفس است، که خود قدمی والا در راستای تکامل نفس قلمداد می‌شود؛ از این‌روست که از گذشته دور، واکاوی این مسئله مورد اهتمام ویژه اندیشوران حوزه خودشناسی بوده و علاوه بر جایگاه ویژه‌اش در فرهنگ دینی (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱)، بسیاری از مفسران (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲۷)، عارفان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۳؛ رازی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۲۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۷۶۷)، فیلسوفان (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۲)، متکلمان (شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۵۴) نیز به بازخوانی مسئله هبوط پرداخته‌اند. در این میان صدرالمآلهین پایه‌گذار حکمت متعالیه، با پی‌ریزی اصول حکمت متعالیه بر بنیان‌های قوی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، اهتمام ویژه‌ای به بررسی مقامات نفس و بازخوانی مسئله هبوط و صعود نفس داشته و زوایای این مسئله را از دو منظر فلسفی و قرآنی بازگو کرده است. او آیه مربوط به خلافت حضرت آدم ﷺ (بقره: ۳۰) را به نفس انسان و بیان ماهیت و انیت و کیفیت پیدایش آن ناظر دانسته (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۹)، رابطه تنگاتنگی میان هبوط و صعود نفس ترسیم می‌کند و هبوط را زمینه‌ساز صعود می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰). جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی دیدگاه ایشان پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

- حقیقت هبوط و مبدأ و مقصدش در اندیشه صدرالمآلهین چیست؟

- مخاطبان واژه «هبوطوا»، چه کسانی‌اند؟ و این خطاب آیا خطاب تشریحی است یا تکوینی؟

- سرّ هبوط انسان چیست؟

- امکان صعود نفس در نظام فلسفی صدرالمآلهین چگونه قابل ترسیم است؟

- مراتب وجودی صعود نفس چیست؟

ابزار صعود نفس چیست و نقش علم و عمل در فرایند تکاملی انسان چیست؟

۱. بازخوانی هبوط انسان

صدرالمآلهین در آثار متعدّدش به بازخوانی مسئله هبوط پرداخته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۱-۸۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۲۶) که گویای اهتمام ویژه او به این مسئله است. وی از سویی با نگرش هستی‌شناسانه به واکاوی این مسئله پرداخته و از سوی دیگر زوایای این مسئله را در سایه فرهنگ دینی تبیین کرده است که ارائه دیدگاه جامع ایشان تنها در سایه توجه به هر دو نگرش میسر است.

حقیقت هبوط

واژه «هبوط» در مقابل «صعود» و به معنای پایین آمدن از بلندی است (جوهری، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹؛ زمخشری، بی تا، ص ۶۹۳). در اندیشه صدرالمتألهین، انسان کامل در آغاز و انجام امر، درجات و مقاماتی دارد. مقامات انسان در آغاز امر عبارت‌اند از:

۱. در علم الهی که از آن به فیض اقدس یا عین ثابت تعبیر می‌شود. گرفتن پیمان از انسان در همین مقام صورت گرفته است؛

۲. مقام مسجودیت ملائکه که در جنت ارواح و عالم قدس واقع گردیده، و جامع جمیع اسمای الهی است؛
۳. مقام تعلق روح به بدن در آسمان با واسطه روح لطیف حیوانی که حد واسط میان روح عقلانی و بدن جسمانی ظلمانی است. خطاب «یا آدمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵) به این مقام اشاره دارد؛
۴. مقام هبوط به زمین و تعلق به بدن ظلمانی که مرکب از اضداد و سرچشمه دشمنی و فساد و رذایل اخلاقی است. صدرالمتألهین مقام هبوط را پایین‌ترین مرتبه می‌داند و آن را غایت نزول از فطرت اصلی انسان می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۰-۸۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۲۶). وی با نگاه هستی‌شناسانه به بازخوانی مقام هبوط می‌پردازد و برخلاف دیدگاه غالب مفسران که تنها آیات اندکی از قرآن را ناظر به این مسئله می‌دانند، با نگرش هستی‌شناسانه آیات فراوانی را بیانگر این مسئله می‌داند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (تین: ۴-۶)؛ «فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيكُمْ مِنْهُ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)؛ «قَالَ أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۴-۲۵)؛ «أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ الْكَافِرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ... ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (نکاتر: ۸۰-۸۱)؛ «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَ نَدَّرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيًا» (مریم: ۷۲-۷۳)؛ «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۲۹)؛ «وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (انعام: ۹۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۵).

آنچه در مسئله هبوط انسان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، واکاوی مبدأ و منتهای هبوط است که این مسئله نیز تنها پس از بررسی وحدت یا تعدد هبوط قابل پیگیری است. در آیات آغازین سوره «بقره»، واژه هبوط دو بار تکرار شده است: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» (بقره: ۳۶)؛ «فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيكُمْ مِنْهُ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). صدرالمتألهین نخست به بررسی وحدت و تعدد هبوط در این دو آیه پرداخته، سپس در سایه آن مبدأ و منتهای هبوط را مشخص می‌کند.

به باور صدرالمتألهین، تکرار واژه هبوط در این دو آیه، بیانگر تفاوت میان این دو هبوط است: برخی متفکران، هبوط اول را هبوط از بهشت به آسمان دنیا و هبوط دوم را هبوط از آسمان دنیا به زمین می‌دانند. فخررازی این دیدگاه را از دو جهت نمی‌پذیرد:

۱. خداوند سبحان درباره هبوط اول می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ» (بقره: ۳۶)؛ اگر استقرار در زمین، منتهای هبوط دوم باشد، ذکر استقرار در زمین در کنار هبوط اول صحیح نیست؛

۲. ضمیر در «قَلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا» (بقره: ۳۸) که مربوط به هبوط دوم است، به «جنت» بازمی‌گردد؛ بنابراین مبدأ هبوط دوم، بهشت است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۷۱).

صدرالمتألهین این دو اشکال فخررازی را وارد نمی‌داند. پاسخ اشکال نخست این است که استقرار در زمین با اینکه پس از هبوط دوم صورت پذیرفته، اما ذکر آن در کنار هبوط اول فوایدی دارد که از جمله آنها مبالغه در اخراج است. پاسخ اشکال دوم این است که برگشت ضمیر در «قَلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا» (بقره: ۳۸) به «جنت» به این اعتبار است که مبدأ اصلی هبوط، بهشت بوده است. صدرالمتألهین بر این تفسیر، شاهی روایی نیز ارائه می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۹). مطابق این دیدگاه، مبدأ هبوط اول، بهشت و مقصدش آسمان دنیاست و مبدأ هبوط دوم، آسمان دنیا و مقصدش زمین است.

صدرالمتألهین تفسیر دیگری را نیز در مورد تعدد هبوط ذکر می‌نماید؛ به این صورت که هبوط اول، هبوط نفس به بدن بوده و هبوط دوم، هبوط به دنیاست. هبوط نفس به بدن با هدف تکمیل نفس از طریق بدن بوده و هبوط انسان به دنیا با هدف نیاز انسان به اشیای دنیوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۶۰).

مبدأ هبوط اول مطابق دیدگاه همه متفکران، بهشت است. به باور صدرالمتألهین، بهشت آدم قبل از دنیا و در عالمی برتر بوده است؛ بهشت آدم و بهشت آخرتی، به لحاظ ذاتی واحد و به لحاظ اعتباری متغایرنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۳). بنابراین به نظر وی بهشت عبارت است از منزلی از منازل روح انسان که در قوس نزول طی کرده تا سرانجام در این عالم طبیعت سکنا داده شده است. او گروهی از متکلمان را که بهشت آدم را در زمین یا در آسمان دانسته‌اند، با تعبیر اهل «نُکره» و «حجاب» یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۳).

در اندیشه صدرالمتألهین، انسان به حسب آغاز و انجام دارای سه نشئه وجودی است و دو هبوط و دو صعود دارد؛ نشئه دنیوی و پسین منازل هبوط و نخستین منزل صعود اوست. این نشئه، نشئه تضاد است که به علت نقص وجودی، ظرفیتش کم و لذاتش محدود است. خطاب «بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ» (بقره: ۳۶) نیز که در ادامه آیه هبوط آمده، بیانگر همین ویژگی نشئه دنیوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۶).

در اندیشه صدرالمتألهین، نفس انسانی دارای چنان قدرتی است که از عالم نار به عالم نور و به نفس مطمئنه ارتقا و ارتحال می‌یابد. انسان به حسب تطور در اطوار مختلف، هبوط و صعودی دارد که گاهی به اسفل السافلین و گاهی به اعلا علیین و مقام قاب قوسین و مکالمه حقیقی با حق است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۳۲). با هبوط آدم به زمین و اخراج او از عالم عقل و ارواح به عالم ماده و عنصر و هویدا شدن عیوبش، نفس در جسم مادی حدوث یافت، و همراه این بدن مادی سعی و تلاش خود را آغاز کرد تا دوباره به منزل اولی و عالم عقول بازگردد. بر اساس مبانی صدرایی، نفس انسان جسمانی الحدوث است؛ یعنی در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون از همین عناصر موجود در عالم پدیدار می‌گردد و صورتی قائم به بدن است؛ ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و

طی مراتب کمال، موجودی روحانیه‌البقاء می‌گردد که دیگر نیازی به بدن ندارد؛ بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است. صدرالمتألهین هبوط نفس، را نزول ارواح مرسله کلی (مانند هبوط روح القدس) به عالم دنیا دانسته و عروج را، صعود از حسیض عالم طبع به حضیره قدس و عالم امر؛ که نفوس انسانی با وصف تعلق به ابدان ناسوتی و ملکی به نفوس کلی و عقل فعال و مجردات و عوالم الهی عروج می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، ج ۲ ص ۱۰۹۲). به باور صدرالمتألهین، سقوط نفس عبارت از صدور او از موطن اصلی و فرود آمدن از پدر مقدس عقلی است، به سبب فعلی که از انجام آن به او هشدار داده شده بود، و این نقص و خطا که از پدرمان آدم صادر شد، چیزی نبود جز حکمت پروردگار؛ زیرا نور ناقص‌تر در مشهد نور، توان نور شدیدتر را ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۱۲).

بر اساس این توضیحات، هبوط در اندیشه صدرالمتألهین بیانگر یکی از مراتب وجودی نفس است که ارتباط تنگاتنگی با بدن دارد و زمینه‌ساز تکامل وجودی نفس است. از این رو هبوط نه تنها نقصی برای انسان نیست، بلکه زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست که بدون هبوط میسر نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰).

۱-۲. مخاطب‌شناسی هبوط

درباره مخاطبان واژه «هبوطا» که با صیغه جمع آمده، صدرالمتألهین دیدگاه‌های مختلفی را مطرح می‌سازد و دیدگاه برگزیده خویش را بازگو می‌نماید:

۱. مخاطب این واژه، آدم و حواء و ابلیس‌اند (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۶۳)؛

۲. مخاطب این واژه، آدم و حواء و مار است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۵۴). صدرالمتألهین این دیدگاه را بعید می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۹)؛

۳. مخاطب این واژه، آدم و حواء و ذریه آنهاست. نتیجه هبوط آدم و حواء به زمین این بود که فرزندان و نسل‌های آنها نیز در زمین ساکن خواهند شد؛ از این رو به صورت صیغه جمع آمده است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۷)؛

۴. مخاطب این واژه، آدم و حواء است؛ اما مقصود خود آنها به تنهایی نیستند، بلکه ذریه آنها نیز مقصودند؛ اما خود آنها نازل منزله همه انسان‌ها قرار داده شده‌اند. صدرالمتألهین همین دیدگاه را می‌پذیرد و بر آن به این آیه استشهاد می‌نماید: «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» (طه: ۱۲۳). تفاوت این دیدگاه با دیدگاه پیش گفته در تمایز میان مخاطب مستقیم و مقصود واقعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۰۹)؛

۵. مخاطب این واژه، آدم و حواء است؛ اما مطابق عادت عرب، دو نفر را با خطاب جمع مخاطب قرار داده است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۵۵)؛

۶. مخاطب این واژه، آدم و حواء و وسوسه‌ای است که بدان گرفتار شدند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰).

۱-۳. خطاب‌شناسی هبوط

درباره خطاب «هبوطا» این پرسش مطرح است که آیا این خطاب، خطاب تشریحی است یا تکوینی؟ به باور صدرالمতألهین، برخی متفکران آن را خطاب تکلیفی و تشریحی دانسته‌اند؛ زیرا مفارقت بهشت و نزول به زمین که همراه با سختی‌ها و مشکلات است، از شدیدترین مراتب کلفت و دشواری است. به باور صدرالمتألهین مطابق این دیدگاه، نمی‌توان هبوط را عقوبت دانست؛ زیرا اطاعت از تکلیف همراه با ثواب است و با وجود ثواب نمی‌توان آن را عقوبت قلمداد کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۶۴).

برخی دیگر از متفکران که صدرالمتألهین با تعبیر «اهل معرفت» از آنان یاد می‌کند، بر این باورند که این خطاب، تکوینی است؛ زیرا هبوط از بهشت به زمین تحت اختیار حضرت آدم ﷺ نیست تا بتوان ایشان را بدان مکلف کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۵).

در ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین توجه به این نکته لازم است که وی لازمه امر تشریحی را عقوبت نبودن هبوط می‌داند. این در حالی است که به نظر می‌رسد میان این دو ملازمه‌ای وجود ندارد و ممکن است اصل هبوط به خاطر ترک اولایی باشد که از ایشان سرزده اما در عین حال، هبوط خودش نوعی تکلیف است که خداوند سبحان در مقابل امتثال آنها ثواب می‌دهد. نمونه آن درباره یهودیان است که خداوند می‌فرماید: «فَيُظَلِّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرْمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» (نساء: ۱۶۰). حکم تحریم در عین حال که نوعی عقوبت برای آنان است، خودش نیز تکلیفی است که خداوند سبحان در برابر امتثال آنها ثواب می‌دهد.

۱-۴. سر هبوط

صدرالمتألهین حکمت هبوط نفس به عالم طبیعت را از اسرار دانسته، خداوند و راسخان در علم را از آن آگاه می‌داند. به باور اهل معرفت، نفس پیش از ورود به عالم طبیعت، از سنخ فرشتگان الهی است و آنان تنها به اسمای تنزیهی خداوند واقف‌اند؛ اما پس از آفرینش انسان و تعلیم اسماءالحسنای الهی، روح آدمی می‌تواند بر اسمای تشریحی نیز آگاهی یابد؛ ولی آگاهی بر این اسما در گرو آن است که نفس انسانی به جهان طبیعت وارد گردد، و با بدن مادی پیوند خورد، و بر اثر این پیوند، استعداد دریافتن اسما و صفات تشبیهی را بیابد. بنابراین سر هبوط انسان در عالم طبیعت و جامعیت وجودی آدمی و برتری یافتن او بر ملائکه و فرشتگان، در گرو این هبوط است. در این صورت نه تنها هبوط آدمی لغو و بیهوده نیست، بلکه تنها راه رسیدن به مقامات و مراتب بالای وجودی و معنوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰؛ مصباح، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۰۷). انسان در این عالم بین فرشته و دیو و حیوان و دد است و به‌زودی یا فرشته می‌گردد، اگر علم و تقوا بر او غالب باشد؛ و یا شیطانی رانده شده، اگر مکر و حيله و جهل مرکب بر او غالب باشد؛ یا حیوانی بهیمی اگر شهوت بر او غالب شود؛ و یا درنده‌ای ددصفت اگر بر او آثار غضب و حمله و یورش باشد. پس به حسب آنچه از اخلاق و ملکات که بر نفس انسان غلبه دارد، روز رستاخیز به صورتی مناسب با آنها برمی‌خیزد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۴۵). براین اساس اگر کسی بر اثر سوء نسیان خدا،

هویت خویش را از یاد ببرد: «تَسْوُوا اللَّهَ فَانْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) پرواز معکوس خواهد داشت و از اوج بی‌جهتی به حضيض جهت مدار هبوط، و از قله حریت به دامن رقیب سقوط می‌کند و از عرش لامکانی به فرش متمکن شدن تنزل می‌یابد، آن‌گاه به جای رهایی از کثرت، به دام تشمت می‌افتد و بر اثر حُب جم: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰) به جمع ثروت مبتلا می‌شود، و به جای نیل به کوثر آزادی، به تکاثر بردگی تن در می‌دهد و سرانجام در روز معاد، واژگونه محشور می‌شود. چنین کسی که صحنه دل را از مهر دلدار تهی می‌کند و آن را جایگاه گل، هرچه باید بیرون از محدوده دل باشد، در حریم دل جا می‌دهد و خود در درون همان نامحرم غرق می‌شود؛ مانند ناخدایی که بر اثر غفلت، کشتی را سوراخ کرده و کالاهای ثمین آن را از دست داده و آب را که باید در بیرون کشتی، پشتوانه مجرا و مُرسای آن باشد، به درون کشتی آشنا می‌سازد و در همان آب بیگانه و مهاجم به درون کشتی، غرق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۹):

آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پُشتی است

صدرالمُتألّهین در بیان سر هبوط، دیدگاه برخی بزرگان حکمت را بیان کرده است. به باور/افلاطون، علت هبوط نفس به این عالم، ریختن پرهای اوست و چون پرهایش دوباره درآمد به عالم اولی خود بالا خواهد رفت (صدرالمُتألّهین، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶). هبوط نفس در منظومه فکری افلاطون با اندیشه وی در حوزه قدم نفس و استذکار علوم نیز ارتباط تنگاتنگی دارد و ارتقای مجدد نفس را می‌توان در سایه این دو مسئله بازگو کرد. به باور/ارسطو، نفس شریف اگرچه عالم عالی خود را ترک گفت و به این عالم پست هبوط کرد، ولی این کار نوعی از توان و قدرت اوست که آئینی را که پایین‌تر از خود اوست، صورت دهد و تدبیر آن را بر عهده گیرد و پس از تدبیر دوباره با سرعت به مکان اصلی خود بازگردد؛ بدون اینکه هبوطش به این عالم ضرر و زیانی برایش داشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴).

در اندیشه صدرالمُتألّهین، سر هبوط این بود که آدم و ذریه‌اش با عمل به تکلیف و باز کردن درهای خیرات و برکات الهی، اصلاحگر دنیا و آخرت شوند. پس خداوند آدم را از خاک آفرید و با دمیدن روح قدسی خویش در او، او را بر زمین هبوط داد تا جانشین و خلیفه او در روی زمین باشد. پس انسان می‌تواند با اطاعت و فرمان‌برداری از خداوند و با علم و عمل و دوری از امور دنیوی، حجاب‌های پیش‌روی خود را بردارد و مقام قرب الهی را به دست آورد و دوباره به مبدأ اول و قرب الهی دست یابد. به باور وی، منظور از خطای نفس یعنی جهت امکان و حصول نفس از مبدأ، و نقص او که موجب تعلقش به بدن و بالقوه بودنش می‌باشد. پس جریمه طبیعت او نقص جوهری‌اش بوده و هبوط آن عبارت است از صدور آن از مفارقات به خاطر علاقه او نسبت به بدن و عقل بالقوه بودن. پس نفس به واسطه علاقه و به سبب شوق طبیعی به تدبیر بدن، و به جهت عشق به کمال ذاتی خود، روی از عقل برگردانده و گونه‌ای دیگر از وجود خویش را برگزیده که خشم الهی را دربردارد. پس او می‌تواند این نقص جوهری را به وسیله کمال وجود جوهری تجردیش زایل گرداند (صدرالمُتألّهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۱۴-۳۲۰).

به باور صدرالمُتألّهین، انسان دارای سه نشئه است که هبوط و صعود برایش روی می‌دهد. هبوط از عالم عقول به نفوس و از عالم نفوس به ماده و طبیعت، و صعود از ماده به عالم نفوس و از عالم نفوس به عالم عقول؛ و این

عالم ماده و طبیعت واپسین منزل هبوط انسان است و نخستین منزل و مرتبه برای صعود. بنا بر قاعده هبوط و عروج می‌توان به رازها و اسرار وجودی در دو قوس نزول و صعود یا هبوط و عروج پی برد و دانست که عقل محض به نفس و نفس به طبع، هبوط می‌کند، و از طبع نیز در قوس صعودی به نفس و از نفس به عقل عروج می‌کند. تلقی صدرالمتألهین این است که اگر جدا شدن نفس از عالم عقول و انوار و هبوط آن به طبیعت ممکن نباشد، صعود نفس به آن عالم نیز پس از مرگ ناممکن خواهد بود و همان‌گونه که پیوستن نفس در قوس صعود خود به عقول مفارق مستلزم وقوع تحول یا تغییری در عالم عقول نمی‌شود، جدا شدن آن از عالم عقول نیز چنین اقتضایی ندارد. احکام مبدأ و معاد و آغاز و انجام نفس یکی است و تفکیک بین این دو معقول نیست. نفس نیز پیش از تعلق به بدن و در عالم عقول، از وحدت عقلی برخوردار است و پس از مستعد شدن ابدان شرایط ظهور بالعقل کثرتی که در ضمن وحدت عقلی نفس مندرج بود، فراهم می‌آید و به ازای هر بدن مستعد، یک نفس جزئی، در عالم طبیعت، متکثر می‌گردد و بار دیگر پس از مفارقت از طبیعت در قوس صعود خود، وحدت خویش را بازمی‌یابد، و با عقل مفارق متحد می‌گردد (مصباح، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۰۹-۳۰۱).

در پرتو این مطالب، تمامی نفوس دائماً در حال هبوط و صعودند و اعمال خیر و شر آنها این هبوط و صعود را رقم خواهد زد. انسان‌ها به شکل‌های مختلف و در گونه‌های متعدد در سلوک نفس در حرکت‌اند و گاهی به اعلی‌علیین می‌رسند و گاهی به اسفل‌السافلین، و در نهایت به نزد پروردگار خویش بازخواهند گشت. پس از ماجرای وسوسه شیطان و دستور خروج آدم از بهشت، آدم متوجه شد که به‌راستی به خود ستم کرده، و از محیط آرام و سرشار از نعمت، بر اثر فریب شیطان بیرون رانده شده، و در محیطی پر از سختی و رنج قرار گرفته، پس به فکر جبران خطای خود افتاد و با تمام وجود با سوز و گداز روی به پروردگار خود نهاد که: «إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷) و توبه‌ای کرد که موجب قضایی دیگر و حکمی دیگر درباره او شد و او و ذریه‌اش را بدین وسیله احترام کردند، و با هدایت آنان به سوی عبودیت خود، آب از جوی‌رفته او را به جوی بازگرداندند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۵).

به باور صدرالمتألهین، آمدن به دنیا عبارت از پایین آمدن از کمال به نقص است و افتادن از فطرت الهی و نهاد نخستین، و صدور خلق از خالق به همین روش خواهد بود، و رفتن از دنیا به بهشت، عبارت است از رسیدن نقص به کمال و بازگشت به فطرت اولی و اصلی و بازگشت موجودات نیز به سوی خالق غیر از این نیست. پس اول و آغاز عبارت از فرودآمدن و سرانجام و پایان یعنی بالا رفتن، آغاز ناپدید شدن نور و انجام آشکار شدن نور است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۲۷-۶۲۶).

صدرالمتألهین بر این باور است که هبوط نفس، هیچ زیبایی به آن نرساند، بلکه از این هبوط بهره‌مند نیز شد؛ زیرا از این عالم معرفت اشیا را نیز به همراه خواهد برد و خواهد دانست که طبیعت اشیا پس از آنکه قوه آنها بر آنها افزوده می‌شود چگونه است؛ و اعمال و افعال شریف ساکن در او، و قوایی که در آنها مستتر است نمایان گردیده، قوه نفس شناخته شده و برتری و شرف او آشکار می‌شود؛ زیرا با فعل است که قوای باطنی ظاهر خواهند شد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۱۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰).

اراده الهی بر این بود که انسان در این هبوط از عالم بالا به بدن طبیعی سوق داده شود، و نفس از آن مرتبه اعلا به بدن ظلمانی و مرتبه دون هبوط کند و مدتی با این مرکب سپری نماید و با تلاش و کسب معارف الهی دوباره به موطن اصلی خود صعود کند. پس نفس انسان خطاکار نشان داده شد تا این نزول انجام پذیرد. آدم و حوا^۱ به سبب نقص امکانی خویش و علاقه نفس به طبیعت، به واسطه وسوسه شیطان، تن به نافرمانی خداوند دادند و موجبات خطا و هبوط و سقوط خود از مراتب بالاتر به مرتبه دون را فراهم آوردند. بدین ترتیب نخستین تجربه نافرمانی و فریب در زندگی آدم و فرزندان او رقم خورد. آدم بهرغم تذکر خداوند که او را از فریب و نیرنگ شیطان آگاهی داده بود، نتوانست در مقابل این فریب استقامت و پایداری نشان دهد، و به چیزی که از آن منع شده بود نزدیک شد، و عهد و پیمان خود با خدا را شکست و سقوط خود از مرتبه عقل را حتمی کرد؛ زیرا هدف خداوند منع کردن آدم از نعمت‌های خود نبود، بلکه امتحانی بود برای ارشاد نمودن و تسلیم اوامر حق و اطاعت و فرمان‌برداری او و دوری از فریب و وسوسه فتنه‌گر. اگر انسان موطن اصلی خود را فراموش کرده و همشینی با این جسم را مغتنم شمارد و وسوس شیطان را به کار بندد، اسیر و گرفتار می‌شود و خود را به شقاوت و عذاب خواهد افکند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰).

۲. بازخوانی صعود انسان

میان مسئله هبوط و صعود، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد؛ زیرا هبوط انسان با هدف زمینه‌سازی تکامل وجودی اوست و مقدمه‌ساز صعودش قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰). از این رو لازم است به بازخوانی صعود در اندیشه صدرالمتألهین نیز پرداخته شود.

۲-۱. امکان صعود نفس

ترسیم امکان صعود نفس در نظام فلسفی صدرالمتألهین ارتباط تنگاتنگی با نحوه وجودی نفس دارد. در اندیشه صدرالمتألهین موجودات عالم در عین حال که در اصل وجود واحدند، از جهت شدت و ضعف، دارای اختلاف و کثرت، و تشکیک‌پذیرند؛ از این رو نظام هستی سلسله‌ای از مراتب موجودات ضعیف و قوی است که از ضعیف‌ترین وجود تا قوی‌ترین، ترتیب یافته‌اند. صدرالمتألهین با معرفی مراتب هستی، مراتب تکامل و سعادت نفس را از جهت مرتبه وجودی آن بیان می‌کند. کامل‌ترین و شریف‌ترین ذات دست‌نیافتنی، باری‌تعالی است. در پی او مفارقات عقلی که مجرد تام‌اند و پس از آنان به ترتیب شدت، نفوس، طبایع، صور جسمانی، هیولای اولی، زمان و حرکت قرار دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴).

نفس انسانی در فلسفه صدرالمتألهین با بهره‌گرفتن از اصولی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و رابطه اتحادی خاصی که میان نفس و بدن، با تکیه بر نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس برقرار است، در حرکتی ذاتی و تکاملی قرار دارد. بر همین اساس است که سخن از دگرگونی و تکامل نوعی انسان به میان می‌آید. نظریه تکامل نوعی در تبیین مسئله تکامل و صعود نفس انسان و حل معضلات آن نقش بسزایی ایفا می‌کند.

صدرالمتألهین با اتکا به آیه‌ای از قرآن که پس از توصیف مراحل مادی آفرینش انسان از بدو شکل‌گیری نطفه، وجود مرحله‌ای متفاوت از خلقت انسان را بیان می‌کند، نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسان را می‌پروراند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۲۸). بر اساس این نظریه هرچند سنخ ارواح بر اجسام تقدم دارد، ولی روح موجود مجرد تحقق یافته در جهانی دیگر نیست که بر جسم انسان نازل شده باشد؛ بلکه در عین اینکه پرتوی از عالمی دیگر است، زاییده جسم انسان است و در مسیر رشد او تحقق می‌یابد. در امتداد همین سیر است که مسیر تکاملی بشر در راستای استقلال هرچه بیشتر روح از جسم جریان می‌یابد که گویای امکان بلکه وقوع تکامل وجودی نفس است.

۲-۲. مراتب صعود نفس

نفس انسانی از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و با حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را سپری می‌کند و به تکامل می‌رسد. نفس، به هریک از مراتب هستی ارتقا یابد یا نزول کند، به همان نسبت در تکامل خویش صعود یا نزول خواهد داشت. صدرالمتألهین مراتب وجودی نفس را بر اساس تقدم و تأخر در حدوث، به این صورت سامان می‌دهد:

۱. هنگامی که آدمی، به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد، در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است؛ چراکه نه حس دارد و نه حرکت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸)؛

۲. از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی، به رتبه نفوس حیوانی راه یافته و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶)؛

۳. مرتبه سوم هنگامی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی و بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلکی و یا انسان شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطه تفکر و نیز به‌کارگیری عقل عملی، قادر به ادراک اشیا و در نتیجه بلوغ باطنی می‌گردد. از نظر صدرالمتألهین بلوغ باطنی در مرتبه نفس انسانی غالباً در حدود چهل سالگی روی می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹)؛

۴. اگر توفیق انسان را همراهی کند و مسیر حق و راه توحید را ببیماید و نیز اگر عقل وی با علم، کامل شود و خردش با تجرد از اجسام، پاک گردد، بالفعل به مرتبه انسان مَلکی می‌رسد؛ یعنی فرشته‌ای بالفعل از فرشتگان الهی می‌شود؛ اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را ببیماید، از جمله حیوانات و از گروه اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۷).

از سوی دیگر، صدرالمتألهین مراتب مدرکات نفس را بر مبنای مراتب هستی شرح داده است. وی هستی را دارای سه مرتبه یا سه عالم وجودی که در طول یکدیگر قرار دارند، می‌داند. پایین‌ترین عالم یا مرتبه وجودی، عالم

اجسام یا عالم طبیعت و عالی‌ترین عالم، عالم مجردات یا عالم عقول است. بین این دو عالم نیز عالم واسطه‌ای است که آن را عالم مثال یا عالم نفس می‌خوانند. نفس قادر به ادراک صورت‌های موجود در هریک از عوالم سه‌گانه بوده، به میزان مرتبه آن عالم، از مرتبه ادراکی برخوردار است. بنابراین نفس از جهت مدرکات خود نیز دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

صدر المتألهین نفس را در نخستین مرتبه، انسان اول یا انسان طبیعی، در دومین مرتبه، انسان ثانی یا نفسانی و در مرتبه سوم انسان ثالث یا عقلانی می‌نامد. هریک از این عوالم و مراتب سه‌گانه در مقام تصور و فرض دارای مراتبی نامتناهی هستند (هرچند که در مقام تعیین، متناهی‌اند) و نفس قابلیت و استعداد آن را دارد که این مراتب مختلف را یکی پس از دیگری طی کند و از اخس مراتب به اشرف مراتب راه یابد (همان، ج ۹، ص ۹۸-۹۷؛ ارشدریاحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷).

۲-۳. ابزار صعود نفس

صدر المتألهین در موارد پرشماری از آثار خود به نقش علم و عمل در فرایند تکاملی انسان اشاره کرده است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۸). از دیدگاه او نفس انسانی وقتی در علم و عمل کامل شد، از حیث قوه علم و ادراک، شجره طیبه‌ای می‌شود که ثمرات علوم حقیقی و میوه‌های معارف یقینی را دارد. اصل آن علوم ثابت، و فرع آن، نتایجی است که همان حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت‌اند؛ اما از حیث قوه عمل و تأثیرگذاری، نفس به گونه‌ای است که هرگاه چیزی را بخواهد و آرزو کند، با قوه عملی قوی خود آن را نزد خود حاضر می‌کند؛ زیرا باطن انسان در دنیا عین ظاهرش در آخرت است و انسان در آخرت با قوه خیالش هر چه را بخواهد ایجاد می‌کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۸).

در اندیشه صدر المتألهین سعادت هر قوه، دستیابی آن به چیزی است که مقتضای ذات اوست. از سوی دیگر کمال هر چیزی از نوع همان چیز است. برای نمونه، کمال قوه شهویه حصول مشتهیات و کمال قوه غضبیه غلبه و انتقام است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۶)؛ اما سعادت نفس انسانی به حسب ذات عقلی آن، وصول به عقلیات صرف، و به حسب مشارکت بدن و وقوع آن در عالم ماده و خانه تن، حصول عدالت است که با صدور افعالی ویژه که انسان را به سوی آن سوق می‌دهند تحقق می‌یابد (همان، ص ۱۲۶).

صدر المتألهین در جای دیگر توضیح می‌دهد که سعادت با انجام اعمال و افعالی به دست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند و زنگارها را از آینه قلب می‌زدایند و نیز با انجام حرکات فکری و نظر علمی که موجب حصول صور و ماهیات اشیا می‌شوند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۵). بنابراین صدر المتألهین نقش علم و عمل، هر دو را در سعادت و شقاوت انسان می‌پذیرد؛ ولی بر این واقعیت تأکید می‌کند که شرافت و سعادت حقیقی تنها از جهت جزء نظری برای نفس حاصل می‌شود؛ چراکه اصل ذات انسان همین جزء است؛ اما آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود، چیزی جز سلامت از محنت و بلا، و طهارت از ناپاکی و برطرف شدن ردایل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک نیست و صرف این امور، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست (همان، ص ۱۳۱).

نتیجه‌گیری

در پرتو این نوشتار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

صدرالمتألهین مقام هبوط را پایین‌ترین مرتبه می‌داند و آن را غایت نزول از فطرت اصلی انسان می‌شمارد. به باور صدرالمتألهین، تکرار واژه هبوط در دو آیه سوره بقره، بیانگر تفاوت میان این دو هبوط است: هبوط اول هبوط از بهشت به آسمان دنیا و هبوط دوم هبوط از آسمان دنیا به زمین است. هبوط در اندیشه صدرالمتألهین بیانگر یکی از مراتب وجودی نفس است که ارتباط تنگاتنگی با بدن دارد و زمینه‌ساز تکامل وجودی نفس است؛ از این رو هبوط نه تنها نقضی برای انسان نیست، بلکه زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست که بدون هبوط میسر نیست.

به باور صدرالمتألهین، مخاطب واژه «هبوطوا» که با صیغه جمع آمده، حضرت آدم و حواء علیهم‌السلام است؛ اما مقصود، خود آنها به تنهایی نیستند بلکه ذریه آنها نیز مقصودند؛ اما خود آنها نازل منزله همه انسان‌ها قرار داده شده‌اند. صدرالمتألهین برای این دیدگاه، به این آیه استشهاد می‌کند: «قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» (طه: ۱۲۳).

در اندیشه صدرالمتألهین، برخی متفکران که وی از آنان با تعبیر «اهل معرفت» یاد می‌کند، بر این باورند که خطاب هبوط، خطاب تکوینی است؛ زیرا هبوط از بهشت به زمین تحت اختیار حضرت آدم علیه‌السلام نیست تا بتوان ایشان را بدان مکلف کرد. صدرالمتألهین حکمت هبوط نفس به عالم طبیعت را از اسرار دانسته، خداوند و راسخان در علم را از آن آگاه می‌داند. از نظر وی، سر هبوط این بود که آدم و ذریه‌اش با عمل به تکلیف و باز کردن درهای خیرات و برکات الهی، اصلاحگر دنیا و آخرت شوند. پس خداوند آدم را از خاک آفرید و با دمیدن روح قدسی خویش در او، او را بر زمین هبوط داد تا جانشین و خلیفه او در روی زمین باشند. پس انسان می‌تواند با اطاعت و فرمان‌برداری از خداوند و با علم و عمل و دوری از امور دنیوی حجاب‌های پیش روی خود را بردارد و مقام قرب الهی را به دست آورد، و دوباره به مبدأ اول و قرب الهی دست یابد.

نفس انسانی از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و با حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را سپری می‌کند و به تکامل می‌رسد. صدرالمتألهین مراتب وجودی نفس را بر اساس تقدم و تأخر در حدوث، به این صورت سامان می‌دهد: ۱. مرتبه نفس نباتی؛ ۲. مرتبه نفوس حیوانی؛ ۳. مرتبه نفس انسانی؛ ۴. مرتبه ملکی یا شیطانی. از دیدگاه صدرالمتألهین تکامل نفس از طریق علم و عمل محقق می‌شود. نفس انسانی وقتی در علم و عمل کامل شد، از حیث قوه علم و ادراک، شجره طیبه‌ای می‌شود که ثمرات علوم حقیقی و میوه‌های معارف یقینی را دارد.

منابع.....

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- ارسطو، ۱۳۹۳، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت.
- ارشدریاحی، علی، ۱۳۸۹، «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۴، ص ۱۲۵-۱۳۷.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- رازی، نجم‌الدین، ۱۴۲۵ق، *منارات السائرین إلى حضرة الله و مقامات الطائرین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمودبن عمر، بی‌تا، *أساس البلاغۃ*، بیروت، دار صادر.
- شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، *امالی المرتضی*، قاهره، دارالفکر العربی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۴، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه یحیی کبیر، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۱، *رساله الحشر*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۹۳، *حکمت متعالیه*، قم، منشورات طلیعه نور.
- _____، ۱۴۱۷ق، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور التقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *شرح الاسفار الاربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط‌زیست

کوروش حیدری / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
 koroshheidari20@yahoo.com
 محمدکاظم رضازاده جودی / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
 mkrcjoudi@yahoo.com
 دریافت: ۹۶/۱۲/۲۵ پذیرش: ۹۷/۰۶/۰۹

چکیده

صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه بر مبانی هستی‌شناختی نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود و بساطت وجود، و با الهام گرفتن از فرهنگ دینی، به اثبات نظریه شعور همگانی پرداخت. صدرالمتألهین در برخی آثارش علم را مساوق مجرد دانسته، مادیات را فاقد شعور می‌داند؛ اما در بیشتر آثارش شعور همگانی را پذیرفته که مطابق آن، همان‌گونه که وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در همه موجودات با اختلاف مراتب جاری است، صفات حقیقی آن، که همان علم و قدرت و اراده و حیات است، در همه موجودات جاری است. بنابراین همه موجودات، حتی جمادات، زنده، دانا، تسبیح‌گوی خداوند و عارف و شاهد وجود پروردگار و خالق خود هستند. به نظر می‌رسد نظریه نخست ناظر به علم بسیط و نظریه دوم ناظر به علم مرکب می‌باشد. از رهگذر این جستار روشن می‌شود که نظریه شعور همگانی به‌مثابه دستاوردی معرفت‌شناسانه از سلسله دستاوردهای حکمت متعالیه است که در فرهنگ دینی مطرح شد و در بستر حکمت متعالیه برهانی گشت، نه تنها در مسائل فلسفی و هستی‌شناسی تأثیرگذار است، بلکه بیانگر نوعی جهان‌شناسی است که کاملاً با دیگر رویکردهای جهان‌شناسانه تفاوت دارد. این نظریه در نحوه تعامل با محیط‌زیست، اصول اخلاق زیست‌محیطی صدرایی را ترسیم می‌نماید که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. اصل تعامل هوشمندانه با محیط‌زیست؛ ۲. اصل تعامل شاهدانه با محیط‌زیست؛ ۳. اصل تعامل مسئولانه با محیط‌زیست؛ ۴. اصل تعامل مقدس با محیط‌زیست.

کلیدواژه‌ها: شعور همگانی، حکمت متعالیه، محیط‌زیست، اخلاق زیست‌محیطی.

مقدمه

حکمت متعالیه به‌مثابه فلسفه‌ای که ضمن بهره‌گیری از روش‌های فکری مشائی، اشراقی، عرفانی و قرآنی به پایه‌گذاری روشی جامع در فهم هستی پرداخت، نه‌تنها به دستاوردهای بزرگی در حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی دست یافت، بلکه امتداد آن دستاوردها در سلسله مباحث علوم انسانی و تجربی نیز به خوبی قابل پیگیری است. تأثیر نظریه شعور همگانی در حکمت متعالیه بر نحوه تعامل با محیط‌زیست، نمونه‌ای از این موارد است که در پرتو مبانی حکمت متعالیه می‌توان به ترسیم اخلاق زیست‌محیطی پرداخت. صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه بر یک سلسله مبانی هستی‌شناختی و با الهام از فرهنگ دینی به اثبات نظریه شعور همگانی پرداخت. وی باصراحت مبانی هستی‌شناختی/ابن‌سینا را ناتوان از اثبات نظریه شعور همگانی می‌داند و معتقد است که دیگر فیلسوفان نیز از اثبات این نظریه عاجزند و تنها عارفان با کشف و شهود به این حقیقت راه یافته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳؛ همو، بی‌تا، ص ۴۷). صدرالمتألهین پس از برهانی‌سازی نظریه شعور همگانی، شاکرانه به خود می‌بالد و آن را از نوآوری‌های خویش قلمداد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳). نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تقریر نظریه شعور همگانی و مبانی هستی‌شناختی آن، به واکاوی تأثیر این نظریه در ترسیم اصول اخلاق زیست‌محیطی می‌پردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

- نظریه شعور همگانی چگونه در پرتو دو نظریه «مساوقت علم و تجرد» و «مساوقت علم و هستی» قابل تقریر است؟ آیا این دو نظریه قابل جمع‌اند؟

- مبانی هستی‌شناختی نظریه شعور همگانی چیست؟

- نقش نظریه شعور همگانی در تعامل با محیط‌زیست و ترسیم اخلاق زیست‌محیطی صدراپی چیست؟

۱. واژه‌شناسی

پیش از بررسی نظریه شعور همگانی لازم است به واژه‌شناسی شعور و محیط‌زیست پرداخته شود.

۱-۱. شعور

واژه «شعور» از ریشه «شعر» و در لغت به معنای فهم است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۰۹). در تمایز میان دو واژه «علم» و «شعور» در میان لغت‌شناسان دو دیدگاه وجود دارد: برخی بر این باورند که شعور، ادراک حسی است و بنابراین اخص از علم است؛ از این‌روست که نفی شعور از یک شخص به مراتب مذمّتش بیشتر از نفی علم از اوست. در مقابل، برخی شعور را بیانگر درجه بالاتری از علم می‌دانند. به باور آنان، شعور از ریشه «شعر» و به معنای باریک‌بینی و درک دقیق است و کسی که در نهایت درک دقیق است به‌منزله کسی است که نه‌تنها موی باریک را می‌بیند، بلکه توان شکافتن و آگاهی از درون آن را داراست و به چنین باریک‌اندیشی‌ای، «موشکافی» گفته می‌شود. نشانه اینکه واژه شعور درباره ادراک‌های ظریف به کار می‌رود آن است که آرزوی

ادراک مطلب باریک مغفول عنه، به صورت «لیت شعری» بازگو می‌شود و هرگز درباره ادراک امر بدیهی، مانند حرارت آتش و برودت یخ به کار نمی‌رود. عنوان شاعر نیز به ادراک کننده ظرایف و طرایف، اعم از طرف و نو، یا تلید و کهن به کار گرفته می‌شود (سکری، بی‌تا، ص ۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶).

واژه «شعور» در اصطلاح نیز کاربردهایی دارد:

۱. مطلق دانش، اعم از حسی و غیر حسی (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰۳)؛
 ۲. دانش حسی؛ مطابق همین اصطلاح است که به حواس «مشاعر» گفته می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۶؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۰۴)؛
 ۳. دانش ناپایدار و متزلزل: صدرالمتألهین شعور را ادراک بدون استنبات می‌داند. به باور وی، شعور نخستین مرتبه حصول علم با قوه عاقله است و چنان می‌نماید که شعور ادراک متزلزل است و از این جهت در حق خدا اطلاق نشده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۸). فخررازی نیز این کاربرد را ذکر نموده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۸)؛
 ۴. دانش دقیق و ادراک ظریف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۳).
- از میان این کاربردها، مقصود از این واژه در این نوشتار کاربرد نخست آن است. بنابراین مقصود از شعور همگانی، مطلق علم است که با اختلاف مراتب در تمام مراتب هستی ساری است.

۱-۲. محیط زیست

محیط زیست از دو واژه محیط و زیست ترکیب یافته که در فارسی به معنای محل زندگی است. محیط زیست تقریباً همه چیز را دربرمی‌گیرد: انسان، طبیعت و روابط بین این دو. در کلیه فعالیت‌های بشر تأثیر دارد و ضمناً از آنها متأثر می‌گردد. محیط زیست به همه محیط‌هایی که در آنها زندگی جریان دارد، اطلاق می‌شود. مجموعه‌ای از عوامل فیزیکی خارجی و موجودات زنده که با هم در کنش هستند، محیط زیست را تشکیل می‌دهند و بر رشد و نمو و رفتار موجودات تأثیر می‌گذارند (کی‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۶). در نگاهی کلی می‌توان گفت که محیط زیست به همه شرایط و عوامل فیزیکی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و زیباشناختی اطلاق می‌شود که اشیا و اموال موجود در کره زمین در حیطه آن قرار دارد و بر مطلوبیت و ارزش آن اموال و نیز کیفیت زندگی بشر اثرگذار است. پس هرچه در اطراف خود می‌بینیم، در محدوده معنایی این اصطلاح قرار می‌گیرد (کلایتون و مایرز، ۱۳۹۰، ص ۳۵).

۲. شعور همگانی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در آثار متعددش به بررسی مسئله شعور همگانی پرداخته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۰؛ ج ۶، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۸) که گویای اهتمام ویژه او به این مسئله است. این نظریه بر یک سلسله مبانی هستی‌شناختی استوار است که در ادامه به تقریر این نظریه و مبانی هستی‌شناختی آن می‌پردازیم.

۲-۱. تقریر شعور همگانی

صدرالمتألهین در سایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه به ارائه نظریه شعور همگانی می‌پردازد و نسبت علم با وجود را بررسی می‌کند. با بررسی نوشته‌های صدرالمتألهین روشن می‌شود که او در آثارش دو نظریه در نسبت میان علم و وجود ارائه کرده که تقریر شعور همگانی در پرتو هر کدام با دیگری متفاوت است:

۲-۱-۱. تقریر شعور همگانی در پرتو نظریه مساوقت علم و تجرد

صدرالمتألهین در مباحث علم به این نتیجه رهنمون می‌شود که علم بدون تجرد ممکن نیست. تنها موجودات مجرد دارای کمال علم و شعور و حیات‌اند. مطابق این نظریه، علم مساوی با وجود مجرد است و موجودات مادی بهره‌ای از علم ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۰؛ ج ۶ ص ۲۹۶). وی بر اثبات این مدعا چنین استدلال می‌کند که تعقل عبارت از حصول صورت معقول پیش عاقل است و صورت معقول، فاقد قسمت مقداری و وضع است؛ بنابراین نمی‌تواند برای موجود مادی دارای وضع حاصل شود. بنابراین هر چیزی که عاقل صورت معقول باشد، مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۰-۴۷۱).

بر پایه این نظریه، نظریه شعور همگانی به این صورت قابل تقریر است که موجودات مادی نیز واجد شعورند، اما مقصود از علم و شعور در موجودات مادی، علم و شعور صورت مثالی و عقلی آنهاست و با عنایت به اینکه همه موجودات مادی این جهان دارای صورت مثالی در عالم مثال و صورت عقلی در عالم‌اند و آن صورت، صورت مثالی و یا عقلی همین موجودات مادی است و میان آنها اتحاد حقیقت و رقیقت برقرار است، می‌توان شعور و علم و عشق در صورت‌های مثالی و عقلی را به موجودات مادی نسبت داد. به باور علامه طباطبائی معنای سرایت علم در همه موجودات بنا بر نظریه همسانی علم و تجرد این است که صورت‌های مثالی و عقلی آنها که مرتبه کمالی آنها هستند به خودشان و به موجودات دیگر علم دارند. این بیان درباره سرایت علم، در سرایت قدرت در همه موجودات نیز جاری است. معنای قدرت در مادیات این است که صورت‌های مثالی و عقلی آنها مبدأ صدور آثار آنهاست. وقتی علم و قدرت در همه موجودات به اثبات رسید، حیات نیز ثابت خواهد شد؛ زیرا حیات این است که یک شیء، دراک و فعال باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳، تعلیقه ۱).

۲-۱-۲. تقریر شعور همگانی در پرتو نظریه مساوقت علم و وجود

صدرالمتألهین در موارد فراوان تصریح می‌کند که هستی مساوق با علم، قدرت و حیات است. بر اساس این نظریه تقریر شعور همگانی بسیار روشن‌تر است. به باور وی، همان‌گونه که وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در همه موجودات با اختلاف مراتب جاری است، به همین صورت، صفات حقیقی آن که همان علم و قدرت و اراده و حیات است در همه موجودات جاری است. بنابراین همه موجودات حتی جمادات، زنده، دانا، تسبیح‌گوی خداوند و عارف و شاهد وجود پروردگار و خالق خود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷). صدرالمتألهین در جایی دیگر

درصد اثبات سریان عشق به خدا در همه موجودات برمی آید و یادآور می شود که وجود، یک حقیقت است و عین علم و قدرت و حیات است همان طور که هیچ موجودی مطلقاً بدون طبیعت وجود قابل تصور نیست. همین طور موجودی که دارای علم و فعل هم نباشد، قابل تصور نیست و هر موجودی که می داند و کاری انجام می دهد، حیات دارد. بنابراین نزد عرفا، تمام موجودات زنده اند؛ ولی مردم از کلمه حیوان چیزی را می فهمند که دارای حس ظاهر و حرکت ارادی از نقطه ای به نقطه دیگر است و وقتی ثابت شد که هر موجودی خواه بسیط یا مرکب، دارای حیات و شعور و ادراک است، پس به ناگزیر دارای عشق و شوق هم هست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۰). مساوقت وجود با صفات حقیقی اش نظیر علم، قدرت و حیات در آثار متعدد صدرالمتألهین مشهود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۰؛ همو، ۱۴۲۰، ق، ص ۲۹۸).

۳-۱-۲. مقایسه و جمع بندی دو تقریر شعور همگانی

از میان این دو تقریر، تقریر نخست بر پایه همسانی علم و مجرد استوار است و مطابق آن، موجودات مادی حقیقتاً به ذاتشان علم ندارند. آنچه به ذاتش علم دارد، صورت مثالی و عقلی آنهاست، اما با توجه به اینکه آن صورتها، صورت مثالی و یا عقلی همین موجودات مادی است و میان آنها اتحاد حقیقت و رقیقت برقرار است، می توان شعور و علم و عشق در صورت های مثالی و عقلی را به موجودات مادی نسبت داد؛ اما در تقریر دوم که بر پایه همسانی علم و هستی استوار است، موجودات مادی حقیقتاً به ذاتشان علم دارند.

در این میان به نظر می رسد که این دو نظریه قابل جمع اند و صدرالمتألهین خود میان آنها جمع نموده است. به باور وی، علم بر دو گونه است: بسیط و مرکب. در علم بسیط، علم وجود دارد اما علم به علم و نیز علم به چگونگی معلوم، وجود ندارد. بنابراین علم بسیط، با غفلت هم سازگار است. مثلاً معمولاً انسان به خدای خویش و روح خویش علم دارد، اما از این علم غافل است و از حقیقت خدا و روح نیز ناآگاه است. علم مرکب، عبارت است از ادراک چیزی با شعور و آگاهی به این ادراک و به اینکه مدرک چیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶). به باور صدرالمتألهین، علمی که در موجودات مادی وجود دارد علم بسیط است نه علم مرکب. علم بسیط همه موجودات، چیزی است که همه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق نظر دارند؛ بلکه همه موجودات در نگاه آنها، به این معنای از علم (علم بسیط)، خدانشناس و تسبیح گوی حق و شاهدان جمال و شئونندگان کلام اویند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). صدرالمتألهین در جایی دیگر ضمن اشاره به این جمع بندی یادآور می شود همان گونه که وجود حقیقتی ساری و جاری در همه موجودات است، صفات حقیقی او که علم و قدرت و اراده و حیات است نیز چنین است؛ یعنی این صفات در همه چیز سریان و جریان دارد. پس تمامی موجودات حتی جمادات، دانا و تسبیح گویند و وجود پروردگارشان را مشاهده می کنند و به خالق و پدیدآورنده خویش آگاه اند و کلام الهی اشاره به این امر دارد: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)؛ زیرا حصول این فهم که عبارت از علم به

علم است، جز برای کسانی که از پرده‌های حجاب جسمانی و وضع و مکان بیرون نیامده‌اند، امکان‌پذیر نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۷-۱۱۸). جمله پایانی وی گویای این واقعیت است که علم به علم (علم مرکب) همگانی نیست و به مجردات اختصاص دارد. بر اساس این جمع‌بندی، علم بسیط که همان شعور است، همگانی است و اختصاصی به مجردات ندارد.

۲-۲. اثبات شعور همگانی و مبانی هستی‌شناختی آن

صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه بر یک سلسله مبانی هستی‌شناختی به اثبات شعور همگانی پرداخت. مهم‌ترین این مبانی بدین قرارند:

۲-۲-۱. اصالت وجود

صدرالمتألهین حکمت متعالیه را بر اساس ایده اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بنا نهاد. مطابق این دیدگاه، از سویی پیوند دو امر اصیل، فی‌نفسه محال است؛ چراکه همواره متحصّل با لامتحصّل متحد می‌شود، نه با متحصّل دیگر. بنابراین نمی‌توان هم وجود و هم ماهیت را اصیل قلمداد کرد. علاوه بر اینکه اصالت هر دو مستلزم این است که هر واقعیتی در عین وحدت، کثیر باشد. از سوی دیگر، آنچه متن واقع را پر کرده و اصل در تحقق است، «وجود» است و هر چیز دیگری با وجود، تحقق می‌یابد. بنابراین وجود، اصیل است و ماهیت، امری اعتباری. به باور صدرالمتألهین هر چیز در صورتی واقعیت‌دار است که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد و این نشان می‌دهد که آنچه در ازای واقعیت اشیاست و واقعیت اشیاء مصداق بالذات اوست، وجود است. ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد، بلکه به عرض وجود دارای اصالت و واقعیت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱).

۲-۲-۲. تشکیک وجود

صدرالمتألهین در سایه اصالت وجود به تبیین تشکیک وجود پرداخت. «تشکیک» در مباحث عقلی دو اصطلاح دارد: تشکیک منطقی و فلسفی. تشکیک منطقی نیز به «تشکیک عامی» و «تشکیک خاصی» تقسیم می‌شود. در منطق، «کلی» را به دو قسم «متواطی» و «مشکک» تقسیم می‌کنند. مفهومی که به طور یکسان بر مصادیق خود صدق کند، «متواطی» و مفهومی که به گونه‌ای متفاوت بر مصادیق خود صدق کند «مشکک» می‌نامند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۵). «تشکیک فلسفی» برخلاف تشکیک منطقی، مربوط به حوزه حقایق خارجی است. تشکیک در فلسفه به این معناست که وجودات خارجی دارای وحدت و کثرتی باشند؛ به‌گونه‌ای که وحدت و کثرت آنها به یک حقیقت بازگردد. در تحقق تشکیک، چهار امر شرط است: ۱. وحدت حقیقی؛ ۲. کثرت حقیقی؛ ۳. سربان و ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت؛ ۴. بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت. اگر از وحدت و کثرت به اتفاق و اختلاف تعبیر کنیم، دو شرط اخیر تشکیک را به این صورت می‌توانیم بیان کنیم که در تشکیک، مابه‌التفاق به

مابه‌الاختلاف و مابه‌الافتلاف به مابه‌الاتفاق بازمی‌گردد. بنابراین هرگاه یک یا چند شرط از شروط چهارگانه فوق حاصل نباشد، تشکیک محقق نخواهد شد. براساس نظریه تشکیک، میان مراتب وجود، جهت وحدتی هست که این کثرت به آن رجوع می‌کند، بدون آنکه به واسطه این رجوع، آن جهت کثرت از میان برود. مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها، به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنس و فصل بنماید؛ بلکه بازگشت آنها به شدت و ضعف است. از سویی به وجودی می‌رسد که در نهایت شدت و تقدم قرار دارد؛ یعنی همان ذات الهی که سعه وجودی‌اش در نهایت بی‌حدی و بی‌قیدی قرار دارد و دارای تمام کمالات است و هرچه در سلسله طولی موجودات، به طرف دیگر می‌رود، کمالاتش کمتر و حدود و قیودش بیشتر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۷).

۳-۲-۲. بساطت وجود

به باور صدرالمتألهین حقیقت وجود بسیط است و جزء ندارد؛ حقیقت وجود جزء عقلی ندارد؛ زیرا اگر جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است یا غیر وجود. در صورت نخست، لازم می‌آید فصل، که مقسم جنس است، مقوم آن باشد؛ چراکه فصل، تحصیل و تحقق ذات جنس را افاده می‌کند نه اصل ذات آن را؛ حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصیل و تحقق آن نیست و این بر خلاف فرض است. غیروجود را نیز نمی‌توان به عنوان جنس در نظر گرفت؛ زیرا وجود «غیر» ندارد. جزء خارجی (یعنی ماده و صورت) نیز ندارد؛ زیرا ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده؛ و چون جنس و فصل ندارد، ماده و صورت نیز نخواهد داشت. جزء مقداری نیز ندارد؛ زیرا مقدار از عوارض جسم است و جسم، مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد، نمی‌تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست، فاقد مقدار خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰-۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۹).

صدرالمتألهین در پرتو مبانی هستی‌شناختی بالا، به اثبات شعور همگانی پرداخته است. به باور او، صفات کمالی یا ناشی از وجودند یا ناشی از مقابل وجود؛ مقابل وجود چیزی جز ماهیت و عدم نیست. با توجه به اصالت وجود، ماهیت اعتباری است و نمی‌تواند منشأ آثار واقعی باشد. عدم نیز لاشیئیت محض است و نمی‌تواند منشأ صفات کمالی وجودی گردد؛ پس صفات کمالی ناشی از خود وجودند و با توجه به مراتب تشکیکی وجود، صفات کمالی نیز مراتب تشکیکی خواهند داشت. بنابراین واجب‌الوجود بالذات دارای بالاترین مرتبه صفات کمالی است و آن صفات کمالی نیز خارج از وجود او نخواهند بود، بلکه عین وجودش هستند. حقیقت مرتبه وجودی نیز به اصل وجود بازمی‌گردد. بنابراین حقیقت وجود با تفاوت درجاتش، عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات وجودی است، اما چون وجود برخی اشیا در غایت ضعف بوده و مخلوط با نیستی‌ها و تاریکی‌هاست، صفات مذکور ظاهر نمی‌گردد. بنابراین پس از پذیرش سه اصل «اصالت وجود»، «بساطت وجود» و «تشکیک در مراتب آن» باید بپذیریم کمالی که در مرتبه‌ای از مراتب وجود جلوه می‌کند، اگر از کمالات حقیقی مستند به اصل وجود در آن مرتبه باشد، باید در دیگر

مراتب آن نیز لباس هستی به خود بپوشد، وگرنه لازم می‌آید «وجود» در آن مرتبه خاص، از دو چیز ترکیب شده باشد: ۱. اصل وجود؛ ۲. کمال موجود در آن مرتبه. درحالی که بساطت وجود در همه مراتب، این ترکیب را نفی می‌کند. از این رو کمال موجود در هر مرتبه‌ای از وجود را باید عین اصل وجود دانست و به صورت مشکک به دیگر مراتب آن اسناد داد. این بدین معناست که هر موجودی به مقدار برخورداری‌اش از وجود، از حیث شدت و ضعف از کمالات ذاتی آن (وجود) برخوردار می‌شود. مثلاً ضرورتی که برای واجب‌تعالی ثابت می‌شود، برای موجودات دیگر نیز اثبات می‌شود؛ لیکن برای او «ضرورت ازلی» است و برای دیگران ضرورت‌های ذاتی (منطقی) و وصفی. این تفاوت برای آن است که هیچ وجودی به شدت وجود واجب‌تعالی نیست، چنان‌که تجرد قابل اثبات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود، برای دیگر مراتب نیز در قالب تشکیک، هرچند بسیار ضعیف، اثبات‌پذیر است. بدین ترتیب علم که از کمالات اصل وجود است و تحققش در برخی مراتبش تردیدبردار نیست، برای همه موجودات به صورت مشکک قابل اثبات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۹ و ۱۱۷-۱۱۸ و ۳۴۰؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۷).

۳. نقش شعور همگانی در تعامل با محیط‌زیست

بحران محیط‌زیست از جمله مسائل چالش‌انگیز عصر جدید است که به‌حق می‌توان عنوان معضل قرن را بر آن حمل کرد. مسائلی از جمله تخریب لایه اوزون، قطع درختان، نابودی حیات بشری، انقراض نسل تعداد زیادی از پرندگان و جانوران و باران‌های اسیدی ناشی از آلودگی‌ها، بخش از زوایای این معضل‌اند. بحران محیط‌زیست، خطر سلب حیات انسانی را به دنبال دارد؛ بنابراین بشر باید دنبال راهی باشد که بتواند رفتارهای غیراخلاقی در بستر تخریب محیط‌زیست را کنترل کند. بحران کنونی نتیجه انفکاک‌ناپذیر باورها و فرهنگ غربی است که همگی ریشه در تفکرات فلاسفه مغرب‌زمین دارند. تفکراتی مانند نگاه مکانیکی و ماشین‌وار دکارت به جسم و جهان خارج، تفکرات اومانیستی و خدا شدن بشر در اندیشه نیچه، جسم و طبیعت را از نگاه قدسی ادیان به زیر انداختن و انسان خدای غربی، خود را مانند غول بی‌شاخ و دم مسلط بر طبیعت یافت و تا جایی پیش رفت که طبیعت، جسم و محیط اطراف را به نادبودی کشاند. از نگاه چنین مکاتب انسان‌محوری، فلسفه وجودی محیط صرفاً دستیابی بشر به آرزوهای مادی خویش است.

تنها راه چاره، بازشناساندن طبیعت و بازگشت آن به نگاه مقدسی است که ادیان الهی و مکاتب فلسفی الهام گرفته از آنها به آن دارند و با آینه الهی و جلوه‌گری حکمت و نظم و تدبیر الهی و برهان خواندن آن برای معرفت الهی، به آن اصالتی با رنگ الهی داده بودند. مسئله این است که چگونه می‌توان برای طبیعت، جسم و حیوانات چنان شأنی را ترسیم کرد که انسان در برابر حقوق آنها اصالتاً مسؤولیت اخلاقی داشته باشد؟ کارآمدی نظام‌های فلسفی در پاسخ به این مسئله در اخلاق محیط‌زیست، محک زده می‌شوند. فلسفه‌های انسان‌محور در این مقام اخلاق ابزارانگارانه ارائه می‌کنند که علاوه بر رخنه‌های نظری، به لحاظ علمی نیز ناکارآمد افتاده‌اند. اما بر مبنای اصول هستی‌شناختی در فلسفه صدرایی چنین شأن و منزلتی تأمین می‌شود (قراملکی، ۱۳۹۳).

نظریه شعور همگانی نیز به‌مثابه دستاوردی معرفت‌شناسانه از سلسله دستاوردهای حکمت متعالیه، که در فرهنگ دینی مطرح شد و در بستر حکمت متعالیه، برهانی گشت، نه‌تنها در مسائل فلسفی و هستی‌شناسی تأثیرگذار است، بلکه بیانگر نوعی جهان‌شناسی است که با دیگر رویکردهای جهان‌شناسانه کاملاً تفاوت دارد. این نظریه در نحوه تعامل با محیط‌زیست نیز تأثیری مستقیم دارد و اصول اخلاق زیست‌محیطی صدرایی را ترسیم می‌کند که در اینجا برخی موارد آن را در پرتو نظریه شعور همگانی ذکر می‌کنیم.

۱-۳. اصل تعامل هوشمندانه با محیط‌زیست

رویکرد متفکران و فلاسفه در مواجهه با عالم طبیعت، از یونان باستان گرفته تا به امروز بسیار متفاوت و در بسیاری موارد متناقض بوده است. بعضی فلاسفه مانند دکارت، جهان مادی و ماده را صرفاً یک رابطه مکانیکی و فاقد شعور تصور می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۶)؛ اما عده‌ای دیگر اجسام را دارای حیات و شعور می‌دانند و معتقدند که اجسام مادی دارای علم، شعور، آگاهی، هدف و غایت در افعال خود هستند. جمله معروف دکارت که می‌گوید: «ماده و حرکت را به من بدهید، جهان را می‌سازم»، بیانگر ایده مکانیکی صرف او در قبال جسم و طبیعت است. از سوی دیگر، نوع تعامل انسان با دیگر موجودات، بستگی به میزان هوشمندی آنها دارد. تعامل انسان با انسان کاملاً متفاوت با تعامل انسان با جمادات است. این اختلاف تعامل بر نظریه نفی شعور همگانی استوار است؛ اما بنا بر نظریه شعور همگانی در حکمت متعالیه، چنین تمایزی پذیرفتنی نیست. مطابق این نظریه، علم، قدرت و حیات از شئون هستی‌اند و هر چیز اعم از مادی و غیر آن برحسب ظرفیت وجودی‌اش دارای حیات، درک، احساس، شعور و عشق است.

برخلاف عده‌ای از فلاسفه که نگاه مکانیکی صرف و فاقد شعور به جسم و طبیعت اطراف ما دارند، وجود شعور و آگاهی در اشیای مادی نیز از جمله مسائل مهمی است که برخی فلاسفه مانند صدرالمتألهین مدنظر قرار داده و در ضمن نظریه شعور همگانی ارائه کرده‌اند. بر اساس این نظریه، گرچه در بحث‌های عرفی گفته می‌شود جمادات و گیاهان، علم ندارند (بلکه فقط دارای طبیعت‌اند) و حیوان دارای غریزه و علم ضعیف است، ولی بر اساس تفکر نهایی و دقیق‌تر، نوعی شعور عمومی بر سراسر جهان حاکم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۴) و جمادات نیز شعور دارند. از این‌روست که تعامل انسان با محیط‌زیست باید براساس تعامل دو موجود هوشمند با یکدیگر باشد. بنابراین تمایزی میان تعامل انسان با انسان و تعامل انسان با محیط‌زیست از نگاه اصل هوشمندی وجود ندارد و رعایت سلسله مسائل اخلاقی که در اخلاق اجتماعی مطرح است، در اخلاق زیست‌محیطی نیز لازم است.

۲-۳. اصل تعامل شاهدانه با محیط‌زیست

در پرتو مبانی حکمت متعالیه در هستی‌شناسی محیط‌زیست، موجودات محیط‌زیست نه‌تنها شعور، قدرت و حیات دارند، بلکه نوعی شهادت‌پذیری نسبت به افعال انسان نیز در آنها وجود دارد که تعامل انسان با آنها را به تعاملی همراه با شهادت‌پذیری و شهادت‌دهی تبدیل می‌کند. ادای شهادت که بیان مشاهدات است، زمانی مقبول محکمه

عدل می‌شود که به‌خوبی تحمل شده باشد، از این‌رو متفرع بر ادراک و شعور شاهد است؛ زیرا بدون معرفت، تحمل شهادت مقدور نیست. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که شهادت موجودات فاقد شعوری همانند زمین، زمان، پوست بدن آدمی، اعضا و جوارح، چگونه در آن محکمه پذیرفته می‌شود؟ پاسخ آن است که در پرتو نظریه شعور همگانی، در همه اجزای عالم نوعی ادراک و شعور وجود دارد، هرچند در علوم طبیعی «ادراک» به صورت عام، مختص جانداران و به صورت خاص، ویژه انواع خاصی از جانداران مانند انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۲).

هوشمندی سراسر جهان هستی را هم‌ظواهر و شواهد دینی و هم‌براهین عقلی تأیید می‌کند. نشان این شعور همگانی این است که مطابق آموزه‌های فرهنگ دینی، همه آنها شاهدند و گرچه اکنون زبان آنها بسته است، لیکن روزی فرا می‌رسد که برای ادای شهادت سخن می‌گویند: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال: ۴) و به نفع یا زیان انسان شهادت می‌دهند و از برخی انسان‌ها شکایت و برای بعضی شفاعت می‌کنند. پس از اثبات ادراک و شعور همگانی، می‌توان پذیرفت که شاهد بودن بر اعمال و تحمل آن در صحنه ارتکاب و سپس ادای شهادت هنگام لزوم، ویژه انسان یا فرشته یا جن نیست، بلکه همه حقایق هستی می‌توانند شاهد و ناظر اعمال انسان باشند و در آن دادگاه عظیم شهادت دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۸).

۳-۳. اصل تعامل مسئولانه با محیط‌زیست

نحوه ارتباط ما با محیط‌زیست بستگی کامل دارد به اینکه ما در قبال این رویکرد چه تصمیمی اتخاذ کنیم. در صورتی که جهان مادی پیرامون خود را نوعی ماشین بی‌جان بدانیم، تخریب و دخالت بی‌رویه در طبیعت را در پی خواهد داشت؛ اما اگر باورمان این باشد که جهان طبیعت صرفاً ماشین نیست، بلکه دارای نوعی حیات و به تبع آن تقدس است، ارتباط ما بر مبنای احترام و تعامل دوسویه و همراه با مسئولیت‌پذیری خواهد بود.

در پرتو نظریه شعور همگانی، تعامل انسان با محیط‌زیست باید تعاملی مسئولانه باشد. همان‌طور که انسان در تعاملاتش با دیگر انسان‌ها مسئولانه برخورد می‌نماید، در برابر محیط‌زیست نیز باید چنین باشد؛ زیرا مفروض این است که جمادات نیز شعور دارند.

در پرتو آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه، طبیعت تجلی و محضر خداست و با این رویکرد طبیعت از دست‌اندازی، زیاده‌خواهی و استثمار انسان‌ها نجات می‌یابد و استفاده به هر شکل ممکن از آن را برای همیشه از ساحت آن طرد می‌کند. پس طبیعت در این نظام‌واره فکری، از هماهنگی بنیادینی برخوردار است؛ چه اینکه طبیعت پرتوی از ذات خداوند است. در پرتو تبعیت از قوانین الهی قابلیت تعریف دارد. سیدحسین نصر ضمن اشاره به همین موضوع، یکی از بزرگ‌ترین درس‌هایی را که طبیعت می‌تواند به شخص روحانی بیاموزد، همین تسلی محض در برابر قوانین حاکم بر اشیاء می‌داند؛ در برابر اصلی که بر عالم مخلوقات حاکم است. از این تسلیم، هماهنگی تمام اشیاء پدید می‌آید. به باور وی، قوانین طبیعت چیزی نیستند، مگر قوانین خداوند برای عالم مخلوقاتش و به تعبیر اسلامی شریعت هر نظام وجودی (نصر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱).

بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه، انسان در قبال طبیعت و محیط پیرامونی خود مسئول است؛ کل عالم و نیز طبیعت به عنوان جزئی از آن، مربوط به خداست. در این نظام فکری انسان باید بداند که همه موجودات عالم در همه مراتب وجودی ذی حیات اند و حق سلطه انسان بر طبیعت محدود است. براساس اصول و قواعد فلسفی حکمت متعالیه کل عالم به مثابه شخص زنده تلقی می شود. تا زمانی که چنین نگرشی حاکم باشد، خدشه‌ای بر محیط زیست وارد نمی شود. بحران‌های زیست محیطی و نیز بحران اخلاق زیست انسانی در نگرش‌هایی پدیدار می شوند که از سویی انسان مداری را تعلیم می دهند و از سوی دیگر طبیعت را شیئی بی جان و فاقد شعور نشان می دهند که حیثیتی جز ماده صرف یا هیولا بودن (نه جان دار بودن) ندارد.

۳-۴. اصل تعامل مقدس با محیط زیست

صدرالمتألهین که این زاویه از حکمتش بر برداشت‌های وی از آیات قرآنی استوار است، آیات مربوط به تسبیح عمومی هستی را با سریان حیات در جهان طبیعت پیوند می زند: «تَسْبِحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴). به باور صدرالمتألهین این آیه بیانگر این واقعیت است که تمامی موجودات حتی جمادات، دانا و تسبیح گوی اند و وجود پروردگارشان را مشاهده می کنند و به خالق و پدیدآورنده خویش آگاه اند، اما علم آنها علم بسیط است. حصول علم به علم، جز برای کسانی که از پرده‌های حجاب جسمانی و وضع و مکان بیرون نیامده اند، امکان پذیر نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۷-۱۱۸). در توضیح این دیدگاه ایشان توجه به این نکته لازم است که تسبیح همگانی مخلوقات که در این آیه و آیات دیگر آمده است، دلالت بر علم و ادراک همگانی موجودات می کند و البته این علم اعم از آن است که آنها علم به علم خود داشته باشند و یا برخی از آنها فاقد علم به علم باشند. عبارت اخیر آیه مزبور اگر با قرائت غایب خوانده شود «وَلَكِنْ لَا يَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»، معنای آیه این می شود که همه موجودات تسبیح حق می کنند، لکن آنها تسبیح خود را نمی فهمند و این قرائت، ظهور در فقدان علم به علم دارد؛ اما اگر با صیغه مخاطب «لا تفقهون» خوانده شود، به این معناست که آنها تسبیح خداوند می کنند، لکن شما تسبیح آنها را نمی فهمید. صدرالمتألهین ناظر به قرائت نخست است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۸، تعلیقه؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۸۲).

تمامی موجودات، حتی جمادات گرچه ظاهراً زنده نیستند ولی حقیقتاً زنده و آگاه و گویای تسبیح حق اند و آگاهی کامل به خالق و مبدع خود دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۱۴۷). در پرتو این باور که بر نظریه شعور همگانی استوار است، تعامل انسان با محیط زیست باید تعاملی مقدس باشد. جمادات نه تنها شعور، قدرت و حیات دارند، بلکه تسبیح گوی الهی اند و آیات تکوینی الهی قلمداد می شوند. به باور برخی پژوهشگران، با بازگشت به سنت‌های دینی به ویژه دین اسلام، می توان طبیعت و محیط زیست را از بحران نجات داد. از نظر ایشان قداست‌زدایی از طبیعت برابر با قداست‌زدایی از انسان و در نهایت به بی ارزش ساختن انسان منجر می شود (نصر، ۱۳۹۱، ص ۲۸۸-۲۸۹).

نتیجه‌گیری

۱. صدرالمتألهین در برخی آثارش علم را مساوق تجرد و مادیات را فاقد شعور می‌داند؛ اما در بیشتر آثارش شعور همگانی را پذیرفته که مطابق آن، همان‌گونه که وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در همه موجودات با اختلاف مراتب جاری است، صفات حقیقی آن که همان علم و قدرت و اراده و حیات است در همه موجودات جاری است. بنابراین همه موجودات حتی جمادات، زنده، دانا، تسبیح‌گوی خداوند و عارف و شاهد وجود پروردگار و خالق خود هستند؛
 ۲. تقریر نخست بر پایه همسانی علم و تجرد استوار است و مطابق آن، موجودات مادی حقیقتاً به ذاتشان علم ندارند. آنچه به ذاتش علم دارد، صورت مثالی و عقلی آنهاست اما با توجه به اینکه آن صورت‌ها، صورت مثالی و یا عقلی همین موجودات مادی است و میان آنها اتحاد حقیقت و رقیقت برقرار است، می‌توان شعور و علم و عشق در صورت‌های مثالی و عقلی را به موجودات مادی نسبت داد؛ اما در تقریر دوم که بر پایه همسانی علم و هستی استوار است، موجودات مادی حقیقتاً به ذاتشان علم دارند؛
 ۳. به نظر می‌رسد این دو تقریر قابل جمع است و صدرالمتألهین خود میان آنها جمع نموده است. به باور وی، علم بر دو گونه است: بسیط و مرکب. علمی که در موجودات مادی وجود دارد علم بسیط است، نه علم مرکب. بنابراین علم بسیط که همان شعور است، همگانی بوده، اختصاصی به مجردات ندارد؛
 ۴. صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه بر یک سلسله مبانی هستی‌شناختی به اثبات شعور همگانی پرداخت. مهم‌ترین این مبانی بدین قرارند: ۱. اصالت وجود؛ ۲. تشکیک وجود؛ ۳. بساطت وجود. در پرتو این مبانی، کمالی که در مرتبه‌ای از مراتب وجود جلوه می‌کند، اگر از کمالات حقیقی مستند به اصل وجود در آن مرتبه باشد، باید در دیگر مراتب آن نیز لباس هستی به خود بیوشد.
- نظریه شعور همگانی نیز به‌مثابه دستاوردی معرفت‌شناسانه از سلسله دستاوردهای حکمت متعالیه، که در فرهنگ دینی مطرح گردید و در بستر حکمت متعالیه، برهانی شد، نه تنها در مسائل فلسفی و هستی‌شناسی تأثیرگذار است، بلکه بیانگر نوعی جهان‌شناسی است که کاملاً متفاوت با دیگر رویکردهای جهان‌شناسانه است. این نظریه در نحوه تعامل با محیط‌زیست نیز تأثیری مستقیم دارد و اصول اخلاق زیست‌محیطی صدرایی را ترسیم می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. اصل تعامل هوشمندانه با محیط‌زیست؛ ۲. اصل تعامل شاهدانه با محیط‌زیست؛ ۳. اصل تعامل مسئولانه با محیط‌زیست؛ ۴. اصل تعامل مقدس با محیط‌زیست.

منابع.....

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالصادر.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۷۰، *التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *ادب فنای مقربان*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، چ ششم، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالعلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *تسرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سکری، حسن بن عبدالله، بی تا، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیده.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، چ دوم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *ایقاظ النایمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۳ق، *بدایه الحکمة*، تحقیق عباسعلی سبزواری، چ بیستم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *نهایه الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی ؑ.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قراملکی، احد فرامرز، ۱۳۹۳، «توان فلسفه ملاصدرا در حل مسئله شأن و جایگاه اخلاقی محیط زیست»، سایت دکتر احد فرامرز قراملکی.
- کلایتون، سوزان و جین مایرز، ۱۳۹۰، *روان شناسی حفاظت از محیط زیست (درک و ترغیب مراقبت انسان از طبیعت)*، ترجمه مجید صفاری نیا و همکاران، تهران، نسل فردا.
- کی نژاد، محمدعلی و همکاران، ۱۳۸۷، *ارتباطات انسان، محصول و محیط زیست و طراحی دستگاه جمع آوری برگریزه درختان*، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مقالات فلسفی*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۶۹، *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، *دین و نظم طبیعت*، تهران، نشر نی.

مفاهیم نظری و مشاهدتی؛ واقع‌گرویی یا ناواقع‌گرویی

mohammad_h@qabas.net

محمد حسین زاده (یزدی) / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۷/۰۷

دریافت: ۹۷/۰۲/۱۵

چکیده

از پایه‌ای‌ترین مباحث دانش معرفت‌شناسی، بحث‌های ناظر به تصورات و مفاهیم است. در این نوشتار در پی پژوهش درباره این مسئله‌ایم که ویژگی‌های مفاهیم یا واژگان نظری (تئوریک) و نیز مفاهیم مشاهدتی چیست؟ آیا اصولاً مفاهیم نظری مفاهیمی حقیقی‌اند یا - مانند مفاهیم ساختگی همچون غول و پری دریایی و مفاهیم قراردادی و اعتباری - غیرحقیقی؟ به بیان دیگر در ساحت مفاهیم نظری، واقع‌گرایی را باید برگزید یا ناواقع‌گرایی را؟ در گستره مفاهیم مشاهدتی چطور؟ سرانجام اینکه جایگاه این دسته مفاهیم در نظام طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات کجاست؟ بی‌تردید این مبحث از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در ساحت مفاهیم یا تصورات است؛ مفاهیمی که گزاره‌ها، قوانین و نظریه‌های علمی از آنها سامان می‌یابد. در این پژوهش درباره چنین مشکلی کاوش می‌کنیم و راه‌حل آن را پی می‌گیریم.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم نظری، ابزارگرویی، مفاهیم مشاهدتی، مفاهیم ساختگی، واقع‌گرویی، تعریف اسمی و معقول اول.

در ساحت مفاهیم یا تصورات، مباحث معرفت‌شناختی بسیاری طرح شده و یا قابل طرح است. از جمله مهم‌ترین آنها بحث‌های ناظر به مفاهیم نظری و نیز مفاهیم مشاهده‌ای است که هم‌اکنون کانون توجه و در سطح بسیار گسترده‌ای فراگیر شده است؛ مباحثی از این دست که ویژگی‌های مفاهیم نظری و نیز مفاهیم مشاهده‌ای چیست؟ اصولاً جایگاه این دسته مفاهیم در نظام طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات کجاست؟ آیا مفاهیم نظری مفاهیمی حقیقی‌اند یا - مانند مفاهیم ساختگی همچون غول و پری دریایی و مفاهیم قراردادی و اعتباری - غیرحقیقی و جعلی؟ و بدین‌سان، در ساحت مفاهیم نظری، واقع‌گرایی را باید برگزید یا نواقح‌گرایی را؟ در گستره مفاهیم مشاهده‌ای چطور؟

برای اینکه پاسخ پرسش‌های طرح‌شده را بیابیم، موضع خویش را درباره واقع‌گرویی یا نواقح‌گرویی در ساحت مفاهیم مشخص کنیم و جایگاه مفاهیم نظری (تئوریک) و نیز مفاهیم مشاهده‌ای را در میان اقسام گوناگون آن روشن سازیم، لازم است ابتدا چستی صدق را در مبحث واقع‌گرایی و نواقح‌گرایی مشخص سازیم و نیز نگاهی گذرا به طبقه‌بندی مفاهیم بیفکنیم؛ لیکن پیش از پرداختن بدین مبحث مهم، ابتدا آنها را تعریف و سپس دیدگاه‌های مطرح‌شده در فلسفه علوم تجربی درباره مفاهیم را به‌اختصار طرح می‌کنیم.

۱. تعریف مفاهیم مشاهده‌ای و نظری

مفاهیم مشاهده‌ای و نظری (تئوریک) را چگونه تعریف کنیم؟ آیا می‌توان به تعریف واحدی از آنها دست یافت؟ در بادی امر به نظر می‌رسد تعریف مفاهیم مشاهده‌ای و نظری پیچیده و دشوار است؛ زیرا به‌راستی در تعریف مفاهیم یا واژگان مشاهده‌ای و تئوریک میان مکتب‌ها یا دیدگاه‌های گوناگون اختلاف نظر دیده می‌شود. این اختلاف‌نظرها حاکی از این حقیقت است که مبانی آنها در تعریف این واژگان نقشی مستقیم دارند. از این‌رو اختلاف آنها در مبانی به اختلاف‌نظر در تعریف این واژگان یا مفاهیم انجامیده است. برای نمونه پوزیتیویست‌ها مفاهیم نظری یا تئوریک را این‌گونه تعریف می‌کنند: مفاهیم پیش‌گفته، یافته‌های حسی و مشاهدات مستقیم را تنظیم و تدوین می‌کنند و به اقتصاد فکر می‌انجامند (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۹۸).

به‌رغم آنچه گذشت، می‌توان تعریفی اصطلاحی را که میان بیشتر مکتب‌های گوناگون مشترک باشد، یافت. توضیح اینکه مفاهیم یا تصورات و یا واژگان حاکی از آنها در یک تقسیم‌بندی به اقسام سه‌گانه ۱. مشاهده‌ای، ۲. ساخته، و ۳. تبیینی منقسم شده‌اند (ر.ک: اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۶۴-۷۶).

بر پایه این کاربرد مفاهیم مشاهده‌ای به دسته‌ای از اشیا اشاره دارند که می‌توان آنها را دید و مشاهده کرد. در برابر آنها ساخته‌ها یا مفاهیم ساخته به‌اشیایی ارجاع می‌یابند که نمی‌توان آنها را دید؛ هرچند به گونه‌ای غیرمستقیم ریشه در مشاهده دارند؛ مفاهیمی مانند مفهوم حکومت و جامعه، ساخته‌اند و نه مشاهده‌ای. مفهوم یا واژه «جامعه»، ما را به چیزی که مشاهده کنیم ارجاع نمی‌دهد. مفهوم یا واژه «حکومت» نیز چنین است و مشخص‌کننده رفتار گروهی از انسان‌هاست که قوای خاصی در اختیار دارند و برای نامیدن ساخته ذهنی عمل جمعی و ارجاع به اعمال هماهنگ انسان‌ها به کار می‌رود (همان، ص ۶۴-۶۵).

مفاهیم یا واژگان تبیینی تعریف دیگری دارند. آنها نه مشاهده‌ای‌اند و نه ساخته؛ بنابراین نه به اشیای قابل مشاهده اشاره دارند و نه به اشیای مشاهده‌ناپذیر. اینها از مفاهیمی‌اند که مرجشان یک نظریه‌است؛ مانند اصطلاح «خالق پروتستانی» که به نظر ماکس وبر به «مجموعه پیچیده‌ای از ایده‌ها در مورد رابطه انسان با دنیا و آخرت مربوط است» (همان، ص ۷۳-۷۶).

در ادامه بحث را بر اساس تعریف اصطلاحی فوق‌پی می‌گیریم و تنها دو اصطلاح مفاهیم مشاهدتی و نظری (تئوریک) را کانون بحث و پژوهش قرار می‌دهیم. به نظر می‌رسد مفاهیم نظری (تئوریک) همان مفاهیم ساخته در علوم اعم از طبیعی و انسانی است.

۲. مفاهیم در فلسفه علم؛ دیدگاه‌ها

از جمله محورهایی که بحث درباره واقع‌گرویی یا نواقع‌گرویی در فلسفه علوم تجربی بر آن محور متمرکز شده این است که آیا مفاهیم نظری (تئوریک)، همچون مفاهیم مشاهدتی مابازای خارجی دارند؟ آیا هویت‌ی عینی محکی این مفاهیم‌اند یا اینکه مفاهیم مزبور ساخته و پرداخته ذهن‌اند و واقعیاتی عینی محکی آنها نیستند؟ آیا می‌توان به طور عقلانی در هویت عینی که مابازای آنهایند تردید کرد؟ اگر مفاهیم مشاهدتی دارای مابازاهای عینی و هویت‌ی جداگانه‌اند، مفاهیم نظری نیز آیا این‌گونه‌اند یا وضعیت دیگری دارند؟ آیا بسیاری از مفاهیمی که مشاهده‌ناپذیر تلقی می‌شوند، صرفاً مفروض‌اند و تحقق عینی ندارند؟

عموم مردم بر این باورند که ما از طریق حواس ظاهری مستقیماً واقعیات مادی را می‌یابیم و حتی فیلسوفانی نیز چنین دیدگاهی را برگزیده و به گونه‌ای رئالیسم خام و ساده‌انگارانه معتقد شده‌اند و معتقدند که جهان خارج محسوس و مادی را مستقیماً ادراک می‌کنند. از آنجاکه تحقق خطا در ادراکات حسی (مانند شکسته دیدن چوب راست در آب و سراب را آب پنداشتن) امری تردیدناپذیر است، این دیدگاه مردود انگاشته شده و در باب علم به محسوسات، بسیاری از معرفت‌شناسان، بازنمون‌گرویی و برخی دیگر، پدیدارگرویی را برگزیده‌اند.

بازنمون‌گرایان معتقدند ما اعیان محسوس و مادی را از راه صور ذهنی خود ادراک می‌کنیم و با بازنمون صورت‌هایی از آنها در ذهن، به معرفت آنها دست می‌یابیم. بدین‌سان بسیاری از اندیشمندان در فلسفه علوم تجربی بر این باورند که مفاهیم علمی، اعم از مشاهدتی و نظری، حاکی از واقعیات‌اند؛ بلکه می‌توان ادعا کرد عموم دانشمندان نیز چنین تلقی‌ای از مفاهیم و گزاره‌های تشکیل‌شده از آنها دارند. از نظر آنان، مفاهیمی مانند الکترون، مولکول، اتم، ویروس، آسیب، فشار، میدان و جاذبه، مفاهیمی تخیلی و ساخته و پرداخته ذهن نیستند؛ بلکه مفاهیمی‌اند که واقعیاتی مابازای آنها قرار گرفته‌اند. بدین‌رویی این دسته مفاهیم در نگاه ابتدایی، مفاهیمی حقیقی‌اند و نه ساختگی؛ واقعی‌اند و نه موهوم و افسانه‌وار. بدین‌سان این مفاهیم صرفاً مجعولاتی مفید یا برساخته‌های ذهنی و یا ملخص داده‌ها نیستند. تا آغاز قرن بیستم، رئالیسم بر اندیشه بیشتر اندیشمندان حکم‌فرما بود. آنها مفاهیم علمی و قضایای تشکیل‌شده از آنها را بازنمون حقیقی جهان خارج می‌دانستند و هم‌اکنون نیز شمار درخور توجهی از فیلسوفان علم چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند. البته چنان‌که در ادامه خواهیم دید، در این عصر قرائت‌های دیگری از رئالیسم عرضه شده است.

برخلاف دیدگاه رئالیست‌ها که طرح و ارائه شد، بسیاری از معاصران مفاهیم علمی پیش‌گفته را واقعی نمی‌دانند، بلکه پوزیتیویست‌ها برآن‌اند که مفاهیم مزبور ملخص داده‌هایند و گروه دیگری معتقدند مفاهیم علمی برساخته‌های ذهنی‌اند و ابزارگرایان دیدگاه سومی دارند. از نگاه آنان، مفاهیم صرفاً مجعولات مفیدند. در برابر آنها رئالیست‌ها معتقدند که مفاهیم بازنمون جهان خارج‌اند.

می‌توان گفت ادعای برساختی بودن همه مفاهیم و نظریه‌های علمی و اینکه ملاک صدق نظریه‌های علمی باور و پذیرش جامعه علمی است، گزاف و غیرعقلانی است. نمی‌توان پذیرفت که همه نظریه‌های علمی برخاسته از هوس‌ها، پیش‌داوری‌ها و مانند آنها باشد. البته در مواردی تحقق چنین امری ممکن است، ولی تعمیم آن بسیار دشوار است. در قلمرو علوم تجربی، انسان در پی کشف واقعیات عینی است؛ هرچند گاه به بیراهه می‌رود و امیال، تمایلات، علایق شخصی و گروهی و مانند آنها او را از رسیدن به این مهم باز می‌دارند.

۳. نظریه برگزیده

برای اینکه بتوانیم به پاسخ صحیح مسائلی که در آغاز این نوشتار طرح شد دست یابیم، موضع خویش را درباره واقع‌گرویی یا نواقعی‌گرویی در ساحت مفاهیم مشخص کنیم و جایگاه مفاهیم نظری (تئوریک) و نیز مفاهیم مشاهده‌ای را در میان اقسام گوناگون آن روشن سازیم، از باب مقدمه لازم است از سویی چستی صدق را در مبحث واقع‌گرای و نواقعی‌گرای مشخص سازیم و از سوی دیگر نگاهی بسیار گذرا و اجمالی به طبقه‌بندی مفاهیم بیفکنیم. بحث را با مقدمه نخست پی می‌گیریم:

۳-۱. چستی صدق در واقع‌گرویی یا نواقعی‌گرویی

در فلسفه علم، آنجاکه درباره مفاهیم یا واژه‌های نظری بحث می‌شود و در این ساحت رئالیسم یا آنتی رئالیسم برگزیده می‌شود، یا قضایی که از این مفاهیم سامان یافته‌اند کانون توجه قرار می‌گیرند و یا خود آن مفاهیم بدون اینکه به تمایز میان مفهوم و مصداق توجه شود. دیدگاه درست این است که باید بحث درباره تصورات یا مفاهیم را از تصدیقات متمایز ساخت. تصورات یا مفاهیم، معنای گسترده‌ای دارند. افزون بر مفاهیم یا تصورات مفرد و مرکب‌هایی مانند اضافه، شامل قضایای منهای حکم نیز می‌شوند. قضیه غیرمنطقی که منهای حکم است، خود گونه‌ای تصور است. پرواضح است که بحث درباره واقع‌گرای و نواقعی‌گرای باید به قضایای منطقی یا تصدیقات اختصاص یابد. در این مبحث، واقع‌گرای و نواقعی‌گرای، اصطلاحی از صدق که کانون توجه است، صدق در اصطلاح دانش معرفت‌شناسی و منطقی است. صدق برحسب این کاربرد به معنای مطابقت با واقع است و مطابقت عبارت است از حکایت از معلوم بالعرض یا محکی بالعرض. مفهوم باماهو مفهوم از محکی بالعرض حکایت نمی‌کند. حکایت مفهوم از محکی بالعرض در صورتی است که مفهوم در ضمن قضیه قرار گیرد. البته حکایت مفهوم از محکی بالذات در این نوشتار مورد بحث نیست؛ چنان‌که اکنون حکایت تصدیق از محکی بالذات نیز مورد گفت‌وگو نیست (در نوشتاری دیگر به تفصیل در این باره بحث شده است؛ ر.ک:

حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۴۷۰-۴۸۹). بدین ترتیب اگر گفته شود چنین مفاهیم یا تصوراتی از هویت عینی حکایت می‌کنند و چنین رئالیسمی، رئالیسم درباره هویت است، بیانی مسامحه‌آمیز و بلکه ناشی از بی‌دقتی است. هیچ مفهوم یا تصویری بالفعل از هویتی عینی حکایت نمی‌کند. حکایت هر مفهومی از معلوم بالعرض یا از هویتی عینی در صورتی است که جزئی از یک تصدیق یا قضیه منطقی قرار گیرد. به نظر می‌رسد بحث درباره مفاهیم نظری و مشاهده‌تی تنها به صورتی اختصاص دارد که آن مفاهیم در ضمن تصدیقات یا قضایای منطقی قرار می‌گیرند.

۲-۳. طبقه‌بندی مفاهیم

چنان‌که پیش‌تر گفتیم (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، فصل سوم)، مفاهیم در یک تقسیم‌بندی اولیه، به دو دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم حقیقی و مفاهیم غیرحقیقی.

منظور از مفاهیم غیرحقیقی، مفاهیمی است که منشأ واقعی ندارند؛ یعنی انعکاس واقع نیستند، بلکه یا صورتی هستند که قوه متخیله، با توجه به صور موجود در ذهن، آنها را می‌سازد، مانند مفهوم سیمرغ و اسب بالدار؛ یا مفاهیمی هستند که بر اساس ملاک‌هایی، اعتبار و قرارداد شده‌اند. از این‌رو این قسم مفاهیم، یعنی مفاهیم غیرحقیقی، خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. مفاهیم ساختگی، ۲. مفاهیم قراردادی یا اعتباری. مفاهیم حقیقی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم جزئی و مفاهیم کلی. مفاهیم جزئی اقسامی دارند که بنا بر نظریه برگزیده عبارت‌اند از: مفاهیم جزئی حسی و خیالی.

مفاهیم کلی، که از اقسام مفاهیم حقیقی‌اند، بر سه دسته‌اند: مقولات اولی یا مفاهیم ماهوی، مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی.

به نظر می‌رسد مفاهیم کلی ماهوی، خود بر حسب استقرار بر چند دسته‌اند:

۱. مفاهیم کلی ماهوی محسوس یا حسی، نظیر مفهوم شیرینی و ترشی، که عقل آنها را به گونه‌ای مستقیم، از ادراکات حواس ظاهری انتزاع می‌کند؛

۲. مفاهیم کلی ماهوی شهودی که از علوم حضوری انسان به خود، افعال جوانحی، حالات و قوای خویش انتزاع می‌شوند؛ نظیر مفهوم کلی ترس، لذت، تصمیم و توجه. بر پایه مبنای رایج، تمایز مفاهیم کلی ماهوی محسوس و مفاهیم کلی ماهوی شهودی در این است که دسته اول مسبوق به ادراک حواس ظاهری‌اند و معمولاً بدون ادراکی که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود، نمی‌توان به این گونه مفاهیم دست یافت. پس از آنکه واقعیتی محسوس در حوزه و قلمرو حواس ظاهری قرار می‌گیرد، در ذهن منعکس می‌شود. هم‌زمان با پیدایش صورت و ادراک حسی در نفس، قوه خیال از آن عکس‌برداری می‌کند؛ از این‌رو پس از قطع تماس و ارتباط با خارج (جهان محسوس)، نفس با مراجعه به خیال می‌تواند آن تصویر را به یاد آورد. پس از پیدایش یک یا چند ادراک خیالی مشابه در نفس، عقل مفهوم کلی آن را به گونه‌ای که با آن صورت‌ها و ادراک‌های جزئی عینیت دارد، می‌سازد. البته کیفیت دستیابی عقل به این دسته مفاهیم و اینکه به گونه تجرید و تعمیم یا انتزاع یا به‌گونه دیگری

است، داستان مفصلی دارد که بحث از آن در این مجال نمی‌گنجد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۶۶ و ج ۶ ص ۱۵۲ و ۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۲۶۴-۲۶۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۹-۷۸). آشکار است که تمایز طرح‌شده بر پایه مبنای مشهور است، لیکن بر اساس دیدگاه برگزیده، مفاهیم کلی ماهوی محسوس و مفاهیم کلی ماهوی شهودی تمایزی ندارند. هر دو دسته مسبوق به ادراک خیالی‌اند و ادراک خیالی در هر دو دسته مسبوق است به علوم حضوری. قوه خیال از یافته‌های حسی، که از راه حواس ظاهری ادراک می‌شوند، تصویربرداری می‌کند؛ چنان‌که در مورد یافته‌های علوم حضوری دیگر چنین فعالیتی را انجام می‌دهد. سپس عقل از این مفاهیم جزئی خیالی، مفاهیم کلی ماهوی اعم از شهودی و محسوس را انتزاع می‌کند؛

۳. مفاهیم کلی ماهوی برآمده از راه عقل و استدلال عقلی. این قسم خود بر چند گونه است:

۳-۱. مفاهیم کلی ماهوی غیرحسی یا نامحسوس برآمده از راه استدلال؛ نظیر عقل اول، هیولای اولی، عقل فعال و جوهر (بنا بر اینکه این مفهوم را ماهوی بدانیم)؛

۳-۲. مفاهیم کلی ماهوی محسوس برآمده از راه استدلال؛ مفاهیمی همچون درخت، طلا، نقره، آب و مس را نیز می‌توان این‌گونه تلقی کرد. ما از راه حواس ظاهری ذات آنها را درک نمی‌کنیم، بلکه صرفاً به اعراض آنها دست می‌یابیم؛ و از راه عقل بر تحقق ذات آنها در خارج استدلال می‌کنیم. این‌گونه مفاهیم که حاکی از جواهر اشیای محسوس‌اند، مستقیماً با حواس درک نمی‌شوند، بلکه پس از مشاهده آثارشان که همان اعراض‌اند، عقل از راه استدلال به درک آنها نایل می‌شود. ما حس جوهرشناس نداریم؛ همان‌گونه که از راه عقل، تحقق جواهر اشیای محسوس در جهان خارج را تصدیق می‌کنیم، مفاهیم آنها را نیز از این راه درک می‌کنیم. برای نمونه، درخت بودن درخت و تحقق آن را در خارج، تنها با مشاهده چند عرض از راه عقل درک می‌کنیم. همان‌گونه که افزون بر تعلیم، با عقل می‌توان به مفهوم «جوهر» دست یافت، انواع آن، همچون درخت و نقره را نیز می‌توان از طریق عقل شناخت. البته حواس، در آنها نقش زمینه را دارند تا عقل بتواند این‌گونه مفاهیم کلی را انتزاع کند. بدین‌روی این‌گونه مفاهیم، نظری‌اند و نه بدیهی، و معرفت بدانها به استدلال بازمی‌گردد.

براساس نظریه رایج، هر دو قسم پیش‌گفته از دسته سوم نه مانند مفاهیم کلی ماهوی محسوس، مسبوق به ادراک حواس ظاهری‌اند و نه همچون مفاهیم کلی ماهوی شهودی، مسبوق به شهود یا علم حضوری؛ بلکه یا از راه عقل و استدلال به آنها دست می‌یابیم و یا از راه تعلیم.

۳-۳. ادراک عوارضی محسوس که گاه محسوس مشترک نامیده می‌شود؛ مانند عدد، مقدار، شکل، وضع، بزرگی، کوچکی، نزدیکی، دوری، حرکت و سکون. ادراک این دسته مفهوم تنها از راه حواس ظاهری انجام نمی‌پذیرد، بلکه افزون بر یکی از حواس ظاهری، به کمک عقل نیاز دارد. از این‌رو دسته‌ای از محسوسات یا اشیای محسوس را مستقیماً از راه حواس و تجربی حسی نمی‌توان شناخت؛ بلکه دستیابی به شناخت آنها از راه حواس ظاهری و استدلال عقلی میسر است:

و اما المحسوس المشترك هو ما يدرکه جميع الحواس أو أكثرها منا بواسطة محسوسه الخاص، وذلك مثل المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد وما يجري مجرى ذلك. ويختلف الحواس الخمس في إدراك هذه المحسوسات المشتركة: فبعضها يدرک جميع المحسوسات، وبعضها لا يدرک جميعها. ويشبه أن يكون إدراك النفس لأمثال هذه المعانی بواسطة الوهم والعقل... (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۷۸۲؛ نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۰-۲۲۳؛ فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲؛ فخررازی، ۱۹۶۹، ج ۲، ص ۳۱۹).

بدین‌سان حرکت و سکون را صرفاً از راه حواس ظاهری با کمک استدلال عقلی می‌توان درک کرد:

واعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين أن العقل بإعانة الحس يدرکهما - فإن الحس يدرک الجسم تارة قريباً من شيء وتارة بعيداً وهكذا على التدریج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل... (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۴).

همچنین از میان امور پیش‌گفته، حس بویایی تنها عدد را به کمک عقل درک می‌کند: «و أما الشم فإنه لا يدرک شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل وهو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانياً» (همان). اما بینایی همه آنها را درک می‌کند، البته به کمک عقل: «وبالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى وإن كان إدراکه أيضاً بإعانه من العقل» (همان).

بدین‌سان نه تنها از راه حواس به جواهر اشیا و وجود آنها نمی‌توان دست یافت، بلکه بسیاری از اعراض همچون نمونه‌های پیش‌گفته نیز این‌گونه‌اند. عموم حکما مقدار و شکل و عدد را از اعراض به‌شمار آورده‌اند و در عین حال ادعان کرده‌اند که به آنها و هستی‌شان تنها از راه حواس ظاهری نمی‌توان دست یافت. دستیابی به آنها افزون بر لزوم استناد به یکی از حواس ظاهری مبتنی است بر کاربست عقل و استدلال عقلی.

به‌هرروی افزون بر اقسام پیش‌گفته، می‌توان با استقرا و جست‌وجوی بیش‌تر به دسته دیگری از مفاهیم کلی دست یافت که در بادی امر به نظر می‌رسد در زمره مفاهیم کلی ماهوی‌اند و آن هم از قبیل مفاهیم کلی ماهوی محسوس؛ و این‌گونه مفاهیم عبارت‌اند از:

۴. مفاهیمی که به‌گونه‌ای غیرمستقیم از حواس ظاهری به دست آمده‌اند؛ نظیر مفهوم الکترون، پروتون، فشار، سرعت، ماده و انرژی. این دسته مفهوم، کسبی یا نظری‌اند. سر کسبی یا نظری بودن آنها این است که به فکر، نظر و اندیشه نیاز دارند و برای دستیابی به آنها، عقل باید به کمک حس بشتابد. این دسته از مفاهیم کلی، مفاهیم تئوریک یا نظری نامیده می‌شوند؛ البته نظری در این کاربرد در برابر مفاهیم مشاهده‌تی است و نه در برابر مفاهیم بدیهی.

از آنچه بیان شد به شناختی اجمالی از مفاهیم تئوریک یا نظری دست می‌یابیم. اکنون مسئله اصلی این نوشتار این است که در این طبقه‌بندی، جایگاه مفاهیم تئوریک یا نظری که همین‌قسم اخیرند کجاست؟ لیکن پیش از پرداختن به مسئله اصلی پژوهش، لازم است یادآور شویم که با تأمل در این طبقه‌بندی و بررسی ویژگی‌های اقسام مفاهیم کلی ماهوی بدین نتیجه می‌رسیم که جایگاه قسم چهارمی که برای مفاهیم ماهوی ارائه شد، نادرست است؛ زیرا حتی اگر مفاهیم نظری (تئوریک) را از مفاهیم حقیقی و آن هم مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولی به‌شمار

آوریم و بر این دیدگاه صحنه بگذاریم، مفاهیم نظری قسم جداگانه دیگری غیر از اقسام ذکر شده نیستند. این دسته مفهوم از زمره همان قسم مفاهیم ماهوی است که از طریق استدلال و با کمک عقل به آنها دست می‌یابیم. البته در مفاهیم نظری (تئوریک)، حواس ظاهری نیز در دستیابی به این دسته مفهوم نقش دارند؛ چنان‌که مفاهیم کلی مشاهدتی نیز افزون بر عقل به کمک حواس نیاز دارند؛ چراکه مفاهیم کلی مشاهدتی همان مفاهیم ماهوی محسوس‌اند و مفاهیم کلی ماهوی محسوس، مفاهیمی‌اند که عقل آنها را با تمرکز بر یافته‌های حواس، از صورت‌های جزئی حسی انتزاع می‌کند.

می‌توان گفت: به‌راستی مفاهیم تئوریک یا نظری، مانند الکترون و پروتون، و مفاهیم ماهوی محسوسی همچون درخت و گنجشگ در این جهت مشترک‌اند که هر دو دسته از راه استدلال به دست می‌آیند. نهایت تمایزی که میان آن مفاهیم می‌توان نهاد این است که مفاهیم کلی دسته دوم، تصور جزئی محسوس و خیالی دارند، لیکن الکترون و پروتون و دیگر مفاهیم تئوریک یا نظری مسبق به صور جزئی نیستند و تصور جزئی محسوس و خیالی ندارند.

می‌توان پا را فراتر نهاد و گفت: مفاهیم مشاهدتی و مفاهیمی همچون جوهر و ملک نیز هر دو مشترک‌اند و هر دو دسته از راه استدلال به دست می‌آیند. نهایت تمایزی که می‌توان میان آنها ترسیم نمود، نیاز به زمینه‌ای همچون حواس ظاهری و بی‌نیازی از آن است. توضیح اینکه مفاهیمی که از راه عقل و استدلال عقلی به آنها دست می‌یابیم، خود بر دو گونه‌اند: یا اینکه به زمینه و پیش‌نیازی همچون حواس ظاهری نیاز ندارد، چنان‌که مفاهیمی مانند ملک و جوهر این‌گونه‌اند و یا اینکه حواس ظاهری زمینه استدلال عقلی و ادراک عقل را درباره آنها فراهم می‌کنند؛ مانند مفاهیم نظری (تئوریک). مفاهیم مشاهدتی نیز این‌گونه‌اند و عقل برای دستیابی به آنها به زمینه حواس ظاهری نیاز دارد. بدین‌سان هر دو دسته، هم مفاهیم نظری و هم مفاهیمی مانند ملک و جوهر در اینکه به عقل و استدلال عقلی نیاز دارند، مشترک‌اند. تمایز آنها در این است که عقل به زمینه‌سازی حواس در مفاهیم نظری نیاز دارد، ولی این دسته مفهوم از زمینه‌سازی حواس بی‌نیاز است. بنابراین می‌توان بر اساس استقراء، مفاهیم کلی ماهوی را به چنددسته تقسیم کرد:

مفاهیم کلی ماهوی مشاهدتی یا مفاهیم ماهوی محسوس، مانند سفیدی، ترشی و شیرینی؛

مفاهیم کلی ماهوی نامحسوس، مانند (جوهر) عقل و ملک؛

مفاهیم کلی ماهوی عرضی محسوس که در یک کاربرد یا اصطلاحی ویژه، محسوس مشترک خوانده می‌شوند، مانند عدد، مقدار، شکل، وضع، بزرگی، کوچکی، حرکت و سکون؛

مفاهیم کلی ماهوی جوهری محسوس که با کمک عقل و از طریق استدلالی آسان به آنها دست می‌یابیم، مانند مفهوم درخت، آب و نقره؛

مفاهیم کلی ماهوی محسوس که با کمک عقل و از طریق استدلالی دشوار به آنها دست می‌یابیم، نظیر مفهوم الکترون، پروتون، فشار، سرعت، اتم و انرژی.

آشکار است که دو قسم اخیر تمایز آشکاری ندارند. تمایز درخور توجه آنها این است که قسم اخیر آسان‌یاب نیست و برای دستیابی بدین دسته مفهوم پژوهشگر به ژرف‌اندیشی نیاز دارد.

به نظر می‌رسد این طبقه‌بندی نیز به ترمیم نیاز دارد و باید اصلاح شود؛ از جمله اینکه مفاهیم مشاهدتی به مفاهیم ماهوی محسوس هم‌چون سفیدی، ترشی و شیرینی محدود نیست، بلکه افزون بر آنها، مفاهیم دسته سوم را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی مفاهیم کلی ماهوی محسوس که با کمک عقل و از طریق استدلالی آسان به آنها دست می‌یابیم؛ مانند مفهوم درخت، آب و نقره.

به‌هرروی مسئله اصلی این نوشتار، مبحث بیان‌شده نیست؛ بلکه اکنون سخن در این است که در این طبقه‌بندی جایگاه مفاهیم تئوریک یا نظری، که همین قسم اخیرند و در برابر مفاهیم مشاهدتی قرار دارند، کجاست؟ آیا به‌راستی می‌توان آنها را از مفاهیم حقیقی دانست و بنا بر حقیقی بودن، آنها را در زمره مفاهیم کلی ماهوی و آن هم از قبیل مفاهیم کلی ماهوی محسوس برشمرد یا اینکه آنها مفاهیم غیرحقیقی و از قسم جعلی یا ساختگی‌اند؟

۱-۲-۳. راه‌حل مسئله

پیش‌تر در نوشتاری دیگر به بحث «طبقه‌بندی مفاهیم» که در مقدمه دوم مرور شد، پرداخته‌ایم و طرحی نسبتاً جامع بر اساس اندیشه متفکران مسلمان و دیگر متفکران همسو با آنان عرضه کرده‌ایم (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، فصل سوم). از جمله نتایجی که در این مبحث می‌توان بدان دست یافت این است که طرح ارائه‌شده درباره معرفت‌شناسی مفاهیم یا تصورات، طرحی در قلمرو معرفت‌شناسی پیشین است و نه پسین. اکنون با این پرسش دشوار روبه‌رو می‌شویم که نسبت آن طرح طبقه‌بندی مفاهیم با تقسیم مفاهیم به مفاهیم نظری و مشاهدتی چیست؟ آیا این دو دسته مفهوم در آن مجموعه جای می‌گیرند یا اینکه با آن ارتباطی ندارند؟ آیا می‌توان گفت: مسئله مفاهیم نظری و مشاهدتی تقسیمی پیشین است که با قرار دادن آن در جایگاه درستش در طبقه‌بندی پیش گفته، تقسیم‌بندی ارائه شده کامل می‌شود؟ و... . افزون بر این نکته، بحث درباره واقع‌گروی و ناواقع‌گروی و پژوهش درباره واقع‌نمایی یا حکایت مفاهیم نظری هم‌چون مفاهیم مشاهدتی از هویت عینی، پژوهشی مصداقی است و نه مفهومی و در واقع می‌توان بحث در این باره را از زمره مباحث معرفت‌شناسی پسین تلقی کرد و نه مباحث معرفت‌شناسی پیشین. پیش‌تر در نوشتاری دیگر (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶-۱۳۲) بدین نتیجه رسیدیم که معرفت‌شناسی پسین، گونه‌ای معرفت‌شناسی است که نحوه نگاه آن با معرفت‌شناسی پیشین تمایز دارد. از سوی دیگر، بیشتر مباحث معرفت‌شناختی طرح‌شده در فلسفه علوم تجربی، از مباحث معرفت‌شناسی پسین و گونه‌ای از این قبیل معرفت‌شناسی است. توضیح اینکه در معرفت‌شناسی تصدیقات با دو نگاه یا با دو رویکرد می‌توان پژوهش کرد:

الف) رویکرد پیشین

همه تصدیقات از جمله گزاره‌های تجربی را می‌توان به گونه‌ای پیشین پژوهید و بررسی کرد. در این رویکرد، معرفت‌شناسی گزاره‌ای به این بحث می‌پردازد که آیا گزاره‌ها به خودی خود منهای عوامل اثرگذار غیرمعرفتی

واقع‌نما و معرفت‌بخش‌اند؟ در صورت معرفت‌بخش بودن، مفید چه درجه‌ای از معرفت‌اند؟ آیا می‌توانند مفید معرفت یقینی بالمعنی‌الاصح باشند؟ در چه مواردی ممکن است آنها چنین مرتبه رفیعی از معرفت را نتیجه دهند؟ و... .

ب) رویکرد پسین

درباره تصدیقات حتی درباره گزاره‌های غیرتجربی نیز می‌توان به‌گونه‌ای پسین پژوهش کرد. منظور از رویکرد پسین این است که درباره نظریه‌ها و قوانین طرح‌شده در دانش‌ها کاوش کنیم و ببینیم وضعیت نظریه‌ها و فرضیه‌های مطرح‌شده در این قلمرو چگونه است؟ آیا نظریه‌ها و قوانین، حاکی از واقعیت و واقع‌نماید یا نه؟ آزمایش‌ها و مشاهدات خنثا هستند یا از ویژگی‌های شخصی، اخلاقی، شخصیتی و اجتماعی پژوهشگر تأثیر می‌پذیرند؟ و... . چنین رویکردی به تصدیقات، نظریه‌ها و فرضیه‌های علوم بشری، نگاهی پسین است (همان).

از آنجا که بیشتر بحث‌های معرفت‌شناسی فیلسوفان علم در قلمرو مفاهیم نظری، نگاه یا پژوهشی پسین است، می‌توان از این مبحث به‌سادگی عبور کرد. مبحث مفاهیم نظری (تئوریک)، مسئله‌ای از مسائل معرفت‌شناسی پیشین نیست، بلکه در واقع با این بحث درصدد پژوهش درباره این پرسش و یافتن پاسخی درست به این مسئله‌ایم که مفاهیم نظری از مصادیق کدام دسته مفاهیم‌اند؟ مفاهیمی که آنها را در معرفت‌شناسی پیشین طبقه‌بندی کرده و ویژگی‌های هریک را برشمرده‌ایم. بدین‌سان با نگاه و پژوهشی پسین درباره مفاهیم نظری، مانند الکترون، اتم، جاذبه و فشار در پی آنیم که ببینیم بر پایه ویژگی‌هایی که علوم تجربی درباره مفاهیم مزبور عرضه کرده‌اند، آنها از مصادیق کدام دسته مفاهیم‌اند: حقیقی یا غیرحقیقی؟ آیا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی بر مفاهیم نظری تطبیق می‌کند یا ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی؟ و اگر ویژگی‌های مفاهیم حقیقی بر آن قابل انطباق است، ویژگی‌های کدام دسته بر آنها تطبیق می‌کند؟ اگر غیرحقیقی‌اند، می‌توان آنها را از کدام دسته به‌شمار آورد؟ چنان‌که این پرسش درباره مفاهیم مشاهدتی نیز قابل طرح است و می‌توان پرسید آنها را از مصادیق کدام دسته مفاهیم می‌توان تلقی کرد؟ ویژگی‌های کدام دسته بر آنها قابل انطباق است؟

اکنون در برابر انبوه نظریه‌هایی که درباره مفاهیم نظری (تئوریک) طرح و عرضه شده است، چه دیدگاهی را می‌توان برگزید؟ واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی؟ آیا ویژگی‌های کدام دسته از مفاهیم بر مفاهیم نظری قابل انطباق است؟ ویژگی‌های مفاهیم حقیقی یا غیرحقیقی و اگر ویژگی‌های مفاهیم حقیقی بر آنها صدق می‌کند، ویژگی‌های کدام دسته از مفاهیم حقیقی بر آنها منطبق است؟

پس از اندکی تأمل و بررسی، به نظر می‌رسد ویژگی مفاهیم حقیقی و آن هم ماهوی بر مفاهیم نظری (تئوریک) قابل انطباق است؛ هرچند نتوان برای مفاهیمی مانند اِتر، کالریک و فلورِیستون بالفعل مصادیقی یافت. این دیدگاه تا حدی قابل قبول‌تر می‌شود اگر ببینیم که قسیم مفاهیم نظری، مفاهیم مشاهدتی یا مشاهده‌پذیرند. مفاهیم مشاهدتی بی‌تردید و بدون هیچ شبهه‌ای از مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و آن هم قسم محسوس آنهایند. مفاهیم نظری نیز این‌گونه خواهند بود.

توضیح اینکه لازم است میان مفهوم و جایگاه آن در نظریه‌ها و قوانین علمی تمایز نهاد. برای مثال، مفهوم اِتر، کالریک و فلورِیستون گرچه اکنون در علم کاربردی ندارند و در واقع نظریه‌های مربوط به آنها رد و ابطال شده‌اند، هم‌اکنون به لحاظ مفهوم بودن، طبقه‌بندی آنها در نظام مفاهیم و... درخور بحث‌اند. نباید از ابطال نظریه‌هایی که این‌گونه مفاهیم در آنها به کار گرفته شده، بدین نتیجه رسید که آنها مفاهیمی ساختگی و تخیلی صرف‌اند. حقیقت این است که این‌گونه مفاهیم را می‌توان مفاهیمی حقیقی از قبیل ماهوی به‌شمار آورد. ویژگی مفاهیم ماهوی این است که آنها از چپستی اشیا حکایت می‌کنند؛ هرچند مصداقشان معدوم شود یا اصلاً تحقق نیابد. از مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم ماهوی این است که دارای مابازای خارجی جداگانه‌اند و به بیان دیگر، هریک از آنها در خارج، واقعیتی مختص به خود دارند و از این‌رو به تعداد مفاهیم ماهوی واقعیت خارجی وجود دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷-۱۳۹)؛ لیکن شرط اینکه مفهومی ماهوی باشد این نیست که هم‌اکنون دارای محکی بالعرض یا مصداق عینی باشند. شماری از مفاهیمی ماهوی می‌توان یافت که مصداقشان بالفعل در خارج معدوم است؛ مانند مفاهیم جانوران و گیاهانی که اکنون منقرض شده‌اند و البته شمار این دسته کم نیست.

۳-۴. اشکال

در اینجا با این پرسش دشوار روبه‌رو می‌شویم: پس تمایز مفاهیم مورد مثال با مفاهیم غیرحقیقی چیست؟ آیا مفاهیم غیرحقیقی جز این هستند؟ بر اساس تعریف، مفاهیم غیرحقیقی، مفاهیمی هستند که منشأ واقعی و خارجی ندارند؛ بدین معنا که انعکاس واقع نیستند، بلکه یا صوری هستند که قوه متخیله با توجه به صورت‌های موجود در ذهن آنها را می‌سازد، مانند مفهوم سیمرغ و اسب بالدار یا مفاهیمی هستند که بر پایه ملاک‌هایی اعتبار و قرارداد شده‌اند. از این‌رو مفاهیم غیرحقیقی، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ساختگی و مفاهیم قراردادی یا اعتباری.

بدین‌سان، مفاهیمی مانند اِتر، فلورِیستون و کالریک که اکنون در علم کاربردی ندارند و نظریه‌های مربوط به آنها رد و ابطال شده و دانشمندان در علوم مربوط بدین نتیجه رهنمون شده‌اند که مفاهیم مزبور منشأ خارجی یا مابازای عینی ندارند، مفاهیمی غیرحقیقی‌اند. تنها عده‌ای به‌غلط در مدت‌زمانی می‌پنداشته‌اند که آنها انعکاس واقع‌اند و منشأیی عینی و خارجی دارند؛ لیکن اکنون روشن شده که این باور جز پنداری بیش نبوده است. بدین‌روی همان‌گونه که مفاهیم سیمرغ و اسب بالدار و پری دریایی ساخته قوه متخیله و از مفاهیم جعلی و ساختگی‌اند، مفاهیم پیش‌گفته و مورد بحث نیز این‌گونه‌اند. مفاهیم یا واژگان فلورِیستون و اتر و... مابازای عینی ندارند و در خارج مصداقی از آنان موجود نیست. به‌غلط در زمانی می‌پنداشته‌اند که این‌گونه مفاهیم واقعی‌اند؛ درحالی‌که بعداً اثبات شده آنها مصداق یا منشأیی عینی در خارج ندارند. مفاهیم مزبور چنین فرجامی داشتند و دانشمندان بدین نتیجه رسیدند که منشأیی واقعی ندارند. الکترون و پروتون و مانند آنها نیز ممکن است روزی به سرنوشت آنها دچار شوند. چرا آنها چنین فرجامی نداشته باشند؟ دست‌کم احتمال آن متفی نیست و هر آن احتمال می‌رود که اثبات شود آنها نیز مفاهیمی ساختگی‌اند. ذهن خلاق آدمی و قوه متخیله این‌گونه مفاهیم را ساخته و در معرض دید دانشمندان قرار داده است.

۱-۴-۳. پاسخ نخست

برای اشکال مزبور می‌توان پاسخ‌های گوناگونی ارائه کرد. به نظر می‌رسد کلید حل مشکل مزبور کاوش در ویژگی‌های مفاهیم حقیقی و غیرحقیقی است. از راه این ویژگی‌هاست که درمی‌یابیم که بر الکترون، پروتون و دیگر مفاهیم یا واژه‌های تئوریک آیا ویژگی یا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی صدق می‌کند تا آنها را از این دسته به‌شمار آوریم یا اینکه ویژگی یا ویژگی مفاهیم غیرحقیقی بر آنها قابل انطباق است تا آنها را از مفاهیم غیرحقیقی بدانیم.

ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی

می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی را بدین شرح برشمرد:

۱. مفاهیم یا تصورات اعتباری و نیز گزاره‌هایی که از آنها تکون یافته‌اند، با یکدیگر و نیز با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی ندارند و نمی‌توان آنها را با قیاس برهانی اثبات کرد؛ چنان‌که نمی‌توان احکام ادراکات حقیقی را درباره آنها سریان داد. برای نمونه، نمی‌توان آنها را به بدیهی و نظری یا به ضروری و ممتنع تقسیم کرد؛ و این‌گونه احکام را که در مورد ادراکات حقیقی جاری است به آنها نیز سریان داد؛

۲. در مورد علوم اعتباری نمی‌توان گفت: محال لازم می‌آید، بلکه باید تعبیر «لعو است» را به کار برد؛

۳. مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی، مطابق خارجی یا مابازای عینی ندارند، بلکه مطابق مفاهیم ساختگی، در ظرف ذهن و در مرتبه‌ای از آن متحقق است و مطابق مفاهیم اعتباری در ظرف اعتبار، که آن نیز به‌گونه‌ای قابل ارجاع به ذهن است. آیا می‌توان این ویژگی را پذیرفت و آن را از ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی برشمرد؟ آشکار است که اگر مطابق آنها را ذهنی بدانیم و این ویژگی را درست تلقی کنیم، نمی‌توانیم آن را ویژگی اختصاصی مفاهیم غیرحقیقی برشمیریم؛ چراکه مفاهیم منطقی، به‌رغم آنکه حقیقی‌اند، مطابق خارجی یا مابازای عینی ندارند؛ و صرفاً مطابق آنها در ظرف ذهن متحقق بوده، ظرف صدقشان ذهن است. از این‌رو مفاهیم منطقی با مفاهیم غیرحقیقی در این ویژگی اشتراک دارند؛ مگر آنکه این ویژگی به گونه‌ای تفسیر شود که تنها بر مفاهیم غیرحقیقی صدق کند؛

۴. هر یک از مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی بر مفهومی حقیقی استوار است. به عبارت دیگر، این‌گونه مفاهیم یا تصورات اعتباری، اعتبار محض نیستند، بلکه منشأیی واقعی دارند.

در اینجا لازم است ویژگی اخیر را توضیح دهیم. مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی از واقعیتی خارج از ذهن حکایت نمی‌کنند؛ از این‌رو تصویر یا انعکاس واقعیت خارجی نیستند. برخلاف مفاهیم حقیقی که از واقعیتی خارج از ذهن حکایت می‌کنند؛ از این‌رو تصویر یا انعکاس واقعیت خارجی بوده، در خارج مصداق دارند. به‌رغم این ویژگی، که پیش‌تر آن را از تعریف مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی برگرفتیم، ذهن انسان قادر به ابداع و ساخت این دسته از مفاهیم یا تصورات نیست؛ بلکه می‌توان فراتر رفته، ادعا کرد که ذهن انسان نمی‌تواند بدون هیچ یافته‌ای صورتی را ابداع کند، اعم از اینکه آن صورت حقیقی باشد یا غیرحقیقی، از واقعیتی ذهنی حکایت کند یا خارجی، مصداق

خارجی داشته باشد یا نه. ذهن در صورتی می‌تواند تصویری بسازد که با واقعیتی اتحاد یا اتصال وجودی پیدا کند و آن را بباید. بدون اتصال و دریافت شهودی، ذهن نمی‌تواند به مفهوم یا صورتی از آن دست یابد.

بدین‌سان، همه معرفت‌های حصولی به لحاظ وجودشناختی به علوم حضوری بازمی‌گردند و فروکاسته می‌شوند.^۱ مفاهیم حقیقی مستقیماً و مفاهیم غیرحقیقی به واسطه مفاهیم حقیقی به علوم حضوری ارجاع می‌یابند. ذهن پس از دستیابی به مفاهیم حقیقی، آنها را تجزیه و تحلیل می‌کند؛ و از آنها صور یا مفاهیم جدیدی می‌سازد و آنها را در معانی مورد نظر به کار می‌برد. بدین ترتیب ذهن با کمک قوه متخیله از راه مفاهیم حقیقی به مفاهیم غیرحقیقی دست می‌یابد؛ و با لحاظ اعتبار ویژه‌ای در مفاهیم حقیقی قلمرو آنها را گسترش داده و به جهان فرضی راه می‌یابد. نفس انسانی این فعالیت ذهنی را از طریق قوه متخیله انجام می‌دهد. در نتیجه، اعتبار محض یا مطلق متحقق نیست؛ چنان‌که عدم و خطای مطلق نیز وجود ندارند. اعتبار محض، همچون خطای مطلق، دست‌نیافتنی است.

حاصل آنکه هریک از مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی، اعم از ساختگی (جعلی)، قراردادی، اعتباری و مانند آنها از مفاهیم حقیقی اقتباس می‌شوند و بر این دسته از مفاهیم مبتنی‌اند. پس هریک از مفاهیم یا تصورات غیرحقیقی بر مفهومی حقیقی استوار است. در عین حال هر مفهوم حقیقی‌ای، دارای مصداق واقعی است، و به گونه‌ای حقیقی بر آن مصداق صدق می‌کند (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۹۳-۱۳۹؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۹۱-۴۰۲).

بدین‌سان بر اساس ویژگی‌هایی که گذشت، می‌توان ادراکات حقیقی را مبرهن ساخت یا آنها را مقدمات و مبادی استدلال قرار داد، اما در ادراکات غیرحقیقی چنین اموری ممکن نیست. در حوزه ادراکات حقیقی، قواعد منطقی جریان دارند ولی ادراکات یا احکام اعتباری فرامناطق‌اند و قوانین منطقی درباره آنها جاری نمی‌شوند. ادراکات حقیقی ارزشی واقعی دارند، در صورتی که ادراکات غیرحقیقی، ارزشی قراردادی یا اعتباری و یا تخیلی. سرانجام درباره ادراکات حقیقی می‌توان تعبیر «ممنوع است» یا «محال لازم می‌آید» را به کار برد، اما درباره ادراکات غیرحقیقی نمی‌توان چنین تعبیر کرد.

اکنون با توجه به شاخص‌ها یا ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی می‌توان به شاخص‌ها یا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی دست یافت. با اندکی تأمل در ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی که در برابر مفاهیم حقیقی و قسیم آنهایند، شاخص‌ها یا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی نیز روشن می‌شوند. حال آیا بر مفاهیم یا واژگان نظری ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی صدق می‌کند یا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی؟

^۱ مبتکر این نظریه علامه طباطبائی است. نظریهٔ مزبور دیدگاه جدیدی است فراتر از دیدگاه رایج مبنی بر اینکه علم به صور ذهنی، حضوری است. از منظر علامه، علم حصولی به شیء وقتی برای انسان حاصل می‌شود که آن شیء برای نفس حاصل باشد و مدرک بدان علم حضوری داشته باشد. از این‌رو، علم انسان به تأثرات حسی حضوری بوده، از راه آنها به اشیا خارجی علم حاصل می‌شود (رک: طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، مقالهٔ پنجم، ص ۶۰ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۷۱-۲۷۳). بررسی تفصیلی این نظریه و داوری دربارهٔ آن مجال دیگری می‌طلبد. این مسئلهٔ مبحثی وجودشناختی بوده، جایگاه آن علم‌شناسی فلسفی است؛ هرچند نتایج و پیامدهای معرفت‌شناختی بسیاری دارد.

با اندکی تأمل روشن می‌شود که هیچ‌یک از ویژگی‌های مفاهیم غیرحقیقی بر مفاهیم نظری (تئوریک) منطبق نیست؛ بلکه شاخص‌ها یا ویژگی‌های مفاهیم حقیقی بر آن صدق می‌کند. آیا می‌توان پذیرفت که مفاهیم نظری (تئوریک) ارتباط تولیدی ندارند و نمی‌توان احکام ادراکات حقیقی را درباره آنها سریان داد؟ برای نمونه، آیا نمی‌توان آنها را به بدیهی و نظری یا به ضروری و ممتنع تقسیم کرد؟ آیا درباره قضایایی که از این‌گونه مفاهیم تألیف شده‌اند، نمی‌توان گفت: محال لازم می‌آید و بلکه باید تعبیر «لغو است» را به کار برد؟ به نظر می‌رسد مهم‌ترین ویژگی مورد بحث در مفاهیم حقیقی که در حل معضل بیان‌شده راه‌گشاست همین دو ویژگی است و درباره قضایایی که از این‌گونه مفاهیم تألیف شده‌اند نمی‌توان تعبیر «لغو است» را به کار برد؛ بلکه باید گفت: محال لازم می‌آید. افزون بر آن، میان آنها ارتباط تولیدی متحقق است.

۲-۴-۳. پاسخ دوم: تمایز میان مای شارحه و حقیقیه

شاید بتوان برای تمایز نهادن میان مفاهیم نظری (تئوریک) و مفاهیم ساختگی یا تخیلی راه‌حل دیگری را عرضه کرد و آن اینکه مفاهیم تخیلی مانند پری دریایی، گول شاخدار و سیمرغ ساخته و پرداخته قوه تخیل‌اند. متخیله با اشرف بر مخزن صورت‌ها و مفاهیم به‌دست‌آمده، در آنها تصرف می‌کند و مفاهیمی از این قبیل می‌سازد. در برابر این دسته مفاهیم، مفاهیم نظری (تئوریک)، همچون مفاهیم مشاهدتی، ساخته عقل‌اند. عقل به نحو ویژه‌ای این‌گونه مفاهیم کلی را می‌سازد و درک می‌کند. بر پایه این راه‌حل، جایگاه مفاهیم نظری (تئوریک) در طبقه‌بندی مفاهیم، مفاهیم ماهوی است. این دسته از مفاهیم را می‌توان گونه ویژه‌ای از مفاهیم ماهوی به‌شمار آورد. راه‌حلی که تبیین می‌کند مفاهیم نظری (تئوریک) از سنخ مفاهیم کلی ماهوی و ساخته عقل‌اند و نه قوه تخیل، این است که این دسته از مفاهیم، مفاهیمی‌اند که در پاسخ مای شارحه قبل‌الوجود ارائه می‌شوند. اگر معنا یا ماهیتی موجود نباشد و از آن معنا یا ماهیت پرسش شود، پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، پاسخ از طریق مای شارحه است. این راه‌حل به توضیح نیاز دارد. از این‌رو لازم است پیش از هر چیز، مطلب «ما» و انواع گوناگون آن را شرح دهیم، سپس راه‌حل ارائه‌شده را تبیین کنیم و سرانجام به ارزیابی آن بپردازیم.

مطالب اساسی یا پرسش‌های اصلی پژوهش

پرسش‌هایی که در برابر پژوهشگر طرح می‌شوند و در اصطلاح منطقی «مطالب» خوانده می‌شوند، بر دو دسته‌اند: پرسش‌های اصلی یا اصول‌المطالب و پرسش‌های فرعی یا فروع‌المطالب. هریک از این پرسش‌ها اقسامی دارند. آنها یا ناظر به تصورات و مفاهیم‌اند و یا ناظر به تصدیقات و قضایا. مطلب «هل» یا پرسش از هستی، مطلب «لیم» یا پرسش از چرایی، مطلب «ای» یا پرسش از چگونگی برای دستیابی به معرفت در قلمرو تصدیقات و مطلب «ما» یا پرسش از چیستی برای دستیابی به معرفت در ساحت تصورات است (ر.ک: حلی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۴۸). پرسش از چیستی که از آن به «مطلب ما» تعبیر می‌شود خود بر سه گونه است:

۱. پرسش از معنای واژه: در این‌گونه پرسش، معنای لغوی واژه یا لفظ جست‌وجو می‌شود. آشکار است که پاسخ این‌گونه پرسش را می‌توان با کمک معجم‌های واژه‌شناختی و مانند آنها به دست آورد. پاسخی که در برابر این پرسش عرضه می‌شود، «تعریف لفظی» نام دارد و به این‌گونه «ما»، «مای شارحه» که شرح اللفظ است، گفته می‌شود؛

۲. پرسش از چیستی یا ماهیت مفهوم اسم: در این‌گونه پرسش، از حقیقت شیء پرسش می‌شود؛ درحالی‌که آن شیء متحقق نیست. چنین پرسشی، پرسش از ماهیت اسم است و ما در این‌گونه پرسش «مای شارحه» نام دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، در: نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۳۰۹). این پرسش متفرع بر پرسش اول است. پس از آنکه معنای لغوی لفظ یا واژه‌ای برای ما روشن باشد، آن‌گاه می‌توان با مای شارحه از ماهیت معنا و مفهوم پرسش کرد؛ پرسش‌هایی از این قبیل که خلأ و عنقاء چیست. بدین ترتیب روشن می‌شود که مای شارحه میان دو اصطلاح، مشترک لفظی است: ۱. مای شارحه لفظ و ۲. مای شارحه ماهیت معنا یا مفهوم. باید هنگام کاربرد مطلب ما متوجه بود که پژوهشگر با «ما» چه مطلبی را کانون توجه قرار داده است؟ آیا از معنای لفظی واژه‌ای می‌پرسد یا اینکه درباره ماهیت معنا یا مفهوم می‌کاود؟

۳. پرسش از چیستی یا ماهیت مفهوم: این‌گونه پرسش آن‌گاه به وقوع می‌پیوندد که شیئی موجود ولی حقیقتش مجهول باشد. در این صورت، از حقیقت آن پرسش می‌شود. حقیقت عبارت است از ماهیتی که موجود است. از این‌رو به این «ما» «مای حقیقیه» گفته می‌شود. بدین‌سان مای حقیقیه، ماهیت یا چیستی شیء موجود را کانون توجه و پرسش قرار می‌دهد.

بنابراین تمایز مای حقیقیه و مای شارحه به معنای دوم به احراز هستی شیء و عدم احراز آن بازمی‌گردد. وجه ذکرشده، عمده‌ترین تمایز میان آنهاست و جز این، وجه تمایز اساسی دیگری ندارند (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۸-۶۹ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۸۵ بهمینار، ۱۳۴۹، ص ۲۵۲؛ سپهرودی، ۱۳۳۴، ص ۴۴).

حاصل آنکه مطلب هل و لم برای دستیابی به معرفت در قلمرو تصدیقات‌اند و مطلب ما برای دستیابی به معرفت در ساحت تصورات است. مطلب ما صرف‌نظر از شرح لفظ، خود بر دو قسم است: حقیقیه و شارحه. تمایز میان مای حقیقیه و مای شارحه در وجود داشتن یا وجود نداشتن شیء است. اکنون بر پایه چنین تمایزی می‌توان گفت: مفاهیمی مانند اتم، الکترون، اتر، کالریک و فلورزیستون از سنخ مفاهیم ماهوی و همچون مفاهیم مشاهدتی خواهند بود؛ حال اگر ثابت شود در خارج مصداقی دارند، از قبیل مای حقیقیه‌اند و اگر ثابت شود که در خارج مصداقی ندارند، مانند کالریک، اتر و فلورزیستون، از قبیل مای شارحه‌اند. بدین‌سان از این راه می‌توان میان مفاهیم نظری (تئوریک) و مفاهیم ساختگی همچون پری دریایی و غول شاختار تمایز نهاد. مفاهیمی که در پاسخ ماهو گفته می‌شوند، در فرضی که آن اشبای مورد پرسش بالفعل دارای مصداق خارجی نباشند، مفاهیم حاکی از آنها از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی‌اند. برخلاف مفاهیم تخیلی، تحقق مصداق یا مابازای عینی برای مفاهیم نظری (تئوریک) در خارج فی‌ذاته ممکن است؛ هرچند بالفعل مصداقی از آنها در خارج متحقق نباشد؛ اما پری دریایی، اژدهای هزارسر و مانند آنها مفاهیمی‌اند که تحقق مصداق برای آنها در خارج به لحاظ عقلی یا عقلائی محذور دارد. عقل درک می‌کند که این‌گونه مفاهیم افسانه‌اند و به لحاظ واقعیت خارجی، مصداقی ندارند.

۳-۴-۳. پاسخ سوم: تعریف اسمی

شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) پس از مردود شمردن نظام تعریف مشائیان، شیوه یا نظام دیگری را برای تعریف مفاهیم ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۹۰). نظام یا شیوه مزبور، تعریف اسمی یا مفهومی نامیده شده است (درباره نظام تعریف مشایی و نقد آن و نیز تعریف اسمی یا مفهومی و ارزیابی آن، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، فصل پنجم). او این شیوه نوین را از دیگران برگرفته است. گویا وی آن را از معاصر خود، ابوالبرکات بغدادی (۴۵۷-۵۸۷ق) که چند دهه پیش از وی می‌زیسته اقتباس کرده است. بغدادی حد اسمی یا مفهومی را به‌صراحت اظهار داشته، آن را شرح داده و بر حد حقیقی ترجیح داده است؛ چراکه برخلاف حد حقیقی، آسان‌یاب است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۶). شیوه پیشهادی حکمت اشراق این است که با چیدن اوصاف عام در کنار یکدیگر، می‌توان بدین امر مهم دست یافت. اوصاف گرچه ممکن است عام باشند و به‌خودی‌خود در تعریف کارا نباشند، با قرار گرفتن در کنار یکدیگر، مفید اختصاص خواهند بود. بدین سان می‌توان به تعریف اشیا و مفاهیم مجهول دست یافت؛ نظیر تعریف انسان به حیوان راست قامتِ مدرکِ کلیات. هریک از این اوصاف به‌خودی‌خود ممکن است در غیر انسان نیز تحقق یابند، ولی در میان ماهیاتی که به آنها معرفت داریم، اجتماع این صفات، تنها نسبت به انسان، صادق است و در مورد اوست که این ویژگی‌ها یا صفات، بالفعل، در یک‌جا گرد آمده‌اند. البته ممکن است اجتماع صفات مزبور، در ماهیت دیگری که بدان معرفت نداریم، موجود باشد؛ اما این امر مانعی ندارد. بدین‌روی گرچه نتیجه یا پیامد این‌گونه تعریف، شناخت حقیقت و ذات‌ش نیست، می‌توان از راه آن، به تمیز شیئی از دیگر اشیا یا ماهیتی از دیگر ماهیات دست یافت.

در اینجا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که منظور آنها از حد اسمی یا مفهومی چیست؟ آیا تعریف اسمی همان تعریف لفظی است یا رسمی یا خود گونه دیگری است؟

برای توضیح این‌گونه تعریف، یعنی حد مفهومی یا اسمی، لازم است به رابطه حد و اسم توجه کنیم. توجه بدین رابطه نقشی اساسی در روشن ساختن اصطلاح «حد مفهومی» یا «حد اسمی» دارد. از منظر بغدادی، موضوع‌له اسمی، مفاهیم یا معانی موجود در ذهن است. اسامی برای معانی و مفاهیم موجود در ذهن، قرارداد می‌شوند. افزون بر آن، معانی موجود در ذهن، حدود موجودات خارجی‌اند؛ چراکه اسامی، حاکی از موجودات خارجی‌اند، به‌میزانی از معنا که در ذهن موجود شده است. بدین‌روی اسمی، اولاً برای معانی موجود در ذهن و ثانیاً برای موجودات خارجی به نسبت محدوده معانی موجود در ذهن قرارداد می‌شوند. با توجه به این تحلیل، ذاتیات یک شیء، تفسیر یا معنای دیگری خواهند داشت. بر اساس این اصطلاح، ذاتی یک شیء به حسب اسمی است که بر آن شیء اطلاق می‌شود. در نتیجه، ذاتیات شیء همان اوصاف و ویژگی‌هایی هستند که در حد شیء ذکر می‌شوند. این اوصاف و ویژگی‌های ذاتی، همان اوصافی هستند که نام‌گذاران هنگام قرارداد، اسمی برای اسما در نظر گرفته‌اند. بدین‌سان، ذاتی از منظر وی مفهومی است که در اطلاق اسم دخیل است (ر.ک: بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱-۳۲، ۶۴-۶۸).

اکنون می‌توان با توجه به رابطه اسم و حد، به تعریف حد اسمی یا مفهومی دست یافت. این نوع حد، کاوشی است برای دریافتن ویژگی‌ها و اوصافی که در نام‌گذاری اسمی بر مسمایی دخیل‌اند. شیخ/اشرق نیز چنین تفسیری را درباره حد می‌پذیرد و برخلاف حد حقیقی، دستیابی به آن را آسان می‌داند. به نظر او، فایده حد اسمی یا مفهومی کمتر از حد حقیقی نیست؛ چراکه رابطه اسم با مسمای قراردادی است. از این رو به آسانی می‌توان به حد اسمی دست یافت.

شیخ/اشرق حقیقت حد مفهومی یا اسمی را چنین شرح می‌دهد: حد مفهومی یا اسمی این است که مسمای آن را از راه اجزای مفهوم تعریف کنیم و از ترکیب ویژگی‌ها و اوصاف شیء، مفهومی از آن ارائه دهیم؛ نظیر اینکه در تعریف انسان بگوییم، انسان عبارت است از حیوان راست قامتِ مدرکِ کلیات. چنین تعریفی به حسب تصور و اسم، تعریف تامی است که نمی‌توان آن را با ویژگی‌ها و اوصاف دیگر جابه‌جا کرد. اگر هر وصف یا جزء دیگری به جای اجزای این تعریف قرار گیرد، مفهوم دیگری از ترکیب آنها پدید می‌آید. در صورتی می‌توان اجزا را جابه‌جا کرد که تعریف، رسمی باشد، درحالی که این تعریف، حدی است، نه رسمی. نام‌گذاری که واژه «انسان» را برای انسان قرارداد کرده‌اند، به انسانیت با این اوصاف و ویژگی‌ها توجه داشته‌اند، نه به حقیقت نفس ناطقه و جنس و فصلِ ماهیت انسان. همچنین آنها که جسم را «جسم» نامیده‌اند، همان معنای ظاهری و ویژگی‌ها را در نظر داشته‌اند، اما به هیولا و صورت توجهی نکرده‌اند.

به نظر شیخ/اشرق، چنین تعریفی گونه‌ای از تعریف حدی است، نه تعریف رسمی؛ اما چرا حد مفهومی یا اسمی، تعریف رسمی نیست؟ شیخ/اشرق چنین استدلال می‌کند: تعریف رسمی از راه بیان لوازم انجام می‌پذیرد. کسی که چنین تعریفی (تعریف رسمی) را ارائه می‌کند، می‌پذیرد که اسم مزبور در موضوع، برای اوصاف ذکرشده در محمول قرارداد نشده است؛ درحالی که در حد مفهومی یا اسمی، از اسم همان مفاهیمی قصد می‌شود که در تعریف ذکر شده‌اند و همان مفاهیم اوصاف، به حسب مفهوم، ذاتی مسمای به‌شمار می‌آیند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۰-۹۲). بدین سان از منظر شیخ/اشرق، مفهومی که مردم از اشیا یا اسمی دارند، همان امور ظاهر است. برای نمونه، آب را به شیئی که دارای اوصاف مایع، روان، بی‌رنگ و مانند آنهاست می‌شناسند، نه به معنای ماهیتی که از جنس و فصل ترکیب شده است؛ جسم را به معنای همان عوارضی که نزد آنها آشکار است می‌شناسند، نه به معنای ماهیتی که مرکب از هیولا و صورت است؛ و همین‌طور ماهیات نوعی‌های چون، هوا، فلزات، گیاهان و مانند آنها (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۱۹-۲۰).

به نظر می‌رسد با جای‌گزین کردن این‌گونه حد به‌جای حد حقیقی، در واقع اعتبار حدود به مفاهیم اصطلاحی و تعریف‌های لفظی فرو کاسته می‌شود؛ چراکه طبق تصریح شیخ/اشرق، این‌گونه حد به حسب تصور نام‌گذار و فهم مستمع (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۹-۲۰). انجام می‌پذیرد. از این رو این‌گونه تعریف ارزش معناشناختی دارد، نه معرفت‌شناختی. با آن نمی‌توان به شناخت حقیقت اعیان خارجی و واقعیات موجود در خارج دست یافت. در صورتی تعریف‌ها ارزش معرفت‌شناختی دارند که به اموری لفظی یا معناشناختی فرو کاسته نشوند؛ و به‌راستی با تعریف، تصویری نظری را از راه حقایق و لوازم آنها معلوم سازیم. از این رو تعریف لفظی از مباحث معرفت‌شناختی خارج است؛ چراکه به کارگیری الفاظ در تعریف، نقشی ثانوی یا ابزاری دارد، و نه نقشی

معرفت‌شناختی یا منطقی. اگر در منطق از الفاظ بحث می‌شود بدین دلیل است که الفاظ معبره‌هایی هستند که ما را به حقایق و معانی می‌رسانند و گرنه بحث الفاظ به‌خودی‌خود در منطق اصالت ندارد.

بدین‌سان، با حد مفهومی یا اسمی نمی‌توان به معرفت دست یافت و تصویری را آنچنان که هست، شناخت. تنها از راه حد حقیقی و رسمی است که می‌توان ماهیت، مفهوم و شیء را شناخت، آن را از دیگر مفاهیم و اشیا تمییز داد و در نتیجه تصویری مجهول را معلوم نمود. البته حد اسمی یا مفهومی نیز فایده ویژه خود را دارد. با آن می‌توان معانی واژگان و اصطلاحات را روشن کرد و از گرفتار شدن در دام مغالطه مشترک لفظی رهایی یافت؛ اما آشکار است که این کاربرد، کاربردی معرفت‌شناختی نیست.

حاصل آنکه حد اسمی یا مفهومی، صرفاً به نام‌گذاری و اوصاف یا ویژگی‌هایی که در نام‌گذاری لحاظ شده، بازمی‌گردد و چنین تعریفی، تحلیلی معناشناختی و قراردادی یا اصطلاحی است که با مشغله معرفت‌شناس ارتباط چندانی ندارد؛ اگر نگوییم کاملاً بی‌ارتباط است.

اکنون بر پایه چنین تمایزی می‌توان میان مفاهیم نظری (تئوریک) و مفاهیم ساختگی همچون پری دریایی و غول تمایز نهاد. بر اساس متمایز دانستن پاسخ به مای شارحه از تعریف اسمی و تفاوت آنها، می‌توان گفت: تعریف اسمی برای مفاهیم نظری (تئوریک) - چه در مورد آن دسته از مفاهیمی که تحقق مابازای آنها در خارج اثبات شود و چه در مورد آن دسته از مفاهیمی که تحقق مابازای شان در خارج اثبات نشود - امکان‌پذیر است؛ درحالی‌که برای مفاهیم تخیلی نمی‌توان تعریفی اسمی ارائه کرد. بنابراین مفاهیم نظری (تئوریک) مانند اتم، الکترون، اتر، کالریک و فلورزیستون از سنخ مفاهیم ماهوی و همچون مفاهیم مشاهده‌تی خواهند بود؛ خواه ثابت شود بالفعل در خارج مصداقی دارند و خواه ثابت شود که در خارج مصداقی ندارند؛ مانند کالریک، اتر و فلورزیستون. آن مفاهیم از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی‌اند. آنها بر خلاف مفاهیم تخیلی، تحقیقشان در خارج فی‌ذاته ممکن است؛ از این‌رو می‌توان برای آنها تعریف اسمی ارائه کرد؛ اما پری دریایی، اژدهای هزارسر و مانند آنها مفاهیمی‌اند که تحقق مصداق برای آنها در خارج به لحاظ عقلی یا عقلایی محذور دارد. عقل درک می‌کند که این‌گونه مفاهیم افسانه‌اند و نه تنها بالفعل مصداقی به لحاظ واقعیت خارجی ندارند، بلکه هیچ‌گاه تحقق مابازای عینی یا مصداق برای آنها در خارج ممکن نیست. پیش‌فرض امکان تعریف اسمی یا مفهومی، امکان تحقق خارجی و مابازای عینی داشتن است. اگر برای مفهومی چنین امکانی منتفی است، تعریف اسمی برای آن ممکن نیست. برای نمونه، معرفت مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است، بلکه تعریف آن ممکن نیست. معرفت به دو گونه تقسیم می‌شود: تصویری و تصدیقی یا مفهومی و گزاره‌ای. معرفت گزاره‌ای نیز مراتب یا اقسامی دارد؛ همچون معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص، معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم، علم متعارف یا اطمینان و معرفت ظنی غیراطمینانی. با توجه به این مراتب یا اقسام، می‌توان اصطلاح موردنظر از معرفت گزاره‌ای را در معرفت‌شناسی گزاره‌های پیشین و نیز در معرفت‌شناسی گزاره‌های پسین، تعریف اسمی کرد و مرتبه‌ای از معرفت، برای نمونه معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص یا علم متعارف و یا اطمینان را در آنها پی گرفت و تعریف اسمی کرد و دید در هر ساحت به چه گونه یا مرتبه‌ای از معرفت می‌توان دست یافت.

نقش تعریف معقول اول در حل مسئله

تا اینجا بر اساس مبنای برگزیده در باب ویژگی‌های مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولی، مسئله مورد بحث را کاویدیم و در ادامه بر پایه همان مبنا به اشکال یکی بودن مفاهیم تخیلی و نظری پاسخ گفتیم و در برابر آن سه راه‌حل طرح کردیم. اکنون بجاست که ببینیم معقول اول چیست و تعریف آن چه نقشی در حل مسئله مزبور دارد؟ لیکن برای بیان چپستی معقول اول، ابتدا لازم است معقول را تعریف کنیم.

معقول در اصطلاح حکمت اسلامی هر معنا یا مفهوم کلی‌ای است که بر بی‌نهایت مصداق قابل انطباق است. مفاهیم جزئی بدین وصف متصف نمی‌شوند؛ چراکه کلیت لازمه این معناست و از آن انفکاک‌پذیر نیست:

المعقول من کل شیء لا یتشخص بشخص معین، بل یصیر کلیاً مشترکاً فیہ، یصح حملاً علی کثیرین، فالمعقول

من حرکت ب‌الی، این‌کان یصح حملاً علی کل حرکت من ب‌الی، وهو الصحیح لا یتعین بسببه وجود حرکت. وإن

لم یتناول کل حرکت من ب‌الی، لم یکن معقولا بل متخیلا أو محسوسا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۶).

معقولات یا تصورات کلی خود به دو دسته انقسام‌پذیرند: معقولات اولی و معقولات ثانیه. طبق یک تعریف، معقول اول هر معنا یا تصور کلی‌ای است که دارای مابازای خارجی است و در خارج بر موجود ویژه و خاصی منطبق می‌شود: «المعقولات الاولی ما یکون یازانه موجود فی الخارج» (جرجانی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۳).

بر پایه تعریف مزبور، معقولات اولی که آنها را مفاهیم ماهوی نیز می‌توان نامید، ویژگی‌هایی دارند که مهم‌ترینشان این است که مابازای خارجی جداگانه دارند. اکنون با این پرسش مواجه می‌شویم که قید «مابازای خارجی» در تعریف و تبیین مهم‌ترین ویژگی آنها که مابازای خارجی جداگانه دارند، به چه معناست؟ منظور از مابازا، محکی بالعرض یا مصداق است. بدین‌سان، هریک از مفاهیم ماهوی، در خارج از ذهن، وجود و واقعیتی مختص به خود دارند. به تعداد مفاهیم ماهوی، واقعیت خارجی وجود دارد. نمی‌توان دو مفهوم از مفاهیم ماهوی یافت که در برابر آنها تنها یک وجود متحقق باشد؛ زیرا مفاهیم ماهوی حدهای وجود یا حکایت‌های آن هستند و در برابر هریک از آنها محکی و وجود خاصی قرار دارد. البته بعضی واقعیات به لحاظ وجود خارجی بر دیگری متکی‌اند؛ نظیر اینکه اراده انسان، که کیف نفسانی است، بر وجود انسان اتکا دارد. آشکار است که معنای اتکای وجود یک ماهیت بر وجودی دیگر، این نیست که مابازای دو مفهوم ماهوی یک وجود باشد.

اما معقولات ثانیه، اعم از مفاهیم منطقی و فلسفی، مابازای جداگانه ندارند. این‌گونه مفاهیم اوصاف هستی‌اند و از چگونگی هستی اشیا حکایت می‌کنند. آنها از خود واقعیتی ندارند، بلکه واقعیت آنها واقعیت موصوف آنهاست. البته مفاهیم فلسفی صفات اشیای خارجی و عینی‌اند و مفاهیم منطقی، صفات مفاهیم و وجودهای ذهنی. از اینجا تمایز مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی نیز آشکار می‌شود؛ مفاهیم فلسفی اوصاف وجودها و واقعیت‌های خارجی‌اند و مفاهیم منطقی اوصاف مفاهیم و واقعیت‌های ذهنی.

بدین‌سان به‌رغم آنکه مفاهیم ماهوی مابازای خارجی جداگانه‌ای دارند، و دو مفهوم ماهوی را نمی‌توان یافت که با یک وجود موجود باشند، مفاهیم فلسفی و منطقی مابازای جداگانه‌ای ندارند؛ بلکه صرفاً یک وجود را می‌توان به مفاهیم بسیاری متصف کرد؛ نظیر وجود انسان که قابل‌اتصاف به واحد، بالفعل، حادث، ممکن، معلول و مانند آنهاست.

مفاهیم منطقی نیز چنین‌اند. آنها اوصاف مفاهیم ذهنی‌اند و شمار بسیاری از این دسته مفاهیم را می‌توان تنها بر یک مفهوم حمل کرد. بدین‌سان تعداد بسیاری از آنها صرفاً بر یک واقعیت ذهنی قابل‌صدق‌اند؛ نظیر مفهوم انسان که موجودی ذهنی و قابل‌اتصاف به کلی است، و همین واقعیت، بعینه، مصداق ذاتی نوع و مفهوم نیز هست. چنین نیست که اوصاف نوع، ذاتی، مفهوم و کلی مابازای جداگانه داشته باشند، بلکه صرفاً یک واقعیت است که به همه این اوصاف متصف می‌شود.

با این همه هنوز مشخص نیست که بر اساس این تعریف و ویژگی‌های برخاسته از آن، معقول اول، مفهومی کلی است که مابازای آن بالفعل در خارج موجود است یا اینکه مفهومی کلی است که مابازای آن لازم نیست بالفعل در خارج موجود باشد؛ بلکه اگر مفهومی کلی دارای منشأ خارجی بوده، تحققش در خارج ممکن باشد، معقول اول بر آن صدق می‌کند. گرچه ممکن است برخی تعریف‌ها از این جهت ساکت باشند، تعریف نقل‌شده از کتاب *تعريفات* ظهوری قوی در این دارد که معقول اول، مفهومی کلی است که مابازای آن بالفعل در خارج موجود است.

به نظر می‌رسد لحاظ قید بالفعل یا عدم لحاظ آن در تعریف به جعل اصطلاح و هدفی که از کاربرد این واژه مرکب مطمح‌نظر است، بستگی دارد. از این‌رو معقول اول را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: مفهومی کلی است که مابازای آن بالفعل و در حال حاضر، و نه در یکی از زمان‌های سه‌گانه گذشته و حال و آینده، در خارج موجود است؛ چنان‌که تعریف به غیر آن نیز ممکن است. از نگاه این نوشتار، معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی، مفاهیمی کلی‌اند که منشأیی خارجی، و در خارج مابازای عینی جداگانه‌ای دارند؛ هرچند بالفعل و در زمان کنونی، معلوم‌بالعرض و مصداق عینی نداشته باشند؛ مانند گیاهان و جانورانی که پیش‌تر موجود بوده‌اند و هم‌اکنون نسل آنها منقرض شده یا مانند گیاهان و جانورانی که ممکن است در آینده تحقق یابند. بنابراین ملاک کاربرد معقول اول در مورد تصویری این است که منشأیی عینی داشته باشد؛ هرچند بالفعل دارای مصداق خارجی نباشد. پیامد این تعریف این است که مفاهیمی همچون پری دریایی و غول شادخار مفاهیمی ماهوی نیستند؛ بلکه ساخته تخیل‌اند. آنچه از سه راه‌حل ارائه‌شده به‌ویژه از راه‌حل دوم نتیجه می‌گیریم این است که برای اینکه بر مفهومی معقول اول یا مفهوم ماهوی اطلاق شود، لازم نیست بالفعل دارای مصداق عینی باشد، بلکه آنچه لازم است این است که آن مفهوم، تصویری باشد که از چیستی اشیا حکایت کند و دارای منشأیی عینی باشد. منشأ عینی داشتن بدین معناست که ساخته تخیل نباشد، نه اینکه بالفعل مصداق داشته باشد. هنگام ارائه راه‌حل دوم، گذشت که تمایز پاسخ مای حقیقیه و مای شارحه به معنای دوم به احراز هستی‌شیء و عدم احراز آن بازمی‌گردد. مای حقیقیه، ماهیت یا چیستی‌شیء موجود را کانون توجه و پرسش قرار می‌دهد؛ لیکن شارحه در اصطلاح دوم، پرسش از شیء است قبل از تحقق آن. اگر

ماهیتی بالفعل مصداق داشته باشد، به آن ماهیت حقیقی گفته می‌شود، ولی اگر مصداق نداشته باشد، صرف مصداق نداشتن چنین مفهومی سبب نمی‌شود که اصلاً ماهیت بر آن صدق نکند.

بر اساس این تعریف، در مبحث مفاهیم نظری یا تئوریک بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که هریک از مفاهیم نظری یا تئوریک همچون اتم، الکترون و فشار، مفاهیمی از قبیل معقولات اولی به‌شمار می‌آید و این در صورتی است که اثبات شود در خارج، مصداق عینی و مابازای خارجی دارد یا دست‌کم اثبات شود دارای منشأی خارجی است؛ لیکن اگر اثبات شود که مفهومی از مفاهیم تئوریک - مانند خلأ مطلق، کالریک، اتر و فلورزیستون - در خارج، مصداق عینی و مابازای خارجی ندارد یا دارای منشأی خارجی نیست، بلکه صرفاً مفهومی فرضی و موهوم است، در این صورت، مفهومی غیرحقیقی و ساختگی خواهد بود. سرانجام اگر کسی نسبت به مفهومی از مفاهیم نظری در شک و تردید باشد و هیچ‌یک از دو وجه مزبور برای وی اثبات نشود، باید از حکم خودداری کند؛ نه آن مفهوم را حقیقی برشمرد و نه غیرحقیقی.

در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند: چگونه مفهومی از منظری حقیقی و آن هم از سنخ معقولات اولی و از منظری دیگر ساختگی و غیرحقیقی است؟ آیا چنین دیدگاهی مستلزم تناقض نیست؟

پاسخ این پرسش با اندکی تأمل آشکار می‌شود. سخن در این است که هریک از مفاهیم نظری یا تئوریک که در علوم تجربی به کار می‌رود، یا اثبات می‌شود که در خارج مابازای عینی جداگانه‌ای دارد و یا اثبات نمی‌شود. در صورتی که احراز شود مفهوم ویژه‌ای از آن مفاهیم در خارج مابازای عینی جداگانه‌ای دارد، آن مفهوم حقیقی است؛ بلکه می‌توان پارا فراتر نهاد و گفت: از آنجا که ویژگی مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی را دارد، معقول اول و یا مفهومی ماهوی است؛ اما اگر اثبات شود که در خارج مابازای عینی جداگانه‌ای ندارد یا ممکن نیست داشته باشد، مفهومی غیرحقیقی و ساختگی یا تخیلی است؛ بدین معنا که قوه تخیل آن را ساخته و پرداخته است.

چنان که دیدیم، در اینجا صورت سومی نیز متصور است و آن اینکه مفهومی ویژه مانند الکترون و پروتون، نه اثبات شود که در خارج مابازای عینی جداگانه‌ای دارد و نه اثبات شود که در خارج چنین نیست؛ بلکه از این جهت نسبت به آن مفهوم در تردید باشیم و در حیرت فرو رویم؛ در این فرض چه باید گفت؟ آیا این مفهوم حقیقی است یا ساختگی و غیرحقیقی؟ پاسخ روشن است. تا وقتی تحقق مابازای عینی در خارج یا تحقق منشأی عینی برای این مفهوم محرز نشده است، باید توقف کرد و از داوری در این باره که مفهوم مزبور حقیقی یا غیرحقیقی است، پرهیخت. این امر مشکلی نیست و محذوری به دنبال ندارد. بحث درباره تطبیق کبرا یا قاعده‌ای کلی بر مصداقی ویژه است. اگر احراز نشود مفهومی مصداق مفاهیم حقیقی یا غیرحقیقی است، باید در انتظار به سر بریم تا به دلیلی دست یابیم.

۴-۴-۳. راه‌حلی دیگر

ممکن است معقولات اولی به گونه (یا گونه‌های) دیگری تعریف شوند. در این صورت، راه‌حل مسئله به گونه دیگری خواهد بود. از جمله تعریف‌ها این است که معقول اول هر معنایی است که بتواند در خارج مابازا داشته باشد؛ مانند انسان

و سفیدی؛ در برابر معقول ثانی منطقی که این چنین نیست، ولی منشأ انتزاع ذهنی دارد و امور ذهنی بدان متصف می‌شود؛ و نیز در برابر معقول ثانی فلسفی که نه مابازای عینی دارد و نه امور ذهنی به آن متصف می‌شود.

قید «قابلیت» که از واژه «بتواند» در تعریف مزبور استظهار می‌شود، به گونه‌ای است که مفاهیم تخیلی و معانی ساختگی همچون غول و سیمرغ را دربرمی‌گیرد. این گونه امور، گرچه بالفعل مابازای عینی، یعنی فرد خارجی ندارند، از آنجاکه شأنیت موجود شدن را دارند، معقول اول خواهند بود. بر اساس این تعریف، غول و سیمرغ بالفعل مابازای خارجی ندارند؛ لیکن ملاک معقول اول بودن بر آن صادق است؛ چراکه ممکن است در خارج مابازا و فرد داشته باشند، هرچند بالفعل چنین مابازایی ندارند (ر.ک: نویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۴).

برحسب تعریف اخیر، ملاک معقول اول بودن هر مفهوم یا معنایی این است که قابلیت یا شأنیت موجود شدن را داشته باشد و البته معقول اول دسته‌ای از معانی یا مفاهیم حقیقی است. بر پایه چنین تعریفی می‌توان بدین نتیجه دست یافت که همه مفاهیم یا واژگان نظری (تئوریک) معقول اول اند؛ زیرا آنها گرچه بالفعل فرد خارجی و مابازای عینی ندارند، امکان تحقق آنها در خارج ممتنع نیست.

در برابر چنین نگرشی این پرسش به ذهن خطور می‌کند که در این صورت آیا مسئله پیش گفته، به مبحثی اصطلاحی و نزاعی لفظی فروکاسته نخواهد شد؟ آیا در پس این نزاع، واقعیت و حقیقتی نهفته نیست و بحث صرفاً لفظی است؟ بدین سان این بحث به نزاعی لفظی فروکاسته خواهد شد؛ لیکن آیا مسئله واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی در فلسفه علم و نیز در فلسفه صرفاً مبحثی لفظی است؟

به‌هرروی، طبق تعریف اخیر، معقول اول معنایی است که می‌تواند مابازای عینی و فرد خارجی داشته باشد. بنابراین مفاهیم ساختگی‌ای همچون غول و سیمرغ را شامل می‌شود؛ چنان که مفاهیم نظری (تئوریک) را نیز دربر می‌گیرد؛ اما آیا می‌توان چنین تعریفی از معقول اول را پذیرفت و معتقد شد معقول اول هر معنایی است که بتواند در خارج مابازا داشته باشد؟ تعریف اخیر درباره معقول اول، شمول آن را بسیار گسترده می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که مفاهیم تخیلی را در زمره مفاهیم ماهوی یا معقول اول جای می‌دهد؛ لیکن بر اساس تعریف برگزیده، معقول اول، معنا یا مفهومی است که منشأیی خارجی یا عینی دارد و از اشیای واقعی برگرفته شده و از آنها حکایت می‌کند. بنابراین غول و سیمرغ از آنجاکه منشأیی خارجی ندارند و از اشیای واقعی برگرفته نشده‌اند و از آنها حکایت نمی‌کنند، مفاهیمی ساختگی و غیرحقیقی‌اند. مفاهیم نظری نیز در صورتی که اثبات شود تحقق خارجی ندارند (مانند خلاً مطلق، کالریک، فلورئستون و اتر)، در زمره مفاهیم غیرحقیقی و از قسم ساختگی یا تخیلی خواهند بود. این‌گونه مفاهیم، با اثبات اینکه در خارج فرد یا مصداق ندارند، مفاهیمی‌اند ساختگی که قوه متخیله و نیروی تخیل خلاق دانشمند آنها را ساخته است. پس مفاهیمی از این دسته خواهند بود. بدین ترتیب مفاهیم یا واژگان نظری (تئوریک) در صورتی که اثبات شود تحقق خارجی ندارند، معقول اول نخواهند بود؛ چراکه نه منشأیی خارجی دارند و نه مصداق عینی و نه منشأ انتزاع خارجی، بلکه ساخته قوه تخیل‌اند.

گفتنی است که تعریف جرجانی با مشکلی روبه‌روست: بر اساس استظهاری که از آن تعریف شد، معقول اول معنا یا مفهومی است که بالفعل مابازای عینی جداگانه دارد. این‌گونه تعریف، قلمرو معقول اول را آن‌قدر تنگ می‌کند که معقول اول شامل مفاهیم نظری (تئوریک)، دست‌کم دسته‌ای از آنها که اثبات شده در خارج فرد یا مصداق ندارند، نمی‌شود. تعریف اخیر نیز دشواری‌هایی دارد؛ از جمله اینکه قلمرو معقول اول را آن‌قدر گسترش می‌دهد که معقول اول شامل مفاهیم غیرحقیقی و ساختگی نیز می‌شود؛ لیکن تعریف برگزیده بدین لحاظ مشکلی ندارد و مشکل یادشده را مرتفع می‌سازد.

به هرروی، حتی اگر تعریف برگزیده یا تعریف نخست را مردود بدانیم، یا به هر دلیل از آن دو دست برداریم و بپذیریم که معقول اول هر معنایی است که بتواند در خارج مابازا، مصداق یا فرد داشته باشد، مفاهیم تخیلی، مانند پری دریایی، اژدهای هزارسر و دیو شادخار، مفاهیمی‌اند که تحقق مصداق برای آنها در خارج به لحاظ عقلی یا عقلایی محذور دارد. عقل درک می‌کند که این‌گونه مفاهیم افسانه‌اند و نه تنها بالفعل مصداقی به لحاظ واقعیت خارجی ندارند، بلکه تحقق مابازای عینی یا مصداق برای آنها در خارج هیچ‌گاه ممکن نیست. از این‌رو نمی‌توان پذیرفت که این‌گونه تصورات، گرچه بالفعل مابازای عینی، یعنی فرد خارجی ندارند، از آنجاکه شأنت موجود شدن را دارند، معقول اول خواهند بود. غول و سیمرغ بالفعل نه تنها مابازای خارجی ندارند، بلکه ممکن نیست در خارج مصداق یا مابازا و یا فرد عینی داشته باشند. بنابراین، ملاک معقول اول بودن بنا بر تعریف اخیر نیز بر آن صادق نیست؛ چراکه بر پایه این تعریف، معقول اول هر مفهوم یا معنایی است که قابلیت یا شأنت موجود شدن را داشته باشد. آشکار است که مفاهیم مورد بحث این‌گونه نیستند.

حاصل آنکه حقیقی یا غیرحقیقی بودن مفاهیم نظری (تئوریک) مبتنی است بر اینکه معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی را چگونه تعریف کنیم و چه تعریفی از آنها ارائه دهیم. به نظر می‌رسد معقول اول، معنا یا مفهومی است که از اشیای واقعی برگرفته شده و از آنها حکایت می‌کند. بر پایه این تعریف، مفاهیم نظری نیز در صورتی که اثبات شود تحقق خارجی و به بیان دقیق‌تر، مابازای عینی ندارند (مانند خلاً مطلق، کالریک، فلورزیستون و اتر)، در زمره مفاهیم غیرحقیقی و از قسم ساختگی یا تخیلی خواهند بود. چنین فرضی نظیر آنجاست که کودکی غول افسانه‌ای را موجود بداند. چنین توهمی سبب نمی‌شود که غول واقعاً وجود داشته و او چنین مفهومی را از موجودی عینی برگرفته باشد.

اگر در روزگاری دانشمندانی به غلط می‌پنداشته‌اند خلاً مطلق، کالریک، فلورزیستون و اتر موجودند، چنین پنداری مستلزم این نیست که آنها این‌گونه مفاهیم را از موجودات خارجی و واقعی برگرفته‌اند؛ بلکه آنان با تخیل خود آن مفاهیم را ساخته و پرداخته‌اند. فرض دوم این است که اثبات شود برخی مفاهیم نظری مابازای عینی یا منشأ خارجی دارند. در این صورت، چنین مفاهیمی معقول اول یا مفهوم ماهوی خواهند بود. سرانجام اگر کسی نسبت به مفهومی از مفاهیم نظری در شک و تردید باشد و هیچ‌یک از دو وجه مزبور برای وی اثبات نشود، باید از حکم خودداری کند؛ یعنی نه آن مفهوم را حقیقی برشمرد و نه غیرحقیقی.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این نوشتار، کاوش و پژوهش در این باره است که آیا اصولاً مفاهیم نظری (تئوریک) مفاهیمی حقیقی‌اند یا مانند مفاهیم ساختگی و مفاهیم قراردادی و اعتباری، غیرحقیقی؟ به بیان دیگر در ساحت مفاهیم نظری واقع‌گرایی را باید برگزید یا نواقح‌گرایی را؟ سرانجام اینکه جایگاه این دسته مفاهیم در نظام طبقه‌بندی مفاهیم یا تصورات کجاست؟ پس از نگاهی گذرا به دیدگاه‌های مطرح‌شده در قلمرو فلسفه علم درباره مفاهیم نظری (تئوریک) و مشاهدتی، برای دست یافتن به پاسخ صحیح مسائل مزبور و مشخص ساختن موضع خود درباره واقع‌گرایی یا نواقح‌گرایی در ساحت مفاهیم و روشن نمودن جایگاه مفاهیم نظری و نیز مفاهیم مشاهدتی از باب مقدمه چستی صدق را در مبحث واقع‌گرایی و نواقح‌گرایی مشخص ساختیم و از سوی دیگر نگاهی بسیار گذرا و اجمالی به طبقه‌بندی مفاهیم افکندیم. با اندکی تأمل و بررسی، به نظر می‌رسد ویژگی مفاهیم حقیقی و آن هم ماهوی بر مفاهیم نظری (تئوریک) قابل انطباق است. این دیدگاه تا حدی قابل قبول تر می‌شود اگر ببینیم که قسیم مفاهیم نظری، مفاهیم مشاهدتی یا مشاهده‌پذیر است. مفاهیم مشاهدتی بی‌تردید و بدون هیچ شبهه‌ای از مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و آن هم قسماً محسوس آنهایند. مفاهیم نظری نیز این‌گونه خواهند بود.

در اینجا با این پرسش دشوار روبه‌رو می‌شویم: پس تمایز مفاهیم مورد بحث با مفاهیم غیرحقیقی چیست؟ مفاهیمی مانند اتر، فلوریتون و کالریک که اکنون در علم کاربردی ندارند و نظریه‌های مربوط به آنها رد و ابطال شده و دانشمندان در علوم مربوط بدین نتیجه رهنمون شده‌اند که مفاهیم مزبور منشأ خارجی یا مابازای عینی ندارند بر پایه چه ملاکی حقیقی‌اند؟ آیا مفاهیم غیرحقیقی جز این هستند؟

در برابر اشکال مزبور می‌توان پاسخ‌های گوناگونی ارائه کرد. بر اساس مبنای برگزیده در باب مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولی، مسئله مورد بحث را کاویدیم و در برابر آن سه راه‌حل طرح کردیم. بر پایه راه‌حل‌های مزبور، مفاهیم نظری یا تئوریک را باید مفاهیمی حقیقی و از قبیل مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی دانست.

از آنچه گذشت بدین نتیجه اساسی می‌رسیم: از آنجا که ممکن است معقولات اولی به چند گونه تعریف شوند، هر گونه پاسخ به حقیقی یا غیرحقیقی بودن مفاهیم نظری (تئوریک) مبتنی است بر اینکه معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی را چگونه تعریف کنیم و چه تعریفی از آنها ارائه دهیم. به نظر می‌رسد معقول اول، معنا یا مفهومی است که منشأی عینی دارد و از اشیای واقعی برگرفته شده است و از آنها حکایت می‌کند. بر اساس این تعریف، هر یک از مفاهیم نظری از قبیل معقولات اولی به‌شمار می‌آید، در صورتی که اثبات شود در خارج، منشأ عینی و مابازای خارجی دارد؛ لیکن اگر اثبات شود که مفهومی از مفاهیم نظری در خارج، منشأ عینی و مابازای خارجی ندارد، مانند خلاً مطلق، کالریک، اتر و فلوریتون، مفهومی غیرحقیقی و ساختگی خواهد بود. سرانجام اگر کسی نسبت به مفهومی از مفاهیم نظری در شک و تردید باشد و هیچ‌یک از دو وجه مزبور برای وی اثبات نشود، باید از حکم خودداری کند؛ یعنی نه آن مفهوم را حقیقی برشمرد و نه غیرحقیقی.

همچنین بدین نتیجه می‌رسیم که در ساحت مفاهیم نظری واقع‌گرایی را باید فی‌الجمله برگزید. بر این دسته مفاهیم، واقع‌گرایی حاکم است و این واقع‌گرایی به آن دسته از مفاهیم نظری اختصاص دارد که اثبات شود در خارج، منشأ عینی و مابازای خارجی دارد.

منابع.....

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبیها*، در: نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات والتنبیها*، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۵ق، *الشفاء المنطق*، تحقیق ابوالعلا عقیفی، الامیریة، قاهره، بی‌نا.
- _____، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۸۵، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جرجانی، سیدشریف‌علی‌بن محمد، ۱۴۱۶ق، *التعریفات*، بیروت، عالم‌الکتب.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات و قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- سای، ابن‌سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصیریة*، بیروت، دارالفکر اللبنانی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۳۴، *منطق‌الملخص*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *حکمة‌الاشراق*، در: قطب‌الدین محمود شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵، *المشارع والمطارحات (بخش منطق)*، تصحیح مقصود محمدی و...، تهران، حق‌یاوران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة‌الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود، ۱۳۸۳، *شرح حکمة‌الاشراق*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، *التنقیح فی المنطق*، تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دارالعلم.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رای‌الحکیمین*، تهران، الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۶۹م، *المباحث‌المشرقیة*، تهران، مکتبه‌الأسدی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، قم، صدرا.
- نویبان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۶، *جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی)*، قم، مجمع حکمت اسلامی.

بررسی و نقد راه‌حل کانت در تعارض ضرورت علی و اختیار

Phsadra@gmail.com

محمد حسین زاده / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پذیرش: ۹۷/۰۸/۲۰

دریافت: ۹۷/۰۱/۲۴

چکیده

کانت فیلسوفی ناسازگارگراست که به ناسازگاری تعیین علی و اختیار باور دارد. او می‌کوشد تا رهیافتی ارائه کند که به وسیله آن بتوان هم به تعیین علی و هم به اختیار توأمان معتقد بود. برای این منظور، او هر یک از اختیار و ضرورت علی را در موطنی خاص و جدا از موطن دیگر تبیین می‌کند تا این دو مؤلفه ناسازگار، از یکدیگر جدا باشند و با هم مواجه نشوند. در این مقاله، دیدگاه کانت و راه‌حل او درباره تعارض ضرورت علی و اختیار تبیین شده است. در بررسی دیدگاه کانت این نتیجه به دست آمد که پنج اشکال به راه‌حل کانت وارد است و با فرض پذیرفتن ناسازگاری ضرورت علی و اختیار، راه‌حل کانت، راه‌حل مناسبی برای باور به اختیار نیست.

کلیدواژه‌ها: کانت، اختیار، ضرورت علی، ناسازگارگرایی، نومن، فنومن.

سازگاری و یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسئله «سازگاری» (Compatibility) نامیده می‌شود. فیلسوفان به تناسب پاسخ‌هایی که به این مسئله داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. بیشتر فیلسوفان، ضرورت علی را با اختیار، سازگار می‌دانند که «سازگارگرایان» (Compatibilists) نامیده می‌شوند. برخی دیگر به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار معتقدند و در گروه «ناسازگارگرایان» (Incompatibilists) قرار دارند. گروهی از ناسازگارگرایان به هیچ‌وجه اختیار را قابل تبیین نمی‌دانند. این گروه که اختیار را انکار می‌کنند جبرگرایان یا قائلان به «موجوبیت علی افراطی» (Hard determinism) هستند؛ اما در نقطه مقابل، گروهی از ناسازگارگرایان بر اختیار انسان تأکید می‌کنند که «اختیارگرایان» (Libertarians) نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به اشتباه همه کسانی را که به اختیار اعتقاد دارند اختیارگرا دانست؛ چراکه اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز معتقدند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰-۲۶۱). همچنین باید توجه داشت که ممکن است یک اختیارگرا علاوه بر اینکه به اختیار انسان معتقد است، به ضرورت علی نیز باور داشته باشد، اما به دلیل ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، هریک از اختیار و ضرورت علی را در موطنی خاص و جدا از موطن دیگر تبیین کند تا این دو مؤلفه ناسازگار، از یکدیگر جدا باشند و با هم مواجه نشوند، یا اینکه در زنجیره علت‌ها، شکاف و فضایی ایجاد کند که در آن قانون ضرورت حضور نداشته باشد و در آن فضا، اختیار را تبیین کند.

ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) از جمله فیلسوفان اختیارگراست که از شیوه نخست برای تبیین اختیار استفاده کرده است؛ یعنی هریک از ضرورت علی و اختیار را در موطنی جداگانه در نظر می‌گیرد تا از این طریق تعارض این دو امر ناسازگار را برطرف سازد. بررسی دیدگاه کانت (به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان جهان) درباره اختیار علاوه بر اینکه از لحاظ نظری و معرفتی مهم است، از لحاظ عملی نیز اهمیتی مضاعف دارد؛ چراکه دیدگاه او لوازم مهمی را در علوم انسانی داراست؛ از جمله اینکه حوزه عقل عملی را - که بستر علوم انسانی است - از حوزه عقل نظری کاملاً جدا می‌کند و چنین چیزی این لازم را به همراه دارد که قوانینی که در علوم انسانی مورد بحث قرار می‌گیرند و روش‌هایی که به کار گرفته می‌شوند، کاملاً از قوانین و روش‌های حوزه علوم نظری جدا هستند و از آنها تبعیت نمی‌کنند.

دو مقاله «آزادی و خودمختاری انسان از دیدگاه کانت و نقد و بررسی آن» و «آزادی و اختیار از دیدگاه کانت» دیدگاه کانت درباره اختیار را بررسی کرده‌اند؛ اما هم در بخش تبیین دیدگاه کانت و هم در بخش نقد و بررسی این دیدگاه، برخی جنبه‌ها را نادیده گرفته‌اند. در این مقاله تلاش شده تا وجوهی از دیدگاه کانت که کمتر بدانها توجه شده، تبیین شوند تا از این طریق گامی در جهت تکمیل پژوهش‌های پیشین در این موضوع برداشته شود. ما در این مقاله ابتدا دیدگاه کانت و راه‌حل او درباره تعارض ضرورت علی و اختیار را در قالب یک ساختار منظم تبیین، و سپس آن را بررسی و نقد می‌کنیم.

۱. دیدگاه کانت درباره تعارض ضرورت علی و اختیار

به نظر کانت، اخلاق و مسئولیت‌پذیری مستلزم این است که فاعل مختار باشد؛ به گونه‌ای که فارغ از هر گونه فشار و قهر بیرونی، هریک از دو گزینه پیش‌روی خود را انتخاب کند. به موجب این ویژگی، فعل اختیاری انسان نمی‌تواند

در سلسله علل ضرورت‌بخش قرار گیرد؛ چراکه در این صورت فاعل نمی‌تواند به‌گونه‌ای دیگر عمل کند و چنین چیزی به معنای نقض اختیار است:

... علتی است که از طریق آن چیزی اتفاق می‌افتد، خودش چیزی (حادثه‌ای) است که رخ داده است که دوباره مطابق با قانون طبیعت، حالت پیشین و علت آن را پیش‌فرض دارد، و آن [علت پیشین نیز] به شیوه‌ای مشابه، یک حالت قبلی را و همین‌طور [سلسله] ادامه پیدا می‌کند... قانون طبیعت چنین است که هیچ چیز بدون علت کافی که به نحو پیشین تعیین نشده باشد، محقق نمی‌شود... یک شروع یویا از عمل - اگر یک شروع اولیه باشد - حالتی را پیش‌فرض می‌گیرد که هیچ ارتباط علی با حالت پیشین علت نداشته باشد؛ به‌طوری‌که می‌توان گفت به‌هیچ‌وجه از آن ناشی نمی‌شود. بنابراین آزادی (اختیار) استعلایی، ضد قانون علت است (کانت، ۱۹۹۸، ۴۷۲؛ الف ۴۴۴؛ ب ۴۷۳؛ الف ۴۴۵).

با توجه به این مطلب، از نظر کانت، تحقق اختیار منوط به علتی است که سلسله علت‌ها را آغاز کند و خودش معلول هیچ علت دیگری نباشد:

اگر آزادی (اختیار) ویژگی علل خاصی از پدیدارها باشد، باید همان‌طور که پدیدارها را به عنوان امور حادث ملاحظه می‌کنیم، قوه آغازگری نیز باشد که به نحو خودانگیخته پدیدارها را پدید آورد. به عبارت دیگر بدون اینکه علت است، نیاز به آغاز داشته باشد [پدیدارها را ایجاد کند]. از این رو [این علت] به سبب دیگری که آغاز آن را متعین کند، نیاز ندارد (کانت، ۲۰۰۱، ص ۷۹).

با توجه به این مطلب، راه‌حل اختیارگرایانه کانت برای چالش ضرورت علی و اختیار، نوعی دوگانه‌انگاری است که تلاش می‌کند موطن علت ضرورت‌بخش در امور طبیعی را از موطن اختیار جدا کند. این دوگانه‌انگاری، یک دوگانه‌انگاری وجودشناختی - همانند دوگانه‌انگاری دکارت - نیست؛ بلکه یک دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی است (هابرماس، ۲۰۰۸، ص ۱۶۲) که از دو جنبه «پدیداری» (phenomenal) و «استعلایی» (transcendental) معرفت ناشی می‌شود. در این راه‌حل دوگانه‌انگاری، کانت برای تفکیک موطن اختیار از موطن علت ضرورت‌بخش، اختیار را در موطن نومن (Noumena) (ذات فی‌نفسه یا ذات معقول) و علت محصل طبیعی را در موطن پدیدارها ترسیم می‌کند. در نتیجه این راه‌حل، دو قضیه متناقض زیر:

(الف) هر قسم تولید اشیای مادی (از جمله افعال انسان) بر طبق قوانین صرفاً مکانیستی امکان‌پذیر است؛

(ب) بعضی اقسام تولید اشیای مادی (افعال اختیاری انسان) بر طبق قوانین صرفاً مکانیستی امکان‌پذیر نیست؛
به دو قضیه زیر - که دیگر متناقض نیستند - تبدیل می‌شوند:

(ج) هر قسم تولید اشیای مادی (از جمله افعال انسان) بر طبق قوانین صرفاً مکانیستی، باید امکان‌پذیر تلقی شود؛

(د) بعضی اقسام تولید اشیای مادی (افعال اختیاری انسان) بر طبق قوانین صرفاً مکانیستی را نمی‌توان امکان‌پذیر تلقی کرد (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۳۶۹).

این راه‌حل اختیارگرایانه کانت را می‌توان در قالب یک ساختار منظم، در ضمن محورهای زیر تبیین کرد:

۱. از دیدگاه کانت، زمان و مکان مفاهیم تجربی نیستند که با انتزاع، از تجربه به دست آمده باشند، بلکه صورت‌های پیشینی شهوندند که بدون آنها قادر به هیچ تجربه‌ای نخواهیم بود. در حقیقت، زمان و مکان شرط لازم و کافی برای صدور احکام تألیفی و پیشینی‌اند؛ مکان، شرط همه شهوندهای بیرونی و زمان نیز شرط همه شهوندهای بیرونی و درونی است (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۳۸؛ الف: ۲۳؛ ب: ۴۸؛ الف: ۳۲)؛

۲. آنچه از طریق زمان و مکان به شهود درآمده، ماده اولیه شناخت حسی و تجربی است که قوه فاهمه با استفاده از مفاهیم بنیادین فاهمه - یا همان مقولات (categories) - انطباعات متکثر به دست آمده از طریق زمان و مکان را به شیوه‌ای معین با یکدیگر متحد و نسبت به آنها شناخت حاصل می‌کند (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۱۰۲؛ الف: ۷۷). به عبارت دیگر استفاده از مفاهیم شرط لازم برای صدور احکام تألیفی پیشین و در نتیجه شرط شناخت است. بنابراین شهود و مفاهیم عناصر کل شناخت را تشکیل می‌دهند، به طوری که نه مفاهیم بدون شهودی که با آنها متناظر است، و نه شهود بدون مفاهیم، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را به دست دهند (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۷۴؛ الف: ۵۰؛ ب: ۱۰۲؛ الف: ۷۷؛ هارتناک، ۱۳۹۲، ص: ۳۲)؛

۳. از آنچه در محور دوم بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که مقولات، مفاهیمی پیشینی‌اند که انسان به وسیله آنها تجربه‌های حسی خود را نظم و ساختار می‌بخشد و آنها را به تجربه‌ای واحد بدل می‌کند تا جهانی یگانه را بازنمایی کند؛ جهانی که متشکل از ایزه‌هایی است که در مکان و زمان حضور دارند و بر اساس قوانین علی جبری با یکدیگر در تعامل‌اند (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۱۰۳؛ الف: ۷۷؛ ب: ۱۰۴؛ الف: ۷۸؛ پینکار، ۱۳۹۵، ص: ۵۲)؛

۴. کانت مقولات را از صور احکام در منطق سنتی استنتاج می‌کند. با تحلیل انواع احکام منطقی، می‌توان به مقولات مختلف دست یافت (وود، ۲۰۰۵، ص: ۴۱-۴۲). از جمله این مقولات، مقوله علیت است که از نسبت فضا‌یای شرطی به دست می‌آید. حکم شرطی، حکمی است به صورت «اگر الف، آن گاه ب»، که صدور آن جز با مدد مفهوم «علیت» (یا وابستگی) ممکن نیست. اگر چنین مفهومی نباشد؛ تنها چیزی که می‌توان به تصور درآورد، تعاقب زمانی است (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۹۸؛ الف: ۷۳؛ ب: ۹۹؛ الف: ۷۴؛ هارتناک، ۱۳۹۲، ص: ۴۳)؛

۵. نگرش کانت درباره زمان و مکان و نقش آنها در شناخت، مبنای تفکیک معرفت شناختی او بین نومن (شیء فی‌نفسه) و فنومن (شیء به صورتی که در شهود پدیدار می‌شود) قرار می‌گیرد. فنومن حیثیتی از شیء است که از طریق صور پیشینی زمان و مکان، به شهود در می‌آید، در نقطه مقابل نومن حیثیتی از شیء است که در قالب زمان و مکان قابل شهود نیست و در نتیجه نمی‌توان آن را شناخت (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۵۶؛ الف: ۳۹؛ هارتناک، ۱۳۹۲، ص: ۲۴-۲۵)؛

۶. هر حکم کردن و هر فکری، باید حکم یا فکر کسی باشد؛ از این رو باید کسی باشد که بتوان گفت این حکم و فکر از آن اوست. به عبارت دیگر با هر حکم و فکری باید یک «من فکر می‌کنم» همراه باشد. این «من فکر می‌کنم» یک خودآگاهی تجربی نیست؛ بلکه یک «من» استعلائی است که شرط لازم هر فکر و حکم و نیز شرط لازم خودآگاهی است و کانت آن را «دراک نفسانی استعلائی» یا «دراک نفسانی اصیل» و یا «دراک نفسانی محض» می‌نامد (کانت، ۱۹۹۸، ب: ۱۳۲)؛

۷. از نظر کانت، معنای اینکه چیزی را به واسطه یک مقوله درک می‌کنیم، این است که آن چیز ذیل آن مقوله اندراج یافته است. از آنجا که مقولات، مفاهیم محض و عاری از هر گونه محتوای تجربی‌اند، با هیچ امر تجربی شباهتی ندارند تا آن امر تجربی ذیل آنها مندرج شود. مثلاً هیچ‌کس نیست که معتقد باشد مقوله علیت به عنوان امری که به وسیله حس معلوم می‌شود، وجود دارد؛ بنابراین همواره میان یک مقوله و آنچه آن مقوله به آن اطلاق می‌شود، شکافی عمیق وجود دارد. این شکاف به وسیله عنصر سومی به نام شاکله استعلایی که در واقع تعیین زمان است ترمیم می‌شود. مقوله با تقید به تعینات استعلایی زمان، مبدل به شاکله می‌شود و به این اعتبار می‌توان آن را بر آنچه در شهود وجود دارد اطلاق کرد. به عبارت دیگر زمان آن عنصری است که اطلاق مقولات را بر آنچه به شهود آمده، ممکن می‌سازد. بر این اساس از نظر کانت، شاکله مقوله علیت نحوه‌ای از توالی زمانی است که چون واقعه‌ای حادث شود، در پی آن واقعه دومی روی دهد و این امر تعینی بر طبق یک قاعده داشته باشد (کانت، ۱۹۹۸، ب ۱۷۶؛ الف ۱۳۷؛ ب ۱۸۵؛ الف ۱۴۶؛ هارتناک، ۱۳۹۲، ص ۶۹۱-۶۹۰)؛

۸. با توجه به محور قبل، مقولات صرفاً بر آنچه در زمان و مکان به شهود درآمده‌اند، می‌توانند اطلاق شوند؛ اما با این حال گاهی عقل مقولات را فراتر از آنچه در زمان و مکان پدیدار می‌شود، به کار می‌گیرد و به صورت‌های عقلی (Ideas of Reason) دست می‌یابد (کانت، ۱۹۹۸، ب ۳۷۷؛ الف ۳۲۰؛ ب ۳۰۶). بنابراین صور عقلی، معانی پیشینی هستند که نه از تجربه انتزاع شده‌اند و نه بر آن قابل اطلاق‌اند، در مقابل مقولات که معانی پیشینی هستند که به کثرات ادراک (در امور تجربی) قابل اطلاق‌اند. همان‌طور که انسان به وسیله مقولات به ادراک‌های متکثر حسی نظم و ساختار می‌بخشد و آنها را به تجربه‌ای واحد بدل می‌کند، به وسیله ایده‌ها یا همان صور عقلی نیز به تصورات خود درباره جهان نظم و ساختار می‌دهد تا تصویری از نظم طبیعت - به‌مثابه کلیتی به‌هم‌پیوسته - به دست آورد. بنابراین ایده‌ها نوعی وضعیت درجه دو دارند؛ زیرا تأملات انسان درباره ادراک‌های درجه یک از ایزدهای فردی را جمع‌بندی می‌کنند و نظم می‌دهند (پینکار، ۱۳۹۵، ص ۵۲۰۶۳)؛

۹. اختیار یکی از صور عقلی و نتیجه کاربست مقوله علیت در غیر از امور تجربی است. در نتیجه این کاربست، در نوم و بیرون از نظام علی - معلولی پدیدارها، نوع متفاوتی از علیت (به عنوان یک صورت معقول) برای «من» انسانی ترسیم می‌شود که مسبوق به هیچ علت دیگری نیست (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰-۲۶۱)، این نوع دیگر از علیت، همان اختیار است (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۶۱؛ الف ۵۳۳؛ کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴؛ کورنر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). کانت در تبیین این دو نوع علیت می‌نویسد:

من آنچه را در یک ایزه حسی، خودش پدیدار نباشد را معقول می‌نامم. بر این اساس اگر آنچه در جهان حسی باید به عنوان پدیدار لحاظ شود، فی‌نفسه قوه‌ای باشد که یک ایزه شهود [حسی] نباشد و بتواند علت پدیدارها باشد، در این صورت می‌توان علیت این موجود را از دو جنبه در نظر گرفت، [یکی] به عنوان امر معقول در فعلش به لحاظ یک شیء فی‌نفسه و [دیگری] به عنوان یک امر محسوس به لحاظ معلول‌های آن فعل، به عنوان یک پدیدار در جهان حسی. بنابراین ما باید از قوه چنین سوزده‌ای، یک مفهوم تجربی و همچنین یک مفهوم عقلی از علیت بسازیم که هر دو، در مورد همان معلول واحد، به کار می‌روند (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۶۶؛ الف ۵۳۸)؛

۱۰. این نوع خاص علیت در موطن وجود فی نفسه انسانی از آنجا نشئت گرفته که مقوله علیت در مورد امور تجربی شکل‌وارگی یافته است؛ اما در مورد وجود فی نفسه انسانی از این شکل‌وارگی برخوردار نیست. تفکیک مقوله علیت که شکل‌وارگی یافته، از علیتی که شکل‌وارگی نیافته موجب شده تا شرایط لازم برای باور به اختیار فراهم شود. اگر تنها علیت ممکن، مقوله شکل‌وارگی یافته علیت بود که هر رویدادی را موجب به ایجاب علی می‌داند، جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛ ولی با در نظر گرفتن علیت شکل‌وارگی نیافته، زمینه برای فکر کردن (حکم کردن) درباره اختیار فراهم می‌شود؛ زیرا بدون آنکه تناقضی پیش بیاید، می‌توانیم فکر (حکم) کنیم که چنین علتی وجود دارد و به واسطه آن، ذات معقول یا فی نفسه انسان بیرون از نظام علی طبیعت مختار است (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰ و ۲۶۰-۲۶۱)؛

۱۱. اگرچه علت آزاد به همراه علیت خود، بیرون از سلسله پدیدارهاست، اما معلول آن درون سلسله امور تجربی (پدیدارها) است (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۷۲؛ الف ۵۴۴). بنابراین این معلول که در سلسله پدیدارها قرار دارد هم‌زمان، هم می‌تواند با علت معقول خود به عنوان امر آزاد لحاظ شود، و هم با نمودهای متقدم به عنوان نتیجه ضروری آنها در طبیعت (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۶۵؛ الف ۵۳۷). به این ترتیب هم آزادی (اختیار) و هم طبیعت، هریک به معنای کامل خود، می‌توانند هم‌زمان و بدون هر نوع تناقضی دقیقاً در همان اعمال یافت شوند، بسته به اینکه انسان آن اعمال را با علت معقولشان مقایسه کند، یا با علت محسوسشان (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۶۹؛ الف ۵۴۱)؛

۱۲. از محورهای پیشین این نتایج به دست آمد که علتی که در موطن شیء فی‌نفسه، اراده را متعین و ضروری می‌کند، علتی خاص است که خارج از سلسله علل ضرورت‌بخش طبیعی است. این علت یک «باید» یا «قانون اخلاقی» است که به طور خودانگیخته توسط عقل عملی وضع می‌شود و ضرورت انجام یک وظیفه را افاده می‌کند؛ اینکه این عقل علیت دارد، یا حداقل اینکه ما اینچنین علیتی را در آن بازنمایی می‌کنیم، از اوامری معلوم می‌شود که ما آنها را به عنوان قواعد، در هر آنچه عملی است، بر قوای کاربردی خود وضع می‌کنیم. «باید» بیانگر نوعی از ضرورت و ارتباط با مبانی است که در هیچ جایی در کل طبیعت اتفاق نمی‌افتد (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۷۵؛ الف ۵۴۷)؛

۱۳. علل طبیعی و محرک‌های حسی هر قدر هم که زیاد باشند، باز هم نمی‌توانند «باید» یا همان قانون اخلاقی را ایجاد کنند. این قانون - که اراده انسان را متعین می‌کند - منشأ بیرونی ندارد؛ از این‌رو ضرورتی که از آن نشئت می‌گیرد، با اختیار منافاتی ندارد (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۷۶؛ الف ۵۴۸؛ پینکار، ۱۳۹۵، ص ۸۲)؛

بنابراین عقل شرط غیرقابل‌انفکاک همه اعمال ارادی است که از طریق آن وجود انسانی ظاهر می‌شود. هریک از این اعمال، قبلاً در ویژگی تجربی وجود انسانی، متعین شده است؛ حتی پیش از اینکه به وقوع بپیوندند. با توجه به خصلت معقول چیزی که [ویژگی] تجربی، تنها شاکله حسی آن است، هیچ قبل و بعدی به کار نمی‌رود، و هر عمل - با صرف‌نظر از نسبت زمانی که با سایر پدیدارها دارد - معلول بدون واسطه ویژگی معقول عقل محض است؛ از این‌رو عقل آزادانه عمل می‌کند، بدون آنکه از طریق مبانی بیرونی یا درونی که به نحو زمانی مقدم بر زنجیره علل طبیعی هستند، به نحوی پویا متعین شود. این آزادی عقل صرفاً نمی‌تواند به نحو سلبی - یعنی غیروابسته به شرایط تجربی - لحاظ شود (زیرا [در این صورت] قوه عقل دیگر علت پدیدارها نخواهد بود)؛ بلکه علاوه بر آن به

نحو ایجابی، حاکی از قوه‌ای است که سلسله پدیدارها را به نحو خودانگیخته از جانب خودش شروع می‌کند (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۸۱؛ الف ۵۵۳):

۱۴. با توجه به محورهای پیشین می‌توان گفت که در دیدگاه کانت، اختیار انسان - به گونه‌ای که گزینه‌های بدیل برای او ممکن باشند و بتواند به گونه‌ای دیگر عمل کند - به این صورت می‌تواند فرض شود که بگوییم امیال و انگیزه‌های انسان - که نتیجه سلسله‌ای از علت‌های فیزیکی بیرونی هستند - تنها می‌توانند بر او به عنوان یک پدیدار و موجود حسی اثر بگذارند و فعل او را متعین کنند؛ اما تأثیر تعیین‌بخش بر جنبه فی‌نفسه او ندارند و نمی‌توانند مشخص و معین کنند که او در این موطن، این انگیزه‌ها را چگونه ارزیابی کند. او در موطن فی‌نفسه قادر است تا درباره آنچه می‌خواهد انجام دهد تعمق کند و بر مبنای نتایجی که از این تعمق به دست می‌آورد دست به عمل بزند. در این هنگام ما باید فرض کنیم که او در موطن شیء فی‌نفسه، در حال هدایت خود برای برگزیدن یکی از دو گزینه است، و از آنجا که در این موطن، طبیعت (از جمله میل‌ها و انگیزه‌ها) او را وادار نمی‌کند تا یکی از دو گزینه را انتخاب کند. پس خود او علت این انتخاب‌هاست؛ البته علتی که خودانگیخته و خودآغازگر است و در جهان فیزیکی یافت نمی‌شود. همین علت خاص است که انسان را قادر می‌سازد تا فعل خودش را خودش ایجاب و متعین کند، نه میل و انگیزه‌های طبیعت و نه هیچ علت بیرونی ضرورت‌بخش (پینکار، ۱۳۹۵، ص ۸۲)؛

۱۵. نتیجه‌ای که از محورهای پیشین به دست می‌آید صرفاً امکان ایمان به اختیار است؛ به این معنا که ایمان به اختیار تناقضی را در پی ندارد، اما اختیار به لحاظ نظری تبیین نمی‌شود، بلکه اصلاً چنین چیزی که در موطن فی‌نفسه قرار دارد، قابل تبیین و استدلال نیست. بنابراین ایمان به اختیار و اراده آزاد صرفاً یک پیش‌فرض و یکی از اصول موضوعه عقل عملی است که انسان برای قانون اخلاق باید داشته باشد (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴).

۲. بررسی و نقد راه‌حل کانت

راه‌حل کانت تبیینی برای اختیار نیست؛ چراکه اساساً اختیار از نظر کانت قابل تبیین نیست. همان‌طور که در محور پانزدهم بیان شد، او صرفاً تلاش کرده تا نشان دهد ایمان به اختیار مستلزم تناقض نیست تا از این طریق پیش‌فرض قانون اخلاق تأمین شود. چنین دیدگاهی مبتنی بر نظریه او درباره نقادی عقل محض است که بر طبق آن، عقل نظری توان درک معقولات فلسفی (نظیر علیت) را به عنوان یک صفت عینی ندارد. این مبنای کانت در فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه صدرالمتألهین پذیرفتنی نیست و قهراً مطلبی را نیز که بر آن بنا شده نمی‌توان پذیرفت. از نظر صدرالمتألهین علیت و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی یک وصف و ویژگی برای اشیای خارجی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷)؛ از این رو می‌توان آنها را به نحو علم حضوری مشاهده و از آنها مفهوم حصولی انتزاع کرد (برای اطلاع تفصیلی از این مطلب، ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۹-۲۹۰).

علاوه بر اشکال مبنایی فوق، این اشکال را نیز می‌توان متوجه راه‌حل کانت دانست که آنچه پیش‌فرض قانون اخلاقی و مسئولیت‌پذیری است، اراده آگاهانه است نه اراده‌ای که در عالم اشیای فی‌نفسه محقق است و انسانی که فاعل کنش اختیاری است، هیچ علمی به آن ندارد. در نگرش کانت، اراده انسان از طریق «باید» اخلاقی به یکی از

دو طرف تعلق می‌گیرد و آن را متعین می‌کند، بدون اینکه این اراده و فرایند تعلق آن به یکی از دو طرف، متعلق ادراک او قرار بگیرد؛ چراکه چنین فرایندی در موطن نومن (شیء فی نفسه) به انجام رسیده است و به همین دلیل امری ناآگاهانه است. با توجه به این نکته، اگرچه در نگاه ابتدایی، کانت امکان تحقق یک اراده نومنال را در عالم اشیای فی نفسه مطرح می‌کند، اما در نگاهی عمیق‌تر این نکته روشن می‌شود که این اراده نومنال، اراده‌ای ناآگاهانه است؛ بلکه اگر آگاهی را رکن مقوم اراده آزاد بدانیم، می‌توان ادعا کرد که در این نگاه عمیق‌تر امکان تحقق اراده آزاد و باور به آن در عالم اشیاء فی نفسه، مستلزم تناقض است؛ چراکه در عالم اشیای فی نفسه رکن اراده آزاد، قابل تحقق نیست و فرض تحقق اراده آزاد بدون تحقق رکن آن مستلزم فرض تناقض است. از این رو می‌توان گفت که راه‌حل کانت، حتی با چشم‌پوشی از نادرستی مبنایی‌اش، پاسخ قابل قبولی برای حل چالش علیت نیست.

ممکن است در دفاع از کانت گفته شود که از نظر کانت آگاهی پدیداری به اختیار ممکن نیست؛ اما می‌توان برای آن نوعی آگاهی در نومن در نظر گرفت، همانند ادراک نفسانی استعلایی یا ادراک نفسانی محض که برای «خود» نفس‌الامری و فی‌نفسه در نظر گرفته شد و در محور ششم بیان شد. در رد این دفاعیه باید گفت:

آگاهی از «خود»ی که مورد ادراک نفسانی محض قرار می‌گیرد، آگاهی از این نیست که من چگونه به خویشستن ظاهر می‌شوم یا اینکه فی‌نفسه چگونه‌ام؛ فقط از این است که هستم. «خود» تجربی که در درون‌نگری به آن برمی‌خوریم، شناختی و شناخته است؛ «خود» مورد ادراک نفسانی محض قابل تفکر است، ولی به‌هیچ‌رو امکان شناختن آن نیست (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰؛ ر.ک: کانت، ۱۹۹۸، ب ۱۵۷).

اشکال سومی که متوجه راه‌حل کانت است این است که این راه‌حل، مواجهه مناسبی با شهود اختیار ندارد. شهود همگانی ما درباره اختیار دارای مؤلفه‌های متعددی است که برخی از آنها به نحو علم حضوری ادراک می‌شوند و ارزش معرفت‌شناختی تام دارند و در هر نظریه موجهی درباره اختیار باید لحاظ شوند؛ از جمله ادراک اصل اختیار به عنوان ویژگی ذاتی شخص، ادراک اراده و ادراک علیت و فاعلیت نفس برای اراده و علیت اراده برای فعل. از آنجاکه در نگرش کانت، اختیار در موطن اشیای فی‌نفسه قرار دارد و به همین دلیل متعلق شهود و ادراک قرار نمی‌گیرد، چنین شهود قدرتمندی هیچ مبنایی ندارد و به‌ناچار باید غیرمعتبر تلقی شود. همان‌طور که در محور ششم بیان شد و در اشکال پیشین نیز به آن اشاره گشت، در فلسفه استعلایی کانت، بین «خود تجربی» که قابل شهود و درون‌نگری است، با «خود نفس‌الامری و فی‌نفسه» که شناخت‌پذیر نیست، فرق گذاشته می‌شود. هر گونه شهود و درون‌نگری مربوط به خود تجربی است که در آن شخص خود را همچون یکی از اعیان ادراک می‌کند؛ یعنی در چارچوب صورت زمان و در قالب وحدت ادراک نفسانی محض (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰). با توجه به این نکته، شهودی که از اختیار داریم کاملاً بی‌اعتبار است؛ چراکه اختیار به موطن نومن مربوط می‌شود و از نظر کانت شهود این موطن امکان ندارد. بنابراین شهود قدرتمندی که از اختیار داریم، هیچ مبنایی ندارد و به‌ناچار باید انکار شود. اشتقان کورنر همین اشکال را بر دیدگاه کانت به بیانی دیگر مطرح می‌کند و می‌نویسد:

اعمال و تصمیم‌های قابل مشاهده ما در زمان جریان پیدا می‌کند، درحالی که نفس یا خودی که ذات معقول است، اعمال و تصمیم‌هایش خارج از ظرف زمان و غیر قابل مشاهده است. به نظر بسیاری کسان، قبول این تصورات به ظاهر مرموز، بهی بی‌قاعده گزافی است که بخواهیم در ازای سازگار کردن ضرورت علی با اختیار اخلاقی بپردازیم (کورتز، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸).

اشکال چهارمی که می‌توان درباره راه‌حل کانت مطرح کرد به محور سیزدهم دیدگاه او مربوط می‌شود. طبق این محور، اراده آدمی از طریق وضع یک قانون اخلاقی (باید اخلاقی) توسط عقل عملی متعین می‌شود؛ اما این تعیین یک تعیین تکوینی نیست، و همواره امکان تخلف از این قانون اخلاقی وجود دارد. در این صورت درباره شخصی که فعل خود را طبق قانون اخلاقی انجام داده، می‌توان پرسید که چه عاملی موجب شده تا این شخص با اینکه امکان تخلف از قانون اخلاقی را داشته، آن را پذیرفته و فعل خود را مطابق با آن انجام داده است؟ همچنین درباره شخصی که فعل خود را مطابق قانون اخلاقی انجام نداده می‌توان پرسید که چه عاملی موجب شده تا این شخص با اینکه امکان انجام قانون اخلاقی را داشته است، آن را نپذیرفته و فعل خود را مطابق با آن انجام نداده است؟ با توجه به راه‌حل کانت، او در برابر این پرسش تنها می‌تواند بگوید که چنین چیزی یک راز است (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۸۵؛ الف ۵۵۷)؛ اما در این صورت، اصل طرح قانون اخلاقی برای متعین کردن اراده توسط علت خاص، بیهوده است و توجیهی ندارد؛ زیرا در این صورت او می‌تواند آنچه را در پایان نتیجه گرفته (رازآلود بودن) از همان ابتدا و بدون مطرح کردن قانون اخلاقی، مطرح کند؛ بدون اینکه با طرح کارکرد عقل عملی برای تعیین بخشیدن به اراده، خود را به زحمت انداخته باشد.

اشکال دیگری که متوجه دیدگاه کانت است، به کار بست «باید» یا همان قانون اخلاقی در رفع ناسازگاری علیت با اختیار مربوط می‌شود. در محور دوازدهم دیدگاه کانت، این مطلب بیان شد که او برای جداسازی مطلق ضرورت علی از مطلق اختیار، علیت اختیار را از سنخ «باید» و قانون اخلاقی می‌داند که در مطلق طبیعت یافت نمی‌شود. همچنین در محور یازدهم این نکته گذشت که از نظر کانت، معلول علت مختار و علت طبیعی امری واحد (فعل انسان) است که در سلسله امور طبیعی (پدیدارها) قرار دارد. کانت ادعا می‌کند که علت طبیعی این معلول هیچ اثر محدودکننده‌ای بر علت مختار در مطلق شیء فی نفسه ندارد:

عمل باید تحت شروط طبیعی، ممکن باشد تا «باید» به آن هدایت شود؛ اما این شروط طبیعی به تعیین خود قدرت انتخاب مربوط نمی‌شوند، بلکه فقط به اثر و نتیجه قدرت انتخاب در پدیدارها مربوط می‌شوند [و آن را متعین می‌کنند]. با این حال، بسیاری از مبانی طبیعی، یا محرک‌های حسی که مرا به اراده‌ورزی وامی‌دارند، نمی‌توانند «باید» را ایجاد کنند، بلکه فقط اراده‌ای را می‌توانند ایجاد کنند که هنوز ضروری نیست؛ اما در واقع همیشه مشروط است به «باید»ی که عقل آن را بیان می‌کند و در واقع مجموعه‌ای از اهداف، مقادیر، ممنوعیت و رخصت را وضع می‌کند (کانت، ۱۹۹۸، ب ۵۷۵؛ الف ۵۴۷؛ ب ۵۷۶؛ الف ۵۴۸).

اما به نظر می‌رسد که این ادعای کانت چندان مقرون به صواب نیست؛ زیرا اثرگذاری علل طبیعی بر علت مختار و محدود کردن آن، تنها از این طریق نیست که علل طبیعی، قانون اخلاقی (باید) را ایجاد کنند، بلکه این محدود کردن می‌تواند از این طریق باشد که علل طبیعی، انجام گزینه بدیل از جانب فاعل را ممنوع سازند. توضیح مطلب

اینکه اگر مدعای کانت این بود که معلول علت مختار، صرفاً معلول علت مختار است و علل طبیعی هیچ تأثیری در آن ندارند، در این صورت علت طبیعی هیچ محدودیتی برای علت مختار نداشت و علت مختار همواره با دو گزینه بدیل مواجه بود که می‌توانست یکی از آن دو را انتخاب کند و در مقابل این انتخاب خود نیز مسئول باشد؛ اما مدعای کانت این است که معلول پدیداری، معلول مشترک علت مختار و علت طبیعی است. در این صورت متعین شدن این معلول توسط علت طبیعی، ناقص حالت امکانی آن نسبت به علت مختار است؛ زیرا در این صورت علت مختار با معلولی مواجه می‌شود که از جانب علل طبیعی متعین شده و نمی‌توان هیچ بدیلی برای آن تصور کرد. به عبارت دیگر، اینکه علل طبیعی (از جمله میل‌ها و انگیزه‌ها) در موطن شیء فی‌نفسه فاعل را وادار نمی‌کنند تا یکی از دو گزینه را انتخاب کند، برای رفع تعارض علیت و اراده آزاد کافی نیست؛ زیرا فعل اختیاری در موطن پدیدارها انجام می‌گیرد (نه موطن شیء فی‌نفسه) و بدیل آن را باید در همین موطن ترسیم کرد. به بیانی دیگر درست است که علل طبیعی به نتیجه اراده در پدیدارها مربوط می‌شوند، و نیز درست است که علل طبیعی هیچ تأثیری بر وجود فی‌نفسه فاعل ندارند؛ اما اختیار، صفت فاعل در مقایسه با فعلی است که از او صادر می‌شود؛ و علل طبیعی در یک طرف این رابطه (طرف فعل) اثر می‌گذارند و قدرت انتخاب بدیل را از فاعل سلب می‌کنند. با توجه به این مطلب، راه‌حل کانت در صورتی می‌تواند مشکل اختیار را حل کند که معلول علت مختار نیز نومن باشد نه یک پدیدار تجربی. بنابراین در راه‌حل کانت، متعین شدن معلول پدیداری توسط علل طبیعی با اراده آزاد سازگار نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. اختیار مدنظر کانت، تقریری از اختیار است که در آن فاعل مختار قدرت انتخاب هر یک از دو طرف را داشته باشد؛
۲. راه‌حل اختیارگرایانه کانت برای چالش ضرورت علی و اختیار، نوعی دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی است که اختیار را در موطن نومن و علیت طبیعی را در موطن پدیدار ترسیم می‌کند، تا این دو مؤلفه ناسازگار با یکدیگر مواجه نشوند؛
۳. از نظر کانت اختیار نوع متفاوتی از علیت است که مسبوق به هیچ علت دیگری نیست. این نوع خاص از علیت، به عنوان یک صورت معقول برای «من» انسانی در موطن شیء فی‌نفسه ترسیم می‌شود و خارج از نظام علی - معلولی پدیدارها قرار دارد؛
۴. علتی که در موطن نومن، اراده را متعین و ضروری می‌کند، یک «باید» یا «قانون اخلاقی» است که به طور خودانگیخته توسط عقل عملی وضع می‌شود و ضرورت انجام یک وظیفه را افاده می‌کند؛
۵. امیال و انگیزه‌های انسان که نتیجه سلسله‌ای از علت‌های فیزیکی بیرونی هستند، تنها می‌توانند بر او به عنوان یک پدیدار و موجود حسی اثر بگذارند و فعل او را متعین کنند، اما تأثیری بر جنبه فی‌نفسه او ندارند و نمی‌توانند مشخص و معین کنند که او در این موطن، اراده را ایجاد کند؛

ع نتیجه راه‌حل کانت، صرفاً بیان امکان ایمان به اختیار است، نه تبیین نظری آن؛

۷. راه‌حل کانت مبتنی بر این نظریه او درباره عقل نظری است که علیت صرفاً یک مفهوم پیشین است نه یک واقعیت عینی. این مبنای کانت در فلسفه صدرالمتألهین پذیرفتنی نیست و قهراً مطلبی نیز که بر آن بنا شده قابل پذیرش نمی‌باشد؛

۸. آنچه پیش فرض قانون اخلاقی و مسئولیت‌پذیری است، اراده آگاهانه است نه اراده‌ای که کانت در عالم اشیای فی‌نفسه مفروض می‌گیرد و فاعل کنش اختیاری هیچ علمی به آن ندارد؛

۹. راه‌حل کانت مواجهه مناسبی با شهود اختیار ندارد و به دلیل مفروض پنداشتن اختیار در موطن شیء فی‌نفسه، چنین شهود قدرتمندی را به‌ناچار باید انکار کند؛

۱۰. طرح قانون اخلاقی توسط کانت برای متعین کردن اراده در عالم نومن، بی‌پهوده است و توجیهی ندارد؛

۱۱. راه‌حل کانت در صورتی می‌تواند مشکل اراده آزاد را حل کند که معلول علت مختار نیز نومن باشد نه یک پدیدار تجربی؛

۱۲. با توجه به اشکالات پنج‌گانه، با فرض پذیرفتن ناسازگاری ضرورت علی و اراده آزاد، راه‌حل کانت، راه‌حل مناسبی برای باور به اراده آزاد نیست.

منابع.....

- پالمر، مایکل، ۱۳۸۹، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل‌بویه، چ دوم، تهران و قم، سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پینکارد، تری، ۱۳۹۵، *فلسفه آلمانی میراث ایدئالیسم*، ترجمه ندا قطروی، چ دوم، تهران، ققنوس.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- کورنر، اشتفان، ۱۳۸۹، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- صدرالمطالین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- هارتناک، یوستوس، ۱۳۹۲، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ سوم، تهران، هرمس.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- Habermas, Jürgen, 2008, "Freedom and Determinism", in *Between Naturalism and Religion, Philosophical essays*, p. 151-180.
- Kant, Immanuel, 1998, *Critique of Pure Reason*, tr. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 2001, *Prolegomena To Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*, tr. Paul Carus, Printed in the United States of America, Hackett Publishing Company.
- Wood, Allen W, 2005, *Kant*, Printed and bound in the United Kingdom, Blackwell Publishing.

منطق کوانتومی: منطق صادق کاذب!

anbiaei@yahoo.com

محسن انبیایی / دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۳/۱۰

دریافت: ۹۶/۱۰/۲۵

چکیده

نیروبرد (مکانیک) کوانتومی در طلیعه قرن بیستم جانشین نیروبرد سنتی شد. برای معادله موج شرودینگر که در این نیروبرد جدید، دارای جایگاهی همچون جایگاه قوانین حرکت نیوتن در نیروبرد سنتی است، تعبیرهای فلسفی بسیاری ارائه شده که تعبیر منطق کوانتومی یکی از این تعابیر است. بنیان‌گذاران منطق کوانتومی مدعی‌اند که بر اساس مشاهداتشان در سطح کوانتومی، منطق سنتی که پیش از این به عنوان معیار سنجش استدلال صحیح از ناصحیح بوده است، فاقد کارایی مناسب است و باید آن را با یکی از تقاریر منطق کوانتومی جای‌گزین ساخت. در این مقاله ضمن معرفی مختصر نیروبرد کوانتومی و تعبیر منطق کوانتومی از این نیروبرد، حتی‌الامکان از ورود به مباحث صوری منطق کوانتومی احتراز می‌شود و با روش تحلیلی، امکان جای‌گزینی منطق سنتی با چنین منطقی بررسی می‌شود. بر اساس این تحقیق مشخص شد که منطق کوانتومی را باید صرفاً یک صورت‌بندی ریاضیاتی دانست، نه یک منطق جای‌گزین، چراکه اولاً منوط به یک تعبیر خاص از معادله شرودینگر است و ثانیاً به‌وضوح از منطق سنتی برای ابطال آن استفاده کرده است. همچنین نتیجه‌ای که از کاربست این منطق بر دو منطق سنتی و کوانتومی حاصل می‌شود، صادق و کاذب بودن هم‌زمان هر دو منطق است، نه کاذب بودن منطق سنتی و صادق بودن منطق جای‌گزین.

کلیدواژه‌ها: منطق کوانتومی، منطق ارسطویی، منطق سنتی (کلاسیک)، نیروبرد (مکانیک) کوانتومی، نظریه کوانتوم، تعبیر کوانتومی، تابع موج.

ظهور الگواره (پارادایم) فیزیک کوانتومی در دهه‌های آغازین قرن بیستم درک سنتی انسان از محیط فیزیکی اطراف او را به نحو بنیادین تغییر داد. در تصویر جدید، نیرو (انرژی) که پیش از این موج تلقی می‌شد، از خود رفتار ذره‌ای نشان می‌داد و ماده که ذره قلمداد می‌شد، دارای رفتار موجی بود. برخلاف نیروبرد (مکانیک) نیوتنی که در آن با داشتن اطلاعات کافی از وضعیت حال یک ساختار فیزیکی، آینده آن ساختار قابل پیش‌بینی و گذشته آن قابل محاسبه بود، معادله شرودینگر صرفاً احتمال یک حالت فیزیکی را می‌توانست پیش‌بینی کند. تصویر جدید از دنیای فیزیکی به قدری سخت و تاریک بود که فاینمن مدعی شد هیچ‌کس دنیای کوانتومی جدید را نمی‌شناسد (فاینمن، ۱۹۶۵، ص ۱۲۳).

به موازات پیشرفت در جنبه‌های محاسباتی نظریه کوانتوم، فیلسوفان فیزیک تلاش خود را برای فهم واقعیت خارجی بر اساس امکانات جدید علم آغاز کرده و تعابیر مختلفی را برای نیروبرد کوانتومی پیشنهاد دادند. یک تعبیر کوانتومی به مجموعه گزاره‌هایی متافیزیکی گفته می‌شود که تلاش می‌کند تصویری منسجم از واقعیت خارجی بر اساس صحت نیروبرد کوانتومی ارائه نماید. در برخی از این تعابیر برای رفع ناسازگاری‌های ایجادشده، بازتعریف مفاهیم سنتی (کلاسیک) فیزیکی پیشنهاد گردید. اینشتین معتقد بود که اطلاعات تجربی جدید سبب می‌شود که یک مفهوم، اعتبارش را از دست بدهد. نیلزبور و سایر مدافعان تعبیر کپنهاگی ضمن حفظ مفاهیم سنتی معتقد بودند که کاربرد هم‌زمان مفاهیم سنتی ممکن نیست و باید از شیوه توصیف مکمل برای توصیف یک ساختار کوانتومی استفاده نمود (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۷۸-۷۶).

چالش‌انگیزترین تعبیر را طرفداران منطق کوانتومی بیان کردند. آنان معتقدند باید منطق خود را به گونه‌ای پایه‌ریزی کنیم که با نتایج مشاهداتی فیزیک کوانتومی تناقضی نداشته باشد. از نگاه این گروه، همان‌گونه که تجربه نشان داد که هندسه جهان برخلاف تصور دوهزارساله، اقلیدسی نبوده و هندسه ناقلیدسی جای‌گزین آن شد، تجربه رویدادهای کوانتومی به ما نشان می‌دهد که باید منطق کوانتومی را جای‌گزین منطق ارسطویی نماییم. دیوید فینکلشتین می‌گوید:

اینشتین مفهوم سنتی زمان را دور انداخت؛ بور مفهوم سنتی حقیقت را کنار گذاشت. نادرستی ایده‌های منطقی سنتی ما به روشنی در مقام عمل روشن می‌گردد. قدم بعدی این است که پیام‌زیم درست فکر کنیم؛ یعنی به روش منطق کوانتومی فکر کنیم (کیست، ۲۰۰۹، ص ۴۲).

نخستین بار در سال ۱۹۳۶ گارت بریکهوف و جان فان نیومن با مقاله «منطق نیروبرد کوانتومی» به معرفی این ایده پرداختند. رایشنباخ در ۱۹۴۴ طرح منطق سه‌ارزشی لوکاسیویچ را برای تبیین پدیده‌های کوانتومی پیشنهاد داد و در ۱۹۵۷ پاتنام ضمن ارائه ادله‌ای جدید مدعی حرکت به سمت ساده‌سازی ساختار تمام قوانین شد. فایرلند ارزش حالت میانه (نه صادق و نه کاذب) را ناشی از جهل معرفت‌شناسانه دانست و منطق سه‌ارزشی را به منطق دوازده‌ارزشی بازگرداند (فایرلند، ۱۹۵۸، ص ۴۹).

علی‌پور (۱۳۸۸) در پایان‌نامه «منطق کوانتومی» و شیروانی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه «بررسی شبکه‌های ارتومدولار و جبر بولی جزئی به‌مثابه پایه‌هایی برای منطق کوانتوم» و کریم‌صالحی (۱۳۷۸) در پایان‌نامه «منطق مکانیک

کوانتومی» بدون ورود به حیطه نقد، به معرفی این منطق پرداخته‌اند. /اسدی و نبوی (۱۳۹۱)، در مقاله «معناشناسی ادات ربط در منطق کوانتومی» ادات ربط در این منطق را به دو صورت جبری و کریکایی معرفی کرده، ارتباط این معناشناسی‌ها را با جهان فیزیکی تشریح می‌کند. همچنین در مقاله «بررسی سه چالش منطق کلاسیک در حوزه کوانتوم» (۱۳۸۹) با بررسی سه تناقض‌نمای دو شکاف، فان نویمن و گربه شرودینگر به این نتیجه می‌رسند که گربه شرودینگر و نیز برخی تقاریر از دو تناقض‌نمای نخست، منطق سنتی را با چالشی جدی مواجه ساخته‌اند. این نوشتار با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی، ضمن خودداری از ورود به مباحث صوری منطق کوانتومی، به دنبال بررسی امکان و یا ضرورت طرح چنین منطقی است.

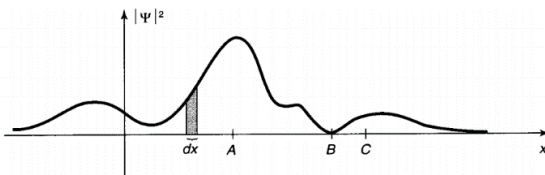
۱. نیروبرد کوانتومی

ذره‌ای را با جرم m در نظر بگیریم که در راستای x محور مختصات در حال حرکت است و نیروی $f(x,t)$ به آن وارد می‌شود. نیروبرد (مکانیک) سنتی با استفاده از قانون دوم نیوتن ($F=ma$) مکان ذره را در زمان معین $x(t)$ به صورت دقیق مشخص می‌سازد. با مشخص شدن مکان، می‌توان سرعت ($v=dx/dt$)، تکانه ($p=mv$)، نیروی جنبشی ($t=(1/2)mv^2$) و هر مؤلفه دیگر مربوط به ذره را مشخص ساخت.

نیروبرد کوانتوم به شکل کاملاً متفاوتی با این مسئله برخورد می‌کند و به دنبال توصیف تابع موج ذره می‌باشد $(\Psi(x,t))$ که با استفاده از معادله شرودینگر قابل حل می‌باشد:

$$i\hbar \frac{\partial \Psi}{\partial t} = -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\partial^2 \Psi}{\partial x^2} + V\Psi.$$

احتمال یافتن یک ذره را در مکان و زمان خاص می‌توان با $|\Psi(x,t)|^2$ مشخص نمود. برای مثال در شکل مقابل که تابع موج یک ذره را نمایش می‌دهد، احتمال یافت شدن ذره در نقطه A بسیار بالا، در نقطه C پایین و در نقطه B برابر صفر می‌باشد.



تابع موج یک ذره

تمایز اصلی نیروبرد (مکانیک) سنتی و نیروبرد کوانتومی در این است که برخلاف نیروبرد سنتی که نتایج قطعی و روشنی دارد تابع موج یک ذره حتی اگر به صورت دقیق کشف شود، باز هم نتایج احتمالاتی را در اختیار قرار می‌دهد (گرفیثت، ۱۹۹۴، ص ۱۷). ماکس بورن در تابستان ۱۹۲۶ تعبیری احتمالاتی از نیروبرد موجی شرودینگر را برگزید و بدین وسیله توانست اشکالات مطرح شده نسبت به آن را برطرف کند. بر اساس ایده بورن، توان دوم Ψ صرفاً نمایش دهنده احتمال وجود یک ذره در مکان خاص است. تفسیر احتمالاتی نیروبرد موجی که به نام قانون بورن معروف شد، علی‌رغم ناخرسندی فیزیک‌دانان متمایل به فیزیک سنتی همچون نوپرووی، اینشتین و شرودینگر به سرعت در میان مجامع علمی مقبولیت یافت.

۲. منطق کوانتومی

بریکهوف و فان نیومن در مقاله سال ۱۹۳۶ خود، طرحی از یک منطق غیرسنتی را برای فهم واقعیت کوانتومی ارائه نمودند. آنان معتقد بودند اگر ما بر اساس منطق جدید تفکر کنیم، دیگر نتایج نیروبرد کوانتومی برای ما چندان عجیب نخواهد بود. در دیباچه این مقاله آمده است:

یکی از جنبه‌های نظریه کوانتوم که بیشترین توجه را به خود جلب کرده است، بداعت مفاهیم منطقی پیش‌فرض آن می‌باشد. بر اساس این نظریه، حتی توصیف ریاضی کامل از یک ساختار فیزیکی S شخص را قادر به پیش‌بینی دقیق نتایج یک آزمایش بر روی S نمی‌سازد... موضوع مقاله حاضر کشف این امر است که به پیدا کردن کدام ساختارهای منطقی در نظریات فیزیکی می‌توانیم امیدوار باشیم که همانند نیروبرد کوانتومی تابع منطق سنتی نباشد (بریکهوف و فان نیومن، ۱۹۳۶، ص ۸۲۳).

رویدادهای طبیعی در فیزیک سنتی هماهنگی کاملی با منطق دو ارزشی ارسطویی داشت. حدود نیم‌قرن پیش جرج بول (George boole) کشف کرده بود که قوانین این منطق را می‌توان بر اساس یک جبر خاص که مشابهت زیادی به جبر مرسوم داشت و بعدها به نام او جبر بولی نامیده شد، بیان کرد (د رونده، دامنج و فریتز). برای مثال همان‌گونه که می‌توان گفت: $A * (B + C) = (A * B) + (A * C)$ ، بر اساس قانون توزیع‌پذیری در منطق سنتی نیز می‌توانیم بگوییم: $A \wedge (B \vee C) = (A \wedge B) \vee (A \wedge C)$.

قانون توزیع‌پذیری را در آزمایش دو شکاف (double-slit experiment) در محیط فیزیک سنتی به شکل ذیل می‌توان توضیح داد:

A = توپ به نقطه P در صفحه پشتی دو شکاف برخورد کرده است؛

B = توپ از شکاف سمت راست عبور کرده است؛

C = توپ از شکاف سمت چپ عبور کرده است.

براین اساس همان‌گونه که می‌توانیم بگوییم توپ به نقطه P برخورد کرده و از یکی از دو شکاف راست و یا چپ عبور کرده است، می‌توانیم بگوییم یا توپ از شکاف راست گذشته و به نقطه P برخورد کرده است و یا از شکاف چپ عبور و به نقطه فوق برخورد کرده است.

اصل عدم امکان اجتماع دو نقیض (Excluded middle principle) و عدم ارتفاع آن دو (Principle of Non-Contradiction) از جمله مهم‌ترین قوانین در منطق سنتی است. بر این اساس می‌توانیم گفت: $(A \vee \neg A = 1)$ و نیز: $(A \wedge \neg A = 0)$. بنابراین اگر منطق سنتی در سطح کوانتومی صحیح باشد، اسپین یک ذره صرفاً در حالت up و یا down خواهد بود، در حالی که نتایج مشاهدات کوانتومی خلاف آن را نشان می‌دهد؛ چراکه تا وقتی ساختار در شرایط اندازه‌گیری (Measurement) قرار نگرفته باشد، در حالت برهم‌نهی (Superposition) تمامی حالات ممکن است و از این رو دیگر منطق دوازده‌گانه در آن کارآمد نخواهد بود. پل دیراک در کلاس‌های درس خود قطعه گچی را دو تکه کرده و تکه‌ای را در یک طرف میز و تکه دیگر را در طرف دیگر میز قرار می‌داده و می‌گفته است که از نظر سنتی حالتی وجود دارد که در آن تکه گچ «اینجاست» و حالت دیگری هم وجود دارد که تکه گچ «آنجاست» و این دو حالت، تنها حالات ممکن می‌باشند که با یکدیگر قابل جمع نیز نیستند. در دنیای کوانتومی، نه فقط حالت‌های «اینجا» و «آنجا» که بی‌نهایت حالت دیگر نیز برای الکترون وجود دارد و ترکیب این حالت‌ها که از نظر فیزیک سنتی مانع‌الجمع‌اند، ممکن است (پولکینگهورن، ۱۳۸۹، ص ۳۸).

بریکهوف و فان نیومن که به دنبال منطق سازگار با مشاهدات کوانتومی بوده و متوجه شده بودند که نمی‌توان پدیده‌های فیزیکی را به شکل مستقیم به منطق جدید مرتبط ساخت، از یک واسطه ریاضی یعنی فضای هیلبرت و مفاهیم وابسته به آن استفاده کردند.

در منطق کوانتومی، فضای فاز (Phase space) ساختار که مجموعه تمامی حالات ممکن آن ساختار می‌باشد، معادل با یک فضای هیلبرت (Hilbert space) در نظر گرفته می‌شود؛ بنابراین هر تابع موج ψ که نمایشگر یک حالت کوانتومی است، متناظر با یک بردار h از فضای هیلبرت H می‌باشد. حال اگر n سنجش بر روی ساختار S صورت گیرد، نتیجه X_1, X_2, \dots, X_n به دست خواهد آمد که این مجموعه را فضای مشاهده‌ای (Observation space) ساختار و هر زیرمجموعه از آن را یک گزاره تجربی می‌نامیم. حال با توجه به هم‌ارز بودن فضای فاز ساختار با یک فضای هیلبرت می‌توان هر گزاره تجربی را معادل با یک زیرفضای بسته هیلبرت در نظر گرفت (بریکهوف و فان نیومن، ۱۹۳۶، ص ۸۲۳-۸۲۴). این امر منجر به آن شده است که عملگرهای موجود در منطق کوانتومی معنایی کاملاً متفاوت با این عملگرها در منطق سنتی پیدا کنند. برای وضوح مطلب به بررسی کارکرد عملگر فصل در منطق کوانتومی می‌پردازیم.

در فضای هیلبرت، اجتماع دو زیرفضای بسته (Closed subspaces) ممکن است یک زیرفضای بسته نباشد. بنابراین اجتماع دو زیرفضای بسته مانند H_1 و H_2 ممکن است یک گزاره تجربی نباشد. لذا برای معرفی ادوات فصل، به جای اجتماع دو زیرفضای بسته از زبرینه (سوپرمیم، Supremum) آنها استفاده می‌کنیم. زبرینه دو زیرفضای بسته، کوچک‌ترین زیرفضای بسته‌ای است که شامل آن دو زیرفضا باشد و آن را با نماد \vee نمایش می‌دهیم؛ بنابراین اگر داشته باشیم $H_1 \vee H_2 = H_4$ زیرفضای بسته معادل با گزاره $p \vee q$ خواهد بود:

این مطلب، هسته مرکزی تفاوت منطق‌های کوانتومی و کلاسیک را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ثابت می‌شود که ممکن است برداری مانند x از فضای هیلبرت H ، عضو هیچ‌یک از زیرفضاهای H_1 و H_2 نباشد، اما عضوی از

سوپریمیم آنها باشد. این خود به آن معناست که ممکن است هیچ‌یک از گزاره‌های p و q صادق نباشند، اما ترکیب فصلی آنها صادق باشد (اسدی و نبوی، ۱۳۹۱، ص ۹).

بنابراین درحالی که گزاره p (بالا بودن اسپین الکترون) فاقد ارزش صحت معین است، یعنی نه صادق است و نه کاذب و نیز گزاره q (پایین بودن اسپین الکترون) به شکلی مشابه فاقد ارزش صحت معین می‌باشد، درعین حال ($p \vee q$) صادق خواهد بود. این امر برخلاف منطق سنتی است که در آن با صادق نبودن دو گزاره، ترکیب فصلی آنها نیز صادق نخواهد بود؛ بنابراین قانون توزیع نیز در منطق کوانتومی برقرار نخواهد بود:

$$x \wedge (y \vee z) \neq (x \wedge y) \vee (x \wedge z)$$

۳. نقد و بررسی

منطق کوانتومی در صورت‌بندی نظریه کوانتوم به موفقیت نسبی دست یافته است؛ اما آیا این موفقیت مستلزم جای‌گزینی این منطق به جای منطق سنتی است؟ منتقدان معتقدند که موفقیت در صورت‌بندی ملازمه‌ای با صدق آن نظریه ندارد و از سوی دیگر تعمیم این صورت‌بندی به سایر حیطه‌های نظری ممکن نیست.

۳-۱. وابسته بودن به پذیرش تفسیر برهم‌نهی از تابع موج

آیا می‌توان منطق کوانتومی را جای‌گزین قطعی برای منطق سنتی دانست؟ علی‌رغم آنکه منطق کوانتومی توانسته است صورت‌بندی مناسبی برای مناسبات کوانتومی ارائه دهد، اما به نظر می‌رسد بسیار زود است که بخواهیم آن را به عنوان منطق جای‌گزین معرفی کنیم. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که منطق کوانتومی بر تفسیر خاصی از تابع موج استوار شده که دلایل فیزیکی و فلسفی کافی برای پذیرش آن در حال حاضر وجود ندارد.

همان‌گونه که بیان شد، نیروبرد مکانیکی صرفاً بیانگر احتمالات یک رویداد کوانتومی است. دو رویکرد عمده در تفسیر این احتمالات میان فیزیک‌دانان وجود دارد. هرچند برخی بنیان‌گذاران نظریه کوانتوم این احتمالات را وجودشناختی دانسته و بر اساس آن تمامی ساختارهای کوانتومی در طبیعت را در حالت برهم‌نهی قرار دادند، اما شمار فراوانی از فیزیک‌دانان همچون /اینشتین، شرودینگر، دوبروی و بوهم هیچ‌گاه چنین تفسیری از تابع موج را نپذیرفتند. آنان معتقدند که علت اینکه تابع موج اشیا را در حالت برهم‌نهی قرار می‌دهد، صرفاً ناقص بودن نیروبرد کوانتومی است. در ساختارهای کوانتومی، متغیرهای پنهان (Hidden variables) وجود دارند که با افزوده شدن آنها به نیروبرد کوانتومی مشخص می‌شود که تمامی موجودات کوانتومی در حالت متعین قرار دارند.

ایده متغیرهای پنهان موجب می‌شود که جهان کوانتومی برای ما همچون جهان کلان تصویرپذیر باشد. تصور اینکه اشیا حتی در سطح کوانتومی در حالت برهم‌نهی قرار داشته باشند، در تضاد با شهود اولیه تمام انسان‌هاست. اینشتین که اصل برهم‌نهی را مخالف تلقی عمومی می‌دانست، در همان آغاز منازعات، بعد از بیان جمله معروف خود که «گمان نمی‌کنم خداوند در جهان طاس بیندازد» این اصل را مورد اعتراض قرار داده و به بور چنین گفت: «آیا شما فکر می‌کنی، زمانی که کسی به ماه نگاه نمی‌کند، ماه در آنجا نیست؟» (پایس، ۱۹۷۹، ص ۹۰۷).

ادله مختلفی بر عدم صحت تفسیر وجودشناختی از احتمالات تابع موج مطرح گردیده که گربه شرودینگر (Schrodinger's cat)، دوست ویگنر (Wigner's friend)، پراش دو شکاف (Double-slit diffraction) و استدلال EPR از جمله این اعتراضات است. شرودینگر با آزمایش نظری مشهور خود نشان داد که با فزون‌سازی اثر برهم‌نهی به سطح کلان جهان، ناگزیر از آن هستیم که گربه او را که در شرایط آزمایشگاهی خاصی قرار گرفته است، به‌صورت هم‌زمان مرده و زنده بدانیم (دور و توفل، ۲۰۰۹، ص ۳). نتیجه نظرسنجی‌های اخیر نشان می‌دهد که گرایش عمومی فیزیک‌دانان به سمت مردود دانستن اصل برهم‌نهی افزایش فراوانی یافته است (سامر، شلوسپر و دیگران و نورسن و نلسون).

۳-۲. وابسته بودن به یک تعبیر خاص از اصل برهم‌نهی

اگر نظریات متغیر پنهان مردود اعلام شود، آیا الزامی به پذیرش منطق کوانتومی وجود دارد؟ باز پاسخ منفی است؛ چراکه منطق کوانتومی صرفاً یکی از تعابیر مختلفی است که برای نیروبرد کوانتومی بپرسش پذیرش اصل برهم‌نهی ارائه شده است. همان‌گونه که گفته شد، یک تعبیر کوانتومی به مجموعه گزاره‌هایی متافیزیکی گفته می‌شود که تلاش می‌کند تصویری منسجم از واقعیت خارجی بر اساس صحت نیروبرد کوانتومی ارائه دهد. انتخاب و یا رد یک تعبیر کوانتومی بر اساس شواهد علمی ممکن نیست؛ چراکه تمامی تعبیرهای کوانتومی به پیش‌بینی‌های مشترک می‌انجامند؛ از این‌رو گزینش تعبیر صحیح باید بر اساس ملاک‌های خارج از علم صورت پذیرد. ماکس بورن زمانی که در مقاله سال ۱۹۲۶ خود اعلام کرد که پیش‌بینی ناپذیری برخی آزمایش‌ها به معنای آن است که در دنیای اتمی عدم موجبیت حاکم است، تذکر داد که این تمیمی فلسفی است، نه علمی: «گرایش من به این است که موجبیت در دنیای اتمی متروک است؛ اما این یک موضوع فلسفی است که برای آن استدلالات فیزیکی به‌تنهایی قاطع نیستند» (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۴۴).

پولکینگهورن نیز می‌نویسد:

تصویر فرایند فیزیکی که نظریه کوانتوم به ما می‌دهد، با آنچه در تجربیات روزمره خود با آن مواجه هستیم، آنچنان تفاوت دارد که لاجرم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا دنیای زیراتمی، دنیایی واقعی است یا اینکه نیروبرد کوانتوم چیزی نیست مگر شیوه‌ای که ما را به انجام اعمال ریاضی قادر می‌سازد. این پرسش، پرسشی فلسفی است که خود علم قادر به پاسخ به آن نمی‌باشد و نمونه‌ای از چالش‌های میان واقع‌گرایان و تحصیل‌گرایان می‌باشد (پولکینگهورن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳).

در انتخاب فلسفی میان تعابیر ارائه‌شده، تعبیری که مخالف با اصول تثبیت‌شده فلسفی همچون اصل علیت باشد، پذیرفتنی نیست و تعبیری که سازگار با درک عام (common sense) نباشد، نمی‌تواند گزینه مطلوبی به شمار رود (هالتون و السون، ۱۹۸۷، ص ۱۶-۱)؛ چنان‌که تعبیرهای چندجهانی (MWI) و چندذهنی (MMI) همین دلیل با رغبت چندانی روبه‌رو نشده‌اند. حتی اگر مدعی شویم که منطق کوانتومی در تعارض با اصول اولیه فلسفی نیست، نمی‌توان منکر شد که این منطق فاصله چندانی با درک عام انسان‌ها دارد.

۳-۳. عدم صدق فرضیه در زمان اندازه‌گیری

یکی از مؤلفه‌های اساسی نظریه کوانتوم، فروپاشی تابع موج در زمان اندازه‌گیری است. در زمان اندازه‌گیری، تابع موج سقوط می‌کند و ساختار از حالت برهم‌نهی خارج می‌شود و در یک حالت متعین قرار می‌گیرد که بر اساس منطق کوانتومی قابل تبیین نیست. به عبارت دیگر، اگر p_1 و p_2 ... و p_n نتایج محتمل یک اندازه‌گیری باشند، ابزار اندازه‌گیری (p1 v p2) را آشکار خواهد ساخت که در آن عملگر v به همان معنای سنتی به کار رفته است، نه به معنای منطق کوانتومی.

عدم صدق یک منطق در شرایط خاص به معنای خط پایان آن منطق در تمامی شرایط خواهد بود. این همان ملاکی است که طرفداران منطق کوانتومی برای خارج کردن منطق سنتی از گردونه استفاده کردند. آنها با ادعای عدم صدق منطق سنتی در ساختارهای کوانتومی اعلام کرده بودند که منطق کوانتومی تنها منطق صحیح در تمامی حالات خواهد بود. حتی اگر از اشکال فوق صرف‌نظر کنیم، باید توجه داشت که با تعریف صحیح اندازه‌گیری، مشخص خواهد شد که حیثه صدق منطق کوانتومی بسیار محدود خواهد شد.

راسل از منظر پدیدارشناختی به مسئله اندازه‌گیری پرداخته و تفکیک مشهوری که در تعبیر کپنهاگی میان تحول تابع زمان (Time dependent evolution) تابع موج که با معادله موجیتی شرودینگر توصیف می‌شود و اندرکنش‌های برگشت‌ناپذیر (Irreversible interaction) را که معمولاً اندازه‌گیری نامیده می‌شوند، ذکر می‌کند و یادآور می‌شود که نباید این اندرکنش‌های برگشت‌ناپذیر را به اندرکنش میان ساختار کوانتومی و ابزار اندازه‌گیری کلان اختصاص دهیم؛ بلکه این اندرکنش‌ها شامل سه قسم اندرکنش خرد - کلان (Micro-macro interaction)، خرد - میانجی (Micro-meso interaction) و خرد - خرد (Micro-micro interaction) می‌شود.

۳-۴. پیشینی بودن منطق سنتی

طرفداران منطق کوانتومی آشکارا وابستگی منطق خود را به مشاهدات تجربی بیان کرده‌اند، اما آیا مشاهدات تجربی می‌تواند به نقض منطق سنتی بینجامد؟ اگر منطق کوانتومی معرفتی پیشینی باشد، مشاهده هر گونه تناقض میان آن و مشاهدات تجربی بدان معناست که باید قضیه تجربی را بازمینی کنیم. اکنون این پرسش مطرح است که قضایای منطق سنتی را باید پیشینی بدانیم یا پسینی؟ دیکسون می‌گوید: «برخی فیلسوفان گمان می‌کنند که آنها همه‌چیز را درباره منطق پیش از مطالعه جهان می‌دانند، اما جهان شیوه زنده‌ای در غافلگیر کردن این افراد دارد» (دیکسون، ۲۰۰۱).

کواپن تمایز میان قضایای پیشینی و پسینی را برداشته، می‌گوید:

هیچ بیانی مصون از اصلاح نیست. حتی برای ساده‌سازی نیروبرد کوانتومی، اصلاح اصل منطقی اجتماع نقیضین را پیشنهاد کرده‌اند و اصولاً چه تفاوتی است میان چنین شیوه‌ای و شیوه‌ای که از طریق آن کپلر جای‌گزین دیدگاه بطلمیوسی شد. دیدگاه اینشتین جای‌گزین دیدگاه نیوتن و دیدگاه داروین جای‌گزین دیدگاه ارسطو؟ (کواپن، ۱۹۵۱).

اما در مقابل *کامت* در پاسخ به *کواپن* و *پاتنم* معتقد است: «این ایده که معنای عمل‌گرهای قضیه‌ای، مفروض جدول صلق (Truth-table) بوده و در نتیجه قانون توزیع را باید همراه آنها در نظر گرفت، هیچ‌گاه قابل تجدیدنظر نمی‌باشد» (کامت، ۱۹۷۸، ص ۳۷۷).

در این نوشتار به این مقدار بسنده می‌کنیم که آیا طرفداران منطق کوانتومی آن‌گونه که کوبین ادعا کرده است توانسته‌اند ناکارآمدی منطق سنتی را ثابت نمایند؟ به نظر نمی‌رسد آنان در این امر توفیق چندانی یافته باشند؛ چراکه ایشان به روشنی از منطق سنتی برای انکار آن استفاده کرده‌اند. آنان در هنگام مواجهه با محیط آزمایشگاهی، ترتیب آزمایش و نتیجه مشاهدات کاملاً از منطق سنتی استفاده می‌کنند و صرفاً پس از مواجه شدن با نتایج عجیب معادله موج است که به فکر استفاده از منطق جای‌گزین می‌افتند. آیا زمانی که یک فیزیک‌دان وارد محیط آزمایشگاه می‌شود، وجود ابزار آزمایشگاهی را در حالتی از برهم‌نهی می‌بیند و وجود آنها را بر روی میز حالتی ترکیبی از صادق و کاذب می‌داند؟

برخی گمان می‌کنند که اگر ما به جای منطق ارسطویی، مطابق منطق کوانتومی فکر کنیم، نیروبرد کوانتومی چندان برای ما عجیب به نظر نخواهد رسید. متأسفانه این فکر چندان کمکی نمی‌کند؛ چراکه ما مطابق منطق ارسطویی فکر می‌کنیم. در حقیقت وقتی درباره منطق‌های غیر ارسطویی فکر می‌کنیم، این کار را با استفاده از منطق ارسطویی متداول خود انجام می‌دهیم. به هر حال دانشمندانی که سروکار فراوانی با منطق کوانتومی دارند، چنان با منطق ارسطویی عجين شده‌اند که به یک معنا می‌توانیم بگوییم زمانی که مشغول منطق کوانتومی‌اند، با منطق سنتی فکر می‌کنند (رورلیخ، ۱۹۹۰، ص ۱۸۱).

۳-۵. تطبیق قاعده منطق کوانتومی بر خود

منطق کوانتومی مدعی نیست که فقط در ساختارهای کوانتومی کارایی دارد، بلکه مدعی است که دارای نقشی هنجاری برای تشخیص تمامی استدلال‌های صحیح از ناصحیح است: «منطق کوانتومی هیچ‌گونه شکافی منطقی میان زمینه سنتی و زمینه کوانتومی نمی‌گذارد. منطق کوانتومی تنها منطق صحیح می‌باشد» (دیکسون، ۲۰۰۱).

حال بفرض صحت منطق کوانتومی، نتایج کاربست این منطق را نسبت به دو منطق سنتی و جدید بررسی می‌کنیم. اگر صحت منطق کوانتومی را p و صحت منطق سنتی را q در نظر بگیریم، هر چند $(p \vee q)$ صادق خواهد بود، اما هر یک از p و q فاقد ارزش صحت معین هستند (به همان صورت که اگر p به معنای بالا بودن اسپین الکترون و q به معنای پایین بودن اسپین باشد، در عین صدق $(p \vee q)$ ، هیچ‌یک از p و q ارزش صحت معین نخواهند داشت)؛ بنابراین به جای حکم به کذب منطق سنتی و صدق منطق کوانتومی، هر دو منطق را باید منطق صادق کاذب بدانیم.

۳-۶. عدم استقبال از سوی فیزیک‌دان

هرچند بی‌اعتنایی جامعه علمی به یک فرضیه نمی‌تواند حدفاصلی استوار میان حق و باطل باشد، اما به هر حال این بی‌توجهی به‌ویژه پس از معرفی کامل یک فرضیه می‌تواند قرینه خلافی بر صدق آن فرضیه باشد. آیا منطق کوانتومی مورد پذیرش فیزیک‌دانان قرار گرفته است؟ در چندین نظرسنجی که در سال‌های اخیر صورت گرفته است، هیچ‌یک از فیزیک‌دانان شرکت‌کننده در نظرسنجی از چنین تعبیری حمایت نکرده است (سامر، شلوسهر و دیگران و نورسن و نلسون). مایکل دیکسون که از جمله طرفداران منطق کوانتومی است و برای رفع برخی اشکالات، سعی در ارائه تقریر جدید از این منطق دارد، پذیرفته است که چنین ایده‌ای تاکنون مورد استقبال جامعه علمی فیزیک‌دانان قرار نگرفته است:

آیا تعبیر منطق کوانتومی مرده است؟ غیبت تقریباً کامل آن از مباحث پیرامون تعبیر نظریه کوانتوم چنین به ذهن می‌اندازد؛ درحالی‌که کارهای ریاضیاتی بر روی منطق کوانتومی به صورت مستمر ادامه دارد، رغبت به تعبیر منطق کوانتومی... به نظر می‌رسد که تقریباً هیچ است (دیکسون، ۲۰۰۱).

۳-۷. منطق‌های جای‌گزین

به‌رغم کارآمدی منطق کوانتومی در صورت‌بندی برخی پدیده‌های کوانتومی در سال‌های اولیه، عدم کارایی آن نسبت به برخی پدیده‌های دیگر مشخص شد و تلاش برای ارائه نظریه‌های کامل‌تر آغاز گردید. پالایش کوانتومی (quantum filtering) که در اواخر دهه هفتاد توسط بلاوکین معرفی گردید، از جمله این جای‌گزین‌هاست (بلاوکین، ۱۹۹۲، ص ۱۷۱). پانانگادن (Prakash Panangaden) نیز در ۲۰۰۴ با استفاده از شکل خاصی از منطق استنتاج عمیق (Deep inference logic) موسوم به BV سعی در توصیف تکامل علی کوانتومی (Causal Quantum Evolution) نمود (پانانگادن). دقت در انگیزه، مفاد و روش این ایده‌پردازی‌ها نشان می‌دهد که آنها بیش از آنکه به دنبال ارائه ضوابط عام استدلال و استنتاج باشند، به دنبال صورت‌بندی منسجم نتایج مشاهدات تجربی‌اند: «منطق کوانتومی صرفاً با معرفت‌شناسی جهان کوانتومی سروکار دارد... و چیزی ندارد که درباره هستی‌شناسی بگوید و نسبت به اینکه دیدگاه ابزارانگاره داشته باشیم یا دیدگاه واقع‌گرایانه، خنثاست و لذا به میزان کمی به فهم فلسفی قضیه کمک می‌کند» (رورلیخ، ۱۹۹۰، ص ۱۸۴).

نتیجه‌گیری

- بر اساس تحقیق حاضر مشخص شد که منطق کوانتومی صرفاً یک صورت‌بندی ریاضیاتی کوانتومی است و بنا به دلایل ذیل نمی‌تواند معیار سنجش قضایای صادق از کاذب قلمداد گردد:
۱. صادق بودن چنین تعبیری منوط به آن است که احتمالات موجود در معادله موج شرودینگر را احتمالات وجودشناختی و نه معرفت‌شناختی بدانیم؛ درحالی‌که چنین تعبیری از این معادله نه تنها تثبیت نشده است، بلکه روزبه‌روز موقعیت خویش را در میان فیزیک‌دانان از دست می‌دهد؛
 ۲. حتی اگر احتمالات موجود در معادله شرودینگر را احتمالات وجودشناختی بدانیم، باز هم تعابیر مختلفی برای این معادله وجود دارد که منطق کوانتومی صرفاً یکی از این تعابیر محسوب می‌شود؛
 ۳. چنین تعبیری هیچ‌گاه مورد توجه و پذیرش جامعه علمی فیزیک‌دانان قرار نگرفته است؛
 ۴. بدون استفاده از مبانی منطق سنتی، امکان ابطال آن بر اساس مشاهدات تجربی وجود ندارد؛
 ۵. نتیجه کاربست منطق کوانتومی نه کذب منطق سنتی است و نه صدق منطق کوانتومی، بلکه باید هر دو منطق را صادق کاذب دانست.

- منابع.....
- اسدی، سیاوش و لطف‌الله نبوی، ۱۳۹۱، «معناشناسی ادات ربط در منطق کوانتومی»، *فیزیک کاربردی*، دوره دوم، ش ۱، ص ۲۲-۵.
- _____، ۱۳۸۹، «بررسی سه چالش منطق کلاسیک در حوزه کوانتوم»، *علامه*، سال دهم، ش ۲۸، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- پولکینگهورن، جان، ۱۳۸۹، *نظریه کوانتوم*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، بصیرت.
- شیروانی، سه‌ا، ۱۳۹۲، *بررسی شبکه‌های ارتومدولار و جبر بولی جزئی به مثابه پایه‌هایی برای منطق کوانتوم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- صالحی، کریم، ۱۳۷۸، *منطق مکانیک کوانتومی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- علی‌پور، احمد، ۱۳۸۸، «منطق کوانتومی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۶۹، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، تهران، امیر کبیر.
- Belavkin, Viacheslav, 1992, *Quantum Stochastic Calculus and Quantum Nonlinear Filtering*, Journal of Multivariate Analysis, V. 42 (2), p. 171-201.
- Birkhoff, Garrett & John Von Neumann, 1936, *The Logic of Quantum Mechanics*, The Annals of Mathematics, 2nd Ser, V. 37, No. 4, p. 823-843.
- Dickson, Michael, 2001, *Quantum Logic Is Alive Λ (It Is True \vee It Is False)*, Philosophy of Science, V. 68, Number S3.
- Dummett, Michael, 1978, *Truth and Other Enigmas*, USA, Harvard University Press.
- Durr, Detlef & Stefan Teufel, 2009, *Bohmian Mechanics, the Physics and Mathematics of Quantum Theory*, Germany, Springer.
- Feyerabend, Paul, 1958, "Reichenbach's Interpretation of Quantum-Mechanics", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, V. 9, No. 4, P. 49-59.
- Feynman, Richard, 1965, *the Character of Physical Law*, Massachusetts, the M.I.T. Press.
- Griffiths, David, 1994, *Introduction to Quantum Mechanics*, USA, Prentice Hall.
- Holthoon, Frits Von & David Olson, 1987, *Common Sense: An Introduction, in Common Sense, The Foundations for Social Science*, eds. Holthoon, Frits Von & Olson, David, USA: University Press of America.
- Keast, Ronald, 2009, *Dancing in the Dark: The "Waltz in Wonder" of Quantum Metaphysics*, USA, Ipublisher.
- Pais, A, 1979, *Einstein and the Quantum Theory*, Reviews of Modern Physics 51, p. 863-914.
- Quine, Willard, 1951, *Two Dogmas of Empiricism*, The Philosophical Review, V. 60, p. 20-43.
- Rohrlich, Fritz, 1990, *From Paradox to Reality: Our Basic Concepts of the Physical World*, USA, Cambridge.
- Russell, John Robert, 2009, *Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment*, in: *Philosophy, Science and Divine Action*, eds. Murphy, Nancey & Russel, Robert & Shults, LeRon, USA, Leiden.
- Schlosshauer, Maximilian et al, 2013, *a Snapshot of Foundational Attitudes toward Quantum Mechanics*, in *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, V. 44, p. 222-230.
- Sommer, Christoph, 2013, *Another Survey of Foundational Attitudes towards Quantum Mechanics*, arXiv:1303.2719, <http://arxiv.org/abs/1303.2719>.

بررسی پدیدارشناسی به مثابه مبنای معرفت‌شناختی اگزیستانسیالیسم

namazi@qabas.net

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۴/۰۱

دریافت: ۹۶/۰۹/۱۷

چکیده

در این نوشتار، منابع معرفتی فلسفه‌های اگزیستانس بررسی می‌شود. بدین‌منظور ابتدا به‌اختصار پیشینه نظرات درباره ارزش معلومات بشری از یونان باستان تا دوره معاصر و فلسفه قرن بیستم بیان می‌گردد. و در خلال تبیین این سیر تاریخی، اندیشه پدیدارشناسی و درون‌ماندگاری به عنوان یکی از منابع معرفتی فلسفه‌های اگزیستانس رصد می‌شود. در این بخش شیوه انتقال این اندیشه از کسانی همچون لامبرت و کانت در دوره جدید به نیچه، سارتر و دیگران در دوره معاصر و فلسفه اگزیستانسیالیسم مورد توجه قرار می‌گیرد. و نقش حلقه واسط این جریان فکری یعنی شوپنهاور، به عنوان شاگرد باواسطه کانت و استاد بی‌واسطه نیچه برجسته می‌گردد. سپس جایگاه پدیدارشناسی در میان دانش‌های همگنشی یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، اخلاق و منطق تشریح، و مشخص می‌شود. که پدیدارشناسی نمی‌تواند گرایشی در برابر دانش‌های همگنشی باشد؛ زیرا پدیدارشناسی یعنی شناخت پدیده‌ها و با این وصف جزو دانش شناخت به شمار می‌آید، نه در مقابل آن. سپس مفهوم لغوی و اصطلاحی، تعریف، ادوار و موضوع پدیدارشناسی واکاوی می‌شود. و این نتیجه به دست می‌آید که ارائه تعریف ثابت و یقینی برای پدیدارشناسی، ناممکن است. در پایان، دیدگاه (پدیدارشناسی به‌مثابه مبنای معرفت‌شناختی اگزیستانسیالیسم) نقد و بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، درون‌ماندگاری.

مقدمه

از جمله جریان‌های فکری عملاً نافذ در عصر حاضر اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌های موسوم به اگزیستانس هستند. به‌رغم ابهام‌ها و پیچیدگی‌های نهفته در طرز فکر و زبان این جریان و خصایص غیرعلمی و غیرمنطقی آن، و به‌رغم وجود اختلاف نظرهای شدید در بین فلاسفه اگزیستانسیالیسم، اندیشمندان این جریان فکری برای اثبات و طرح اندیشه‌های خود از منابعی استفاده می‌کنند یا از منابعی نام می‌برند. اهتمام این مقاله، رصد سیر تحول و تطور دیدگاه‌ها درباره منابع معلومات بشری و طرح، نقد و بررسی برخی از منابع معرفتی فلسفه‌های اگزیستانس، به‌ویژه پدیدارشناسی است. دیوید ای. روبرتر اگزیستانسیالیسم را واکنشی در مقابل تمام اشکال عقل‌گرایی و علم‌گرایی می‌داند. وی اگزیستانسیالیسم را ردّ مؤکد این فرضیه می‌داند که «شایسته‌ترین راه رسیدن به حقیقت، تشکیل نظام منطقی است» و معتقد است که اگزیستانسیالیسم می‌خواهد میان حقیقت شخصی (Subjective Truth)؛ یعنی وقایعی که به‌طور فردی درک می‌شوند، و حقیقت عینی (Objective Truth) یعنی وقایعی که به صورت نظری و مفهومی، درک می‌شوند تمایز قائل شود و درک حقیقت به صورت شخصی را مقدم بر درک حقیقت به صورت نظری و مفهومی قرار دهد. از این رو می‌توان گفت اگزیستانسیالیسم اساساً یک نزاع معرفتی است که در حقیقت بین معرفت حصولی و معرفت حضوری خلط کرده و نتوانسته است بین این دو نوع دانش تفاوت قائل شود (روبرتر، ۱۹۶۸، ص ۷۶).

اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که درک حقیقت منحصرأً از راه نظام منطقی و به‌کارگیری اصول منطقی میسر نیست؛ می‌توان درکی شخصی از حقایق داشت و آن را حتی مقدم بر درک حقایق به صورت نظری دانست؛ زیرا در اینجا تفاوتی اساسی در میان است. در یکی شناخت حقیقت، به روشی نظری و بی‌طرفانه و فاقد ارتباط شخصی و جزئی است و در دیگری شناخت حقیقت، به طریقی کاملاً شخصی جزئی و فردی است و میان این دو شناخت فاصله‌ای بسیار وجود دارد (ر. ک: روبرتر، ۱۹۶۸، ص ۹۲-۹۴، ۱۵۰-۱۵۲، ۲۵۴-۲۵۲، ۲۹۷-۲۹۴ و ۳۲۱-۳۲۲).

منابع معرفتی‌ای را که فلسفه‌های اگزیستانس مستقیم یا اغلب غیرمستقیم به آنها تمسک می‌جویند می‌توان در مفاهیم پدیدارشناسی (Phenomenology) یا درون‌ماندگاری (Intemality)، درون‌نگری (Introspection)، مفهوم انضمامی (Concrete concept) و استعاره (Metaphor) جست‌وجو کرد؛ منابعی که به‌رغم مشابهت‌هایشان با برخی از اقسام علم در اندیشه و فلسفه اسلامی و یا با برخی از دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان مسلمان، نتوانسته‌اند راه صحیح توجیه را بیمایند.

مشى کلی اگزیستانسیالیست‌ها در تبیین مدعیاتی مانند اینکه «وجود مقدم بر ماهیت است»؛ «انسان یعنی آزادی» (سارتر، بی‌تا، ص ۳۸ و ۴۵)؛ «انسان یعنی دلهره» (همان، ص ۶۷ و ۶۲)؛ «جهان گزافه است»؛ «انسان بدون دیگران هیچ چیز نیست و اصلاً وجودی ندارد» (همان، ص ۸۴) و یا اینکه ادعا می‌کنند «وجود اساساً خصلت اجتماعی دارد» و «بدون دیگران نمی‌توان وجود داشت» (شهرآیینی و زینلی، ۱۳۹۰؛ بلاکهام، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲)، اعتماد به یکی از این راه‌هاست. اگزیستانسیالیست‌ها مستقیم یا غیرمستقیم دلیل این را که به چنین نتایجی دست یافته‌اند یکی از موارد یادشده می‌دانند. در این نوشتار تنها یک عنوان از عناوین یادشده مورد توجه قرار می‌گیرد:

پدیدارشناسی یا فنومنولوژی؛ و این فرضیه دنبال می‌شود که آنچه اگزیستانسیالیست‌ها به عنوان منبع معرفتی پذیرفته‌اند قادر به اثبات مدعیات اگزیستانسیالیسم نیست، و اساساً همه عناوین معرفتی اگزیستانسیالیست‌ها، پدیدارشناسی یا درون‌ماندگاری، درون‌نگری، مفهوم انضمامی و استعاره فاقد صلاحیت معرفتی به مفهوم دقیق کلمه هستند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم اگزیستانسیالیسم

بهترین ترجمه واژه existence قیام یا تقرر ظهوری است؛ یعنی قیامی که ظهور کرده است. گاهی اگزیستانس به معنای وجود (being) به کار می‌رود. در فرهنگ زبان فلسفی پل فولکیه و سن ژان، کلمه existence به دو قسمت EX یعنی خارج از، بیرون از و sistens یعنی ایستاده و قائم، تقسیم می‌شود. ایستادن بیرون و این یعنی تقرر بیرون از خود یا تقرر ظهوری و در نتیجه این کلمه به وجود کسی اطلاق می‌شود که می‌تواند خارج از خود از طریق عمل اختیاری قرار بگیرد و بایستد؛ بر خلاف موجودات دیگر که (از دید اگزیستانسیالیست‌ها) چنین توانشی ندارند و نمی‌توانند خارج از ذات خود بایستند (نوالی، ۱۳۶۳، ص ۱۸). اگزیستانسیالیسم یعنی گرایشی که دغدغه‌اش قیام ظهوری، بروزی و صدور فعل آدمی است؛ به این معنا که انسان بین همه موجودات تنها موجودی است که می‌تواند با استفاده از آزادی که دارد در خارج از خود بایستد؛ کاری که از هیچ موجود دیگری بر نمی‌آید؛ چون همه موجودات دیگر فقط در ذات خود هستند؛ پیش‌ساخته‌اند؛ یعنی از پیش طراحی شده‌اند و برابر با این طراحی حرکت می‌کنند و نمی‌توانند حرکتی در خلاف آن جهت داشته باشند؛ ولی هستندگی انسان به این است که با ابزار آزادی که در دست دارد می‌تواند بیرون خود تقرر یابد؛ انعطاف‌پذیر است و می‌تواند خودش را به هر شکل که می‌خواهد به ظهور برساند. انسان پیش‌ساخته نیست و یک ذات از پیش تعیین شده ندارد. خود اوست که باید به خودش هویت بدهد. شخصیت خودش را خودش باید بسازد و لذا انسان‌شناسی وجود ندارد؛ زیرا صرفاً طرح یک مفهوم کلی است. آنچه وجود دارد فردشناسی و شخص‌شناسی است. هر انسانی خودش است و اراده و هیچ سرشت مشترکی بین انسان‌ها از نظر محتوا وجود ندارد. تنها چیزی که در مورد انسان می‌توان گفت این است که او آزاد است یا به تعبیر سارتر، انسان آزادی است. انسان میان تهی است؛ پیش‌ساخته نیست و آزادی تنها ویژگی منحصر به فرد انسان است. مهم نیست که این محتوای خالی را با چه پر کند؛ مهم این است که آزادانه پر کند. در این ویژگی، هیچ موجودی مانند انسان نیست؛ حتی خداوند. خداوند هم بالفعل محض است هیچ تقرر ظهوری بروزی صدور ندارد (سارتر، بی‌تا، ص ۴۵ و ۳۸).

۱-۲. مفهوم پدیدارشناسی

لفظ پدیدارشناسی از دو جزء phenomenon یعنی پدیدار^۱ و logos یعنی شناخت تشکیل شده است. فنومنولوژی شاخه‌ای از فلسفه است که به آنچه فرد می‌بیند، می‌شنود و یا احساس می‌کند، و نه به آنچه واقعیت دارد و حقیقت

است،^۱ می‌پردازد. پدیدار که ریشه فعلی دارد به معنای خود را نمودن، یعنی «آنچه خود را می‌نماید» است. پدیدار آن چیزی است که موجب آشکاریت خود می‌شود و این همان چیزی است که یونانیان گاهی آن را موجود گفته‌اند. موجود قادر است خود را به بی‌شمار حالت نشان دهد. این خود را نمودن (خودنمایی) را نمودار می‌نامند. پدیدار در زبان یونانی به این معناست: آنچه خود را همچون چیزی در حوزه نظر مقام می‌بخشد. لوگوس عبارت از قابلیت است که هر چیزی در حوزه آن دیدنی می‌شود (دارتیک، ۱۳۷۳، ص ۷-۳). *ادموند هوسرل* (۱۸۵۹-۱۹۳۸) بنیان‌گذار پدیدارشناسی در قرن بیستم، پدیدارشناسی را به عنوان روشی برای توصیف و تحلیل پدیدارها، و اینکه اشیا و رویدادها چگونه در تجربه ما جلوه‌گر می‌شوند مطرح ساخت. از نظر وی برای دستیابی به ماهیت اشیا باید هر گونه نظریه‌پردازی و هر فرض پیشینی را تعلق حکم کرد تا بتوان با «خود پدیدار» مواجه شد. پدیدار همان چیزی است که خود را در آگاهی آشکار می‌سازد. پس از نظر وی پدیدارشناسی روش شناخت ماهیت اشیاست (بیمول، ۲۰۰۹، ص ۳).

۲. پیشینه بحث ارزش معلومات

شهید مطهری در جلد اول کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تاریخچه‌ای بسیار گویا و تحلیلی از سیر تطور آرای حکما و فلاسفه غرب درباره معرفت و ارزش آنها ارائه می‌دهد. ما برای پرهیز از تفصیل مطلب، چکیده‌ای از تاریخچه تحلیلی وی را تا اندازه‌ای که موردنیاز بحث ماست ذکر می‌کنیم. فلسفه را چه به شیوه قدامت عبارت بدانیم از «آگاهی به احوال موجودات عینی و خارجی به همان نحو که در واقع و نفس‌الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است» «هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقه البشری» و چه با عنایت به غایتی که عاید فیلسوف می‌کند، عبارت بدانیم از اینکه «انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی» «صیوررة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰) و چه به این شیوه که فلسفه را هستی‌شناسی عقلی بدانیم و هستی را به معنای موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که ماهیت خاصی دارد و عقلی را به معنای روش برهانی بدانیم، آشکارا بیان می‌کند که ادراک حقیقت از نظر قدامت‌ها تنها ممکن و در دسترس است، بلکه حقیقت ادراک حصولی چیزی جز ظهور و پیدایش صورت جهان خارج در ذهن ادراک‌کننده نیست. همچنین اگرچه ممکن است جهان را از جهت کمی به دلیل وسعتش نتوان کامل شناخت و به قدر استطاعت آن را درک کرد، اما از نظر کیفی قابل شناسایی است و می‌توان جهان خارج را همان‌گونه که هست یا به صورت حصولی و استدلالی و یا به صورت حضوری و وجدانی شناخت (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۳).

کشفیات جدید علمی قرن شانزدهم میلادی در طبیعیات و کیهان‌شناسی از طرفی و عقل‌ستیزی و عقل‌گریزی آموزه‌های کلیسای آن دوران از طرف دیگر سبب شدند تا همان وضعیت یونان باستان قرن پنجم قبل از میلاد

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.2, Winter 2019

¹ Phenomenology: The branch of philosophy that deals with what you see, hear, feel, etc. in contrast to what may actually be real or true about the world (Oxford Advanced Learner's Dictionary-8th Edition (Interactive)).

Phenomenology: The science of phenomena as distinct from that of the nature of being an approach that concentrates on the study of consciousness and the objects of direct experience. (New Oxford Dictionary of English).

تکرار شود و اعتماد مردم یک بار دیگر از علم سلب شود و ارزش معلومات یک بار دیگر زیرسؤال برود. دکارت و پیروانش در باب معقولات و فطریات دقیقاً مانند ارسطو، معتقد به ارزش معرفتی و یقینی آنها شدند؛ با این تفاوت که ارسطو و پیروانش محسوسات و معقولات هر دو را معتبر و محصل یقین می‌دانستند و در منطق ارسطو در باب برهان استعمال معقولات و محسوسات هر دو را جایز می‌شمردند؛ ولی دکارت تنها معقولات را محصل یقین می‌داند و برای محسوسات و تجربیات تنها ارزش عملی قائل است. وی معتقد شد که محسوسات با واقع مطابق نیست، و تنها وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۱۱-۱۱۶؛ یوسف کرم، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲-۷۰).

در مقابل، حسین هم‌عقیده با دکارت در نفی ارزش نظری از محسوسات، اما مخالف با او در یقینی دانستن فطریات، معتقدند فطریات پنداری و وهمی‌اند. جان لاک سردسته حسین، برای محسوسات ارزش نظری و معرفتی قائل نشد و معرفت یقینی را منحصراً در قضایای ریاضی و اخلاقی دانست؛ چراکه به نظر وی این معارف ساخته ذهن و در حیطه ذهن‌اند (مطهری بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۲).

اما ایمانوئل کانت ارزش معلومات را به گونه‌ای دیگر لحاظ کرد. فلسفه وی به دلیل نقادی عقل و فهم انسان، فلسفه انتقادی نام گرفت. وی ارزش معلومات را به سه دسته تقسیم کرد: ارزش معلومات در فلسفه اولی‌را، که دکارت و پیروان وی آنها را یقینی می‌دانستند، غیرعلمی، خیالی و فاقد ارزش دانست. ارزش معلومات ریاضی را به دلیل اینکه صرفاً مخلوق عقل و ذهن و فطری‌اند، بر خلاف معلومات طبیعی یا طبیعیات، یقینی و تردیدناپذیر شمرد و ارزش معلومات طبیعی را، به دلیل اینکه ذهن عوارض و ظواهر یا فنومن‌ها را که به حس درمی‌آیند ادراک می‌کند و از ادراک ذوات یا نومن‌ها که مظهر عوارض و ظواهرند عاجز است، غیریقینی خواند و به همین دلیل معتقد شد هرگز نمی‌توان اطمینان یافت در غیر ذهن یعنی در واقع و نفس‌الامر هم این عوارض و ظواهر به همین شکل‌اند یا به گونه‌ای دیگر (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۴۴-۱۵۲؛ مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۲).

بنابراین در ادامه کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید می‌کند و از طرف دیگر می‌گوید: هرچند ما عوارض و ظواهر را به وسیله حواس خود ادراک می‌کنیم، اما می‌دانیم که «ظهور»، «ظهورکننده» می‌خواهد؛ پس قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض مظاهر آنها هستند.

دقیقاً از همین نقطه است که شوپنهاور، شاگرد کانت و استاد نیچه و آغازگر تفکر نیچه‌ای به‌عنوان ورود به دیدگاه اگزیستانسیالیسم، شبیه معروف خود را مطرح می‌کند. وی می‌گوید:

پس از آنکه به نقادی معلوم شد که علت و معلولیت ساخته ذهن هستند به چه دلیل کانت حکم می‌کند که ذواتی در خارج وجود دارند که علل این ظهورات‌اند؟ اگر کسی به‌درستی علت و معلولیت را ساخته ذهن بداند و ترتیب معلول را بر علت در عالم واقع واجب نداند، وجهی ندارد که به وجود عالم خارج از ذهن که منشأ تأثیرات حسی است قائل شود. به‌همین‌رویی از نظر شوپنهاور همه عالم چیزی جز پدیدار نیست، و قوام عالم تماماً وابسته به ذهن ماست و آنچه را می‌شناسیم نمودی بیش نیست. در ادامه نیچه و در مرحله بعد بقیه اگزیستانسیالیست‌ها همین مشی را در ارزش

معلومات بيمودند. بنابراین به‌رغم آنکه حکما حکمت را علم به حقایق به قدر طاقت بشر می‌دانستند و نظرشان در باب ارزش معلومات درست در مقابل کانت مسلک جزم و یقین بود، کانت اما درصدد برآمد تا حدود طاقت بشر را تشخیص دهد و در این مسیر به مسلک شک و تردید انجامید (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۲).

قدما و حکما در مبحث «وجود ذهنی» مُصر بودند که ماهیت اشیا به همان نحو که در خارج هستند در ذهن وجود پیدا می‌کنند؛ اما کانت می‌گوید هرچه ما ادراک می‌کنیم به نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد؛ اما اینکه آیا واقع هم همین‌طور است یا نیست، نمی‌دانیم. کانت در نقادی‌های خود به جایی می‌رسد که جریان قاعده علیت و معلولیت را در عالم خارج مورد تردید قرار می‌دهد؛ ولی قدما بارها تصریح کرده‌اند که تردید یا انکار جریان این قانون در عالم خارج، مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و هم‌ردیف سفسطه است.

خلاصه آنکه کانت صرفاً معلومات ریاضی و هر آنچه را مخلوق ذهن است حقیقت شمرد و معلومات مربوط به جهان خارج را حقیقی و مطابق با خارج ندانست؛ اما در ادامه پیروان کانت مثل شوپنهاور همه عالم را چیزی جز پدیدار نپنداشتند و معتقد شدند قوام عالم به ذهن است و آنچه می‌شناسیم نمودی بیش نیست. این همان نمودارگروی، پدیدارگروی، پدیدارشناسی و درون‌ماندگاری است که از ارکان منابع معرفتی اگزیستانسیالیسم به‌شمار می‌آید. شوپنهاور از اثرگذارترین افراد بر نیچه، و نیچه سرآغاز اندیشه اگزیستانسیالیسم است (همان).

با این مقدمه درباره سیر تحول و تطور دیدگاه‌ها درباره ارزش معلومات بشری، به سراغ منابع معرفتی اگزیستانسیالیست‌ها می‌رویم. منابع معرفتی فلسفه‌های اگزیستانس^۱ را می‌توان در مفهوم پدیدارشناسی یا درون‌ماندگاری، درون‌نگری^۲، مفهوم انضمامی^۳ و استعاره^۴ جست‌وجو کرد. در ادامه فقط عنوان اول را بررسی می‌کنیم.

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.2, Winter 2019

^۱ واژه اگزیستانس را که معمولاً به معنی وجود به کار می‌رود (اما مترجمان دقیق‌النظر معتقدند ترجمانی این واژه به وجود صحیح نیست؛ زیرا معادل اصطلاح وجود در انگلیسی being است، نه existence. واژه اگزیستانس پس از کرکگور و سارتر معنای خاصی یافت و در مقابل essence معنای ماهیت که موضوع اصلی آن حیات انسان است به کار گرفته شد. به‌همین‌رو اگزیستانسیالیسم یک مکتب انسان‌گرا دانست. این نکته را سارتر در کتاب معروف «اصالت وجود نوعی اصالت انسانیت» است بیان کرده است. بنابراین آزادی، اختیار و انسان‌باوری مفاهیمی کانونی در این مکتب یا جریان فکری هستند.

^۲ Introspection (درون‌نگری، خویش‌نگری یا درون‌کاوی) عبارت است از: مشاهده و ثبت ماهیت ادراک‌ها، اندیشه‌ها و احساس‌های خود. به عبارت دیگر درون‌نگری یعنی تلاش برای توصیف فرآیندها و تجربیات روانی فرد توسط خود فرد. مثلاً پس از اعمال یک محرک معین از فرد پرسیده می‌شود، هنگام تحریک چه احساسی را تجربه می‌کند؟ پاسخی که فرد به این پرسش می‌دهد اصطلاحاً با درون‌نگری به دست آمده است (ادوارد دی اسمیت و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

^۳ مفهوم انضمامی یا مفهوم عینی (Concrete concept).

^۴ Metaphor. نیچه رابطه بین سوژه و ابژه؛ یا رابطه فاعل شناسایی و موضوع شناسایی، را استعاری می‌داند. حقیقت در نظر او، چیزی جز استعاره نیست و این بدان معناست که کشف حقیقت برای ما ممکن نیست؛ زیرا استعاره بر مبنای مشابَهت است و نه همانندی.

۳. پدیدارشناسی یا درون‌ماندگاری

پدیدارشناسی و درون‌ماندگاری به معنای شناخت پدیده‌هاست؛ یعنی شناخت ما به فنومن و تصور ذهنی تعلق دارد، نه نومن، پدیده و عین خارجی. پدیدارشناسی در پی آن است که با تفکیک آگاهی باواسطه از آگاهی بی‌واسطه، آگاهی انسان را از پدیده‌های ذهنی که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می‌شوند و ممکن است حتی عینیتی هم نداشته باشند، مورد مطالعه قرار دهد. پدیدارشناسان به دنبال دریافت بدون پیش‌داوری موضوع از طریق به تجربه درآوردن آن هستند و به باور آنها شناخت پدیدار آن‌گونه که هست، تنها از طریق خودشناسی ممکن است. فرض کنید شخصی یک ریسمان سیاه را در تاریکی می‌بیند و آن را مار می‌پندارد. به طور طبیعی از آن خواهد ترسید. بر اساس مکتب اگزیستانسیالیسم، داستان زندگی همین است؛ یعنی بر اساس پندارهای ما از واقعیت‌ها استوار است نه بر خود واقعیت‌ها. اگر *کانت* معتقد بود شناخت‌های ما به ظواهر تعلق دارد، اگزیستانسیالیست‌ها پا را فراتر نهاده، معتقدند نه‌تنها شناخت‌ها بلکه اراده‌ها، شادی‌ها، غم‌ها، امیدها و ناامیدی‌ها نیز به ظواهر تعلق می‌یابند، نه به خود واقعیت‌ها. آنها به چیزهایی تعلق می‌گیرند که به نظرمان می‌رسد؛ خواه در واقع همان چیزی باشند که به نظر می‌رسند، خواه غیر آن باشند. پس انسان همیشه در درون خود ماندگار است و راهی به واقعیت‌ها ندارد. این دیدگاه تأثیر مهمی در تفسیر اخلاق از منظر اگزیستانسیالیسم دارد. در واقع یکی از مبنایی‌ترین اصول اگزیستانسیالیسم در همین جا نهفته است؛ یعنی سوژ کئیویسم. حال که آگاهی‌ها و احساسات به نمودها وابسته است، پس به گفته سارتر هرگونه توصیفی از جهان لزوماً توصیف جهان از منظر کسی است. بر این پایه هرگونه آگاهی ما از جهان همواره همراه است با نوعی آگاهی باقی‌مانده از خودمان. در نتیجه هر اخلاقی، اخلاق از منظر کسی است و ما نمی‌توانیم اخلاق فارغ از دیدگاه‌های فاعل‌های اخلاقی داشته باشیم (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۹-۴۰).

۴. جایگاه پدیدارشناسی در میان دانش‌های همگن

قبل از آنکه به مفهوم لغوی و اصطلاحی پدیدارشناسی پرداخته شود مناسب است نکته‌ای را مورد توجه قرار دهیم و آن نکته این است که جایگاه پدیدارشناسی در میان دانش‌های همگن چیست و چه تفاوتی با گرایش‌های همجوار خود دارد؟ (اسمیت ۲۰۱۸، ص ۱۱-۱۲).

اسمیت در تشریح و تبیین پدیدارشناسی معتقد است پدیدارشناسی یک گرایش از گرایش‌های فلسفی مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، اخلاق و منطق است. وی به‌اختصار می‌گوید همان‌گونه که در گرایش هستی‌شناسی هستی موجودات را بررسی می‌کنیم و اینکه چه چیزهایی هستند و چه چیزهایی نیستند، در گرایش معرفت‌شناسی دانش را مطالعه می‌کنیم و اینکه ما چگونه می‌دانیم و چگونه دانش شکل می‌گیرد؛ در گرایش منطق استدلال معتبر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و اینکه چگونه استدلال کنیم و چگونه دلیل و برهان بیابوریم؛ در گرایش اخلاق درست را از نادرست به بحث می‌گذاریم و اینکه چگونه باید عمل کرد؛ در پدیدارشناسی هم دنبال مطالعه تجربه هستیم و اینکه ما چگونه تجربه می‌کنیم. براین اساس حوزه و قلمرو هریک از این پنج گرایش از نظر/اسمیت، متفاوت با دیگری است و به

همین روی روش‌های مطالعه آنها نیز با هم متفاوت‌اند؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان پدیدارشناسی را گرایشی فلسفی در کنار گرایش‌های فلسفی دیگر مانند معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، منطق و اخلاق به حساب آورد؛ زیرا اگر با دقت بیشتری به تعریف این چهار گرایش توجه کنیم (ر. ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۶) خواهیم یافت که پدیدارشناسی یا مطالعه اشیایی که در آگاهی قرار دارند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۰۹)، از دانش‌های درجه اول به‌شمار می‌آید که با روش درون‌نگری و درون‌کاوی به دست می‌آیند. تفاوتش با معرفت‌شناسی در این است که معرفت‌شناسی دانشی است درجه دوم با روشی کاملاً عقلی که دغدغه اصلی‌اش مطابقت و عدم مطابقت معرفت با واقع است؛ اما پدیدارشناسی از نظر پدیدارشناسان نوعی از شناخت است که درباره پدیدارها و نمودارها در برابر خود پدیده‌ها و خود نمودها بحث می‌کند و بر این عقیده است که شناخت ما نه به واقع، پدیده و نمود، بلکه به آنچه واقع می‌پنداریم و به آنچه واقع می‌نماید تعلق می‌گیرد. بنابراین می‌توان پدیدارشناسی را نوعی از انواع منابع شناخت تصور کرد که می‌تواند موضوع معرفت‌شناسی قرار گیرد و در آن از مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع سخن راند. پس پدیدارشناسی گرایشی متقابل با شناخت‌شناسی نیست، می‌تواند منبعی از منابع شناخت به حساب آید که دانش معرفت‌شناسی به درستی و نادرستی محتوای آن ورود یابد و درباره ارزشمندی و بی‌ارزشی محتوای آن داور می‌کند. با این زاویه دید، انحصار شناخت در پدیدارها و نمودارها و انکار هر نوع شناخت دیگر آن‌گونه که پدیدارشناسان اظهار می‌دارند نادرست بلکه نقض سخن خودشان است؛ زیرا معرفت نه تنها به محسوسات که به معقولات و منقولات و مشهودات هم تعلق می‌گیرد و مهم‌تر آنکه حتی معرفت به پدیده‌ها بدون در نظر داشتن معارف دیگر عقلی، ناتمام بلکه ناممکن است. پس نه تنها گرایش‌های یادشده تقابلی با پدیدارشناسی ندارند، بلکه با وصفی که گذشت، پدیدارشناسی زیرمجموعه آنهاست. اکنون با بازخوانی جایگاه پدیدارشناسی در کنار دانش‌های همگنس، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و اخلاق به سراغ مفهوم و تعریف پدیدارشناسی می‌رویم.

۵. ادوار پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی به لحاظ مفهومی به دو دوره تاریخی پیشاهوسرل و پساہوسرل تقسیم‌پذیر است. در مقطع زمانی پیشاهوسرل اصطلاح پدیدارشناسی برای نخستین بار توسط یوهان هنریش لامبرت در کتاب *ارغنون نو* که در سال ۱۷۶۴ به چاپ رسید، به کار برده شده است. وی پدیدارشناسی را «نظریه پندار» تعریف کرد و دستیابی به حقیقت مطلق و شناخت کامل را به‌رغم وجودش غیرممکن دانست.

پس از لامبرت، هررد با رویکرد حداقل‌گرایی در معنا، پدیدارشناسی را صرفاً توصیف نمودهای حس بینایی و زیبایی‌های عینی دانست. *ایمانوئل کانت* در معنای سابق پدیدارشناسی، به‌ویژه معنای مورد نظر لامبرت، تحولی نسبتاً اساسی ایجاد کرد. به‌زعم وی پدیده‌ها در مواجهه با ذهن انسان، تحت تأثیر قوای فاهمه انسانی قرار می‌گیرند و به تجربه تبدیل می‌شوند. وی در واقع به عنوان نخستین فرد بین فنومن، به معنای آنچه به حس درمی‌آید، و نومن، به معنای حقیقت اشیاء، تفاوت قایل شد و پدیدارشناسی را شناخت فنومن‌ها دانست. شاید مهم‌ترین اثر در

حوزه پدیدارشناسی در مقطع زمانی پیشاهوسرل پدیدارشناسی روح هگل باشد. از نظر هگل پدیدارشناسی علمی است که از رهگذر آن ذهن و روان، آن‌گونه که هست شناخته می‌شود. در واقع وی دستیابی به نومن را امکان‌پذیر می‌داند و در این زمینه پدیدارشناسی را روشی می‌داند که امکان دستیابی به این مهم را میسر می‌سازد. این معنا توسط فیشته، فیلسوف پس از کانت، بکلی دگرگون شد؛ چراکه به نظر او پدیدارشناسی، دیگر شناخت فنومن‌های منتج به تجربه نیست، بلکه روشی است که از طریق آن می‌توان به آگاهی دست یافت و همه حقیقت همان آگاهی است. هوسرل اظهار داشت که کلید شناخت در دنیای درون فرد و زمینه‌های ادراکی و پدیداری فردی و آگاهی شخصی، آن‌طور که فرد هر لحظه تجربه می‌کند، قرار دارد و بُعد ذهنیت و نیت فرد در آن کاملاً دخیل است. وی شناخت را آن‌گونه که در روان‌شناسی عینی رایج بود و رفتار را از خارج مطالعه می‌کرد نادرست شمرد. براساس این نگاه بود که پدیدارشناسی در دوره پساهوسرل، عمدتاً خود فهم و ادراک هستی را به عنوان تمام حقیقت مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد به وجود حقیقتی ورای فهم و ادراک نیست.

تفاوت عمده پدیدارشناسی در دو مقطع زمانی پیشا و پساهوسرل در این است که پدیدارشناسی تا پیش از هوسرل یک علم پسینی و حاصل فرایند شناخت است، حال آنکه نزد هوسرل و متأخرین وی، پدیدارشناسی عبارت است از یک علم پیشینی، ماقبل تجربی و ضروری (نوالی، ۱۳۷۱). به اعتقاد نوالی، پدیدارشناسی در این دوره، عبارت از مطالعه یا شناخت پدیدار است، و پدیدار به امری اطلاق می‌شود که می‌تواند موضوع تجربه باشد؛ یعنی هر آنچه در زمان و مکان برای ما تظاهر می‌نماید. پدیدار به معنای خاص، امر بی‌واسطه‌ای است که توسط ادراک انسان دریافت می‌شود. اگر بتوانیم یک موضوع را آن‌گونه که خود را می‌نمایند و برکنار از مفهوم‌ها و قالب‌های پیشین درک کنیم، در آن صورت است که به ادراک پدیدار یا خود موضوع نایل شده‌ایم. به اعتباری دیگر می‌توانیم بگوییم پدیدار امری طبیعی است؛ یعنی حامل هیچ باری به غیر از آنچه خود را در محدوده ادراک ظاهر می‌نماید نیست و هیچ نوع رنگ مصلحت‌اندیشی یا صبغه مفهومی‌ای ندارد. به همین سبب پدیدار امری نیست که با یک ادراک خاتمه یابد؛ بلکه نوعی آغاز است برای دریافت و شناسایی بیشتر که پایانی برایش متصور نیست. پدیدارشناسی، عبارت است از مواجهه مستقیم با خود موضوع و درک ماهیت بی‌واسطه آن.

شعار پدیدارشناسی این است که ادراک، بدون موضوع ادراک، وجود ندارد. پس ادراک، همواره ادراک چیزی است و همین خالی نبودن ادراک از امر مورد ادراک است که در اصطلاح پدیدارشناسی نیت یا توجه (Intention) نامیده می‌شود. ما همواره با موضوعات عالم هستی نسبتی داریم. همین نسبت‌های بی‌واسطه است که پدیدار را به وجود می‌آورد. مراد از نسبت‌های بی‌واسطه، ملاقات مستقیم با خود موضوع است؛ قبل از اینکه مفاهیم کلی و سایر اغراض صلاح‌اندیشانه به آن رنگ خاصی بدهند و واقعیت سیال پدیدار را به جمادی مبدل سازند و به جلوه‌ای از جلوه‌های واقعیت برای همیشه جنبه اطلاق بدهند. بدین ترتیب ماهیت در پدیدارشناسی به معنای متداول آن، یعنی بیان پارامترهای ذاتی و ثابت یک موضوع، نیست؛ بلکه عبارت از آن چیزی است که در شعور، آگاهی و ادراک انسان به صورت پدیدار و به شکل متوالی آشکار می‌شود. بنابراین تعاریف ثابت بدون تغییر، در پدیدارشناسی محل تأمل و قابل بحث بلکه غیرممکن هستند (نوالی، ۱۳۷۱).

۶. موضوع در پدیدارشناسی

پدیدارشناسی در ساحت شناخت‌شناسی می‌خواهد خود اشیاء را بشناسد و به داده‌های بی‌واسطه دست یابد. تنزیه‌شناسایی از پیش‌داوری‌ها، عادت‌ها و عقایدی است که متحجر شده‌اند و خود، حجاب درک داده‌های بی‌واسطه می‌شوند. این تنزیه و خالص‌سازی ذهن و اشیاء از امور پیشینی و پسینی به مدد روشی صورت می‌گیرد که آن را رد و ارجاع پدیدارشناسی (Reduction Phenomenology) می‌خوانند. پدیدارشناسی شکاف بین شناسنده و موضوع شناسایی را با انحلال آنها در معجون پدیدار از بین می‌برد و می‌کوشد موضوعات را بدون سابقه ذهنی دریابد و این خود موضوع است که در ضمن پدیدار ظاهر می‌شود و مستقل از آن نیست. براین اساس می‌توان گفت پدیدار، نامتناهی و پایان‌ناپذیر است.

۷. درون‌ماندگاری و درون‌نگری

چنان‌که به اشاره گذشت، متفکران اگزیستانس ریشه تعلق تفکر خود به فنومنولوژی را در افکار دکارت جست‌وجو می‌کنند. دکارت مانند ارسطو معتقد به ارزش معرفتی و یقینی معقولات است. وی ارزش محسوسات و تجربیات را صرفاً عملی می‌داند و ارزش نظری برای آنها قائل نیست؛ اما کانت ارزش معلومات را در فلسفه اولی غیرعلمی و خیالی دانست و ارزش معلومات ریاضی را فطری، یقینی و تردیدناپذیر. وی ارزش معلومات طبیعی را به دلیل ارتباط ذهن با عوارض و ظواهر یا فنومن‌ها که به حس درمی‌آیند غیریقینی شمرد. در ادامه شوپنهاور، شاگرد کانت و استاد نیچه قوام عالم را تماماً به ذهن دانست و بر این عقیده شد که عالم چیزی جز پدیدار نیست، و آنچه می‌شناسیم نمودی بیش نیست. به همین روی نیچه و بقیه متفکران اگزیستانسیالیست هم بر این عقیده شدند که تمام حالات نفسانی ما به فنومن‌ها تعلق می‌گیرد نه به نوم‌ها؛ یعنی به نمودار واقعیت‌ها تعلق می‌گیرد نه نموده‌ها و اصلاً ما نمی‌توانیم به واقعیت کار داشته باشیم؛ زیرا هر کس پایش را از درون فراتر نمی‌گذارد و این یعنی درون‌ماندگاری. درون‌ماندگاری در حقیقت هسته مرکزی پدیدارشناسی است و بدین معناست که شناخت و اراده ما به فنومن و تصور ذهنی تعلق دارد، نه نوم. برای مثال، اگزیستانسیالیست‌ها اظهار می‌دارند که ما از ماری که می‌پنداریم مار است می‌ترسیم و از ماری که واقعاً مار است اما ما آن را مار نمی‌دانیم، نمی‌ترسیم. پس در حقیقت ما به واقعیت کار نداریم و ظواهر و نمودارها مهم‌اند و آنها هستند که سبب تغییر مواضع ما می‌شوند (نوالی، ۱۳۷۱).

درون‌نگری روشی برای مطالعه ذهن و روان به‌شمار می‌آید. درون‌نگری، خویش‌نگری یا درون‌کاوی عبارت است از مشاهده و ثبت ماهیت ادراک‌ها، اندیشه‌ها و احساس‌های خود، و تلاش برای توصیف فرایندها و تجربیات روانی و درونی فرد (احساسات، تصورات، تفکرات) به همان صورتی که فرد (آزمودنی) اظهار می‌دارد، توسط خود فرد. مثلاً پس از اعمال یک محرک معین از فرد پرسیده می‌شود هنگام تحریک چه احساسی را تجربه می‌کند؟ پاسخی که فرد به این پرسش می‌دهد اصطلاحاً با درون‌نگری به دست آمده است. روش درون‌نگری از فلسفه به ویلهلم وونت روان‌شناس (۱۸۳۲-۱۹۲۰) رسید و وونت آن را با آزمایش‌های تجربی همراه ساخت (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۱۰).

پدیدارشناسان روش درون‌نگری را ناقص می‌دانند؛ زیرا بنا بر روش درون‌نگری فرد درون‌نگر که متبحر و تعلیم یافته است در هنگام دریافت محرکات می‌کوشد تا آثار محرک‌ها را به صورت عوامل ساده ذهنی یعنی احساس‌های بسیط بازگو و ویژگی‌های آنها را از قبیل کیفیت، شدت و مدت پیدا و بیان کند؛ حال آنکه در مطالعات پدیدارشناسی دخالت فرضیاتی که در ارتباط با ویژگی‌های تأثرات باشد (مانند فرض وجود خارجی تأثرات، کیفیت، شدت و مدت)، جایز نیست. ضمن آنکه پدیدارشناس می‌خواهد منحصراً پرده از آنچه در درون مشاهده‌کننده وجود دارد و ماندگار است از قبیل مفاهیم محرکات یا موقعیت‌هایی که برای مشاهده‌کننده پدید آمده است، بردارد؛ در صورتی که درون‌گرا اگر به این بعد از ادراک توجه کند، دچار انحراف می‌شود و از محدوده صحیح و دقیق علمی فراتر می‌رود (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۰۷-۴۱۱).

هوسرل تحت تأثیر برتانو به باورها و تصورات متداول دوران خود درباره روان‌شناسی که از فلسفه حسی بریتانیایی (آمپریسم) به ارث رسیده بود اعتراض داشت؛ زیرا وی بر این عقیده بود که زندگی روانی، صرفاً سلسله‌ای از تصورات یا تجربیات اساسی است. در مقابل هوسرل بر این عقیده بود که کلید شناخت در روان‌شناسی عینی که رفتار را از خارج مطالعه می‌کند نیست، بلکه کلید شناخت در دنیای درون فرد و زمینه‌های ادراکی و پدیداری فردی و آگاهی شخصی، آن‌طور که فرد هر لحظه تجربه می‌کند و بُعد ذهنیت و نیت فرد در آن دخیل است، قرار دارد. به نظر هوسرل در استکشاف آگاهی باید تمام تمایلات، تعصبات، فرضیه‌ها، اعتقادات و عادات فکری کنار گذارده شود و یا برای مدتی نادیده گرفته شوند. هوسرل این عمل را خودداری (abstention, epoche) می‌نامد و معتقد است اگر خودداری به‌خوبی انجام شود، مکاشفه و خالص شعور بدون اینکه با عوامل وجود آمیخته شود برای درک، تحلیل و توصیف آماده می‌شود (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۰۹).

۸. نقد

از آنجاکه یکی از موانع شناخت صحیح و مطابق با واقع عدم دقت در محتوای آگاهی است، روش پدیدارشناسی (نمودشناسی یا درون‌ماندگاری) این فرصت را فراهم می‌آورد که بتوان شناخت را آن‌گونه که هست بازشناسی کرد. نیز در اینکه روش پدیدارشناسی می‌تواند مکملی برای روش‌های علمی و فلسفی و درک و فهم فرایندهای ذهنی و روانی محسوب شود و با داده‌های آنها بر آگاهی ما بیفزاید، تردیدی وجود ندارد. با این وصف در نقد و بررسی پدیدارشناسی نکاتی بیان می‌شود:

۱. به‌رغم اینکه نمود در فارسی مرادف عرض و در مقابل جوهر است، اما نظریه پدیدارشناسی یا نمودشناسی، عرض‌شناسی نیست؛ زیرا حامیان این نظریه میان آنچه بنای وجودش بر خود است (جوهر) و آنچه به دیگری پایدار است (عرض) فرقی نمی‌نهند و هستی همه اینها را نمایشی می‌دانند که در ذهن، وجدان و نفس آدمی پدید می‌آیند و آنها را از جنس نفسانیات می‌شمرند. به‌اختصار، نمودشناسی به آنچه بود و هست اعتنایی ندارد، بلکه به نمود جهان در ذهن آدمی توجه دارد و به قول هوسرل، نگاه از آنچه آزموده شده برمی‌گیرد تا به خود کیفیت آزموده شدن بدون (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۸).

اما سخن در آن است که اولاً وجود آنچه در ذهن، وجدان و نفس آدمی ظهور و بروز می‌یابد از چه سنخ وجودی است؛ آیا قائم به خود است و بی‌آنکه به وجود یا چیز دیگری نیازمند باشد در من پدید آمده است یا حتماً باید نفسی و

وجدانی وجود داشته باشد تا در آن پدید آید؟ اینکه برای تحقق ظرف، مظلوف لازم است، حقیقت انکارناپذیر است. با این نگاه آیا عنوان دیگری در من به نام ظرف و مظلوف پدید نمی‌آید؟ آیا تفاوتی بین آنها در من نمودار نمی‌شود؟

دوم آنکه دانش من به این پدیدار یا نمودار مستقیم و بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی است یا با مفهوم و صورت ذهنی؟ اگر از طریق صورت ذهنی است پس مواجهه من با پدیدارها و نمودارهایم مستقیم و بی‌واسطه صورت ذهنی و مفهوم نیست. در چنین شرایطی ممکن است آنچه واسطه پدید آمدن آن صورت در ذهن من هست مشوه، مبهم و غیرواضح و در نتیجه غیرقابل اعتماد و غیرقابل تصدیق باشد؛ اما اگر آنچه من در ذهن، وجدان و نفس خود می‌یابم از طریق صورت و یا به واسطه مفهوم ذهنی نیست و مواجهه من با آن و درک من از آن بی‌واسطه و مستقیم است و من در حقیقت آنچه در خود می‌یابم یک حقیقت وجودی است که خودش (و نه مفهوم و صورت ذهنی‌اش) است و به دلیل اینکه ارتباط من با آن از طریق واسطه نیست هیچ جنبه تاریک، ابهام و تشوهِی ندارد و من آن را با تمام وجود درک می‌کنم، در این حالت من به آنچه در وجدان خود می‌یابم اطمینان و اعتماد می‌یابم و می‌توانم آن را تصدیق کنم. اگر حقیقتاً پدیدارشناسان چنین چیزی را در نظر دارند، چنین علمی حضوری و خطاناپذیر است و صرفاً برای مشاهده‌گر قابل اعتماد و رکون است که البته ما شواهدی در دست نداریم که پدیدارشناسان به آن توجهی کرده باشند؛

۲. این روش وجود خارجی اشیا و روابط آنها و همه شرایط زمانی و مکانی و غیره را جز آنچه به وجود نمودار و پدیدار مربوط است در پراگماتر قرار می‌دهد و آنها را در ملاحظه خود راه نمی‌دهد؛ حال آنکه دانشمندان علوم تجربی به دنبال شناخت علل و معالیل موجودات مورد تحقیق خود و کشف قانونمندی‌های آنها هستند و اندیشمندان علوم عقلی در صدد شناخت حقایق هستی و روابط کلی آنها با یکدیگرند. برای نمونه علوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تنها به استکشاف امور ذهنی و شناخت ذات و ماهیات امور ذهنی و روانی نمی‌پردازند، بلکه درصددند قانونمندی‌های حاکم بر آنها و محرکات آنها را با توجه به شرایط جسمانی و یا اوضاع اجتماعی کشف کنند؛

۳. روش پدیدارشناسی با بی‌توجهی به واقعیات خارجی و ارتباط آنها با ذهن و در واقع با تعریفی که از حقیقت ارائه می‌دهد می‌خواهد از مهم‌ترین مسئله شناخت یعنی ارزیابی شناخت بگریزد؛ مشکلی که برای بسیاری از اندیشمندان غربی از رنسانس به بعد شدت و حدت گرفت. هوسرل با خارج کردن واقعیات از محل نزاع، خود را از این درگیری می‌رهاند؛ حال آنکه این فرار از مشکل است نه حل مشکل (شکرشکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۵)؛

۴. توجه به ناپایداری و عدم تعریف مشخص مفاهیم و اصطلاحات؛ شاید مهم‌ترین نقد به پدیدارشناسی و اصطلاحات مشابه آن، این است که تاکنون تعریف دقیق و یکسانی از آن ارائه نشده است. براین اساس درک یک پدیدار نه تنها دشوار است که ناممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا طبق دیدگاه پدیدارشناسی هر لحظه پدیدار با پدیدار لحظه قبل متفاوت است و نمی‌توانیم فهم ثابت و معینی از پدیدار داشته باشیم و این خود پارادوکسیال و متضمن نقض خودش است؛

۵. نکته دیگر در خلط مفاهیم و ابزارهایی است که در فهم و فهماندن پدیدارشناسی، درون‌ماندگاری و درون‌نگری به کار رفته است. به‌همین‌روی مقصود و غرض حقیقی هوسرل و اندیشمندان این دیدگاه در هاله ابهام قرار دارد؛ زیرا همه ابزارها و مفاهیمی که در ارائه، تبیین و تشریح دیدگاه و نظریه خود به کار می‌گیرند، خود نوعی پدیدارشناسی و مشمول همه دستاوردهای آن است؛ و وقتی مقصود و غرض به واسطه ابهام و خلط در مفاهیم مخفی شد، هیچ‌گاه مقصود حقیقی برای ما حاصل نمی‌شود. در نتیجه بنا کردن یک نظام و سیستم فلسفی امکان‌پذیر نیست و به همین دلیل است که وقتی تکیه‌گاهی برای معرفت بیان نمی‌شود، انسان به‌راحتی سر از شکاکیت و نسبی‌گرایی درمی‌آورد؛

۶ شاید عدم ذکر دلیل متقن و منطقی برای سخنان خود، مزید بر علت شده و بارزترین اشکال‌ها را متوجه دیدگاه‌های پدیدارشناسان کرده است. به‌سادگی می‌توان قضاوت کرد که سخن اگزیستانسیالیست‌ها در مثال مار درست نیست؛ زیرا هرچند گاهی انسان از مار غیرواقعی می‌ترسد، ولی همان زمان نیز چون او را واقعی می‌پندارد از آن می‌ترسد. اگر در همان زمان به‌درستی می‌دانست که آن مار غیرواقعی است از آن نمی‌ترسید. بنابراین سخن اگزیستانسیالیست‌ها که می‌گویند ما تنها از پدیدار برانگیخته می‌شویم، یعنی هر مقدار که بر ما پدیدار شد به همان نسبت ترس، شادی یا غم در ما بروز می‌کند، هرچند واقعیت چیزی خلاف آن باشد، سخن درستی نیست؛ زیرا درست است که گاهی اوقات از پدیداری که حقیقت ندارد متأثر می‌شویم، ولی این بدان دلیل است که ما آن پدیدار را واقعی می‌دانیم. اگر آن را واقعی نمی‌دانستیم، هیچ‌گاه متأثر نمی‌شدیم. این خود نشان از آن دارد که ما به واقع دسترسی داریم و بین حالاتی که گمان می‌کنیم واقعی بوده‌اند و بین حالات واقعی خود فرق می‌گذاریم. اما از این دست پاسخ‌ها که عبور کنیم، بحث از معرفت به جهان خارج یکی از مباحث کلیدی در بین اندیشمندان فلسفه، مسلمان و غیرمسلمان است. با این حال، جا دارد که به اساسی‌ترین اصول دیدگاه اندیشمندان مسلمان در این زمینه نظری بیفکنیم.

۹. دیدگاه متفکران مسلمان

فیلسوفان و معرفت‌شناسان مسلمان با تفکیک و تقسیم علم به حضوری (درک و فهم واقع بدون واسطه مفهوم و یا صورت ذهنی) و حصولی (درک و فهم واقع با واسطه مفهوم و یا صورت ذهنی) زمینه مناسبی را برای یافتن بلاواسطه جهان واقع از طرفی و انعکاس آن در ذهن از سوی دیگر به شیوه‌ای بدیع و نو پدید آورده‌اند. انعکاس علوم حضوری در ذهن و از حالت حضوری و وجودی بودن درآمدن و وارد ذهن شدن و تبدیل شدن آنها به مفهوم و یا مفهوم شدن آنها سبب می‌شود آنها از حالت وجودی و یافتن حضوری خارج شوند و وارد درک حصولی گردند و به همین سبب مشمول همه ضوابط و قوانین علوم حصولی از جمله خط‌پذیری شوند. علم حضوری به دلیل ارتباطش با خود واقع، عین واقع است؛ نه مفهومی در این میان وساطت می‌کند و نه صورت ذهنی فاصله‌ای را بین واقع و ذهن پدید می‌آورد. از دید متفکران مسلمان در معرفت حضوری علم عین معلوم است و مطابقت و عدم مطابقتی با واقع در آن متصور نیست. به‌همین‌روی خطا در آن راه ندارد و آنها همواره درست‌اند؛ اما معارف حصولی

تصدیقی یا بدیهی، بی‌نیاز از استدلال و خود روشن‌اند و یا غیربدیهی، نظری و نیازمند استدلال‌اند. این دسته از قضایا مانند دسته قبل ضمن آنکه موضوع ارزیابی‌اند، معیار ارزیابی‌شان با ارجاع به بدیهیات میسر است؛ زیرا تصدیق‌های بدیهی نشان‌گر واقعیت‌هایی هستند که آنها را با علم حضوری می‌بایم، و بدین جهت، یقیناً صادق‌اند؛ و تصدیق‌هایی نظری که با روش استدلال یقینی به تصدیق‌های یقینی بازگردانده شوند نیز یقیناً صادق‌اند.

متفکران مسلمان راه‌های اصلی معرفت حصولی را حس، خیال و عقل دانسته، اعتبار حس و خیال را از راه استدلال عقلی تأمین می‌کنند و راه‌های فرعی معرفت را قیاس، استقراء، تمثیل شمرده‌اند که سه نوع استدلال عقلی‌اند. از این سه نوع استدلال تنها قیاس را مولد یقین دانسته‌اند؛ زیرا استقرای ناقص و تمثیل را مفید یقین نمی‌دانند و استقرای تام را نیز به‌رغم یقین‌آوری قابل در دسترس نمی‌دانند. متفکران مسلمان تجربه (که نوعی استدلال عقلی با مقدمات حسی است)، مرجحیت (که استناد به قول صاحب‌نظران است) و دلیل نقلی (که خبر ثقه و تواتر است و تواتر یعنی نقل افراد زیاد به‌گونه‌ای که باور نمی‌کنیم همگی آنها توافق کرده باشند که امری خلاف واقع را نقل کنند) را نیز از راه‌های فرعی معرفت دانسته‌اند، و ارزش آنها را به تناسب وابسته به اعتبار اموری دانسته‌اند که در این راه‌ها از آنها استفاده می‌شود. تفکیک علم حضوری از علم حصولی نزد اندیشمندان مسلمان و تبیین آن می‌تواند راه‌گشای خوبی برای کشف خلط‌های علم حضوری از علم حصولی باشد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۸۷۹).

مجملاً آنچه متفکران مسلمان در تفکیک علم حصولی از علم حضوری بیان داشته‌اند، این است که آگاهی و یا علم که در گزاره حملیه مرددة‌المحمول «علم یا حصولی است و یا حضوری» آمده است، چیزی است که به موجب آن می‌توان گفت هر مصداقی از آگاهی‌های انسان را که در نظر بگیریم، یا فقط مصداق علم حصولی است و یا فقط مصداق علم حضوری، و نمی‌توان شناختی داشت که نه حصولی باشد و نه حضوری؛ زیرا علم یا با واسطه مفهوم و صورت ذهنی (علم حصولی) است و یا بی‌واسطه مفهوم و صورت ذهنی (علم حضوری) و شق سوم ندارد؛ زیرا این تقابل، تقابل سلب و ایجاب است که طرفین تقابل نه قابل جمع‌اند و نه قابل رفع (همان).

از نظر متفکران مسلمان شناخت حصولی و حضوری، اشتراکات پنج‌گانه‌ای با هم دارند. هر دو می‌توانند مراتب متعدد داشته باشند و از درجات متفاوت برخوردار باشند. هر دو در پرده برداشتن از واقع، حق بودن، درست بودن و زوال‌ناپذیر، تغییرناپذیر و تکررناپذیر بودن یعنی برخوردار بودن از یک ثبات معرفتی، وضعیتی یکسان دارند (همان). در مقابل، شناخت حصولی و حضوری از جهات متعددی هم با هم اختلاف دارند: این دو شناخت در وساطت و عدم وساطت صورت ذهنی، در یگانگی و دوگانگی وجود علمی و عینی، در صدق و کذب‌پذیری، در خطا‌پذیری، در کلیت و جزئیت، در شک‌پذیری و عدم آن، در استدلال‌پذیری و عدم استدلال‌پذیری، در انتقال‌پذیری به غیر و عدم آن و غیره با هم متفاوت‌اند (همان).

دقت در مشترکات و مقترقات این دو نوع علم سبب می‌شود که اولاً به واقعی بودن دو نوع علم اذعان شود و ثانیاً موجب می‌شود هریک را در جایگاه خود و با لوازم و نتایج خود به صورت مجزا درک کنیم و از اختلاط (آنچه فنومنولوژی درگیر آن است) بپرهیزیم.

نتیجه‌گیری

اولاً همه کاستی‌های مشترک دیدگاه‌های عقل‌گرایی، ذهن‌گرایی، حس‌گرایی، تجربه‌گرایی، فروکاهش‌گرایی و علم‌گرایی، در دیدگاه پدیدارشناسی نیز دیده می‌شود؛ یعنی این دیدگاه نیز نمی‌تواند عامل یگانه همه معارف موردنیاز بشر باشد. معارف بشر از مبادی متعددی فراهم می‌شوند، و نمی‌توان در شناخت به یک یا چند مورد از آنها بسنده کرد. در شناخت حقایق عالم هم عقل، هم شهود، هم نقل و هم تجربه و حس پایه‌پای هم و هریک در قلمرو خود نقش ایفا می‌نمایند. محدود کردن شناخت به هریک از راه‌های پیش‌گفته نتایجی ناپذیرفتنی به همراه خواهد داشت؛ ضمن آنکه حاوی دو اشکال مهم یعنی امپریالیسم شناختی (epistemic imperialism) و تعصب شناختی (epistemic chauvinism) است.

ثانیاً بزرگ‌ترین چالش اگزیستانسیالیسم در اتخاذ پدیدارشناسی به عنوان منبعی برای احراز درستی دیدگاه‌های خود آن است که اساساً پدیدارشناسی فاقد ارزش معرفتی و توانمندی تفاوت‌گزاردن میان حقیقت شخصی (وقایعی که به طور فردی درک می‌شوند) و حقیقت عینی (وقایعی که به صورت نظری و مفهومی درک می‌شوند) است. از همه مهم‌تر آنکه پدیدارشناسی فاقد مفهوم و تعریف معین و استدلال‌های کافی برای اثبات دعاوی خود است. از این‌رو پدیدارشناسی صلاحیت لازم برای تفکیک و تفاوت‌گزاردن بین معرفت حصولی و معرفت حضوری را ندارد.

منابع.....

- ادوارد دی اسمیت و همکاران، ۱۳۹۰، در زمینه روان‌شناسی اتکینسون و هیلگارد، ترجمه حسن رفیعی و محسن ارجمند، چ چهاردهم، تهران، ارجمند.
- بلاکهام، ه.ج، ۱۳۸۵، *تئیس متفکر انگریستان سیالیست*، ترجمه محسن حکیمی. تهران، نشر مرکز.
- دارتیگ، اندره، ۱۳۷۳، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت.
- سارتر، ژان پی، بی تا، *اصول فلسفه انگریستان سیالیسم یا اصالت انسان*، با تفسیر رنه لافراز، ترجمه مهین دخت پزشکپور، تهران، شهریار.
- شکرشکن، حسین و دیگران، ۱۳۷۷، *مکتب‌های روان‌شناسی و تقدآن*، تهران، سمت.
- شهرآیینی، سیدمصطفی و راضیه زینلی، ۱۳۹۰، «وجود برای دیگری از دیدگاه سارتر»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال پنجم، ش ۹، ص ۱۰۷-۱۲۸.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۵۹، *فلسفتنا*، بیروت، دار التعارف لمطبوعات.
- صدرالمثلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی بر نظام حکمت صدرائی*، تهران، سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مطهری، مرتضی، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- نوالی، محمود، ۱۳۷۱، «پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۶، ص ۷۲-۸۵.
- _____، ۱۳۷۳، *پدیدارشناسی چیست؟*، در: www.anthropology.ir
- یوسف کرم، بی تا، *تاریخ الفلسفه الحدیثه*، بیروت، دارالقلم.

Biemel, Walter, 2009, "Phenomenology", *Encyclopædia Britannica Article*.

Roberts, David, E., 1968, *Existentialism and Religions Belief*, New York Oxford University Press.

Smith, David Woodruff, 2018, "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Article*.

دانش نوپای فلسفه حق

mhtalebi@rihu.ac.ir

محمدحسین طالبی / دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پذیرش: ۹۷/۰۴/۲۵

دریافت: ۹۶/۱۱/۲۱

چکیده

دانش فلسفه حق دانش نوپدی است که با استدلالات عقلی درباره امری واقعی به نام حق (در برابر تکلیف) و مسائل مربوط به آن اظهارنظر می‌کند. تأملات عقلی ژرف‌اندیشانه درباب محتوای مفهومی و نیز ساختار وجودی آموزه حق، و نیز درباب انواع حق و صاحبان آن و همچنین نگاه روشکافانه ناظر به منشأ همه انواع حق، از مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق به‌مثابه دانشی میان‌رشته‌ای به‌شمار می‌روند. در این نوشتار، دانش فلسفه حق به عنوان دانشی نوپا و مستقل معرفی شده و رئوس ثمانیه این دانش برای نخستین بار بیان می‌شوند. در گام نخست دانش فلسفه حق، تعریف شده و سپس موضوع آن توضیح داده خواهد شد. در مرحله بعد غرض این علم و در گام چهارم قلمرو این دانش نوپا و مباحث آن توضیح داده می‌شوند. فایده این علم، جایگاه آن و ارتباط این علم نوپدید با دیگر شاخه‌های دانش و نیز روش تحقیق در آن مطالبی است که در مراحل بعد بیان خواهند شد. واپسین بخش این نوشتار حاوی نکاتی درباره مؤلف این علم است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: حق، تکلیف، فلسفه حق، معنای حق، انواع حق، صاحبان حق، منشأ حق، رئوس ثمانیه فلسفه حق.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که امروزه در جوامع بشری جلب توجه کرده، نگاه‌ها به آن معطوف شده و همه را آرزومند به چنگ آوردنش کرده است، مسئله حق در گفتمان حق‌هاست. یکی از دلایل مطلوبیت به‌دست‌آوردن حق در نگاه انسان‌ها این باور است که حق مبنای عدالت است. اگر بنا باشد در جامعه‌ای عدالت اجرا شود، نخست باید حق افراد شناسایی شود و چون عدالت حسن ذاتی دارد، همه به طور فطری به آن اشتیاق دارند. بنابراین همه انسان‌ها در ذات خود به استیفای حق خویش نیز اشتیاق دارند. به این دلیل است که دانشمندان عدالت را به «دادن حق صاحب حق» تعریف کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۹۶۲، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ فارابی، ۱۳۸۲، ص ۶۱؛ آکوئیناس، ۱۹۹۳، ص ۲۹۶).

به‌رغم اهمیت فراوان گفتمان حق در مجامع علمی مغرب‌زمین و خلق آثار پرشمار در این عرصه، متأسفانه دانشمندان مسلمان آنچنان‌که شایسته است در این گفتمان شرکت نکرده‌اند. قرن‌هاست که فیلسوفان مسلمان - جز تعداد کمی از آنها - خود را به مباحث متافیزیک مشغول ساخته و در گفتمان‌های موضوعات اجتماعی، به‌ویژه در بحث از مسئله حق و عدالت، به‌طور جدی وارد نشده‌اند.

فقیهان و حقوق‌دانان هم که نسبتی مستقیم با این مسئله دارند، به صورتی گذرا از کنار آن عبور کرده‌اند. به استثنای چند اثر مختصر درباره حق و حکم از نگاه علم فقه، نتیجه کوشش آنها در این زمینه به توضیح مختصری درباره مفهوم حق و انواع آن در دانش فقه و حقوق و فرق آن با حکم محدود شده است.

متکلمان، عالمان علم اخلاق و دیگر پژوهندگان در عرصه‌های گوناگون علوم انسانی نیز به تبیین این موضوع مهم اجتماعی و نظریه‌پردازی درباره آن اقدام نکرده‌اند. انتظار این بود که دانشمندان مسلمان هریک از زاویه نگرش تخصصی حوزه دانش مورد علاقه خویش به مسئله حق بیشتر توجه می‌کردند؛ هرچند که در چند دهه اخیر برخی از ایشان کمابیش مطالبی در این باره منتشر کرده‌اند.^۱

دانش فلسفه حق (Philosophy of Rights) دانش نوپدیدی است که طرح‌های پژوهشی و آموزشی درباره آن می‌تواند به تولید علم در این شاخه از دانش بینجامد و آن را به رشته‌ای پرطرفدار در مجامع علمی تبدیل کند. هدف از این نوشتار آن است که دانش فلسفه حق به عنوان دانشی مستقل معرفی شود. به این دلیل رئوس ثمانیه

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.2, Winter 2019

^۱ برای نمونه، شهید مطهری در برخی از آثار خود به صورت پراکنده و به مناسبت موضوع بحث خود در کتاب‌های *بیست گفتار* (گفتار سوم)، *نظام*

حقوق زن در اسلام (قسمت‌هایی از بخش پنجم و ششم از یازده بخش کتاب)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* (برخی مطالب در فصلی با عنوان «مالکیت» و در رساله «حق و حکم») و *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۳ (یادداشت‌هایی با عنوان حقوق) مطالبی درباره حق نوشته است. همچنین، *آیت‌الله مصباح* در برخی از مباحث خویش در کتاب‌های *نظریه حقوقی اسلام*، *نظریه سیاسی اسلام* و *حقوق و سیاست در قرآن* برخی از مطالب مربوط به دانش فلسفه حق بیان کرده است. *آیت‌الله جوادی آملی* نیز در کتاب *حق و تکلیف در اسلام* بعضی از مسائل مربوط به فلسفه حق را به بحث گذاشته است. وی همچنین، برخی از مسائل این دانش را در کتاب *فلسفه حقوق بشر* منتشر کرده، هرچند بیشتر آنها در شاکله دانش فلسفه دین بیان شده‌اند. به این دلیل، کتاب *فلسفه حقوق بشر* در مجموعه کتاب‌های فلسفه دین قرار دارد. علامه طباطبائی نیز در *تفسیر المیزان* به مناسبت، مباحثی درباره حق بیان کرده است.

(هشت‌گانه) این دانش برای نخستین بار در این مقاله بیان می‌شوند. رئوس ثمانیه یا به عبارتی محورهای هشت‌گانه، شاخص‌های اصلی معرفتی یک دانش هستند که از روزگاران قدیم، مورد اهتمام دانشمندان بوده است. این محورهای هشت‌گانه عبارت‌اند از: ۱. تعریف علم، ۲. تعیین موضوع آن، ۳. غرض از تدوین علم، ۴. گستره آن دانش، ۵. فایده آن، ۶. جایگاه آن علم (و رابطه آن با دیگر علوم)، ۷. روش تحقیق در آن دانش و ۸. فرد یا افرادی که آن علم را به وجود آورده‌اند.

با توجه به آنکه نوشتار پیش‌رو درصدد معرفی دانش فلسفه حق است، این نگارش رئوس ثمانیه این دانش را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

۱. تعریف دانش فلسفه حق

فلسفه حق دانش نوپیدی است که با استدلال‌های عقلی، درباره امری واقعی به نام حق (در برابر تکلیف) و مسائل مربوط به آن اظهارنظر می‌کند. بنابراین، این دانش یکی از شاخه‌های فلسفه‌های مضاف است.

فلسفه مضاف، دانش مطالعه فرانگر عقلانی درباره احکام کلی یک علم، یک رشته علمی (مجموعه‌ای از چند علم)، یا یک واقعیت موجود است (صادقی رشاد، ۱۳۸۵، ص ۸). بنابراین، شاکله فلسفه مضاف ممکن است به یکی از صورت‌های زیر باشد:

۱. مضاف‌الیه فلسفه، یک علم باشد؛ مثل فلسفه حقوق یا مثل فلسفه فیزیک؛

۲. مضاف‌الیه فلسفه، یک رشته علمی، یعنی چند علم به هم مربوط، باشد که زیر یک نام قرار می‌گیرند، مانند فلسفه علوم انسانی، و یا مثل فلسفه علوم اجتماعی؛

۳. مضاف‌الیه فلسفه، یک واقعیت موجود باشد، مثل فلسفه دین، یا مثل فلسفه ذهن.

قلمرو فلسفه‌های مضاف، آن دسته از مسائل هر مضاف‌الیه است که قابلیت مطالعه عقلانی داشته باشد. بنابراین، واژه فلسفه در ترکیب فلسفه مضاف به معنای مطالعه عقلانی مسائل مربوط به مضاف‌الیه است. از این‌رو اگر فلسفه به یک واقعیت موجود، مثل دین، ذهن یا حق، اضافه شود، معنای این واژه تفکر عقلانی درباره آن واقعیت موجود است. بنابراین، معنای واژه فلسفه در ترکیب «فلسفه حق» مطالعه عقلانی مسائل مربوط به حق به‌مثابه یک واقعیت موجود است.

تأکید بر این نکته لازم است که در صورتی یک واقعیت موجود می‌تواند موضوع دانش فلسفه مضاف قرار گیرد که مسائل مربوط به آن واقعیت به اندازه‌ای بسط یافته باشد که بحث عقلانی درباره احکام کلی آن واقعیت، به لحاظ کمی و کیفی قابلیت ساماندهی در حد یک دانش را پیدا کرده باشد. حق نیز به دلیل آنکه قابلیت یک دانش را دارد، مضاف‌الیه فلسفه قرار می‌گیرد.

حاصل آنکه، دانش فلسفه حق تأملات عقلی ژرف‌اندیشانه درباره مسائل مربوط به آموزه حق است. از این پس هنگام بیان گستره این دانش خواهیم گفت که مسائل مربوط به آموزه حق چه اموری را دربر می‌گیرند.

۲. موضوع دانش فلسفه حق

موضوع دانش امری است که در آن علم از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود. موضوع دانش فلسفه مضاف همواره عنوان مضاف‌الیه فلسفه است. به دلیل آنکه مضاف‌الیه در فلسفه‌های مضاف به یکی از سه صورت پیش‌گفته است، موضوع این نوع از دانش‌ها یا علمی از علوم است، مثل اینکه علم حقوق موضوع دانش فلسفه حقوق است، یا رشته‌ای علمی است، مثل اینکه علوم تجربی موضوع دانش فلسفه علوم تجربی است و یا اینکه واقعیتی موجود است، آنچنان که دین موضوع دانش فلسفه دین است.

براین اساس، موضوع دانش فلسفه حق واقعیتی به نام حق است. کلمه «حق» در حوزه دانش فلسفه حق ترجمه واژه the right در زبان انگلیسی؛ droite در زبان فرانسه و واژه recht در زبان آلمانی است (طالبی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴). هرچند این واژه با محتوای «حق» (در برابر تکلیف) به لحاظ ساختاری در زبان و ادبیات انگلیسی ساختار اسمی دارد، اما به صورت وصفی نیز به کار می‌رود که در این صورت به معنای ضدباطل، خوب، صحیح و صادق است و در مقابل مفاهیم باطل، بد، ناصحیح و کاذب به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۴).

گفتنی است که موضوع دانش فلسفه حق، مصداقی از کاربرد اسمی مفهوم حق است، نه کاربرد وصفی آن. شاید یکی از مهم‌ترین نکات در تاریخ پیدایش مفهوم حق، تفکیکی باشد که میان این دو کاربرد اعمال شده است (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱ و ۱۸۶). مفهوم «حق داشتن» (having a right) مصدر همان معنای اسمی بوده و مفهوم «حق بودن» (being right) مصدر معنای وصفی کلمه right است.

نکته مهم آن است که بدانیم مراد از حق در دانش فلسفه حق، امری فراتر از حق در دانش حقوق، علوم سیاسی، اخلاق، فقه، جامعه‌شناسی و دیگر علوم است. حق‌های مورد بحث در آن علوم همواره حق‌های مقید به قیودی خاص هستند. برای نمونه، حق در دانش‌های حقوق و علوم سیاسی ضمانت اجرای بیرونی، یعنی دولتی یا جهانی دارند، و حق مورد بحث در علم اخلاق و علم فقه نیز ضمانت اجرای بیرونی ندارد؛ درحالی‌که موضوع دانش فلسفه حق، حق مطلق است، خواه ضمانت اجرا داشته یا نداشته باشد. همچنین، دانش جامعه‌شناسی درباره حق‌های غیراجتماعی افراد بحث نمی‌کند؛ درحالی‌که علم فلسفه حق این نوع حق‌ها را نیز بررسی می‌کند. به طور خلاصه، موضوع دانش فلسفه حق، حق مطلق است، نه حق مقید به قید اخلاقی، حقوقی، سیاسی و غیر آن.

۳. غرض دانش فلسفه حق

سومین محور از محورهای هشت‌گانه‌ای که پیش از یادگیری یک دانش بهتر است دانسته شود، غرض آن علم است. غرض دانش فلسفه حق چیست؟ به سخن دیگر، چرا دانش فلسفه حق پدید آمده است؟ در پاسخ می‌توان

گفت: غرض علم فلسفه حق تبیین تأملات موشکافانه عقلی درباره آموزه حق است. بنابراین انجام پژوهش‌های عقلی درباره مسائلی مربوط به حق، مانند هستی حق، مفهوم حق، صاحب حق، انواع حق و منشأ پیدایش حق، غرض دانش فلسفه حق است.

۴. گستره دانش فلسفه حق

فلسفه حق به‌مثابه دانشی نوپدید، حاوی مسائلی متنوع است. روشن است که در این مسائل عوارض ذاتیه موضوع این دانش، یعنی آموزه حق، مورد بحث قرار می‌گیرند. براین‌اساس، مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق را می‌توان بحث درباره امور زیر دانست: مفهوم حق، انواع حق، صاحبان حق، منشأ حق، رابطه حق و تکلیف. در این قسمت به‌اختصار درباره هریک از این مسائل توضیح داده می‌شود.

۴-۱. مفهوم حق

یکی از مباحث پرچالش در حوزه دانش «فلسفه حق»، بحث از «مفهوم حق» است. نظریه‌های فراوان و گوناگون در این عرصه بخش عمده‌ای از آثار علمی دانشمندان را به خود اختصاص داده‌اند. بحث از مفهوم حق در دو ساحت مطرح می‌شود: ۱. هستی و ساختار مفهوم حق، ۲. چیستی و معنای حق.

در ساحت نخست ویژگی‌های هستی‌شناسانه مفهوم حق و نیز چگونگی ساختار مفهوم حق بررسی می‌شوند؛ مباحثی درباره اینکه مفهوم حق اولاً مفهومی کلی است نه جزئی، و اینکه ثانیاً این مفهوم کلی از نوع مفاهیم فلسفی است و برای ساخته شدن آن در ذهن به مفاهیم دیگری نیاز است که ارکان تشکیل‌دهنده مفهوم حق به‌شمار می‌روند (طالبی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵-۱۷۸).

در ساحت دوم، معناشناسی حق در دانش فلسفه حق انجام می‌شود. بحث از معنای حق آرای دانشمندان درباره چیستی معنای حق را دربردارد. نظریه‌های پرشمار درباب معنای حق، مثل نظریه منفعت (Benefit theory)، نظریه اختیار (Will theory)، نظریه عنوان (Title theory)، نظریه مجازات (Sanction theory)، نظریه ادعا (Claim theory)، نظریه اتحاد حق و تکلیف (Theory of the sameness of the rights and duties)، نظریه حق به‌مثابه برگ برنده (Theory of rights as trump) و... در این ساحت مطرح و ارزیابی می‌شوند (نبویان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۳۸۷؛ طالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴-۱۲۰).

۴-۲. انواع حق

دومین مسئله از مسائل دانش فلسفه حق بحث درباره انواع حق است. آشنایی با انواع مختلف حق ما را نسبت به جایگاه حق موردنظر خود در دسته‌بندی حق‌ها واقف می‌سازد. حق‌ها را می‌توان از زوایای مختلف حقوقی، سیاسی، اخلاقی و... دسته‌بندی کرد. در آثاری که نویسندگان در حوزه‌های گوناگون منتشر کرده‌اند، اقسام متنوع حق در آن حوزه بیان شده است. دانش فلسفه حق به بررسی اقسام حق از آن زوایا نمی‌پردازد. وظیفه اصلی این دانش در مسئله انواع حق، تبیین اقسام حق مطلق است. مراد از حق مطلق حق غیرمقید به قید حقوقی، سیاسی، اخلاقی و... است.

به تعبیر دیگر، موضوع دانش فلسفه حق، حق مطلق است، نه حق مقید به قید اخلاقی، حقوقی، سیاسی و غیر آن. تلاش علم فلسفه حق در تبیین این مسئله آن است که اقسام حق را بدون ملاحظات مقید به نگاه حقوقی، سیاسی، اخلاقی و غیر آن تبیین کند. بدیهی است برخی از اقسام حق در این نگاه مطلق، بدیع باشد. از این رو دانش فلسفه حق بنا دارد در این مسئله، اقسام حق مطلق در نخستین تقسیمات حق را بیان کند. به این دلیل، مقسم انواع حق باید حق غیرمشروط باشد.

این حق مطلق را می‌توان با توجه به جهات مختلف، مقسم انواع گوناگون قرار داد. جهات مختلف در یک تقسیم استقرایی عبارت‌اند از: منشأ پیدایش حق، ارکان حق (هدف و فاعل حق)، تلازم و عدم تلازم حق با تکلیف و نیز قابلیت و عدم قابلیت انتقال حق. هریک از این جهات چهارگانه استقرایی سبب ظهور اقسامی از حق می‌شوند. اینک به طور خلاصه به بیان اقسام حق مطلق از جهات مذکور می‌پردازیم.

۱-۲-۴. انواع حق به لحاظ منشأ (حق اخلاقی و حق قانونی)

نخستین و مهم‌ترین دسته‌بندی انواع حق در دانش فلسفه حق، تقسیم آن به حق اخلاقی و حق قانونی است. مراد از حق قانونی همان حق حقوقی (legal right) در ادبیات حقوق‌دانان ایرانی است. تقسیم حق مطلق به حق اخلاقی و حق قانونی تقسیم آن به لحاظ منشأ پیدایش حق است.

توضیح اینکه: وجود حق مترتب بر وجود قانون است (بنتام، ۱۹۸۷، ص ۶۹؛ برک، ۱۹۸۷، ص ۱۰۴-۱۰۷). هر جا حقی وجود داشته باشد، در مرتبه قبل از آن قانونی وجود دارد. به تعبیر دیگر، حق همیشه نتیجه و دستاورد قانون است؛ به این معنا که اگر قانون موجود نباشد، حقی در کار نیست. حق اخلاقی (moral right) مولود قانون اخلاقی است (گویرت، ۲۰۰۱، ص ۱۵۰۹)؛ همچنان که حق قانونی (legal right) به وسیله قانونی که وضع حقوقی پیدا کرده است، تولید می‌شود.

قانون همچنان که حق را تولید می‌کند، قیود و محدودیت‌های آن را نیز بیان می‌کند؛ زیرا فلسفه وجود قانون افزون بر تأسیس حقوق و تکالیف، بیان محدودیت‌های آنها نیز است. به این دلیل، به تعداد انواع قانون انواع حق وجود دارد. بنابراین ویژگی‌های حق تابعی از ویژگی‌های قانون است. تنوع قوانین به تنوع حق‌ها منجر می‌شود.

به دلیل آنکه قانون منشأ حق است، به منظور شناسایی انواع حق لازم است با انواع منشأ پیدایش آن، یعنی انواع قانون، آشنایی کافی به دست آید. از این رو مباحثی درباره انواع قانون اخلاقی و حقوقی و تفاوت‌های آن دو و نیز درباره اقسام ضمانت اجرا (که معیار اخلاقی بودن یا نبودن قانون است) و همچنین، مباحثی درباره تفاوت‌های حق اخلاقی و قانونی در این راستا قابل طرح هستند.

۲-۲-۴. انواع حق به لحاظ ارکان حق

در ساحت هستی‌شناسانه مفهوم حق هنگام تحلیل ساختار این مفهوم توضیح داده می‌شود که مفهوم حق دو رکن دارد: صاحب حق و هدف یا مقصد متناسب با آن. مفهوم حق از نوعی مقایسه میان یک موجود و هدف مطلوب (واقعی نه پنداری) یا مقصد طبیعی‌اش به دست می‌آید. عقل انسان هنگام مقایسه این دو امر به موجودی که

شایستگی رسیدن به هدف یا مقصد دارد «صاحب حق» می‌گوید و آن هدف مطلوب یا مقصد طبیعی را «موضوع حق» می‌نامد. از رابطه میان صاحب حق و موضوع حق مفهوم حق داشتن، یعنی حق در شاکله مصدر نه اسم مصدر، به دست می‌آید. حق با توجه به هر یک از دو رکن خود انواعی خاص دارد.

هنگام دسته‌بندی حق به لحاظ رکن اولش، یعنی به لحاظ اینکه فاعل و صاحبش کیست، حق‌ها را می‌توان به حق خدا و حق غیرخدا تقسیم کرد و درباره هر یک از دو قسم آن مباحثی طرح کرد. صاحب حق یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود. بنابراین صاحب حق یا خداست و یا غیرخدا. غیرخدا یا موجود حقیقی است که شامل فرشتگان، جنیان، انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات می‌شود؛ و یا به لحاظ فلسفی وجود اعتباری دارد؛ مانند اصناف و گروه‌ها یا جوامع. از میان انواع مختلف صاحبان حق، مهم‌ترین صاحبان حقی که در گفتمان حق از آنها بحث می‌شود، عبارت‌اند از: خدا، انسان، حیوان، گیاه، جماد و گروه‌های اجتماعی.

مفهوم هدف نیز در فرایند تولید مفهوم حق نقش اساسی دارد. به تعبیر روشن‌تر، هدف (اختیاری یا تکوینی) صاحب حق رکن دوم تشکیل‌دهنده حق است. به این دلیل، حق را با ملاحظه هدف می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: حق اصیل و حق تبعی. به بیان دیگر، یکی از تقسیمات اولیه حق تقسیم آن به حق اصیل و حق تبعی است. این تقسیم همانند تقسیم نخست حق، یعنی تقسیم آن به حق اخلاقی و حق قانونی، تقسیمی فراگیر است. براساس این فراگیری، هر مصداقی از حق یا حق اصیل بوده و یا حق تبعی است. این پرسش که کدام یک از حق‌ها حق اصیل است و کدام یک حق تبعی، پرسشی است که پاسخ آن را در چارچوب همین مسئله باید بررسی کرد.

۳-۲-۴. انواع حق به لحاظ تلازم و عدم‌تلازم با تکلیف

آیا تلازم وجودی (خارجی) میان واقعیت حق و تکلیف برقرار است؟ در تفسیر تلازم یا عدم‌تلازم وجودی میان حق و تکلیف باید دانست مراد از تکلیف یکی از دو چیز است:

۱. گاه مراد از تکلیف، تکلیف شخص یا اشخاص مقابل صاحب حق است؛ به‌گونه‌ای که حق صاحب حق یا مستلزم تکلیف فرد (یا افرادی) دیگر در برابر صاحب حق است و یا مستلزم آن نیست. به این تکلیف اصطلاحاً می‌توان تکلیف مقابل گفت. از این‌رو یکی از تقسیمات حق آن است که بتوان حق را نسبت به تکلیف مقابل، ملازم یا غیرملازم دانست. به تعبیر دیگر، برخی از انواع حق ملازم با تکلیف مقابل‌اند و برخی دیگر از انواع حق ملازم با آن نیستند. یکی از دسته‌بندی‌های مربوط به انواع حق ناظر به تقسیم حق با توجه به این نوع تلازم یا عدم‌تلازم است؛

۲. گاه مراد از تکلیف در بحث از تلازم حق و تکلیف، تکلیف خود صاحب حق است، نه تکلیف شخص (یا اشخاص) دیگر. به بیان روشن‌تر، برخی از حق‌ها واجب‌الاستیفا، یعنی اسقاط‌ناپذیرند. در این مبحث به این نوع تکلیف، تکلیف مجامع گفته می‌شود. تکلیف مجامع یعنی تکلیفی که با حق جمع می‌شود. در مقابل این دسته از حق‌ها حقوقی وجود دارند که حفظ و استیفای آنها بر صاحب حق لازم نیست، یعنی اسقاط‌پذیرند.

بررسی انواع حق با توجه به این دو نوع تلازم یا عدم تلازم یکی دیگر از مطالبی است که ذیل مسئله انواع حق‌ها ارائه می‌شود.

۴-۲-۴. انواع حق به لحاظ قابلیت و عدم قابلیت انتقال

حق مطلق در یک دسته‌بندی عام به لحاظ قابلیت و عدم قابلیت انتقال به دو دسته تقسیم می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۹). به بیان دیگر، صاحب حق می‌تواند برخی از حقوق را به دیگری منتقل کند؛ خواه خود نیز پس از این انتقال به دلیل اینکه اصالتاً دارای چنین حقی بوده است بتواند از اختیارات صاحب حق استفاده کند یا نتواند.

برای نمونه، خداوند صاحب حق ولایت تشریحی و حاکمیت بر همه مخلوقات از جمله انسان‌هاست. حق ولایت از جمله حقوق قابل انتقال است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، خداوند سبحان این حق خود را به پیامبر اکرم ﷺ و پس از او به جانشینان آن حضرت، یعنی امامان معصوم ﷺ منتقل کرده است. بالاین‌همه، خود خدا نیز دارای حق حاکمیت است. همچنین حق فروش مال، حقی قابل انتقال است. وقتی کسی حق فروش مالش را به وکیل می‌دهد، خود وی نیز می‌تواند از آن حق استفاده کند و مالش را بفروشد.

در مقابل، در برخی موارد انتقال حق، شخصی که حقی از او منتقل شده نمی‌تواند از حق مزبور استفاده کند. برای نمونه، در مسئله اجاره، حق انتفاع از مال اجاره داده شده از موجد به مستأجر منتقل می‌شود و صاحب مال حق استفاده از آن را بدون اجازه مستأجر در مدت اجاره ندارد.

در طرف دوم این تقسیم، دسته‌ای دیگر از حق‌ها وجود دارند که قابل انتقال به دیگران نیستند. حق رأی در انتخاب نمایندگان مجلس یا رئیس‌جمهور در نظام جمهوری اسلامی ایران از جمله حقوق انتقال‌ناپذیر است. هیچ شهروندی نمی‌تواند حق خود را در انتخابات به دیگری تفویض کند. همچنین حق مضاجعت و یا حق وراثت در این گروه از حق‌ها قرار می‌گیرند (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۵۶).

ویژگی حق‌های قابل انتقال و غیرقابل انتقال را باید در دانش فلسفه حق زیر عنوان مسئله انواع حق بررسی کرد. گفتنی است که ملاک‌های تقسیم حق غیرمقیم در دانش فلسفه حق، اموری استقرایی‌اند. چنانچه ملاک‌های بیشتری را بتوان در مورد حق مطلق یافت، دسته‌بندی‌های بیشتری را می‌توان در آن ایجاد کرد. با این حال، هریک از این تقسیم‌ها تقسیم عقلی است؛ یعنی اولاً نمی‌توان قسم سومی را در تقسیم داخل کرد و ثانیاً عقلاً محال است که یکی از اقسام حق با طرف مقابل خود در موردی جمع شود یا هر دو از مصداقی از حق سلب شوند. به تعبیر دیگر، حق‌ها در دو طرف هر تقسیم هم مانع‌الجمع‌اند و هم مانع‌الخلو.

توضیح اینکه: ویژگی اقسام مذکور حق در این تقسیمات آن است که دو طرف یک تقسیم رابطه تضاد حقیقی دارند؛ به گونه‌ای که میان دو قسم حق در یک تقسیم، غایت دوری و ناهمگونی وجود دارد. به بیان دیگر، دو قسم از حق در هریک از دسته‌بندی‌های بیان شده به گونه‌ای تضاد دارند که نه تنها قابل جمع نیستند، بلکه قابل رفع نیز نخواهند بود؛ یعنی از نوع دو ضدی هستند که برای آنها تصور نمی‌شود.

برای نمونه، هنگام تقسیم حق به حق اخلاقی و حق قانونی، اگر حقی اخلاقی باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند حق قانونی نامیده شود؛ زیرا حق اخلاقی و حق قانونی ضدیت ذاتی دارند، به طوری که نه قابل جمع‌اند و نه قابل رفع. دلیل این امر آن است که یک حق یا ضمانت اجرایی بیرونی دارد و یا ندارد. در صورت اول حق قانونی است و در صورت دوم حق اخلاقی می‌باشد؛ و چون عقلاً محال است که یک حق هم ضمانت اجرایی بیرونی داشته باشد و هم نداشته باشد، محال است آن حق هم حق قانونی باشد و هم حق اخلاقی؛ یعنی اجتماع آن دو حق در یک مورد غیرممکن است. نیز چون محال است یک حق نه ضمانت اجرا داشته باشد و نه نداشته باشد، محال است که آن حق نه حق قانونی باشد و نه حق قانونی نباشد؛ یعنی ارتفاع آن دو از یک مصداق حق، غیرممکن است.

۴-۳. صاحبان حق

سومین مسئله از مسائل دانش فلسفه حق مباحث مربوط به صاحبان حق و شرایط آنهاست. معنای اصطلاحی و قابل دفاع واژه حق در گفتمان حق «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است. در این تعریف، مراد از «موجود» صاحب حق و مقصود از «چیز»، متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است.

این تعریف از واژه حق، هم جامع همه مصادیق حق است و هم موارد غیرمربوط به حق را از قلمرو آن خارج می‌کند. از میان همه معانی پیشنهادشده برای حق، فقط این معناست که به حمل اولی ذاتی بر مفهوم حق حمل می‌شود. به بیان دیگر، حمل شایستگی بر حق از نوع حمل مفهوم بر مفهوم است. این خود بهترین دلیل برای درستی تعریف واژه حق به شایستگی است. ناگفته نماند که در جای خود گفته شده است که شایستگی از نوعی تناسب میان دو چیزی فهمیده می‌شود که یکی نسبت به دیگری خیر (کمال) است (طالبی، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۳۴).

بر اساس این تعریف، همه صاحبان حق شایستگی داشتن موضوع و متعلق حق را دارند؛ فرقی نمی‌کند که صاحب حق مجرد باشد یا مادی، جاندار باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور، وجود حقیقی داشته باشد یا مثل اصناف، گروه‌های اجتماعی و جوامع بشری، وجود اعتباری داشته باشد. همچنان که برترین موجود در جهان، یعنی خداوند سبحان، می‌تواند حق داشته باشد، پست‌ترین موجود در جهان نیز می‌تواند شایستگی چیزی را داشته باشد. همان‌گونه که موجود کاملاً مختار را می‌توان صاحب حق تلقی کرد، موجوداتی بی‌اختیار را نیز می‌توان صاحب حق دانست. بنابراین لازمه لیاقت داشتن صاحب حق مختار بودن وی نیست. از این رو افزون بر کودکان و حیوانات، گیاهان و جمادات نیز می‌توانند حق داشته باشند.

خدا، بشر، حیوانات، گیاهان و گروه‌های اجتماعی، مثل اصناف، ملت‌ها و... مهم‌ترین صاحبان حق هستند که انسان‌ها به نوعی با آنها در ارتباط‌اند. در این قسمت از نوشتار به اختصار درباره هریک از صاحبان حق توضیح می‌دهیم.

۴-۳-۱. خدا

حقوق خدا را می‌توان در انواع مختلف دسته‌بندی کرد. یکی از این دسته‌بندی‌ها تقسیم حقوق خدا به حق تکوینی و حق تشریحی است. هدف خدا از آفرینش مخلوقات در این جهان، متعلق دو نوع اراده تکوینی و تشریحی اوست. هریک از این دو نوع اراده، دلیل بر وجود حق تکوینی و حق تشریحی خداست. همچنین حق اصیل و تبعی خداوند سبحان که مرتبط با حق‌های تکوینی و تشریحی او هستند، از مباحثی است که درباره این صاحب حق قابل طرح است.

۴-۳-۲. بشر

انسان دومین دارنده حق است که جایگاه ویژه‌ای در جهان دارد. مهم‌ترین حق‌هایی که انسان‌ها به طور طبیعی دارند، حقوق بشر نامیده می‌شوند. امروزه مباحث حقوق بشر، افزون بر آنکه یکی از موضوعات بسیار مهم در مجامع علمی است، اهمیت فراوانی در جوامع بشری به لحاظ اجتماعی، فرهنگی، حقوقی، اخلاقی و به‌ویژه سیاسی دارد. از این‌رو شناسایی حقوق بشر و بیان مهم‌ترین ویژگی‌های آنها و آشنایی با ریشه‌های تاریخی حقوق بشر در غرب و نقد و بررسی مهم‌ترین مکاتب غربی درباره این حقوق و مقایسه مبانی فلسفی حقوق بشر در غرب و اسلام از مهم‌ترین مطالب قابل طرح درباره انسان به‌مثابه صاحب حق است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: طالبی و طالبی، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۶۱).

۴-۳-۳. حیوانات

مسئله حقوق حیوانات یکی از مسائلی است که در حوزه حقوق اخلاقی مطرح می‌شود. طرح این مسئله در مباحث اسلامی به زمان صدر اسلام برمی‌گردد. روایات فراوانی از پیشوایان دینی درباره لزوم رعایت حقوق حیوانات وارد شده است؛ اما پیشینه طرح این مسئله در غرب به عنوان حق اخلاقی کمتر از نیم قرن است. پیتر سییگر (Peter Singer) همراه با انتشار کتاب *آزادی حیوان (Animal Liberation)* در سال ۱۹۷۵، برای نخستین بار مسائل مربوط به رفتار اخلاقی بشر نسبت به حیوان را مطرح کرد. اثر وی سبب شد مبانی اخلاقی نهضت حقوق حیوانات در غرب طرح شود و فیلسوفان در آثار علمی خود جایگاه اخلاقی رفتار با حیوانات را منعکس کنند (فری، ۲۰۰۳، ص ۱۶۱).

بررسی آثار علمی درباره مسئله حق‌های حیوانات در بیست سال گذشته نشان می‌دهد این مسئله از حاشیه به متن مسائل مربوط به حق آمده و حتی پایش به حوزه مباحث حقوقی و سیاسی نیز باز شده است. کشور آلمان نخستین کشور اروپایی است که به لزوم احترام گذاشتن به حقوق اساسی حیوانات رأی داد. پس از آن، اتحادیه اروپا مباحث مربوط به الزام کاهش دادن آزار حیوانات را در دستور کار خود قرار داد (سانستین، ۲۰۰۳، ص ۳۸۸).

مواضع طرف‌داران و مخالفان حقوق حیوانات در غرب بسیار متفاوت است. از سویی مخالفان حقوق حیوانات هیچ حقی برای این موجودات قائل نیستند. این گروه طیف‌های مختلفی را دربر می‌گیرد. برخی از آنها زدن هر گونه

صدمه‌ای به حیوانات را جایز می‌شمارند. برخی دیگر که همانند دسته اول هیچ شأن اخلاقی‌ای برای حیوانات قائل نیستند، افتادن هر گونه اتفاقی برای حیوانات را غیرمهم می‌دانند، هرچند صدمه زدن به حیوانات را تجویز نمی‌کنند. از سوی دیگر، طرفداران حقوق حیوانات نیز در گروه‌های مختلفی قرار دارند. بعضی از آنها به حقوق حداقلی برای حیوانات اعتقاد دارند. ذبح یا قتل بی‌دلیل آنان را تزییع حق حیوان می‌دانند. گروهی دیگر تا آنجا پیش رفته‌اند که ذبح حیوانات به منظور تغذیه از گوشت آنها را نیز جایز نمی‌دانند و به جای تغذیه از گوشت حیوانات به تغذیه از گیاهان توصیه می‌کنند. به این دسته از طرفداران حقوق حیوانات، گیاه‌خوار (vegetarian) گفته می‌شود. دسته‌ای دیگر از گیاه‌خواران کسانی هستند که حتی استفاده از سایر منافع حیوانات، مثل شیر و پوست آنها را خلاف اخلاق می‌دانند. این دسته از گیاه‌خواران vegans نام دارند.

نقد و بررسی دلیل‌های مخالفان و موافقان حقوق حیوانات در غرب و تبیین نظریه اسلامی در این باب ذیل بحث از حیوان به‌منزله صاحب حق از ریزمسائل دانش فلسفه حق به‌شمار می‌رود.

۴-۳-۴. گیاهان

آیا گیاهان می‌توانند صاحب حق باشند؟ امروزه مسئله حقوق گیاهان یکی از مسائل مهم محیط‌زیست به‌شمار می‌رود. دین اسلام نیز از آغاز، پیروان خود را به رعایت حقوق گیاهان توصیه کرده است. هرچند سال‌های زیادی نیست که در جهان غرب مسئله حقوق گیاهان در محیط‌زیست مطرح شده است، با این‌همه، در فرهنگ غرب معاصر به مسئله حقوق گیاهان اهمیت ویژه داده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که برخی از دولت‌های غربی، همانند دولت سوئیس، اقدام به ایجاد مراکز علمی و پژوهشی مطالعات اخلاقی کرده‌اند. یکی از مباحث مورد علاقه این مراکز آن است که چگونه می‌توان شأن گیاهان را با حفاظت از آنها رعایت کرد.

بررسی دلیل‌های رد و اثبات حقوق گیاهان از دیدگاه دانشمندان غرب و تبیین آموزه‌های عقلی و نقلی اسلامی در راستای اثبات حقوق گیاهان در محیط‌زیست از مسائل مهم دانش فلسفه حق در بخش مربوط به صاحبان حق است.

۴-۳-۵. گروه‌ها (اجتماعی)

یکی دیگر از انواع صاحبان حق مجموعه‌ای از افراد هستند که با هماهنگی یکدیگر هدفی مشترک را دنبال می‌کنند. بر این مجموعه نام گروه اطلاق می‌شود. برای نمونه، یک تیم فوتبال یک گروه است؛ زیرا از مجموعه‌ای چندنفره تشکیل می‌شود که هدف مشترکی را دنبال می‌کنند. این گروه برای رسیدن به هدف مطلوب خود که همانا پیروزی در رقابت‌های ورزشی است، دارای حقوقی است که به حق‌های گروهی معروف‌اند. صاحب حق در این فرایند یک گروه است.

اشکالی که در اینجا به ذهن می‌آید آن است که صاحب حق باید موجود حقیقی باشد، درحالی‌که گروه وجود خارجی نداشته و موجود حقیقی به‌شمار نمی‌رود. به سخن دیگر، تاکنون با صاحبان حقیقی آشنا شدیم که همگی

موجودات حقیقی‌اند و به اصطلاح فلسفه اسلامی اصالت و هویت فردی دارند؛ اما گروه موجود حقیقی اصیل نیست. پس چگونه می‌تواند حق داشته باشد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: هرچند گروه همانند فرد یک موجود حقیقی نیست، اما به دلیل آنکه تشکیل آن هدفمند است، نزد خردمندان اعتبار دارد و از هویت جمعی برخوردار است. به این لحاظ، گروه را همانند فرد می‌توان صاحب حق دانست. به بیان دیگر، جایگاه گروه در انتساب حق به آن، همانند جایگاه فرد است. چنان‌که فرد برای رسیدن به هدف مطلوب (واقعی) حق دارد، یک گروه نیز برای دستیابی به هدف مطلوب خود حق دارد. برای نمونه، یک سپاه یا یک تیم فوتبال یک گروه است.

از ویژگی‌های حق گروهی آن است که این حق قابل تجزیه به حق‌های فردی اعضای تشکیل‌دهنده گروه نیست؛ زیرا حق گروهی از آن جهت به یک گروه تعلق می‌گیرد که آن گروه همانند یک فرد، هویت وحدانی داشته باشد، نه از آن جهت که آن گروه مرکب از چند عضو است (جونز، ۲۰۰۹، xv).

کوتاه سخن اینکه، چون خردمندان هویت اعتباری گروه را تأیید می‌کنند، گروه نیز همانند فرد، حق دارد. بنابراین، یک گروه از آن جهت که هویت جمعی دارد، در مسیر حرکت تکاملی خویش به سوی هدفی ارزشمند شایستگی، یعنی حق بهره‌وری از اموری دارد که او را در رسیدن به آن هدف متکامل ارزشمند یاری می‌رساند. این امور همان حق‌های گروهی هستند. هرچند اعضای گروه همگی به تبع گروه از این حق‌ها بهره‌مند می‌شوند، اما در صورت سلب حق گروهی، آنها نمی‌توانند به طور جداگانه ادعای حق کنند، بلکه لازم است به طور دسته‌جمعی تقاضای استیفای حق گروهی کنند.

۴-۴. منشأ حق

یکی از مهم‌ترین و در عین حال پرچالش‌ترین مسائل دانش فلسفه حق، بحث از تعیین منشأ حق است. واژگان «منشأ» و «خاستگاه» دو لفظ مترادف‌اند و در لغت، به معنای محل پیدایش هستند (فیومی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰۶). مراد از عبارت «منشأ و خاستگاه حق» در اصطلاح دانش فلسفه حق، تعیین محل پیدایش حق و بر اساس آن، تعیین دلیل اعتبار یک حق است. بنابراین، پرسش اصلی در این بحث آن است که: چه چیزی منشأ پیدایش یک حق و موجب اعتبار آن می‌شود؟

توضیح اینکه، قبلاً گفته شد «حق داشتن» به معنای «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است. در این تعریف، مراد از «موجود» صاحب حق و مقصود از «چیز» متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است. وقتی گفته می‌شود کسی حقی دارد، به معنای آن است که او لایق است وصفی داشته باشد یا سزاوار است کاری برایش انجام شود یا کاری را انجام دهد یا عملی را ترک کند. به بیان دیگر، صاحب حق در این امور نامبرده مجاز است. پرسش اصلی در این مسئله آن است که منشأ این اجازه چیست؟ به چه دلیل، صاحب حق دارای حق می‌گردد؟ به بیان عرفی، این حق از کجا آمده است؟

در یک کلام، منشأ حق به معنای خاستگاه و منبع پیدایش حق است. حق‌ها خواه تکوینی و حقیقی باشند و خواه قراردادی و اعتباری، ریشه در جایی دارند که منشأ حق نامیده می‌شود. به تعبیر دیگر، حق‌ها یا به طور طبیعی همزاد و همراه وجود صاحب حق هستند و یا آنکه به صاحبان حق اعطا می‌شوند. در هر دو صورت، آن عاملی که حق را به طور طبیعی یا وضعی به وجود می‌آورد، منشأ حق نامیده می‌شود.

پیشینه این بحث به درازای مباحث مربوط به حق است. در جهان اسلام بحث درباره منشأ حق به طور جدی در قرن اول هجری مطرح شد. در سخنان امیرمؤمنان علی^ع (طالبی، ۱۳۹۳، ب، ص ۲۹) و نیز در بیانات گهر بار امام سجاد^ع مطالب بسیار ارزنده‌ای درباره منشأ حق وجود دارد (طالبی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۹۶-۹۷). در مغرب‌زمین بحث درباره منشأ پیدایش حق در عصر جدید همراه با طرح مباحث مربوط به حق طبیعی در زمان هابز و لاک در قرن هفدهم میلادی آغاز شد.

وجود اختلاف نظر در پاسخ به پرسش اصلی در این بحث مهم‌ترین عامل ایجاد مکاتب عمیقاً ناسازگار در حوزه دانش فلسفه حق و به دنبال آن، در دیگر حوزه‌های مربوط به علوم اجتماعی است.

برای یافتن منشأ پیدایش حق، باید هریک از انواع حق را جداگانه و با لحاظ‌های گوناگون بررسی کرد. یافتن منشأ حق به لحاظ هدف صاحب حق و به لحاظ انواع صاحبان حق از جمله مباحث مهم در حل این مسئله به شمار می‌رود. به دلیل اهمیت فراوان حقوق انسان‌ها در جوامع بشری، کاوش منشأ حق‌های اخلاقی و قانونی انسان نیز از ریزمسائل مهم بحث از منشأ حق است (طالبی، ۱۳۹۳، ب، ص ۱۶۶-۱۹۲).

۴-۶. رابطه حق و تکلیف

یکی دیگر از مسائل به‌ظاهر آسان اما درواقع مشکل دانش فلسفه حق، بحث درباره رابطه حق و تکلیف است. آیا میان حق و تکلیف رابطه‌ای برقرار است؟ از ظاهر یا صریح عبارات‌های دانشمندان مسلمان در این مسئله چنین برمی‌آید که حق و تکلیف رابطه متقابل دارند. به عقیده آنها، هر جا حقی وجود داشته باشد، ناگزیر در آنجا تکلیفی نیز وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۵؛ کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۷ و ۳۰-۳۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۸۰؛ محقق داماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵ و ۱۸۱-۱۸۳).

با صرف‌نظر از اینکه این ایده صحیح است یا نه، رابطه میان حق و تکلیف در ابتدای امر به یکی از دو صورت ملازمت یا تلازم تصور می‌شود. ملازمت به معنای رابطه یک‌سویه است. به تعبیر دیگر، ملازمت به معنای آن است که وقتی یکی از دو عنوان حق و یا تکلیف در جایی صدق کند، عنوان دیگر حتماً صدق می‌کند، اما عکس آن صادق نیست. برای نمونه، اگر ادعا شود تکلیف ملازم با حق است، معنایش آن است که هر جا حقی باشد، در آنجا تکلیفی نیز وجود دارد، اما عکس آن صحیح نیست؛ یعنی ممکن است در جایی تکلیفی وجود داشته باشد، اما حقی در آنجا نباشد.

تلازم به معنای رابطه دوطرفه است. به بیان دیگر، وقتی یکی از دو عنوان حق یا تکلیف در جایی صدق کند، عنوان دیگر نیز صادق خواهد بود. در صورت تلازم، محال است در موردی یکی از دو عنوان حق یا تکلیف صدق کند و عنوان دیگر صادق نباشد.

ملازمت (رابطه یک‌سویه) یا تلازم (رابطه دوسویه) حق و تکلیف در دو ساحت قابل طرح است: ۱. ساحت مفهومی، ۲. ساحت وجودی. کسانی که معتقد به برقراری رابطه مفهومی (از نوع ملازمت یا از نوع تلازم) میان مفاهیم حق و تکلیف باشند، مدعی هستند که تصور یکی بدون ملازمت یا تلازم با تصور دیگری به هیچ‌وجه ممکن نیست. به بیان دیگر، مفهوم حق و مفهوم تکلیف در این دیدگاه دارای رابطه ذاتی‌اند. لازمه این امر آن است که میان مصادیق حق و تکلیف نیز رابطه استلزام یا تلازم وجود داشته باشد. به رابطه موجود میان مصادیق دو مفهوم در جهان خارج از ذهن، رابطه وجودی گفته می‌شود. به طور خلاصه، هر جا رابطه مفهومی باشد، در آنجا رابطه وجودی نیز هست، اما عکس آن صادق نیست.

بحث درباره رابطه میان حق و تکلیف در دو ساحت قابل طرح است؛ زیرا مدعی وجود استلزام یا تلازم حق و تکلیف معتقد است:

گاه میان حق یک صاحب حق و تکلیف شخص دیگر رابطه وجود دارد؛

و گاه میان حق یک صاحب حق و تکلیف خود او در برابر دیگران این رابطه (استلزام یا تلازم) برقرار است.

همه این مباحث به لحاظ نفی و اثبات درباب مسئله رابطه میان حق و تکلیف در دانش فلسفه حق مطرح می‌شود.

۵. فایده دانش فلسفه حق

پس از آگاهی از تعریف علم، آشنایی با موضوع آن، دانستن غرض از تدوین آن و شناخت گستره آن، پنجمین امر مهم در شناسایی یک دانش، دانستن فایده آن دانش است. برای آشنایی بیشتر با دانش فلسفه حق باید بدانیم فایده یادگیری این دانش چیست.

دانستیم علم فلسفه حق مطالعه عقلانی فراگیر درباره آموزه حق (the right) است. فایده این مطالعه در همه ساحت‌هایی ظاهر می‌شود که آموزه حق در آنها مورد بحث قرار می‌گیرد. بنابراین، فایده دانستن دانش فلسفه حق در علمی مثل حقوق، علوم سیاسی، اقتصاد، علوم تربیتی، فقه، جامعه‌شناسی، اخلاق و غیر آن ظاهر می‌شود.

فواید دانش فلسفه حق در دو سطح قابل ارزیابی‌اند: ۱. فواید عام و ۲. فواید خاص. فواید عام دانش فلسفه حق عبارت‌اند از منافعی که این دانش به طور مشترک در اختیار همه دانش‌هایی می‌گذارد که در آنها درباره حق (مقید) بحث می‌شود. برای نمونه، اطلاع از چگونگی وجود حق، شیوه ساخته شدن این مفهوم در ذهن، معنای حق، ارکان پیدایش حق، غایت وجود حق و اموری از این قبیل، به طور مشترک در این دانش‌ها مفیدند.

فواید خاص دانش فلسفه حق آن نوع آگاهی‌هایی هستند که این دانش در دیگر دانش‌های مربوطه به طور خاص از خود به جا می‌گذارد. برای نمونه، یکی از تأثیرهای علم فلسفه حق در دانش حقوق اثبات این مطلب است که حق قانونی هرگز نباید مخالف تکامل فردی و اجتماعی انسان‌ها باشد. بنابراین، از نظر دانشمند علم حقوق که با فلسفه حق آشناست، وضع قوانین که به موازات آنها حق‌های وضعی (قانونی) تولید می‌شوند، به هیچ‌وجه نباید مانع رشد و شکوفایی استعدادهای بشر در راستای رسیدن به سعادت ابدی باشد.

همچنین، یکی از فواید خاص دانش فلسفه حق و تأثیر آن در علوم سیاسی آن است که اثبات کنیم انسان‌ها همگی صاحب حق رأی در تعیین سرنوشت خویش هستند. علوم سیاسی در اثبات این مدعا کارآمد نیست. دانش فلسفه حق به دانشمند علوم سیاسی کمک می‌کند تا او بتواند با استدلال عقلی اثبات کند که همه انسان‌ها حق طبیعی رأی دادن دارند. افزون بر آن، حل تضاد ظاهری میان حق رأی مردم در امر حکومت (مردم‌سالاری) و حق حاکمیت خدا بر مردم در همه امور، یکی دیگر از فواید خاص دانش فلسفه حق برای علم سیاست است. بدون اطلاع داشتن از مباحث مربوطه در دانش فلسفه حق نمی‌توان این تضاد ظاهری را حل کرد. فواید خاص دانش فلسفه حق در دیگر علومی که در آنها از حق بحث می‌شود، مثل فقه، اخلاق و علوم تربیتی، بسیار است که پرداختن به یکایک آنها گنجایش یک کتاب را می‌طلبد.

۶. جایگاه دانش فلسفه حق در میان علوم

یکی دیگر از وجوهی که به معرفی یک علم کمک شایان می‌کند، تبیین جایگاه آن علم در میان علوم است. برای تبیین جایگاه دانش فلسفه حق در میان علوم باید ابتدا رابطه میان موضوع فلسفه حق و دانش‌های نزدیک به آن را روشن ساخت؛ آن‌گاه نسبت این علم با دانش‌های مربوط به آن خودبه‌خود آشکار می‌گردد.

دانستیم آموزه «حق» (در برابر تکلیف) موضوع علم فلسفه حق است. این واژه محوری‌ترین واژگان در این دانش به‌شمار می‌رود. همچنین دانستیم که مراد از حق در دانش فلسفه حق، امری فراتر از حق در دانش‌های حقوق، علوم سیاسی، اقتصاد، علوم تربیتی، اخلاق، فقه و جامعه‌شناسی است؛ زیرا حق مورد بحث در فلسفه حق، حق مطلق است، اما حق‌های مورد بحث در دیگر دانش‌ها حق‌های مقید هستند.

بنابراین، با توجه به اینکه در دانش‌های یادشده مباحثی درباره حق (در برابر تکلیف) مطرح می‌شود، و مفهوم حق موضوع دانش فلسفه حق است، نتیجه می‌گیریم که علم فلسفه حق با همه علوم پیش‌گفته نسبتی متقابل دارد. به تعبیر دیگر، فلسفه حق در میان این علوم به گونه‌ای واقع شده است که تأملات فلسفی درباره حق مورد بحث در هریک از این علوم را انجام می‌دهد. به این لحاظ رابطه‌ای که میان دانش فلسفه حق و هریک از آن دانش‌ها برقرار می‌شود، به اصطلاح علم منطق، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است.

در حقیقت، دانش فلسفه حق، دانشی میان‌رشته‌ای است. این دانش از سوی دانش فلسفه سود می‌برد و از سوی دیگر، علوم دیگر، مثل حقوق، فقه، اقتصاد، علوم سیاسی، علوم تربیتی، اخلاق و جامعه‌شناسی، از آن بهره می‌برند.

۷. روش تحقیق در دانش فلسفه حق

روش تحقیق در تحلیل مسائل یک دانش و شیوه استدلال بر دستیابی به نتایج و آموزه‌های آن علم یکی از امور لازمی است که باید پیش از آغاز یادگیری آن دانش دانسته شود. به این دلیل، هفتمین امر از هشت امر مهمی (رئوس ثمانیه) که توضیح آن در معرفی یک دانش مستقل نقش ویژه دارد، روش تحقیق در آن علم است.

روش تحقیق در یک علم تابعی از مرتبه وجود موضوع آن دانش است. مراتب وجود در تقسیم نخست به مرتبه طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم می‌شوند. بنابراین، موضوع هر علم یا وجودی طبیعی دارد که با تجربه حسی قابل شناسایی است، یا دارای وجود ریاضی و یا الهی است. برای نمونه، موضوع دانش طب بدن انسان است. بدن انسان دارای وجود مادی است. همچنین، موضوع دانش هندسه کیفیات مختص به کمیات است، که دارای وجودی ریاضی هستند. روش تحقیق در علوم مختلف برحسب وجود موضوع آن علم دسته‌بندی می‌شود.

براین اساس، روش تحقیق در علوم تجربی روشی تجربی است که با تجربه و آزمون و خطا همراه است؛ اما روش پژوهش در علوم ریاضی، روش ریاضی است که با اعداد و معادلات ریاضی و... سروکار دارد. همچنین روش تحقیق در علوم فلسفی، روشی عقلی است؛ زیرا موضوع فلسفه محض، وجود مطلق است و تنها با عقل و روش‌های عقلی قابل بحث است. فلسفه‌های مضاف نیز به دلیل آنکه موضوعات خود را با تأملات عقلی کاوش می‌کنند، روش تحقیق در آنها روش عقلی است. بنابراین روش تحقیق در دانش فلسفه حق نیز به عنوان شاخه‌ای از فلسفه‌های مضاف، روشی عقلی است. افزون بر آن، موضوع این دانش، یعنی حق، مصداقی برای مفاهیم فلسفی (معقولات ثانی فلسفی) است و فقط با روش عقلی قابل شناسایی بوده و تنها با این شیوه قابل مطالعه است.

۸. تدوین‌کننده دانش فلسفه حق

واپسین امر مهمی که برای آشنایی با یک دانش مورد توجه است، آشنایی با پدیدآورنده آن علم است. چه کسی دانش فلسفه حق را پدید آورده است؟ به تعبیر دیگر، پدر علم فلسفه حق کیست؟

امروزه دانش‌های میان‌رشته‌ای علوم نوپا هستند که به دلیل آنکه میان چندین رشته علمی قرار دارند، متخصصان این علوم پیش از ورود در مباحث آن دانش میان‌رشته‌ای باید با همه علوم که این دانش را احاطه کرده و با آن ارتباط دارند، آشنایی قابل قبولی داشته باشند. به این دلیل، متخصصان آن دانش میان‌رشته‌ای به اطلاعات بیشتری نسبت به دیگران برای ورود در دانش موردنظر خود نیاز دارند. این امر نشان می‌دهد که کسب تخصص در علوم میان‌رشته‌ای دشوارتر از کسب تخصص در دیگر علوم است. همچنین فقدان یا کمبود منابع مرجع برای آشنایی با مسائل دانش‌های میان‌رشته‌ای نوپا بر مرارت یادگیری و اکتساب تخصص در آن علم می‌افزاید.

دانش فلسفه حق نیز به عنوان یک دانش میان‌رشته‌ای نوپدید و مستقل با وجود اهمیت و تأثیر فراوانی که در برخی علوم اجتماعی دارد، همواره گمنام مانده و آثار مکتوب و جامع در این دانش اندک است. ناگفته نماند که برخی دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان در گوشه‌هایی از آثار علمی خود به برخی از مسائل این دانش پرداخته و درباره آنها بحث کرده‌اند. باین همه، نمی‌توان آنها را به عنوان به‌وجودآورنده دانش فلسفه حق شناخت.

برای نمونه، برخی از دانشمندان یونان باستان به موازات طرح مباحث اجتماعی خود به برخی از موضوعاتی که امروزه در دانش فلسفه حق از آنها بحث می‌شود، پرداخته‌اند؛ ولی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آنها را تدوین‌کننده دانش

فلسفه حق دانست. طرح مباحث مربوط به آموزه قانون طبیعی (natural law) که امروزه یکی از مسائل مهم فلسفه حق است، پیشینه طولانی در مباحث اخلاقی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی در مغرب‌زمین دارد. بعضی دانشمندان یونان و روم باستان به مطالعه و پژوهش درباره آن اقدام کرده‌اند، اما نمی‌توان آنها را پدیدآورنده دانش فلسفه حق دانست؛ زیرا به دیگر مسائل دانش فلسفه حق، مثل بررسی ساختار مفهوم حق و صاحبان حق، نپرداخته‌اند.

آگوستین (Augustine) و آکوئیناس (Aquinas) در دوره میانه نیز به برخی از زوایای بعضی از مسائل فلسفه حق پرداخته‌اند، اما دانش فلسفه حق را تدوین نکرده‌اند. هابز (Hobbes) و لاک (Locke) در دوره جدید (قرن ۱۶ و ۱۷م) به مسائل حقوق طبیعی (natural rights) که یکی از ابواب مهم فلسفه حق است، پرداخته‌اند؛ اما آنها در علوم سیاسی به این مسائل وارد شده‌اند، نه اینکه به قصد تدوین علم فلسفه حق کاری انجام داده باشند. هگل (Hegel) (قرن ۱۸-۱۹م) کتابی با عنوان *عناصر فلسفه حق* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) نوشته است؛ اما او نیز همانند لاک، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی را همراه با بخشی از مسائل دانش سیاست در آن کتاب درآمیخته است. تفاوت او با لاک در این است که هگل برخی مسائل اخلاقی را نیز در این کتاب توضیح داده است. بر اساس گزارش مترجم *عناصر فلسفه حق*، این کتاب حاصل یادداشت‌های هگل برای درس‌هایی است که در دانشگاه‌های آلمان تدریس می‌کرده است (ایرانی‌طلب، ۱۳۷۸، ص ۱). به این دلیل، این کتاب ظاهر یک کتاب منسجم را ندارد.

برخی دانشمندان قرن بیستم میلادی نیز آثاری در دانش فلسفه حقوق خلق کرده‌اند، اما فلسفه حقوق (Philosophy of law) غیر از فلسفه حق (Philosophy of rights) است. با اینکه آنها بعضی از مسائل دانش فلسفه حق را در آثار خود آورده‌اند، اما هیچ‌یک از آنها از کتابی در این دانش به طور مستقل رونمایی نکرده است. فیلسوفان سیاسی غرب نیز تا حدی به مسئله حق پرداخته‌اند؛ تا آنجا که نام اثر خود را حق یا درآمدی بر حق گذاشته‌اند [در این‌باره، ر.ک: *Rights* (1982) نوشته بندیت (Benditt) و نیز *Rights* (1994) اثر جونز (Jones) و نیز *Rights, A Critical Introduction* (2006) تألیف کمپبل (Campbell)]؛ اما آنها نیز هیچ‌گاه همه مسائل فلسفه حق را یک‌جا بیان نکرده‌اند. آنها با این نگاه که آموزه حق یک مسئله حقوقی یا سیاسی است، درباره آن پژوهش کرده‌اند؛ درحالی که حق مطلق موضوع دانش فلسفه حق است، نه حق مقید به قید حقوقی یا سیاسی و غیر آن (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۸). حاصل آنکه، دانشمندان غرب تاکنون کتابی که معرف دانش فلسفه حق باشد، تدوین نکرده‌اند.

دانشمندان مسلمان کمتر از همکاران غربی خود در حوزه دانش فلسفه حق وارد شده‌اند؛ هرچند برخی از فیلسوفان مسلمان معاصر نیز برخی از مسائل مربوط به حق را در آثار خود آورده‌اند. شهید مطهری در بعضی آثار خود مثل *نظام حقوق زن در اسلام*، *بیست گفتار و بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* به برخی مسائل فلسفه حق پرداخته است. همچنین، *آیت‌الله مصباح* نیز در برخی آثار خود بعضی از مباحث دانش فلسفه حق را از نگاه اسلام بیان کرده است. وی در *نظریه حقوقی اسلام*، *نظریه سیاسی اسلام* و نیز *حقوق و سیاست در قرآن* مباحث مهمی از مسائل دانش فلسفه حق را بیان کرده است؛ با این‌همه، وی به‌هیچ‌روی درصدد تدوین دانش فلسفه حق

نبوده است؛ زیرا هیچ‌یک از آثار او فقط دربردارنده مسائل دانش فلسفه حق نیست، بلکه افزون بر آنها، مطالب دیگری را نیز در این کتاب‌ها بیان کرده است که ربطی به دانش فلسفه حق ندارد. همچنین برخی آثار *آیت‌الله جوادی آملی* نیز به دانش فلسفه حق مربوط می‌شود؛ مثل کتاب *حق و تکلیف در اسلام*. با این همه، این کتاب درصدد بیان همه مسائل دانش فلسفه حق نیست. کتاب *فلسفه حقوق بشر* وی نیز هرچند برخی از مسائل فلسفه حق را دربردارد، اما این کتاب در ردیف دانش فلسفه حق دین نگاشته شده است.

از میان کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر در حوزه فلسفه حق منتشر شده، می‌توان به سه کتاب *حق و چهار پرسش بنیادین، تاریخچه و مفهوم حق* و نیز کتاب *چیستی حق* اشاره کرد. این سه اثر نوشته *حجت‌الاسلام دکتر سلیم‌حمود نبویان* است. هرچند این سه کتاب همگی در دانش فلسفه حق نگاشته شده‌اند، اما هیچ‌یک از آنها حاوی همه مسائل فلسفه حق نیست. دانش فلسفه حق مسائل دیگری نیز دارد که در هیچ‌یک از این سه کتاب نیامده است. شاید بتوان گفت نخستین و تنها کتابی که هم همه مطالبش در معرفی دانش فلسفه حق است و هم تقریباً همه مسائل فلسفه حق را در خود جای داده است، هرچند ریزمسائلی وجود دارد که باید به آن اضافه شود، کتاب *درآمدی بر فلسفه حق* (طالبی، ۱۳۹۳ب) است. نویسنده تلاش کرده است با نگاه مقایسه‌ای میان اندیشه‌های غربی و اندیشه فلسفی اسلام همه مسائل دانش فلسفه حق را با نگاهی انتقادی و استدلالی در این کتاب مطرح کند. بنابراین، این کتاب نسبت به دیگر آثاری که تاکنون منتشر شده است، به تدوین دانش فلسفه حق نزدیک‌تر است.

نتیجه‌گیری

دانش فلسفه حق در جهان، به‌ویژه در کشور اسلامی ایران، دانشی نوپاست؛ هرچند برخی از مسائل این علم در سال‌های طولانی به‌طور مجزا قابل توجه بوده است. ترویج و گسترش این دانش براساس مبانی اسلامی در مجامع علمی دانشگاهی و حوزوی کشور ایران می‌تواند بسیاری از بحران‌های اجتماعی برآمده از کم‌اطلاعی مردم و مدیران جامعه را در حوزه حق و عدالت حل کرده و سبک زندگی درخور ملت بزرگ ایران را در ابعاد گوناگون عدالت‌گستری به اطلاع اهل خرد برساند و از بحران‌های احتمالی پیشگیری کند. نوشتن مقالات و کتاب‌های بیشتر در این ساحت از علم و راه‌اندازی رشته تحصیلی با این نام بسیار ضرورت دارد.

جذایب‌های موجود در این رشته به خوبی می‌تواند مخاطبان علاقه‌مند را به پیشنهاد طرح‌های پژوهشی و آموزشی درباره این دانش نوپدید ترغیب کند و به تولید علم در این شاخه از دانش نوپا بینجامد و به رشته‌ای پرطرفدار در میان رشته‌های علوم انسانی در مجامع علمی تبدیل کند.

نتایج چشمگیر مباحث دانش فلسفه حق در مسائل دیگر علوم، مانند فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و غیر آن، همچون مسئله حقوق بشر، حقوق محیط‌زیست، حقوق مدنی و نیز نحوه قانون‌گذاری در جوامع و... ظاهر می‌شود.

منابع.....

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۹۹۷، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- ایرانی طلب، مهبد، ۱۳۷۸، «پیشگفتار مترجم»، در: *عناصر فلسفه حق*، تألیف فریدریش هگل، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، پروین.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.
- راسخ، محمد، ۱۳۸۱، *حق و مصلحت*، تهران، طرح نو.
- صادقی رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، «فلسفه مضاف»، *قیسات*، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۵-۳۰.
- طالبی، محمدحسین و علی طالبی، ۱۳۹۱، «بررسی تطبیقی نظریه‌های موجه‌ساز حقوق بشر در غرب و اسلام»، *حقوق اسلامی*، ش ۳۲، ص ۳۷-۶۱.
- طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۰، «چالشی در مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی غرب درباره معنای حق»، *نامه مفید (حقوق تطبیقی)*، ش ۸۸، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- _____، ۱۳۸۶، «منشأ و خاستگاه حق بشر»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۶، ۱۹۳-۲۱۸.
- _____، ۱۳۹۲، «واکاوی مفهوم حق به‌مثابه موضوع دانش فلسفه حق»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۷۵-۷۴، ص ۱۷۱-۱۸۹.
- _____، ۱۳۹۳ الف، «طرحی نو در تبیین معنای حق (در دانش فلسفه حق) و تشخیص مصادیق آن»، *حکمت اسلامی*، ش ۲، ص ۱۲۷-۱۴۳.
- _____، ۱۳۹۳ ب، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۴، «آموزه‌های فلسفه حقوق در رساله الحقوق امام سجاده(ع)»، در: *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حضرت امام سجاده(ع)*، تهران و قم: مجمع جهانی اهل بیت.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۲، *فصول متزعه*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهدیه.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۸، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، چ بیست و چهارم، تهران، انتشار.
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۵، «گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محقق داماد»، در: *حق، حکم و تکلیف*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلام*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نوبیان، سیدمحمد، ۱۳۹۰، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Aquinas, Thomas, 1993, *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, in C. I. Litzinger trans., Notre Dame, Dumb Ox Books.
- Aristotle, 1962, *The Politics*, in T. A. Sinclair trans., Middlesex, Penguin Books.
- Bentham, Jeremy, 1987, "Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of the Rights Issued During the French Revolution" [1794] in J. Waldron ed., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London and New York, Methuen, p. 46-69.
- Burke, Edmund, 1987, "Reflections on the Revolution in France" [1790], in J. Waldron ed., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York, Methuen, p. 96-118.
- Frey, R. G., 2003, "Animal", in *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, in Hugh LaFollette, New York, Oxford University Press.
- Gewirth, Alan, 2001, "Rights", in *Encyclopedia of Ethics*, 2nd ed., Vol. III, New York and London, Routledge, p. 1506-1512.
- Jones, Peter, 2009, "Introduction", in *Group Rights*, in P. Jones ed., Surrey and Burlington, Ashgate, p. xi-xxix.
- Sunstein, Cass, 2003, "The Rights of Animal", in *The University of Chicago Law Review*, Vol. 70, No. 1, p. 387-401.

The new science of the philosophy of rights

Mohammad Hossein Talebi / Associate professor of the philosophy of law in Hawze wa Daneshgah Research Institute
mhtalebi@rihu.ac.ir

Received: 2018/02/10 - **Accepted:** 2018/07/16

Abstract

The science of the philosophy of rights is a new science which speaks about a factual thing by the name of right (the opposite of duty) and its related issues by rational arguments. Some of the most significant issues of the philosophy of rights science as an interdisciplinary science are: profound rational meditations about conceptual content of the right and its existential structure, types of rights and rights holders, and an acute look analyzing the source of all kinds of rights as well. In this writing, the science of the philosophy of rights as a new and independent science as well as its eight fundamental issues will be explained. In the first step, the science of the philosophy of rights will be introduced, and then its subject will be explored. In the next stage, the purpose of this science will be explained. The extent of the philosophy of rights and its issues will be explicated in the fourth step. The benefit of this science, its position and the relation of this new science with other branches of knowledge as well as its research method will be mentioned in the next stages. The last part of this writing includes some points about the main author of this science.

Keywords: the right, duty, philosophy of rights, the meaning of right, types of right, right holders, source of rights, eight fundamental issues of the philosophy of rights.

Examination of phenomenology as an epistemological foundation of existentialism

Mahmoud Namazi / Assistant Professor in IKI

namazi@qabas.net

Received: 2017/12/08 - **Accepted:** 2018/06/22

Abstract

In this paper the epistemic sources of existential philosophies are inspected. To this end, first, we explain briefly the antecedent views regarding the value of human knowledge from ancient Greece to contemporary philosophy and philosophy of the 20th century. During the explanation of this historical survey, the idea of phenomenology/internality as one of the epistemic sources of existential philosophies is observed. In this section, the way in that this reflection transfers from Johann Heinrich Lambert (1728 – 1777) and Immanuel Kant (1724 – 1804) in modern history, to Jean-Paul Charles Aymar Sartre (1905 – 1980) and Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) and others in contemporary century and existential philosophy is examined. Then the role of mediocrity of this line of thought, i.e., Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) as an intermediary student of Kant and direct teacher of Nietzsche is highlighted. Then the position of phenomenology among its homogeneous fields, such as, epistemology, ethics and logic is described and distinguished. In this section it will be observed that phenomenology could not be a tendency opposing its homogeneous fields, for phenomenology means to know phenomena, and therefore in this case it is part of knowledge, not opposite to it. Then lexical and terminological concepts, definition, courses and the subject of phenomenology are investigated. In this part we will deduce that it is impossible to give a firm, fixed and definite definition for phenomenology. At the end the theory of phenomenology as a basis of epistemology of existentialism is examined.

Key words: existentialism, phenomenology, internality.

Quantum Logic: Logic of False True

Muhsen Anbiyaie / PhD in Philosophy of Religion IKI

anbiaei@yahoo.com

Received: 2018/01/15 - **Accepted:** 2018/05/31

ABSTRACT

Quantum mechanics replaced the traditional mechanics in the early twentieth century. To study Schrodinger's wave equation, whose position in this new mechanics is like the status of Newton's movement laws in traditional mechanics, numerous philosophical statements have been offered, one of which is 'quantum logic'. The founders of quantum logic claim that on the basis of their observations in quantum level, the traditional logic, which previously served as the measurement for right and wrong arguments, lacks the proper efficiency and must be replaced by one of the expressions of quantum logic. In the present article, while shortly introducing quantum mechanics and quantum logic, we have avoided entering the formal discussions of quantum logic and used analytical method to investigate the possibility of replacing the traditional logic with quantum logic. According to this study, it was clarified that one must regard quantum logic just as a mathematical formulization, not an alternative logic, because firstly it is dependent on a certain statement of Schrodinger's equation, and secondly, one must use traditional logic to falsify it. Applying this logic to traditional and quantum logic would result in truth and falsehood of both logics and not falsehood of traditional logic and truth of alternative logic.

KEY WORDS: quantum logic, Aristotle's logic, traditional (classic) logic, quantum mechanics, quantum theory, quantum statement, wave function.

Examining and Critique of Kant's Solution to the Conflict of Causal Necessity and Free Will

Muhammad Husseinzadeh \ Assistant Professor in Iranian Institute of Philosophy

Phsadra@gmail.com

Received: 2018/04/13 - **Accepted:** 2018/11/11

ABSTRACT

Kant is one of the philosophers that believe in the incompatibility between causal determination and free will. He tries to provide an approach in which one can be convinced of both causal necessity and free will. For this purpose, he explains each of causal necessity and free will in a special domain apart from the other domain, so that these two incompatible components are separated and not confronted. In this paper, Kant's viewpoint and his solution to the conflict between causal necessity and free will are explained. In examining Kant's view, it was concluded that Kant's solution has five rejections, and assuming that the necessity and free will are incompatible, Kant's solution is not an appropriate way to believe in free will.

Keywords: Kant; Free Will; Causal Necessity; Incompatibility; Noumenon; Phenomenon.

Theoretical and Observational Concepts; Realism or Non-Realism

Muhammad Hussein-Zade Yazdi / Professor in Department of Philosophy IKI mohammad_h@qabas.net

Received: 2018/05/15 - **Accepted:** 2018/09/29

ABSTRACT

Among the most basic discussions in epistemology are those related to ideas and concepts. In the present writing, we are trying to find out the features of theoretical concepts or terms as well as observational concepts. We are to find out whether the theoretical concepts are true concepts in principle or untrue ones like fairy tales and monsters or conventional concepts. In other words, must we choose realism or unrealism in the realm of theoretical concepts? What about the realm of observational concepts? And finally, what is the status of such concepts in the classification system of concepts and ideas? Undoubtedly, this discussion is among the most important and most basic epistemological discussions in the realm of concepts and ideas, through which the scientific propositions, laws and theories are organized. In the present study, we explore such a difficulty and pursue the related solution.

KEY WORDS: theoretical concepts, instrumentalism, observational concepts, fabricated concepts, realism, nominal definition, the prime intelligible.

The Universal Consciousness in Transcendental Theosophy and its Role in Interaction with Environment

Korosh Heydari / PhD Student of Philosophy in Islamic Azad University Central Unit of Tehran

koroshheidari20@yahoo.com

✦ **Muhammad Kazem Reza-zada Judi** / Assistant Professor in Azad University Central Unit of Tehran

mkrjoudi@yahoo.com

Received: 2017/03/16 - **Accepted:** 2018/08/31

ABSTRACT

By establishing the transcendental theosophy on ontological bases such as existentialism, gradation of existence and simplicity of existence, and by getting inspired from the religious culture, Mulla Sadra attempted to prove the theory of universal consciousness. In some of his works, Mulla Sadra has considered science concomitant with abstractness, regarding material beings as lacking consciousness, but in most of his works, he has accepted the [theory of] universal consciousness, based on which, just as the existence is a unique reality running in all beings with differing orders, its true attributes (knowledge, power, will and life) is running in all beings. Thus all beings, even inanimate objects, are alive, intelligent, praising God and acknowledging God's existence as their creator. Apparently, the first theory is related to the simple knowledge and the second theory is related to composite knowledge. Accordingly, the present study clarifies that the theory of universal consciousness, as an epistemological achievement of various achievements of transcendental theosophy – put forward in religious culture and argued for in the context of transcendental theosophy – not only is influential in philosophical and ontological issues, but also shows some sort of ontology quite different from other sorts of it. This theory delineates Mulla Sadra's principles of environmental ethics in interaction with environment, the most important of which are as follows: (1) the principle of intelligent interaction with environment, (2) the principle of witness interaction with environment, (3) the principle of responsible interaction with environment, and (4) the principle of sacred interaction with environment.

KEY WORDS: universal consciousness, transcendental theosophy, environment, environmental ethics.

Human's Creation from the Fall of his Body to the Ascend of his Soul in Mulla Sadra's Thought

Muhsen Fakuri / PhD Student of Philosophy in Islamic Azad University Najaf Abad mohsen.f.580@gmail.com

✉ **Muhsen Fahim** / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology in Azad University Najaf Abad
Fahimmohsen54@gmail.com

Mujtaba Ja'fari / Assistant Professor of Comparative Philosophy in Islamic Azad University Khomeini Shahr
Mojtaba_jafarie@yahoo.com

Received: 2018/05/03 - **Accepted:** 2018/10/03

ABSTRACT

A rereading of the mysteries hidden in Adam's Fall and the musts related to his ascend not only prepares the ground for his soul's perfection, but also is – in itself – a high step in the way of the soul's perfection. Mulla Sadra considers the Quranic verse about Adam's divine vicegerency as related to his soul and stating its nature and the quality of its creation, drawing a close relation between Adam's Fall and the soul's ascend, considering Adam's Fall as the ground for his ascend. Accordingly, this study clarifies that in Mulla Sadra's thought, the status of Adam's Fall is the lowest order in the existential orders of the soul, which shows the ultimate fall from his original nature. Adam's Fall in Mulla Sadra's thought shows one of the existential orders of the soul with a close relationship with the body and prepares the ground for the existential perfection of the soul. Thus, not only is the Fall not a deficiency for the man, it prepares the ground for his existential perfection, which was not possible without that fall. He believes that the address in the Fall is a genetic one because the fall from the paradise into the earth was not volitional for Adam so that he may be obliged to do it.

KEY WORDS: Adam's Fall, the soul's ascend, the soul's perfection, physical emergence and spiritual survival, Mulla Sadra.

ABSTRACTS

An Analysis and Evaluation of the Law of Higher Possibility

✦ **Ahmad Heydar-poor** / Assistant Professor in IKI
Qolam-Reza Fayyazi / Professor in IKI

aheydar6013@gmail.com

Received: 2017/12/27 - **Accepted:** 2018/08/10

ABSTRACT

The main purpose of the present article is investigating the reasons and the content of the ‘law of higher possibility’ in peripatetic philosophy and transcendental theosophy. Accordingly, it will become clear that in addition to non-integrity of the reasons for that law, its content is not acceptable without aid from personal unity of existence, because the well-known reasons of that law are all based on impossibility of plural emanation from the Most High Necessary existent as well as the sufficiency of the essential possibility of the possibilities for being emanated from the Most High Necessary existent. This is while, firstly, these two foundations are inconsistent, and, secondly, according to Mulla Sadra’s final opinion and that of other scholars, the plural emanation from the Most High Necessary existent is possible. The content of that law, however, involves infinite regression; and the philosophical rules and bases were unable, before the emergence of Mulla Sadra’s philosophy, to resolve that issue. Besides, Mulla Sadra was forced to resort to the ‘personal unity of existence’ to resolve it. Another way prepared by the transcendental theosophy to prove it is arguing for that law through the relationship between the effect and the creating cause. Much research, ample documents, stating the logical form of the arguments, and the critical look are among the features of this article.

KEY WORDS: the law "al-waahid", the law of higher possibility, peripatetic philosophy, transcendental theosophy, personal unity of existence, the law of ‘the soul, while unique, contains all faculties’.

Table of Contents

An Analysis and Evaluation of the Law of Higher Possibility	11
<i>Ahmad Heydar-poor - Qolam-Reza Fayyazi</i>	
Human's Creation from the Fall of his Body to the Ascend of his Soul in Mulla Sadra's Thought	25
<i>Musen Fakuri, Musen Fahim & Mujtaba Ja'fari</i>	
The Universal Consciousness in Transcendental Theosophy and its Role in Interaction with Environment	39
<i>Korosh Heydari & Muhammad Kazem Reza-zada Judi</i>	
Theoretical and Observational Concepts; Realism or Non-Realism	53
<i>Muhammad Hussein-Zade Yazdi</i>	
Examining and Critique of Kant's Solution to the Conflict of Causal Necessity and Free Will	79
<i>Muhammad Husseinzadeh</i>	
Quantum Logic: Logic of False True	91
<i>Muhsen Anbiyaie</i>	
Examination of phenomenology as an epistemological foundation of existentialism	103
<i>Mahmoud Namazi</i>	
The new science of the philosophy of rights	119
<i>Mohammad Hossein Talebi</i>	
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 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 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. 16, No. 2

Winter 2019

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'ī Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wānī: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'ī: 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: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: 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: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113474
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net