

معرفت فلسفه

سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، بهار ۱۳۹۹



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 سردبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبائی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه 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 غلام رضا 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

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و 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 دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۸۰۰۰ تومان 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 جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 مأخذ و بیان شعاری 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 تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بررسی و نقد دو راه حل صدر المتألهین در تطابق نظریه جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی / ۷

کله حسین سعادت / رضا اکبریان

چیستی فلسفه / ۲۳

مهدی مشکی

اصطلاح‌شناسی مفهوم علم در فلسفه اسلامی / ۳۵

غلامحسین ابراهیمی دینانی / عبدالحسین خسروپناه / کله احمد امامی

حق تکوینی و مبانی فلسفی آن از منظر حکمت متعالیه / ۵۳

کله محمدحسین طالبی / نصیرالله حسنلو

اعتبارات از نگاه المیزان / ۶۹

مهدی برهان مهریزی

برنامه فلسفه برای کودکان؛ تبیین و بررسی دیدگاه لیپمن با نگاهی به آموزه‌های حکمت اسلامی / ۸۷

کله فرشته شیخی / ابوالفضل ساجدی / لیلا شیخی

حل معضل ادعای اعتبار همگانی در نقد سوم کانت / ۱۰۵

کله سهند خیرآبادی / محمد شکری

تأیید و پارادوکس آن از دیدگاه همپل / ۱۱۹

محمدباقر ملکیان

بررسی و نقد دو راه حل صدر المتألهین در تطابق نظریه جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی

hosein.saadat540@gmail.com

dr.r.akbarian@gmil.com

حسین سعادت / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۲

دریافت: ۹۸/۰۲/۱۹

چکیده

از مهم‌ترین دغدغه‌های صدر المتألهین ایجاد هماهنگی میان فلسفه و شریعت است. جمله «تباً لفلسفة تکون قوائینها غیر مطابقة للکتاب و السنة» او، برای همه متعلمین حکمت متعالیه آشناست. با این حال صدر المتألهین در مسئله حدوث نفس، خود راهی غیر از ظواهر برخی متون دینی (که ظهور در حدوث نفس پیش از بدن دارند) را برگزیده و قائل به حدوث جسمانی نفس شده است. صدر المتألهین که خود متفطن به تعارض نظریه خود با ظواهر این دسته از متون دینی است، برای برون‌رفت از این تعارض و ایجاد هماهنگی میان نظریه خود با متون دینی، دو وجه جمع ارائه می‌دهد. یک راه حل او تمایز نهادن میان نفس و روح و همچنین نفوس کاملین و غیر کاملین بوده و راه حل دیگرش قائل شدن به کینونت عقلی برای نفس است. در این مقاله در پی آن هستیم که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی، به بررسی و نقد راه‌حل‌های صدر المتألهین پرداخته، عدم توفیق وی را در این مسئله روشن کنیم.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، نفس، بدن، کینونت عقلی، روح، جسمانیة‌الحدوث.

طرح مسئله

مسئله نفس و مباحث پیرامون آن، گذشته از آنکه از مسائل مهم فلسفه است، از آن جهت که محل تلاقی فلسفه و شریعت نیز می‌باشد اهمیت ویژه و بسزایی دارد. مسئله حدوث و قدم نفس از غوامض مسائل علم‌النفس فلسفی است و آرای متفکران در این زمینه بسیار متفاوت و مشتت است؛ تا جایی که به گفته برخی محققان تا ۳۶ قول در این مسئله احصا شده است (املی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۲)؛ اما آنچه عمده فلاسفه پیش از صدرالمتألهین بر آن هستند قول به حدوث روحانی نفس است (با تفاسیر مختلف از حدوث و کیفیت آن). در این میان صدرالمتألهین با ابداع نظریه حدوث جسمانی نفس، نظریه جدیدی را درباره نحوه حدوث نفس پیش رو می‌نهد که طبق آن نفس صورت برخاسته از بدن و حادث به حدوث بدن می‌باشد؛ اما با نگاهی به متون دینی درمی‌یابیم که ظواهر روایات بسیاری بر آن دلالت دارند که نفوس انسانی پیش از ابدان خلق شده‌اند. می‌توان گفت بیشتر روایات دال بر تقدم خلقت نفس بر بدن، روایاتی است که در تفسیر آیه میثاق «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است. در اینجا تنها به ذکر یک روایت که در تفسیر آیه میثاق وارد شده بسنده می‌کنیم:

عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنَا وَاللَّهِ أُحِبُّكَ وَآتَوَلَاكَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) كَذَبْتَ قَالَ بَلَىٰ وَاللَّهِ إِنِّي أُحِبُّكَ وَآتَوَلَاكَ فَكَرَّرَ ثَلَاثًا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) كَذَبْتَ مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَىٰ عَامٍ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبُّ لَنَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوْحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ فَأَيْنَ كُنْتَ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ وَ لَمْ يَرِجِعْهُ (كليني، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳۸).

بی تردید از میان روایات دال بر تقدم خلقت نفس بر بدن، روایات وارده در تفسیر آیه میثاق به لحاظ کثرت و دلالت از محکم‌ترین ادله نقلی در این باب به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که علامه طباطبائی می‌گوید بعید نیست که ادعای تواتر معنوی در این روایات شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹). همچنین علامه امینی در کتاب *المقاصد العلیه فی المطالب السنیة* ۷۳ روایت را درباره عالم ذر نقل می‌کند و پس از بررسی سند چهل روایت از احادیث یادشده، اکثر آنها را در اعلا درجه صحت دانسته، انکار مضمون این روایات را جرئت بر خداوند و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌داند (ر.ک: امینی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۶).

البته توجه به این نکته ضروری است که در اعتماد به اخبار عالم ذر و اینکه مؤدای این اخبار چیست، در میان اندیشوران اختلاف است. برای مثال شیخ مفید علاوه بر آنکه این اخبار را در زمره اخبار آحاد دانسته، از پذیرش مضمون این اخبار نیز ابا دارد و آنها را به معنای دیگری حمل کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸)؛ اما آنچه در این میان اهمیت دارد آن است که صدرالمتألهین این دسته از روایات را پذیرفته و به ظهور آنها بر تقدم نفوس بر ابدان اعتراف دارد: «و الروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا لا تحصی کثرة حتی أن کینونة الأرواح قبل الأجساد كأنها کانت من ضروریات مذهب الإمامیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

اما از دیدگاه صدرالمتألهین، نفس در آغاز پیدایش جسمانی است. براین اساس نفس انسانی در ابتدای وجود خویش وضعیتی مشابه با وضعیت صور نوعیه منطبع در ماده دارد و همسان با این صور، نیازمند «مادهٔ ما»^۱ی است که در سایه تعلق به آن تشخیص یابد. بنابراین نفس حدوثاً نیازمند بدن و متعلق به آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶).

از دیدگاه صدرالمتألهین نفس به عین حدوث بدن حادث می‌شود. نفس صورتی است که از طریق حرکت جوهری اشتدادی به نحو لبس بعداللبس در ماده پدید می‌آید و موجب افزایش اوصاف ذاتی آن می‌شود. بنابراین نفس طی حرکت جوهری اشتدادی از صورت موجود در ماده تکون می‌یابد و از آن برآمده است؛ یعنی در ضمن امتداد سیال واحدی، به آن صورت متصل است و از این رو ادامه وجود آن است. حاصل آنکه نفس از وجود صورت تکون یافته، با اینکه نفس مجرد است و صورت مادی و جسمانی، یعنی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی صورت عنصری به صورت معدنی و سپس به نفسی نباتی و سپس به نفس مجرد تبدیل می‌شود. چنان که بر اثر همین حرکت جسم عنصری به جسمی معدنی و سپس به جسمی نباتی و سپس بدنی انسانی تبدیل می‌شود؛ پس همراه با تکامل تدریجی جسم عنصر و تبدیل شدن آن به بدنی انسانی، صورت عنصری نیز به تدریج تکامل می‌یابد و همزمان به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. صدرالمتألهین از این نظریه با تعبیر «النفس جسمانیة الحدوث» یاد می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۶).

روشن است که آنچه صدرالمتألهین در مورد حدوث نفس بیان می‌دارد با آنچه متون دینی بر آن دلالت دارند متعارض است؛ چراکه از دید صدرالمتألهین نفس صورت برخاسته از ماده است و تا ماده و بدنی در کار نباشد، نفس نمی‌تواند موجود شود؛ اما براساس متون دینی نفوس انسانی قبل از خلقت ابدان آنها موجود بوده‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که صدرالمتألهین که دغدغه هماهنگی فلسفه خود با متون دینی را دارد، چه راه‌حلی برای برون‌رفت از این تعارض پیش می‌نهد؟ گفتنی است با احصایی که نگارندگان انجام داده‌اند، محققانی که پیش از این، به مسئله تطابق و یا عدم تطابق نظریه صدرالمتألهین با متون دینی پرداخته‌اند، راه حل وی را برای ایجاد تطابق راهگشا دانسته‌اند (ر.ک: غفاری، ۱۳۹۱؛ همچنین، ر.ک: معلمی، ۱۳۹۵). لذا نوآوری نگارندگان در نقد این راه‌حل‌ها و نشان دادن عدم توانایی راه حل صدرالمتألهین برای ایجاد تطابق میان نظریه خود با متون دینی است.

۱. راه‌حل‌های صدرالمتألهین برای برون‌رفت از تعارض

۱-۱. تمایز میان روح و نفس و نیز نفوس کملین و غیر کملین

عدم سازگاری نظریه حدوث جسمانی نفس با ظواهر کتاب و سنت از زمان خود صدرالمتألهین مورد بحث بوده و حکمای معاصر وی نیز این نقد را بر نظریه‌اش وارد ساخته‌اند. از جمله این منتقدان ملاشمس گلانی است که از حکمای معاصر صدرالمتألهین بوده و در نامه‌ای که به وی نوشته، بر او اشکال می‌کند که ظاهر حدیث نبوی که بر اساس آن ارواح چهار هزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند (خلق الله الارواح قبل الاجساد باربعة الالاف عام) و همچنین روایت نبوی «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» و همچنین سخنان برخی اکابر عرفا، بر خلاف نظریه اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹).

صدرالمتألهین در پاسخ ملاشمس متذکر می‌شود که مراد از ارواح در این روایات نفوس نیست؛ چراکه مقام روح غیر از مقام نفس است و هریک از افراد بشر نفسی دارد که حادث به حدوث بدن است، و روحی انسانی که در عالم امر بوده و سرّی از اسرار الهی و نوری از انوار اوست، که البته این روح انسانی تنها مختص انبیا و عارفان کامل است.

صدرا در ادامه می‌گوید: از زمان آدم^ع تا زمان پیامبر اکرم^ص نفوس آدمی مترقی در کمال بوده‌اند. از همین رو نفوس، اول در مقام حس و نفس‌اند؛ سپس به مقام قلب ترقی می‌کنند و سپس به مقام روح، و بعد از مقام روح، مقام عنایت می‌باشد که این مقام مختص پیامبر اسلام^ص و خواص امت اوست. اول کسی که به مقام روح نائل شد و باب توحید حقیقی را فتح نمود، حضرت ابراهیم^ع است. از این رو ابراهیم^ع و آن دسته از ذریه او که تابع او باشند دارای مقام روح‌اند. صدرا براساس این مقدمات نتیجه می‌گیرد که معنای خلقت ارواح قبل از خلقت اجساد، خلقت ارواح کامل (ابراهیم^ع و ذریه او) قبل از اجساد موجود در زمان پیامبر اسلام^ص است؛ چراکه مدت زمان فاصله بین حضرت ابراهیم^ع تا زمان پیامبر^ص قریب به هفتاد هزار سال است.

همچنین در سخن پیامبر^ص که می‌فرماید: «کنت نبیاً وأدم بین الماء والطين» مراد مقام عنایت و محبوبیت پیامبر^ص نزد خداوند است که سابق بر جمیع امور عقلیه و نفسیه و حسیه است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹-۱۲۲).

۱-۱-۱. نقد و بررسی

حاصل پاسخ صدرالمآلهین این است که روح غیر از نفس است و روایات مذکور ناظر به خلقت روح است نه نفس. دیگر آنکه این روایات ناظر به تمام ارواح نیز نیست و تنها به ارواح کم‌ترین اشاره دارد و مراد از ابدان نیز، نه ابدان طبیعی خود آن ارواح، بلکه ابدان موجود در زمان پیامبر^ص می‌باشد. به تعبیر دیگر منظور این روایات این نیست که خداوند ارواح تمام انسان‌ها را قبل از ابدان آنها آفریده است؛ بلکه مراد آن است که ارواح که درجه‌ای از درجات کمالی نفس‌اند، قبل از ابدان موجود در زمان پیامبر اسلام^ص خلق و محقق شده‌اند.

آنچه در تحلیل سخن صدرالمآلهین درباره تمایز روح و نفس به نظر می‌رسد، این است که خود صدرالمآلهین در دیگر آثار خود به این تمایزها چندان پایبند نبوده و میان نفس و روح تفاوتی نگذاشته و هر دو (نفس و روح) را مدبر بدن می‌داند؛ یعنی گاه از نفس به عنوان مدبر بدن یاد می‌کند و گاه از روح به عنوان مدبر بدن (غفاری، ۱۳۹۲، ص ۳۲۷). علاوه بر اینکه در تمایز نهادن میان روح و نفس باید این پرسش‌ها روشن شود که آیا نفس و روح دو حقیقت هستند یا یک حقیقت؟ و اگر دو حقیقت هستند، کاملاً جدا و منفک از یکدیگرند یا مرتبط با یکدیگرند؟ یا آنکه دو مرتبه یک وجود، و حقیقت متعالی و دانی یک وجود واحد هستند؟ (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۷۶). علامه طباطبائی معتقد است روح همان نفس انسانی است؛ منتها بدون تعلق به بدن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴). از آنجاکه همه ما در درک حضوری خود، یک هویت واحد از خود درک می‌کنیم نه بیشتر، از این رو چه‌بسا بتوان گفت روح جنبه ملکوتی انسان و جنبه یلی‌الربی و به جنبه صدور و تجلی و فیضان از حق ناظر است و وقتی جنبه ملکی آن مورد ملاحظه گیرد، همان نفس انسانی است که تدریجاً موجود می‌شود و تدریجاً رشد می‌کند و اشتداد وجود پیدا می‌کند (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۸۳).

اما اشکال اینجاست که اگر بخواهیم بگوییم روح همان جنبه ملکوتی نفس است بدون تعلق به بدن، باز با این پرسش روبه‌رویم که نحوه وجود روح پیش از بدن چگونه است؟ آیا ارواح به نحو وجود جمعی پیش از بدن موجود هستند یا به وجودهای منحاز و متمایز؟ توضیح بیشتر در این زمینه در نقد پاسخ بعدی صدرالمآلهین خواهد آمد.

نکته دیگر آنکه صدر المتألهین در این پاسخ بر اساس روایات تقدم چهار هزار ساله خلقت ارواح بر ابدان، معتقد است که مراد از ارواح در این روایات، ارواح حضرت ابراهیم^ع و ذریه اوست که به لحاظ مدت زمانی تقدم چهار هزار ساله با ابدان موجود در زمان پیامبر اکرم^ص دارند؛ اما این مطلب علاوه بر آنکه شاهدی عقلی و یا نقلی ندارد، با سه اشکال روبه‌روست: اشکال اول آن است که ظاهر روایات دال بر آن است که ارواح تمامی انسان‌ها پیش از ابدان خلق شده‌اند، نه ارواح دسته خاصی از انسان‌ها؛

ثانیاً در روایات متعددی، از تقدم دو هزار ساله خلقت ارواح بر ابدان خبر داده شده که این روایات با این تفسیر صدر المتألهین قابل تبیین نیستند؛

اشکال سوم نیز آن است که این تفسیر با دیگر سخنان صدرا در دیگر کتب وی همخوانی ندارد. برای مثال وی در تالیق خود بر حکمة الاشرق می‌گوید اینکه در برخی روایات به تقدم دوهزار ساله ارواح و در برخی به تقدم چهارهزار ساله ارواح اشاره شده، این اختلاف در مدت تقدم، اشاره به اختلاف نفوس دارد؛ چراکه اختلاف نفوس به گونه‌ای است که درجات آن در شمارش و حصر نمی‌آید و این اختلاف درجات نفوس همچون اختلافات حاصله از فصل و جنس و عوارض خارجی نیست؛ بلکه به حسب قلت و کثرت وسایط است. برخی نفوس هستند که بین آنها و بین وجود خداوند وسایط بسیاری وجود دارد و برخی نفوس وسایط کمتری دارند و برخی نیز بین آنها و بین خداوند واسطه‌ای در کار نیست و جز خدا و برگزیدگان خدا کسی به تعداد این وسایط علم ندارد. صدر المتألهین روایت «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» را نیز اشاره به همین مطلب می‌داند (صدر المتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۲). روشن است که صدرا در این عبارت تقدم را به معنای تقدم رتبی گرفته نه به معنای تقدم زمانی؛ اما در پاسخ خود به ملاشمسا تقدم را به معنای تقدم زمانی گرفته است.

حاصل آنکه این پاسخ صدر المتألهین در تمایز نهادن میان روح و نفس، و همچنین اختصاص دادن مقام روح به عده‌ای خاص، در نظام فلسفی ایشان چندان تبیین و روشن نشده و با ابهاماتی روبه‌روست. علاوه بر اینکه خود صدرا در آثار دیگر خود در جمع میان نظریه خود و متون دینی راه دیگری را برگزیده است. از این رو این راه حل را نمی‌توان پاسخ واقعی و نهایی صدرا به این اشکال دانست. البته صدرا در پایان پاسخی که به ملاشمسا می‌دهد، خود متذکر می‌شود که این جواب را از روی عجله و در اوضاع ناسامانی نوشته است (صدر المتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲).

۲-۱. کینونت عقلی نفس

وجه‌الجمع اصلی صدر المتألهین برای برون‌رفت از تعارض عقل و نقل در مسئله حدوث نفس، بحث کینونت عقلی نفس و مراحل و اکوان وجودی نفس است. از دیدگاه صدر المتألهین می‌توان نحوه‌ای از وجود را برای نفس قبل از بدن در نظر گرفت، بدون آنکه محذورات عقلی قدم نفس لازم آید. این نحوه از وجود که از آن به کینونت نفس قبل از بدن تعبیر می‌شود، وجود نفس بما هی نفس و به عنوان نفس از آن جهت که مدبر بدن می‌باشد نیست؛ بلکه مقصود وجود عقلانی نفس در سلسله علل خود است. توضیح آنکه از آنجا که نفس معلول علت‌های قوی‌تر و والاتر از خود بوده و هر معلولی قبل از آنکه تعیین خاص به خود بگیرد، در علت خود تحقق دارد و علت حد وجودی تام و

کامل معلول است، پس چنین معلولی می‌تواند در پرتو علت خود موجود باشد؛ البته نه به وجود منحاز و متعین با تعینات شخصی (چراکه در آن صورت محذورات عقلی قدم نفس از قبیل تناسخ و تعطیل و... لازم می‌آید) (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). وی در *تسرح اصول کافی* می‌گوید:

واما قوله تعالى وإذا أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم... وقول النبي ﷺ كنت نبياً و آدم بين الماء والطين و... فلا يوجب شيء منها أن يكون للارواح وجود قبل الابدان بهذا النحو من الوجود بل المراد منها، وجودها في عالم التقدير أو وجود اصولها ومعادنها ومنابعها (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۹۲).

از دیدگاه صدرنا نفس در همه احوال خود ماهیت ثابتی ندارد، بلکه به موازات استکمال وجودی خود ماهیات گوناگونی می‌یابد و با آنکه وحدت شخصی و وجود آن محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد: الف) مرحله قبل از عالم طبیعت؛ ب) مرحله طبیعت (مرحله تعلق به بدن)؛ ج) مرحله پس از عالم طبیعت (مفارقت از بدن).

نفوس در مرحله اول و پیش از تعلق به ابدان، در مرحله علت وجودی خود که از سنخ عقول مفارقت است به نحو کامل‌تر وجود دارند؛ چراکه هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. البته باید توجه داشت در این مرحله نفوس به وصف وحدت و بساطت و تجرد محقق‌اند و در این مرحله، کثرت نفوس جایگاهی ندارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۱). عبارت *صدرالمتألهین در اسفار* در این باب چنین است:

واما الراسخون في العلم... فعندهم ان للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ولها مع بساطتها اكون وجودية بعضها قبل الطبيعية وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها... (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

مرحله وجودی نفس در عالم قبل از طبیعت که تقدم ذاتی و رتبی بر وجود نفس در عالم طبیعت دارد، خود دارای چندین مرتبه یا مقام است که *صدرالمتألهین* به تفصیل درباره این مقامات و مراتب در آثار خود سخن گفته، اما در *اسرارالآیات* به طور اجمال این مقامات را برشمرده است:

اخذ ارواحهم من ظهور آبائهم العقلية، فهذا مقام عقلی تفصیلی لافراد الناس بعد وجود اعیانهم فی علم الله علی وجه بسیط عقلی و قال اشارة الى مقام آخر بعد المقامين المذكورين: «يا آدم اسكناتن و زوجك الجنة و كلاً منها رعداً حيث شئتما» فهذه أيضاً نشأة سابقة للانسان على النشأة الدنياوية (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶).

با ملاحظه این عبارت می‌توان دریافت که صدرنا سه نشئه و مرتبه وجودی برای انسان قبل از نشئه دنیایی قائل است:

۱. مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی، در این مقام نفس به صورت عین ثابت در علم حق موجود است (موجود به وجود حق است و وجود مستقل ندارد)؛

۲. مقام تفصیلی عقلی: که در این مقام، اخذ میثاق بر ربوبیت صورت می‌گیرد؛

۳. مقام صور مثالی: که این عالم اشباح و مقام جنت مثالی است که آدم و حوا پیش از هیبوط در عالم طبیعت در آنجا اقامت داشتند (اشئوس، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

نکته مهم آنکه صدرالمآلهین در تشریح نحوه وجود نفس در عقل مفارق پیش از تعلق به بدن به مطلب دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه نباید گمان شود این نحوه از وجود، مشابه وجودی است که به نحو بالقوه برای یک شیء در علت و مبدأ قابل خود در نظر می‌گیریم. مثلاً وقتی خاک را در نظر می‌گیریم، ممکن است بگوییم گیاهان فراوانی به صورت بالقوه در آن وجود دارند، ولی وجود نفوس غیرممتاهی در عقل مفارق از این سنخ نیست؛ چراکه عقل مزبور مبدأ فاعلی نفوس و هیولای اولی، مبدأ قابل صور است و بین وجود شیء در مبدأ فاعلی خود با وجود آن در مبدأ قابل‌اش تفاوت بسیاری هست. وجود یک شیء در فاعل و علت مفیضة خویش، کامل‌ترین نحوه وجود آن شیء است و حتی در مقایسه با وجود فی‌نفسه آن شیء از کمال بیشتری برخوردار است؛ اما وجود شیء در علت قابل خود، وجودی بالقوه است که از حیث عدم فعلیت مشابه عدم است و به عدم نزدیک‌تر است تا به وجود:

وایاک ان تتوهم... ان وجود النفوس فی المبدأ العقلی وجود شیء فی شیء بالقوة کوجود الصور الغير المتناهية فی المبدأ القابلی اعنی الهیولی الاولی و ذلک لان وجود شیء فی الفاعل لیس کوجوده فی القابل، فان وجوده فی الفاعل أشدّ تحصیلاً و أتمّ فعلیة من وجوده عند نفسه... ووجود النفوس عند مبادئها العقلی... وجود شریف مسبوط غیر متجز ولا متفرق (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸).

براین اساس برای هر شیء سه نحوه وجود می‌توان در نظر گرفت: ۱. وجود فی‌نفسه آن با لحاظ ماهیت خاصش؛ ۲. وجود شیء در علت فاعلی‌اش؛ ۳. وجود شیء در علت مادی‌اش (این قسم سوم مختص مادیات است). نحوه دوم وجود کامل‌ترین و نحوه سوم ناقص‌ترین انحای وجود شیء است.

با توجه به این مطلب، مراد از وجود نفوس در عقل مجرد همان نحوه وجودی است که شیء به صورت اتم و اکمل در علت و مبدأ فاعلی خویش دارد؛ وجودی که بسیط و مجرد بوده، قابل تجزیه و تفرق نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷). آنچه صدرالمآلهین تحت عنوان کینونت عقلی نفس یا وجود نفس در مبادی عقلی از آن یاد می‌کند، تعبیری دیگر از بحث تطابق و تناظر عوالم است. تطابق عوالم به این معناست که هرچه در عوالم پایین موجود است در عوالم بالاتر به نحو کامل‌تر وجود دارد و موجودات عوالم پایین مثال و شبی از موجودات عالم بالا هستند. این نظریه را صدرالمآلهین در بسیاری از کتب خود بررسی کرده است: «العوالم متطابقة فما وجد من الصفات الکمالیة فی الادنی یكون فی الاعلی علی وجه أعلى وأرفع وأبسط وأشرف» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۲۶۰). همچنین در تعالیه بر حکمة الاشراف می‌گوید: «هر آنچه در این عالم از انواع محصله موجود باشد، صورتی نیز در عالم عقلی اعلا دارد. پس برای هر حقیقتی از حقایق محصله، اطوار متعددی موجود است: برخی از آن اطوار عقلی و برخی حسی و برخی الهی و برخی مادی است» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۷).

۱-۲-۱. مبانی نظری کینونت عقلی نفس

برای درک و فهم نظریه تطابق عوالم و نیز کینونت عقلی نفس، توجه به اصولی که این نظریه بر آن مبتنی شده است، ضروری می‌نماید. در حقیقت این نظریه بر «بساطت وجود»، «تشکیک در وجود» و «وجود رابط معلول» مبتنی است. البته این بدان معنا نیست که لازم باشد برای تصدیق نظریه تطابق عوالم و همچنین وجود عقلی نفس به هر سه اصل

مذکور اعتقاد داشته باشیم؛ چه آنکه اعتقاد و دقت در هریک از این سه اصل، نظریه مذکور را نتیجه می‌دهد؛ به‌ویژه دو اصل تشکیک در وجود و وجود رابط معلول بیش از همه در درک و فهم تطابق عوالم و کینونت عقلی نفس مؤثرند (ر.ک: رودگر و گرجیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱-۱۸۴). از همین رو صدرالمتألهین، فهم حقیقت معنای علیت و معلولیت را از جمله مبادی تصویری مسئله کینونت نفس پیش از بدن می‌داند: «فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وأن السبب الذاتي وتام السبب وغايتها، حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب کمال وجودها وغنائها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۱).

از دیدگاه صدرا معلول وجودی رابط بوده و حیثیت آن، حیثیت ایجاد علت و حیثیت صدور از آن است. در حقیقت وجود معلول، وجودی است عین ایجاد علت و عین ارتباط با آن؛ پس صرف ایجاد است و لاغیر و تنها، شأن علت است (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳-۲۱۴). به تعبیر دیگر در اندیشه صدرالمتألهین معلول همان وابستگی و قیام و ربط به علت است، نه شیئی که عین وابستگی و قیام و ربط به علت باشد. معلول همان نفس صدور از علت است، نه شیئی که عین صدور از علت است یا شیئی که صادر از علت است (همان، ص ۲۲۲).

براین اساس روشن است که نفس انسانی، به عنوان معلولی از معالیل موجود در عالم، نزد مبادی و علل عالیه خود موجود است. اما اصل دیگر که در بحث تطابق عوالم و کینونت عقلی نفس باید بدان توجه داشت، «تشکیک در وجود» است.

به اقتضای تشکیک در وجود هریک از ماهیات نوعیه علاوه بر وجود خاص، وجودهای دیگری دارند که وجود همان ماهیت هستند؛ اما به نحو اعلی و اشرف. براین اساس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، واجد همه کمالات مرتبه مادون است. به‌علاوه کمالات دیگری و به تعبیر دقیق‌تر همه آن کمالات به نحو اعلا و اشرف در مرتبه مافوق موجود است. بنابراین اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و کمالات آن ماهیت را به نحو اعلا و اشرف دارند. مثلاً اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای هست که فوق آن ده مرتبه دیگر هست، در این صورت برای این ماهیت یازده وجود در طول هم داریم که به‌ترتیب هریک از موجود قبلی کامل‌تر است. یکی همان وجود خاص آن ماهیت است و ده تای دیگر مراتب مافوق آن هستند که هریک وجود جمعی این ماهیت‌اند. برای مثال نبات ماهیتی است که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی» است و فرد خاص این ماهیت، درخت خارجی است. حال ماهیت حیوان که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده» است هم سه کمال جوهری نبات را دارد و هم حس و حرکت و اراده را دارد. پس وجود خاص یک حیوان، وجود جمعی نبات نیز هست. در مرحله بالاتر وجود خاص انسان نیز وجود جمعی نبات (نه فرد نبات) هم هست؛ چراکه علاوه بر تمامی کمالات پیشین کمال تفکر را نیز داراست. همچنین وجود جواهر عالم مثال هم وجود جمعی نبات‌اند و همچنین وجود هریک از عقول در عالم مجردات تام نیز وجود جمعی نبات‌اند و سرانجام به بالاترین مرتبه تشکیکی در مراتب وجود می‌رسیم که مرتبه واجب بالذات است. پس واجب‌الوجود بالذات نیز وجود جمعی نبات است که به آن «وجود الهی نبات» می‌گویند. از این رو همه ماهیات متعلق به مادیات، هم وجود مادی دارند و هم وجود مثالی، هم وجود عقلی و هم وجود الهی (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۵۸۵۶).

براین اساس این عوالم به نحو حمل حقیقه و رقیقه بر یکدیگر قابل حمل اند و تمام این عوالم متطابق هستند؛ اما آنچه باید بدان توجه داشت این است که همان گونه که گفته شد، این وجود در عوالم بالاتر، به نحو وجود جمعی است، نه وجود خاص (همان).

پس روشن شد که نفوس انسانی وجودی در عالم عقل دارند و وجودی در عالم حس، و آنچه در عالم حس و طبیعت است تنزل یافته آن حقیقت عقلی است. سر این هبوط و تنزل از عالم عقل به عالم حس، و تعلق و تصرف در ابدان آن است که اگرچه نفوس در عالم عقل هیچ گونه حجابی ندارند و از کمال عقلی نوعی خود ممنوع نیستند و در صفای کامل بوده‌اند، اما با این حال بسیاری از خیرات وجود داشته که نفوس جز از طریق تصرف در ابدان قادر به تحصیل آن نبوده‌اند. از همین رو به عالم طبیعت هبوط کرده و متعلق به ابدان شده‌اند تا از این طریق، سایر کمالات خود را تحصیل کنند. از دیدگاه صدرالمتألهین آیات «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» و «فَلَنَّا أَهْبَطُوهَا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى» و همچنین روایت «الناس معادن الذهب والفضه» به همین هبوط نفس اشاره دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۲۷۸-۲۷۹). همچنین صدرالمتألهین معتقد است که در میان اقوال حکما و فلاسفه پیشین نیز اشاراتی به این هبوط نفس شده است؛ از جمله قصه سلمان و ایسال و داستان پرنده محصور در قفس که در کتاب *کلیله و دمنه* آمده و حکایت *حی بن یقظان* (از *ابن سینا*) و همچنین قصیده *عینیه ابن سینا* همگی به این اشاره دارند که نفس وجودی قبل از بدن داشته است (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳).

صدرالمتألهین پس از تبیین نظریه کینونت عقلی نفس و تنزل آن از عالم عقول به عالم طبیعت به دفع یک اشکال مقدر می‌پردازد و آن اینکه تنزل نفس از عالم عقول به عالم طبیعت، و تبدل وجود عقلانی آن به وجود طبیعی، مستلزم انقلاب حقیقت یا ماهیت نفس است؛ زیرا براساس آن نفس، ماهیت عقلانی و مجرد خود را از دست می‌دهد و ماهیتی تعلقی و مادی می‌یابد. صدرالمتألهین در پاسخ توضیح می‌دهد که محل بحث از مصادیق انقلاب حقیقت نیست؛ چراکه انقلاب حقیقت تنها سه صورت دارد:

(الف) اینکه ماهیت من حیث هی هی با حفظ حدود مفهومی و ذاتی خود به ماهیتی دیگر تبدیل شود؛ مثلاً ماهیت مثلث تبدیل به مربع شود؛

(ب) اینکه ماهیتی به لحاظ وجود و نه مفهوم، به ماهیت دیگر تبدیل شود، بدون آنکه اصل مشترکی در میان باشد. مانند تبدیل یک حیوان خارجی به یک گیاه، بدون آنکه ماده ثانوی مشترکی بین این دو ماهیت در میان باشد؛ (ج) اینکه یک حقیقت بسیط به حقیقت بسیط دیگر در نشئه واحدی منقلب گردد.

اما تحولات وجودی نفس در قوس نزول در هیچ‌یک از اقسام انقلاب حقیقت داخل نیست و لذا وجهی برای امتناع نظریه وجود عقلی نفس و تنزل آن به عالم طبیعت وجود ندارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

نکته دیگری که در این بحث باید بدان توجه داشت این است که صدرالمتألهین گاه در تبیین کیفیت وجود نفس پیش از بدن، به نظریه مثل افلاطونی نیز تمسک می‌جوید. برای مثال در *اسفار* چنین می‌گوید: «بل المراد ان لها کینونة اخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، وهی المثل الالهية التي أثبتها افلاطون...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲). همچنین در تالیقی که بر *حکمة الاشراف* دارد از اینکه شیخ

اشرافی هرگونه از انحاء وجود نفس قبل از بدن را انکار کرده، اظهار شگفتی می‌کند و می‌گوید: چگونه وجود نفوس قبل از ابدان را منکر است، حال آنکه خود قائل است که برای هر نوع جسمانی نور مدبری در عالم مفارقات، و برای نفوس بشری نور مدبری عقلی وجود دارد و معتقد است که نفوس در مقایسه با آن نور مفارق انوار ضعیفی هستند و نور ناقص معلول، هیچ شأنی ندارد که آن نور تام علی فاقد آن باشد؛ چراکه براساس این مبنا وجود آن عقل تمام وجود آن نفوس می‌باشد و نورش کمال انوار نفوس است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۹). همچنین در تفسیر آیه ۲۲ سوره «بقره»، به مناسبتی به بحث درباره «عهد الست» می‌پردازد و می‌گوید:

قول المحققان من اصل التوحید، هو ان الخطاب بقوله «الست بریکم؟» فی اخذ الميثاق، كان لحقیقة الانسان الموجودة فی العالم الالهی والصنع الربوبی، فان لكل نوع طبیعی حقیقة عقلیة و صورة مفارقة و مثلاً نورياً فی عالم الحقائق العقلیة والمثل الالهیة، هی صورة ما فی علم الله عند الحكماء الربانین والوفاء الاقدمین وهم كانوا یسمونها برباب الانواع زعماً عنهم ان کلاً منها ملک موکل باذن الله یحفظ باقی أشخاص ذلك النوع الذی هو صورتها عندالله فی عالم الصور المفارقة والمثل التوریة العقلیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۳).

دقت در عبارات یادشده بیانگر آن است که به اعتقاد صدرالمتألهین، مثل نحوه‌ای از وجود نفوس انسانی پیش از عالم دنیاست و مقصود از مثل نیز همان مفارقات عقلی‌اند که جمیع کمالات نوع خود را واجدند و تمام افراد طبیعی آن نوع، به نحو وجود جمعی و بسیط، در مرتبه آنها موجودند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶).

البته باید توجه داشت که مثل و وجود جمعی اگرچه از جهاتی شباهت به یکدیگر دارند، اما بین آنها تفاوت‌هایی وجود دارد که باید به آنها توجه داشت تا از خلط بین آنها جلوگیری شود. از جمله این تفاوت‌ها عبارت است از اینکه: وجود جمعی، به هر مرتبه‌ای که به لحاظ وجودی، قوی‌تر از مرتبه پایین‌تر باشد، قابل تطبیق است. وجود درخت، وجود جمعی برای ماهیت سنگ است. هرچند هر دو، وجودات جسمانی‌اند، اما مثال افلاطونی صرفاً به تبیین تحقق فرد عقلی برای ماهیت دارای فرد جسمانی می‌پردازد و افراد دیگر از قبیل فرد مثالی و غیر آن را دربرنمی‌گیرد.

تفاوت دیگر آنکه نظریه وجود جمعی، بر حضرت الوهی و مقام حق تعالی نیز صدق می‌کند، ولی نظریه مثل چنین شمولی ندارد؛ چراکه نظریه وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است؛ لذا تمام مراتب وجود اعم از مرتبه مثال و عقل و اعلی‌المراتب، وجود جمعی برای مرتبه مادون خود خواهند بود؛ ولی نظریه مثل افلاطونی، از آنجاکه مبتنی بر تشکیک در ماهیت است، فقط در امور دارای ماهیت قابل صدق است و از آنجاکه خداوند دارای ماهیت نیست، پس نمی‌تواند فرد برای ماهیت دارای فرد جسمانی به‌شمار آید (ر.ک: غفاری قره‌باغ و واعظی، ۱۳۹۲، ص ۸۲-۸۳).

حاصل آنکه از دیدگاه صدرالمتألهین برای وجود نفس پیش از بدن، دو تفسیر وجود دارد که یک تفسیر مستلزم محذورات عقلی و تفسیر دیگر خالی از آن محذورات است؛ تفسیری که مستلزم محذورات عقلی است آن است که نفس را بما هی نفس و با تعینات خاص خود، پیش از بدن موجود بدانیم. این تفسیر به اعتقاد صدرا مستلزم تناسخ و تعطیل و... است؛ اما تفسیر صحیح از قدم نفوس آن است که بگوییم نفس قبل از عالم طبیعت در یک نشئه عقلی دارای وجود بسیط و مجرد می‌باشد. براساس این تفسیر هم به وجود نفس پیش از بدن معتقد شده‌ایم و در نتیجه از ظاهر متون دینی دست نکشیده‌ایم و هم گرفتار محذورات عقلی قدم نفس نمی‌شویم؛ چراکه آن محذورات در صورتی پیش می‌آید که نفوس به ماهی نفوس و به عنوان مدبر بدن و به صورت متکثر پیش از بدن موجود باشند.

۲-۱. نقد و بررسی

آنچه در بررسی وجه‌الجمع صدرالمتألهین به عنوان نظریه کینونت عقلی نفس برای تطابق نظریه حدوث جسمانی نفس با متون دینی به نظر می‌رسد، این است که این تفسیر از قدم نفس اگرچه فی‌نفسه مطلب درستی است و هرکس تشکیک طولی وجود را تصدیق کند، باید بپذیرد که عالم عقول و مجردات (با هر تعدادی از عقول طولی که فرض شود) در سلسله علی موجودات طبیعی قرار دارد و حتی ممکن است در کنار عقول طولی، عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی را نیز بپذیریم و قائل شویم که هریک از انواع طبیعی دارای یک رب‌النوع است که واجد تمام کمالات آن نوع می‌باشد، اما با تمام این احوال به نظر می‌رسد این تفسیر صدرالمتألهین از قدم نفس هم در تطبیق نظریه او با متون دینی ناکارآمد است و هم اینکه این تفسیر از قدم نفس، ربط چندانی با مسئله حدوث و قدم نفس ندارد؛ زیرا:

۱. احکام یادشده اختصاص به نفوس ندارد؛ بلکه درباره هر معلولی نسبت به علل وجودی خود جاری است. براین اساس کمالات اجسام و مادیات نیز در مراتب عالی وجود، به نحو اتم و اکمل موجود است؛ اما آیا این واقعیت را می‌توان به معنای قدم اجسام گرفت؟ در حقیقت نزاع اصلی حدوث و قدم نفس بر سر این نحوه از وجود نیست؛ زیرا غالب حکما، حتی کسانی که به صورت آشکار از حدوث نفس جانب‌داری می‌کنند، منکر این نحوه از وجود نفس در عالم عقول نیستند. در حقیقت در مسئله حدوث و قدم نفس و یا به تعبیر دیگر، وجود نفس پیش از بدن، نزاع اصلی بر سر این است که آیا نفس ناطقه، «بما هی نفس» و با وجود معلولی خود، نه با وجودی که در مرتبه علتش دارد، پیش از تعلق به بدن موجود است یا نه؟ بنابراین به نظر می‌رسد این تفسیر صدرالمتألهین از قدم نفس خروج از محل نزاع باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳).

۲. ظاهر اخبار و روایات دلالت بر آن دارد که نفوس انسانی به صورت متکثر و متمایز قبل از ابدان خلق شده‌اند. مثلاً براساس روایات وارده ذیل آیه میثاق و وجود عالم ذر، نفوس انسانی، هریک به صورت جزئی و معین موجود بوده‌اند و از آنها اخذ میثاق صورت گرفته است؛ همچنان که روایاتی چون «الارواح جنود مجنده فما تآلف منها اتلف و ما تناکر منها اختلف» حکایتگر جریان روابطی خاص بین نفوس، قبل از تعلق به ابدان است و این معنا با وجود جمعی عقلانی سازگار نیست؛ چراکه «تعارف» و «تناکر» ارواح، مستلزم نوعی کثرت واقعی است که با ادعای وجود وحدانی و جمعی این ارواح همخوانی ندارد (همان، ص ۲۲۶). مسئله اساسی در اینجا این است که نفس به چه نحوی و با چه کیفیتی بر بدن تقدم داشته؟ آیا به نحو جزئی و مشخص و یا به نحو کلی و اجمالی؟ آنچه ظاهر روایات بر آن دلالت دارد وجود جزئی و متعین هر یک از نفوس پیش از بدن است؛ چنان که خود صدرا نیز بر این ظهور اعتراف دارد: «... و کذا أثبت فی شریعتنا الحقة لافراد البشر کینونة جزئیه متمیزة سابقة علی هذا الوجود الطبیعی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵)؛ اما آنچه از وجود عقلی نفس و حضور نفس نزد مبادی و علل عالیه خود، فهمیده می‌شود یک وجود کلی و واحد و بسیط است. البته صدرالمتألهین در برخی عبارات خود کوشیده برای وجود نفوس پیش از بدن، نحوه‌ای از تکثر را اعتبار کند. وی در تعالیق خود بر حکمة‌الاشراق چنین می‌گوید:

اسباب تکثر منحصر در شدت و ضعف و عوارض غریب نمی‌باشد؛ بلکه سبب دیگری نیز می‌توان برای تکثر نفوس قبل از ابدان در نظر گرفت و آن اختلاف جهات فاعلی و معانی عقلی و نسبت‌های معنوی و شئون وجودی است؛ چراکه وجود شئون غیرمتناهی‌ای دارد، بدون آنکه لازم آید مندرج در معنای کلی ذاتی نوعی و یا جنسی باشد، و تشخصات اشبای وجودی از همین قبیل می‌باشد؛ پس همچنان‌که تشخص هر هويت شخصی به گونه‌ای خاصی از وجود می‌باشد (نه به عوارض مشخصه) به همین وزن نفوس نیز از یکدیگر تمیز و تشخیص می‌یابند. از همین‌رو تمیز و تشخص نفوس به خود هویات ناشئه از جهات فاعلی وجودی می‌باشد و البته این مطلب منافاتی با اشتراک همه نفوس یا عدد کثیری از نفوس (چه به نحو متناهی و یا غیرمتناهی) در یک ماهیت نوعیه ندارد؛ چراکه ماهیت غیر از وجود است و اتفاق و اشتراک در ماهیت منافاتی با اختلاف در تشخص وجودی ندارد. به عنوان مثال هر یک از اجزای زمان، تعیینی خاص و مرتبه متعین و ذاتی، در ترتیب زمانی دارد که هیچ جزء دیگری از اجزای زمان در آن هويت با آن مشارکت ندارد، اما در عین حال همه آن اجزا در ماهیت نوعیه خود که کم متصل غیرفار باشد اشتراک دارند، تمایز نفوس قبل از بدن نیز به همین شکل است حال چه قائل به اتحاد نوعی نفوس باشیم و چه نباشیم (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۷۶-۲۷۷).

اما باید گفت که این وجود متشخص نفس پیش از بدن، که صدرا از آن سخن می‌گوید، اگر متحقق به همان وجود جمعی، و وجودی است که در مبادی عقلی و علل عالیه خود وجود دارد، در این صورت، این تشخص و تعیین تک‌تک نفوس، با وجود جمعی سازگاری ندارد؛ همچنان‌که خود صدرالمتألهین در عبارات خود هر جا که از وجود نفوس نزد مبادی و علل عقلی، سخن به میان می‌آورد، یادآور می‌سازد که این نحوه از وجود به نحو اجمالی و بسیط و غیرمتفرق است و تکثر نفوس در عالم طبیعت صورت گرفته است: «و کذلک النفوس... کانت فی عالم العقل شیئاً واحداً جوهرأً مبسوطاً متحدأً عقلياً فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸) و نیز می‌گوید: «وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزیء ولا متفرق» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۸۷).

اما اگر مراد صدرالمتألهین از عبارت پیش‌گفته این باشد که نفوس به نحو وجود معلولی و بما هی نفس، به نحو متکثر و متشخص در عالم مفارقات و عقول موجود بوده‌اند، در این صورت باید از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس دست بکشید؛ چراکه براساس نظریه حدوث جسمانی نفس، نفوس تک‌تک افراد بشری برخاسته از بدن و اشتداد یافته همان بدن است و تا بدنی نباشد که بر اثر حرکت جوهری اشتدادی به مرحله نفس برسد، ما نفس بما هی نفس و به صورت متشخص و متفرد نخواهیم داشت. از همین‌رو اعتقاد به وجود نفوس بما هی نفس به صورت مشخص و متکثر پیش از وجود ابدان، با نظریه حدوث جسمانی نفس ناسازگار است.

البته برخی محققان خواسته‌اند که بین جزئیت و کلیت نفوس پیش از بدن جمع کرده و به نحوی نفوس موجود پیش از ابدان راه هم جزئی و هم کلی بدانند؛ به این بیان که: براساس مبانی فلسفی صدرا وقتی نفوس وجود عندالعله داشته باشند، اگرچه وجود آنها با توجه به بساطت علت خود بسیط است، و با وجود این، وقتی فاعل آنها عالم و آگاه است، از آنجاکه معلول نزد علتش حاضر است و به تعبیر دقیق‌تر، وجود برتر و شدید معلول نزد علتش می‌باشد، آن علت می‌تواند معلولش را به نحو

جزئی و فردی نیز ملاحظه کند. پس ملاحظه جمعی عقلی نفوس یا ملاحظه فردی و شخصی آنها به نوع لحاظ فاعل عالم و آگاه آن نفوس بستگی دارد؛ بخصوص که مسبب الاسباب این نفوس واجب بالذات است که اعلم هستی است، پس او می‌تواند نفوس را به نحو جزئی و فردی نیز ملاحظه کند (خسروی فارسانی و رحیمپور، ۱۳۹۴، ص ۶۶).

اما اشکالی که به این بیان وارد است، این است که آنچه در این مسئله باید به آن توجه داشت، نه نحوه لحاظ و اعتبار فاعل و علت آگاه، بلکه وجود فی‌نفسه نفس است که آیا نفس بما هی نفس و به عنوان یک وجود فی‌نفسه، آیا به نحو جزئی پیش از بدن موجود بوده یا به نحو کلی و عقلی؟

اینکه علت و فاعل نفس از آن حیث که آگاه است و می‌تواند نفوس را جداگانه و به صورت جزئی لحاظ کند یک بحث است و اینکه نفس، فی‌نفسه به نحو جزئی وجود داشته باشد بحثی دیگر است. به تعبیر دیگر همان‌گونه که قبلاً گفته شد محل نزاع قائلان به حدوث و قدم نفس، این نحوه از وجود عقلانی نفس نیست، بلکه محل نزاع در این است که آیا نفس ناطقه بما هی نفس و با وجود معلولی خود، نه با وجودی که در مرتبه علت خود دارد، پیش از بدن موجود است یا خیر؟

البته همچنان که گذشت، صدرالمتألهین به نحوی قائل به کثرت نفوس پیش از تعلق به ابدان است؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که آیا این نحوه از کثرتی که صدرالمتألهین آن را تبیین می‌کند، همان نحوه کثرتی است که در روایات از آن سخن گفته شده یا خیر؟ ظاهر بسیاری از روایات حاکی از کثرت افرادی و عددی نفوس در عالم پیش از ابدان است، اما صدرالمتألهین از پذیرش این نحوه کثرت در عالم عقول ابا دارد و کثرت نفوس را به لحاظ جهات و حیثیات عقلی متعدد می‌داند؛ حیثیاتی که به کمال و نقصان و شدت و ضعف بازمی‌گردد:

ان تلك الحقيقة الانسانية الموجودة قبل هذه الاكوان الترابية في عالم الحضرة الربوبية كانت ذات جهات وحیثیات عقلية تضاعفت عليها من تضاعيف الاشراقات النورية الواجبية وتضاعيف النقصان الامكانية، و كثرة الازدواجات الحاصلة بين جهات النور والظلمة والوجوب والامكان، والكمال والنقصان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۴).

براین اساس صدرالمتألهین کثرتی را می‌پذیرد که منافی با وحدت نفوس نباشد. علت امتناع پذیرش کثرت عددی نفوس در عالم پیش از ابدان در دیدگاه صدرالمتألهین این است که وی معتقد است کثرت عددی نفوس مجرده ممتنع است؛ چه آنکه اگر نفوس ناطقه قبل از تعلق به بدن متکثر و متعدد باشند در این صورت لازم است هر فردی از نفوس، از افراد دیگر متمایز باشد؛ چراکه تعدد فرع بر تمایز است و تمایز نیز منوط بر وجود «ماهه الامتیاز» است و در اینجا جای این پرسش است که ماهه‌الامتیاز نفوس متعدد، پیش از تعلق آنها به بدن چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱. ماهه‌الامتیاز نفوس، ماهیت آنها باشد؛

۲. ماهه‌الامتیاز از لوازم ماهیت آنها باشد؛

۳. تمایز نفوس به عوارض خارجی (غیرلازم) باشد.

اما احتمال اول و دوم باطل است؛ چراکه همه افراد نفوس انسانی، متحدالنوع‌اند و در ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند و افراد نوع واحد ممکن نیست در ذاتیات یا لوازم ذات با یکدیگر تفاوت داشته باشند. احتمال سوم نیز مستلزم وجود ماده است؛ زیرا لحوق یک عارض در زمانی خاص، نیازمند مخصص است و مخصص نیز همان استعدادی است که در ماده

نهفته است. حال آنکه قبل از تعلق نفس به بدن، ماده‌ای در کار نیست و نفس نیز خود مجرد می‌باشد؛ از همین رو کثرت عددی نفوس پیش از تعلق به بدن ممتنع است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۳۹). البته در نقد این استدلال می‌توان چنین گفت که می‌توان فرض تکثر نفوس قبل از تعلق به ابدان را پذیرفت، اما وحدت نوعی نفس انسانی را نپذیرفت؛ چراکه دلیل متقنی بر وحدت نوعی انسان‌ها وجود ندارد. چه بسا انسان جنس بوده و هریک از افراد، نوع خاصی برای انسان باشند. آیا محال است که انسان بودن، جنس و نوع متوسط باشد، نه نوع اخیر؟ در حقیقت در میان احتمالات سه گانه مابه‌الامتیاز، احتمال اول را می‌پذیریم که مابه‌الامتیاز نفوس، ماهیت آنها باشد. حتی اگر از این اشکال نیز صرف‌نظر کنیم و تکثر نوعی نفوس انسانی را نپذیریم و قائل به وحدت نوعی نفوس ناطقه انسانی شویم، می‌توان منشأ کثرت را عوارض مفارق دانست و اگر اشکال شود که این فرض نیز ملازم با مادی شدن نفس است؛ چراکه عرضی مفارق زمانی عارض می‌شود که در معروض استعداد سابق باشد و استعداد ماده‌ای نیاز دارد که حامل آن باشد، و نفس مجرد نه استعداد دارد و نه ماده، در پاسخ می‌گوییم این اشکال بر فرض صحت، درباره تکثر نوعی جنس مجرد که با عروض فصول مختلف، بر جنس مجرد حاصل می‌شود نیز جاری است؛ زیرا فصل عرضی مفارق جنس است و جنس مجرد استعداد پذیرشان را ندارد؛ ثانیاً عرضی مفارق دو قسم است: عارض الوجود و عارض الماهیه، و اشکال مزبور بر قسم عارض الوجود جاری است؛ درحالی‌که تکثر افراد به تکثر وجودات است و وجود برای ماهیت عارض الماهیه است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳-۳۳۴). به عبارت دیگر براساس مبانی حکمت صدرایی تشخیص افراد به وجود است نه به امور ماهوی (اعم از ذات، ذاتیات یا عوارض غیر ذاتی). بنابراین با عروض وجود شخصی بر ماهیت، فردی از آن ماهیت محقق می‌شود که از دیگر افراد متمایز است. ماهیت امری است که از نحوه وجود اعتبار می‌شود و تا وجودی نباشد، ماهیتی در کار نیست. بنابراین تمایز افراد یک نوع به خود وجود است و براین اساس تکثر و تمایز نفوس به راحتی توجیه می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰). به تعبیر خود صدرالمتألهین: «... وهکذا الامر فی المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذا الشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم علی الماهیه فی العین نحواً آخر من التقدم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۸). براین اساس پذیرش کثرت عددی و افرادی نفوس، پیش از بدن هیچ محذور عقلی در پی ندارد.

نتیجه‌گیری

روشن شد که آنچه از برخی روایات به دست می‌آید آن است که نفوس تک‌تک افراد انسانی قبل از خلقت ابدان آنها موجود بوده و در عالم دیگری که در ادبیات دینی به عالم ذر معروف است، حیات داشته و با یکدیگر تعاملاتی داشته‌اند؛ برخی از حقایق بر آنها عرضه شده و برخی ارواح آن حقایق را پذیرفته و برخی نیز انکار کرده‌اند. اما از دیدگاه صدرالمتألهین وجود ارواح و نفوس پیش از بدن به معنای وجود عقلی است که خصیصه این وجود عقلی، جمعی بودن و بساطت و وحدت و عدم تفرقه در آن است. روشن است که این نحوه از وجود با فردیت و تکثر نفوس که ظاهر روایات است، سازگار نیست. ازاین‌رو ظاهراً تلاش صدرالمتألهین در جهت هماهنگی نظریه حدوث جسمانی با این دسته از متون دینی ناکام و ناتمام است. از همین رو اعتقاد توأمان به روایات عالم ذر و حدوث جسمانی نفس جمع ناشدنی است.

منابع.....

- اشتوس، یانیس، ۱۳۸۱، «مسئله کینونت نفوس قبل از ابدان در فلسفه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۸، ص ۳۹-۴۵.
- امینی، عبدالحسین، ۱۳۹۱، *المقاصد العلیة فی المطالب السنیة*، قم، دارالتفسیر.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *درالفوائد*، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- خسروی فارسانی، محمد و فروغ السادات رحیم‌پور، ۱۳۹۴، «معناشناسی کینونت عقلی جمعی نفس و تبیین آن در فلسفه صدرالمتألهین شبرازی»، *اندیشه دینی شیراز*، ش ۵۷، ص ۷۲-۵۳.
- رودگر، نرجس و محمدمهدی گرجیان، ۱۳۹۳، «مبانی تطابق عوالم»، *آیین حکمت*، ش ۲۲، ص ۱۶۱-۱۸۴.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۹۲، *التعلیقات علی شرح حکمة الاثرسراق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۸۵-۵۵.
- _____، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد و احمد واعظی، ۱۳۹۲، «مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۱، ص ۶۳-۸۴.
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۲، «تحلیل انتقادی اشکالات ملاشمسا گیلانی و ملامحمدصادق اردستانی از نظریه ملاصدرا درباره نفس»، *دز: نفس و بدن در فلسفه ثناء و حکمت متعالی (۱)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۵، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

چیستی فلسفه

meshki.qom@gmail.com

مهدی مشکی / مربی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۸/۰۵/۱۵

دریافت: ۹۷/۱۱/۲۹

چکیده

علما سه امر را به عنوان ملاک تمایز علوم ذکر کرده‌اند: موضوع، روش و غایت. هدف از این تحقیق که با روش تحلیلی - توصیفی انجام شده، یافتن تمایز فلسفه با دیگر علوم است. یافته مهم این پژوهش این است که اولاً ملاک تمایز فلسفه با دیگر علوم موضوع است نه روش؛ ثانیاً در سخنان قدمای فلاسفه نیز سخنی نیافتیم که نظر آنها در ویژگی و ملاک فلسفه روش عقلی باشد؛ ثالثاً فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که در مبانی و تبیین موضوعش از وحی تغذیه کرده است.

کلیدواژه‌ها: سوفیا، فیلسوف، فلسفه مدرن، فلسفه اسلامی، حکمت.

هرچند واژه «فلسفه» نامی است آشنا و در حوزه مباحث فکری واژه‌ای پرکاربرد است، اما ابهاماتی دارد که جهت رفع آن سخنان بسیاری گفته شده است؛ چراکه این ابهامات موجب مغالطات بسیاری در به‌کارگیری آن شده و در پاره‌ای موارد یک فرد نمی‌داند که فلسفه در کاربردهای متفاوتش مشترک لفظی است یا معنوی.

این ابهام در «فلسفه» برخی را به ردّ فلسفه و گروهی را به طرفداری از آن واداشته است. گروهی معتقدند که می‌توان فلسفه را به دین منتسب کرد و گروهی انتساب آن را به دین ناممکن می‌دانند. برخی اصطلاح «فلسفه اسلامی» را توهین به دین می‌پندارند و عده‌ای همین اصطلاح را نابود کردن «فلسفه» تلقی می‌کنند.

در تمایز «فلسفه» با دیگر علوم، برخی اندیشمندان «روش عقلی» را ملاک تمایز می‌دانند، و برخی «موضوع» را ملاک تعریف و تمایز فلسفه تلقی می‌کنند. آنان که روشی را ملاک می‌دانند در باب تفاوت «فلسفه» و «ریاضیات» سخنان متفاوتی بیان کرده‌اند.

اختلاف نظر دیگری که به جهت ابهام واژه فلسفه رخ نموده است، در فلسفه‌های مضاف است. آیا اصطلاح «فلسفه» در «فلسفه‌های مضاف» همان اصطلاح «فلسفه» به عنوان دانشی مستقل است یا این اصطلاح با معنای «فلسفه» به عنوان دانشی مستقل متفاوت است؟

سخن دیگر در باب فلسفه تفاوت «فلسفه» در کلمات قدما و نزد فیلسوفان مدرن است؛ آیا اصطلاح فلسفه در کلمات افلاطون و ارسطو و حکمای یونان و نیز دانشمندان مسلمان، با اصطلاح فلسفه در کاربرد مدرن آن و در کلمات فیلسوفانی همچون دکارت، کانت و ویتگنشتاین یکی است یا متفاوت است؟ آیا این اصطلاح در کلمات این افراد تفاوت معنایی دارد و یا تفاوت آن مصداقی است؟ و در آخر اینکه وظیفه یک فیلسوف چیست و در چه حوزه‌ای باید عمل کند و مردم و دانشمندان دیگر چه انتظاری می‌توانند از یک فیلسوف داشته باشند و او چه گره‌هایی را باید بگشاید؟

این مسائل ایجاب می‌کند تا درباره واژه «فلسفه» و حقیقت «دانش فلسفی» تحقیق جدی صورت گیرد تا هم از مغالطات و اختلافات جلوگیری شود و هم وظیفه یک فیلسوف برای خود و دیگران روشن گردد. چه بسیار دانشجویان رشته فلسفه و حتی فیلسوفانی که نمی‌دانند چرا فلسفه می‌خوانند و ثمره عملی و غایت دانش آنها چیست؟ و بسیاری از مسائل که مربوط به فلسفه و فیلسوف است به جهت همین ابهامات در غفلت قرار گرفته است و چون در حقیقت مربوط به فلسفه است، دیگر علوم به آن نمی‌پردازند و به صورت لاینحل باقی مانده است.

اگرچه در باب این موضوع مقالاتی نوشته شده، اما اولاً همه آنها ویژگی مهم فلسفه را روش عقلی آن دانسته‌اند، ثانیاً در باب نظریه قدما بحثی انجام نداده‌اند.

۱. فلسفه در یونان باستان

تقریباً مسلم است که پیشاسقراطیان قرن‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد از جمله کسنونانس یا پارمنیدس نه صفت فیلسوف (Philosophos) را می‌شناختند و نه فعل فلسفه (Philosophiean) و نه واژه فلسفه (Philosophia) را. این کلمات

به احتمال قوی در قرن پنجم پیش از میلاد پیدا شدند. شاید نخستین اشاره به فعالیت «فلسفی» در آثار هرودوت دیده شده است (آدو، ۱۳۸۲، ص ۳۷). در نوشته‌های کرسوس مصداق حکمت (Sphies) و ذوق حکمت سفرهایی است که برای شناختن واقعیت و تجربه وسیع از واقعیت و انسان‌ها به دست می‌آیند کرسوس خطاب به سوارانش می‌گوید: «مهمان آتی من، آوازه حکمت (Sophies) و سفرهایت به ما رسیده است به ما گفته‌اند که تو ذوق حکمت داری (Philosopheian) و به سبب دل‌بستگی به مشاهده از کشورهای بسیار دیدن کرده‌ای» (همان، ص ۳۸).

پس از هومر واژه‌های ترکیب‌شده با فیلو (Philo) برای نشان دادن وضع کسی که علاقه و لذت و توجیه زندگی خود را در پرداختن به فعالیت ویژه‌ای می‌بیند، به کار رفت؛ مثل Philo-posia برای لذت و دل‌بستگی به نوشتن‌ها؛ Philo-timia برای گرایش به افتخارات، و به این روال فیلاسوفیا Philo-sophia برای علاقه شخص به حکمت به کار می‌رفت (همان، ص ۴۰). بنابراین واژه فیلاسوف حدود قرن ششم به کار برده شده و معنای آن علاقه به فعالیت عقلی یا هر فعالیتی و لذت بردن از آن بود. طبق این نظر فیثاغورث نخستین کسی نبود که واژه فیلسوف را به کار برد، بلکه وی خود را «فیلسوف» خواند و تعریف خاصی از فیلسوف داد.

۱-۱. فلسفه از نظر فیثاغورث

فیثاغورث کسانی را که وارد عرصه زندگی در این دنیا می‌شوند به سه دسته تقسیم کرد: مردمانی که در پی نام و آوازه‌اند؛ مردمانی که به دنبال معیشت‌اند و کسانی که در جست‌وجوی حقیقت‌اند. او عده اخیر را که مطلوب آنان نظاره‌گری و مشاهده حقیقت است، فیلسوف نامیده و خود را یکی از آنها می‌شمارد (خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۸۲-۸۳). در اینجا پرسشی که رخ می‌نماید این است که سوفیا (Sophia) به چه معناست؟ مطلق دانش، دانش خاص، مهارت یا...؟ هومر در *ایلیاد* سوفیا را در مورد مهارت‌های یک نجار به کار برده است (مور، ۱۹۶۷، ص ۲۱۶).

به نظر جان پاس مور نمی‌توان «فیلسوفیا» را از جهت لغوی منحصر به عشق به دانش کرد، بلکه «فیلسوفیا» به معنای عشق به هر آن چیزی است که محصول فعالیت عقل و هوش انسان است (همان). طبق این تعریف واژه «سوفیا» تمام علوم بشری را دربرمی‌گیرد؛ چنان‌که برخی معتقدند که واژه فلسفه به تدریج محدود به دانشی خاص شد (رک: یونینگ، ۱۳۷۸) و برخی هم تفکیک علوم از فلسفه را مربوط به قرن اخیر می‌دانند (لاکی، ۱۹۹۶، ص ۲۵۲؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۰).

از ظاهر سخنان فیثاغورث نیز به دست می‌آید که «مطلق حقیقت» سوفیاست (خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۸۲-۸۳)؛ ولی فیلسوف را کسی می‌داند که با «تفکر و تعمق» به دنبال رسیدن به حقیقت است (مور، ۱۹۶۷، ص ۲۱۶). بنابراین از نظر وی رسیدن به «حقیقت» با «تفکر و تعمق» کاری است که فیلسوف انجام می‌دهد. اما مشخص نیست که مقصود وی از تفکر و تعمق روش عقلی مصطلح باشد و دیگر اینکه آیا ویژگی و امتیاز اصلی فیلسوف را آن حقیقتی که به دنبال آن است، تعیین می‌کند و یا روش تفکر و تعمق. شاید وی تفکر و تعمق را برای جدا کردن «زیرکی تاجرانه» و یا «مهارت‌های یک قهرمان» به کار برده است.

۱-۲. فلسفه از نظر افلاطون

از نظر افلاطون یک تفکر فلسفی چند ویژگی دارد:

(الف) نگاه نقادانه و عمیق به مسائل دارد و یک سیستم فکری ارائه می‌دهد؛

(ب) روش آن دیالکتیکی است. فلسفه با نقادی به نظریه می‌رسد؛

(ج) بالاترین نوع تحقیق است، چون هیچ پیش‌فرضی ندارد؛

(د) می‌تواند به طور مستقیم به بالاترین سطح حقیقت دست یابد؛ چراکه به واقعیتی می‌رسد که قابل تغییر

نیست. لذا برای وی این امکان پدید می‌آید که به معرفت (Knowledge) دست یابد؛

(ه) آنچه برای رسیدن به «معرفت» هر امری لازم است، شناخت هدف و غایت آن است؛

(و) فیلسوف درصدد است تا بداند انسان‌ها چگونه باید زندگی کنند و لذا معتقد است که قانونگذار باید فیلسوف باشد؛

(ز) در نهایت از نظر افلاطون، علم «چگونگی» را به ما می‌گوید و فلسفه «چرایی» را بیان می‌کند. به همین جهت

اصول و عللی که فلسفه به دنبال آن است، کلی‌تر از اصول و عللی است که علم به دنبالش است (مور، ۱۹۶۷، ص ۲۱۶).

در این بیان که از افلاطون نقل شد هم به موضوع فلسفه اشاره شده است (واقعیت غیرقابل تغییر) و هم به

هدف متوسط آن (شناخت غایات موجود)، هم به هدف متوسط آن، هم به هدف نهایی (دانش چگونه زیستن) و هم

به روش آن (دیالکتیک، بررسی نقادانه)، و در نهایت ویژگی یک مسئله فلسفی را در بالاترین درجه کلیت آن

می‌داند که هیچ پیش‌فرضی ندارد؛ لذا محتاج اثبات هیچ مسئله و گزاره‌ای نیست و به همین دلیل پرسش از

«چرایی» موجودات را به فلسفه می‌سپارد.

از این بیان افلاطون می‌توان استفاده کرد که وی اصلی‌ترین ویژگی فلسفه را در وجه «کلیت و اصولی» می‌داند که

فلسفه به آن می‌پردازد، و تحدیدکننده مسئله فلسفی از نظر وی همین است نه روش. این ویژگی «روش فلسفه» را جهت

می‌دهد و روش‌های جزئی‌نگر را خارج می‌کند. به بیان دیگر، روش فلسفه ویژگی فلسفه نیست تا با آن موضوع فلسفه نیز

مشخص شود؛ بلکه ویژگی موضوع فلسفه که کلیت و اصول جامع است، روش آن را مشخص می‌کند.

نکته دیگر درباره دیدگاه افلاطون این است که گرچه وی سخنی از حکمت نظری و عملی نگفته است، اما از

سخن وی که فلسفه را به شناخت غایات... (نظری) و دانش چگونه زیستن (عملی) تقسیم می‌کند چنین انقسامی

نتیجه می‌شود؛ مطلبی که ارسطو به آن تصریح می‌کند.

۱-۳. فلسفه از نظر ارسطو

ارسطو دانش را به عملی، تولیدی و نظری تقسیم می‌کند (خراسانی، ۱۳۵۶، ص ۱۳۸) و فلسفه یا حکمت نظری را

به سه قسم طبیعی، ریاضی و الهی منقسم می‌نماید (همان، ص ۱۳۹) و در تعریف دانش فلسفی نظری می‌گوید:

دانشی هست که به موجود چونان موجود و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود نگرشی دارد (همان، ص ۱۴۰) و در

جای دیگر می‌گوید: «اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد پس (جوهر) مقدم است و دانش آن فلسفه نخستینی

است که [فلسفه] کلی است؛ زیرا نخستینی است؛ وظیفه آن بررسی و نگرش درباره موجود چونان موجود است: «چئی» آن و هم متعلقات یا لواحق آن بماهو موجود» (همان، ص ۱۴۱).

او معتقد است فلسفه «شناخت حقیقت» است و هدف معرفت و شناخت هم شناخت کلیات است (همان، ص ۱۵۷). لذا از نظر وی با شناخت کلیات می‌توان به حقیقت رسید. بنابراین از نظر وی معرفت و شناخت یک شیء در واقع رسیدن به حقیقت آن است و با شناخت کلیات می‌توان به شناخت حقیقت دست یافت. در این سخنان ارسطو اشاره‌ای به روش فلسفه نشده است؛ بلکه آنچه فلسفه را از دیگر دانش‌ها جدا می‌کند «کلی بودن» است. پس طبق نظر ارسطو فلسفه درباره امور کلی بحث می‌کند و فلسفه به الهی، ریاضی و طبیعی تقسیم می‌شود. منتهی دانش جوهر مقدم فلسفه نخستینی است که در اصطلاح به آن الهیات می‌گوید.

۲. نظریه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان مسلمان در تعریف فلسفه ویژگی روش عقلی را مطرح نکرده‌اند؛ بلکه بیشتر به موضوع و غایت آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا در تعریف فلسفه می‌گوید:

دانشی است که انسان از طریق آن هم احکام وجود را می‌شناسد و هم به آنچه باید عمل کند علم پیدا می‌کند و با این دو شناخت نفس شریف و کامل می‌شود و در حقیقت انسان جهانی معقول خواهد شد که جهان موجود را نشان می‌دهد و استعداد دریافت سعادت اخروی را در حد توان انسانی به دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰).

کندی فلسفه را چنین تعریف می‌کند: دانشی است که انسان از طریق آن در حد توانش حقایق اشیاء را می‌شناسد (ر.ک: کندی، ۱۹۵۰، ص ۹۷).

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی نیز «حکمت عبارت است از دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد. حکمت دو قسم است: ۱. علم تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن چنان که فی نفس الامر باشد به قدر قوت انسانی؛ ۲. علم ممارست حرکات و مزاولت صناعات از جهت اخراج آنچه در خیر قوه باشد به حد فعل به شرط مؤدی بودن از نقصان به کمال بر حسب طاقت بشری» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۹۸).

از سه تعریف بیان شده چند نکته را می‌توان استنباط کرد:

الف) واژه حکمت به جای واژه فلسفه استفاده شده است؛

ب) حکمت دانشی نظری و عملی است؛

ج) دانشی مربوط به وجود و استکمال نفس است؛

د) هدف آن رساندن انسان به سعادت اخروی است؛

ه) در محدوده توان انسان است

خواجه نصیر تصریح می‌کند که گزاره‌های فلسفه کلی و تغییرناپذیرند (همان، ص ۱۰).

از مجموع قیودی که از بیانات سه حکیم به دست می‌آید، می‌توان تا حدودی دیدگاه ایشان را درباره گزاره‌های فلسفی متوجه شد. اینکه گفته‌اند «به قدر طاقت انسانی» شامل عقل و تجربه و شهود می‌شود، مگر اینکه به قید زوال‌پذیری و ارتباط با سعادت اخروی روش تجربی را خارج بدانیم؛ زیرا با روش تجربی نمی‌توان به امور زوال‌ناپذیر رسید، اما هیچ‌گاه روش فلسفه را به «عقلی» مقید نکرده‌اند.

۳. نظریات دیگر

در فرهنگ آکسفورد سیزده تعریف برای فلسفه بیان شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. معنای اصلی فلسفه که در عین حال عام‌ترین معنای این واژه نیز هست، عبارت است از دوست داشتن یا مطالعه یا بررسی و جست‌وجوی دانش خرد (Wisdom)، یا معرفت به اشیا و علل آنها خواه نظری یا عملی؛
۲. فلسفه به معنای اخلاق یا فلسفه اخلاق؛ معرفت یا پژوهش درباره اصول و قواعد رفتار و سلوک انسانی؛
۳. فلسفه به معنای مابعدالطبیعه، یعنی آن بخش از معرفت یا پژوهش که درباره واقعیت غایی و عام‌ترین علل و اصول اشیا بررسی می‌کند. فلسفه امروز معمولاً در این معنا به کار می‌رود؛
۴. فلسفه وقتی به صورت مضاف به کار می‌رود، به معنای پژوهش درباره اصول عام و کلی مربوط به مضاف الیه (مثلاً اصول عام و کلی اخلاق در فلسفه اخلاق) است؛
۵. فلسفه به معنای نظام معینی از دیدگاه‌ها درباره طرح کلی جهان نیز آمده است (فرهنگ آکسفورد، ۱۹۳۳، ص ۷۸۷).
در هیچ‌یک از پنج تعریف بیان شده اشاره‌ای به «روش عقلی» در فلسفه نشده است. در نظرات دیگر چنین آمده است:
- فلسفه استفاده از حس را رد می‌کند و بر تفکر قرار دارد؛
- یک مطالعه و بررسی پیشینی است؛
- علم درباره اشیای خاصی که در جهان هستند سخن می‌گوید، اما فلسفه درباره راه‌هایی است که می‌توان از طریق آنها موجودات را مقوله‌بندی کرد؛
- علم به ما شناخت می‌دهد، اما فلسفه چگونه رسیدن به شناخت را بررسی می‌کند (معرفت‌شناسی). یکی از کارهای مهم فلسفه تحلیل مفاهیم و روش‌هایی است که ما آنها را به کار می‌گیریم، تحلیل بخش مهمی از فلسفه است (لاکی، ۱۹۹۶، ص ۲۵۲-۲۵۳).
- فلسفه عبارت است از: علم به اصول اولیه وجود پیش‌فرض‌های واقعیت غایی، اصول اولیه‌ای که طبق آنها می‌توان حقایق را تبیین کرد (داگورت ران، ۱۹۴۲، ص ۷۸۱).
- فلسفه عبارت است از بررسی انتقادی درباره فرض‌های اساسی (پیش‌فرض‌ها، عقاید مبنایی) که از طریق سیستم‌های معرفتی درباره واقعیت، به کار برده می‌شوند (انگلیز، ۱۹۹۲، ص ۲۲۷).
- فلسفه عبارت است از تفکر دقیق درباره حقیقت و ماهیت مبنایی جهان، مبنای معرفتی انسان و ارزیابی سلوک رفتار انسانی (کریستفر، ۲۰۰۶، ص ۳۲۷).

– فلسفه عبارت است از مطالعهٔ مسائل نهایی، انتزاعی و بسیار فراگیر. این مسائل به ماهیت وجود، معرفت، اخلاق، دلیل و هدف انسان مربوط می‌شوند (تیچمن و راوانز، ۱۳۸۳، ص ۱۹)؛

– فلسفه مطالعه کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین ویژگی‌های جهان و مقولاتی است که ما به آنها فکر می‌کنیم؛ مانند ذهن، ماده، دلیل، برهان، حقیقت و غیره (بلک‌برن، ۱۹۹۴، ص ۲۸۶).

ای. سی. یونینگ در مقاله «فلسفه چیست و چرا ارزش مطالعه و تحصیل دارد» مطالبی را بدین شرح درباره فلسفه بیان می‌کند:

۱. مبادی علوم و تصویر کلی تجربه انسانی و واقعیت تا آنجا که ما می‌توانیم به عقاید موجهی درباره آنها دست پیدا کنیم، در قلمرو فلسفه باقی می‌مانند؛ زیرا این مسائل ماهیتاً و طبیعتاً با روش‌های هیچ‌یک از علوم خاص قابل پی‌جویی و تحقیق نیستند. (یونینگ، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

از نظر وی مسائلی در باب شناخت جهان باقی می‌مانند که با روش‌های علوم قابل بررسی نیستند؛ لذا حتماً علم دیگری نیاز داریم و آن فلسفه است. ویژگی این مسائل دو چیز است: الف) کلی هستند، ب) روشی غیر از روش‌های علوم دارند؛ اما اینکه آن روش چیست، مشخص نشده است. آنچه از نظرات ایشان به دست می‌آید، این است که ویژگی آن مسائل چنان است که روش خود را تعیین می‌کند، نه اینکه روش ویژه، ویژگی و نوع مسائل را مشخص کند. لذا در ادامه می‌گوید: فلسفه با سایر علوم خاص در این جهت تفاوت دارد: الف) کلیت بیشتر آن؛ ب) روش آن. کلیت آن بدین جهت است که آنچه بررسی می‌کند، جزو مبادی همه علوم است. به علاوه بررسی مسائلی که همگی خارج از حوزه علوم قرار دارند، به عقیده وی نوعی از مسائل است که در نتیجه کشفیات علمی پدید آمده یا موضوعیت یافته‌اند و چون علم قابلیت تحقیق تام و کامل درباره آنها را ندارد فلسفه باید به تحقیق آن بپردازد، که از آن جمله می‌توان از مفهوم «نسبیت» نام برد (همان، ص ۲۶).

اما چرا در هیچ علمی نمی‌توان به تحقیق تام و کامل درباره «نسبیت» پرداخت؟ چون تحقیق تام و کامل درباره نسبیت تحقیقی است «کلی و جامع» که به حقیقت «ثابت و غیرقابل تغییر» یک شیء می‌رسد و این ویژگی با روش‌های مرسوم در علوم قابل تحصیل نیست. با روش تجربی نمی‌توان به حقیقت کلی و جامع رسید، اما روش رسیدن به حقیقت کلی و جامع هم منحصراً عقلی نیست؛ چراکه اگر فلسفه را منحصراً با روش عقلی تعریف کنیم، تفاوتش با ریاضیات مشکل می‌شود. به همین جهت یونینگ تفاوت فلسفه را با ریاضیات در دو امر می‌داند که مرتبط با موضوع آن دو است: الف) وضوح اصطلاحات در ریاضیات و ب) شرطی بودن قضایای ریاضی (همان). بنابراین طبق نظر وی نیز تفاوت فلسفه با دیگر علوم در ویژگی «روش فلسفه» نیست، بلکه تفاوت در ویژگی «موضوع فلسفه» است. به همین سبب اگرچه صراحتاً ویژگی موضوع فلسفه را تعیین می‌کند و آن کلیت و جامعیت هماهنگ است، اما در باب روش فلسفه می‌گوید:

تعریف دقیق روش فلسفه ناممکن است. فلسفه مستلزم روش‌های بسیار گوناگونی است؛ زیرا باید تمام انواع تجارب انسانی را در معرض شرح و تفسیر خود قرار دهد. در عین حال روش فلسفه ابدأ تجربی محض نیست؛ زیرا وظیفه فلسفه آن است که تا حد ممکن تصویری هماهنگ از تجربه انسانی و هر آنچه را که می‌توان از واقعیت (علاوه بر واقعیتی به نام تجربه) استنتاج کرد، پدید آورد (همان، ص ۲۷).

لذا در انتها ویژگی کار فیلسوف را نه در روش عقلی، بلکه در ۱. هماهنگی و ۲. جامعیت می‌داند. به عقیده وی فیلسوف باید ارائه تصویری جامع و نظام‌مند از تجربه انسانی و جهان را وجهه همت خویش قرار دهد؛ تصویری که در آن توصیف این امور تا آنجا که در حوزه توصیف ممکن است آمده باشد (همان، ص ۲۸).

از بیانات گذشته و مجموع تعاریف که در باب فلسفه بیان شد، شاید بتوان به تعریفی حداقلی از فلسفه رسید. اگرچه بسیاری از متفکران معاصر ویژگی فلسفه را «روش عقلی» آن می‌دانند، اما به نظر ما این نظریه صائب نیست و از بیانات طرح شده مطلب دیگری به دست می‌آید و آن ویژگی موضوع و مسائل فلسفه است که عبارت از کلیت و جامعیت هماهنگ است. فلسفه درصدد به دست آوردن اصول و مبادی کلی و جامع درباره امور است. آنچه گذشتگان درباره روش فلسفه مطرح ساخته‌اند، حاوی چهار مطلب است:

۱. «فیلسوف با تفکر و تعمق به دنبال رسیدن به حقیقت است». این سخن فیثاغورث اولاً روش فلسفی را منحصر به عقلی نمی‌کند، بلکه درصدد نفی روش حسی و تجربی است و بحثی از روش‌های شهودی و وحیانی ندارد؛ ثانیاً مرادش از تفکر و تعمق به طور کامل مشخص نیست. آیا مقصود وی تحلیل گزاره‌هاست؟ بررسی مسائل به صورت پیشین است؟ نگاه به غایت و مرجع یک شیء است؟

۲. «روش فلسفه دیالکتیکی است» (افلاطون). در این سخن نیز هیچ بحثی از روش عقلی نیست، روش دیالکتیکی در روش‌های تجربی نیز جاری است؛

۳. شناخت آنچه مربوط به سعادت است به قدر طاقت انسانی (فلاسفه اسلامی). در این بیان اولاً روش فلسفه و حکمت منحصر به عقلی نشده است، بلکه عبارت قدر طاقت انسانی روش‌های تجربی و شهودی را نیز شامل می‌شود؛ ثانیاً «شناخت آنچه مربوط به سعادت است» عبارت را مبهم می‌کند. آیا دین و وحی چه شناختی به ما می‌دهد؟ آیا فلسفه درباره سعادت جدای از دین سخن می‌گوید؟ آیا دین مرتبه‌ای را بیان می‌کند و عقل مرتبه‌ای دیگر را؟ آیا سعادت اخروی مراد است یا دنیوی؟

اما در باب موضوع و ویژگی مسائل فلسفی تقریباً تمام متفکران سخن گفته‌اند. آنچه از بیانات ایشان به دست می‌آید و با یک تحلیل می‌توان آن را بسط داد، ویژگی کلیت و جامعیت هماهنگ مسائل فلسفی است. فلسفه می‌خواهد انسان را به حقیقت برساند و برای رسیدن به حقیقت باید به نگاهی کلی و جامع درباره یک موضوع دست یافت. حال ممکن است متعلق حقیقت و نگاه کلی و جامع «عالم وجود» باشد یا خصوص «عالم ماده»، وجود «خاص» باشد مانند «ذهن» یا وجودی عام‌تر (نباتات)؛ حقیقت یک امر انتزاعی باشد مانند علت، یا حقیقت علوم مانند منطق، تاریخ، علوم طبیعی... (که تحت عنوان فلسفه‌های مضاف مطرح می‌شوند). نگاه کلی و جامع به هر کدام از این امور نگاهی فلسفی است. به اعتقاد فیلسوفان برای رسیدن به حقایق باید به مبادی غیرقابل تغییر و ثابت در آن حوزه دست یافت؛ لذا اولاً باید به بحث‌های کلی و جامع رسید و کلیت و جامعیت نسبت به هر مطلبی متفاوت است؛ ثانیاً باید به اصول و مبادی حاکم بر این امور دست یافت که غیرقابل تغییرند و تنها از طریق نگاه کلی است که می‌توان به این مبادی رسید.

اما با چه روشی و چگونه می‌توان به آن نگاه کلی، جامع و غیر قابل تغییر رسید؟ گروهی معتقدند اگر غایت شیء را بشناسیم می‌توانیم به حقیقت شیء نائل شویم و گروهی معتقدند اگر علت حقیقی شیء را بشناسیم به حقیقت آن می‌رسیم و برخی معتقدند هر چه به عالم نامحسوس و ماوراء بیشتر دسترسی پیدا کنیم شناخت بیشتری از حقایق موجودات کسب می‌کنیم.

شاید تفاوت مهمی که بین فلاسفه قدیم و اسلامی با فلاسفه مدرن وجود دارد، در همین نکته است. گرچه هر دو گروه فلسفه را علمی با ویژگی «کلیت و شناخت مبادی و اصول» می‌دانند، اما در اینکه چه امر کلی ما را به شناخت حقیقت می‌رساند اختلاف پیدا می‌کند. آیا شناخت ماورا و عالم نامحسوس شناخت جامع و کلی را به ما می‌دهد و یا برای شناخت حقیقت شیء و امر کلی و جامع نیازی به آن شناخت نداریم؟ متفکران یونانی و اسلامی معتقدند که با شناخت عالم ماوراء و نامحسوس می‌توان به حقیقت امور دست یافت و بدون آن شناخت حقیقی میسر نیست و حتی در باب معرفت‌شناسی چنین اعتقادی دارند و شاید فلسفه‌های مضاف را اساساً فلسفه ندانند، مگر فلسفه‌ای رقیق شده و ضعیف؛ اما برخی از فلاسفه جدید در شناخت حقیقت نیازی به شناخت عالم ماوراء و نامحسوس نمی‌بینند، چون به ارتباطی بین دو عالم معتقد نیستند.

۴. فلسفه اسلامی

نکته آخر که در تبیین و تعریف فلسفه نیازمند بررسی است واژه ترکیبی «فلسفه اسلامی» است. اگر فلسفه با روش شناخته می‌شود و آن روش عقلی است، چگونه می‌توان به آن قید اسلامی افزود؟ متفکران اسلامی در این باره سخنان بسیاری گفته‌اند، اما اکثراً به این مطلب اشاره دارند که در فلسفه اسلامی مسائل و موضوعاتی مطرح شده است که در فلسفه یونان به آن پرداخته نشده است و همین امر نشان می‌دهد که فلاسفه اسلامی این مسائل را از اسلام اخذ کرده‌اند و به این معنا می‌توان فلسفه را به اسلامی و یونانی تقسیم کرد. استاد مطهری می‌گوید: «فلسفه اسلامی ابتکارات و دستاوردهای نوی در عرصه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری و تجرد نفس یافته است» (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶). در این بیان تفاوت بین فلسفه اسلامی و یونانی این است که منبع فلسفه اسلامی اسلام است. *آیت‌الله جوادی آملی* نیز می‌گوید:

وحی اسلامی منشی برای پاره‌ای از افکار اسلامی محض است قرآن و سنت به موضوعات و مسائل فلسفی پرداخته‌اند، فلسفه اسلامی آنها را از نصوص دینی عاریه می‌گیرد، یعنی فلسفه در مقام گردآوری و گزینش مسائل و مبنا سازی از اسلام الهام می‌گیرد و حتی در ابداع مفاهیم یا چگونگی استدلال به عقل فلسفی مدد می‌رساند؛ مانند تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از دین اسلام در مسائلی مانند تجلی خداوند در همه ممکنات، علم الهی، سلسله مراتب هستی و... (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش یکم از ج ششم، ص ۳۴۵).

از نظر *آیت‌الله جوادی آملی* هم موضوعات و مسائل فلسفی در متن دین اسلام وجود دارد و هم نوع استدلال عقلی و فلسفی و اگر متفکری در این دو بخش از اسلام تأثیر گرفت و فلسفه‌ای بنا کرد، این فلسفه اسلامی است. در این نگاه مشخص نیست که اولاً ویژگی موضوعات و مسائل فلسفه چیست و ثانیاً چرا دین به آنها پرداخته است؟ و ثالثاً آیا این مسائل را مستقل از دین می‌توان با روش عقلی به دست آورد و دین فقط ما را متوجه این مسائل کرده است؟

استاد عابدی شاهرودی در این باره تفصیل بیشتری داده و در تبیین فلسفه اسلامی آن را به اعم و اخص تقسیم کرده و در تعریف آن می‌گوید: «آنچه بهتر می‌نماید این است که فلسفه اسلامی از منظر متون دینی را فلسفه اسلامی اخص و فلسفه از دیدگاه مسلمانان را فلسفه اسلامی اعم بنامیم» (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۴، ص ۳۸). وی معتقد است که «دین و فلسفه هر دو در زمینه پندار و کردار با واقعیت و حقیقت تماس دارند» (همان، ص ۴۶) و تفاوت آنها در این است که دین، نهان برین و مینوی فلسفه است و فلسفه رویه و حالت نازل بشری دین و از این رو فلسفه اسلامی اخص ناب «آن صورتی است که دین با بیانی مدلل و عقلانی تفسیر شده باشد، به شرط آنکه به زبان صاحبان معصوم دین تفسیر شده باشد» (همان، ص ۴۷) و چون ایشان در شناخت واقع معصوم‌اند و هیچ خطایی در کشف واقع برای آنها وجود ندارد، فلسفه آنها ناب و خالص است؛ اما فلسفه‌ای که توسط فیلسوفان مسلمان از دین استخراج شده باشد، محصول فکر بشری عادی است؛ پس نمی‌تواند نشانگر فلسفه ناب دینی باشد (همان). اما هرگاه به درستی و با روش صحیح استخراج شود، فلسفه‌ای را بار می‌دهد که از منظر تاریخی علمی صد درصد اصیل است؛ گو اینکه صد درصد ناب نیست (همان، ص ۴۹).

در نتیجه ایشان فلسفه اسلامی اخص ناب را تفسیر عقلانی و مدلل پیامبر ﷺ از دین می‌داند و فلسفه‌ای را که از متون دینی استخراج شده، فلسفه اسلامی اصیل معرفی می‌کند که به دلیل دخالت ذهنیات از خلوص آن کاسته شده است؛ هر چند که اصالتش محفوظ است (همان). استاد عابدی شاهرودی، استخراج این فلسفه را از متون دینی بر سه پایه استوار می‌داند:

۱. داده‌های آشکار و مستقیم متون چه در صورت نص و چه در صورت ظاهر؛
 ۲. تعلیل‌های موجود در متون که نشان‌دهنده اصول و مبادی فلسفه اسلامی است؛
 ۳. نتیجه‌گیری‌های موجود در متون.
- در مقام تحلیل و بررسی نظریه ایشان چند نکته درخور تأمل است:
۱. کاملاً مشخص نیست که از نظر ایشان خود دین چیست؟ اگر فلسفه اخص ناب تفسیر مدلل و عقلانی پیامبر ﷺ از دین است، خود دین چیست؟
 ۲. روش فلسفه مطلقاً عقلی است، اما بین عقل پیامبر ﷺ و عقل فلاسفه تفاوت وجود دارد. عقلی کردن و مدلل کردن دین دو گونه است: معصومانه و بدون خطا؛ بشری، ناقص و محتمل الخطا؛
 ۳. تمام آنچه پیامبر ﷺ با وحی به آن رسیدند، قابل اصطیاد از طریق عقل بشری است، و نیاز بشر به دین تنها در این است که دین فیلسوف را متوجه کرده است؛
 ۴. طبق تحلیل ایشان، بین فلسفه اسلامی و کلام اسلامی تفاوتی نیست. تمام گزاره‌های دینی بیان واقعیت عالم است و فهم این بیان و مستدل کردن آن کار عالم دینی است؛ لذا متکلم اسلامی و فیلسوف اسلامی یک عمل انجام می‌دهند.
- در این مقاله درصدد نقد و بررسی نظریات متفکران اسلامی نیستیم و مقصود از بیان نظریات برخی متفکران نشان دادن تفاوت آنها با نظریه مطرح در این مقاله است. از نظر این مقاله در فلسفه اسلامی که مستند به وحی

است، موضوعات و مسائلی مطرح می‌شود که در سطح کلیت و جامعیت قابل دسترسی مستقل عقلانی نیست، و انسان بدون وحی نمی‌تواند به آن کلیت و جامعیت برسد.

برای رسیدن به حقیقت یک شیء در بالاترین سطح و کلی‌ترین و جامع‌ترین بخش معرفت، باید به بسیط‌ترین بخش وجود برسیم و آن غیب عالم و ماورای ماده است و شناخت این بخش از عالم تنها با وحی میسر است. در حقیقت وحی به ما فلسفه می‌دهد و یا به تعبیر قدما «حکمت». لذا فلسفه حقیقی از دو بخش تشکیل شده است که دومی نازل اولی است:

۱. بخش وحیانی که همانا معرفت به عالم غیب است و می‌توانیم از آن به فلسفی - وحیانی تعبیر کنیم؛

۲. بخش عقلانی - انسانی که جامعیت و کلیتش محدودتر است.

بخش دوم بدون بخش اول نه تنها ناقص است که قابل حصول نیست و اگر یک فیلسوف بخواهد به طور کامل به حقیقت موجودات نائل شود، باید به عالم غیب و ماورا شناخت پیدا کند و سپس به مرتبه نازل آن پردازد و چنین شناختی بدون وحی میسر نیست.

به عقیده ما معنای فلسفه اسلامی همین است و تفاوت اساسی بین فلسفه اسلامی و فلسفه جدید در همین نکته است که فلاسفه جدید در شناخت حقیقت بخش وحیانی را لازم نمی‌دانند؛ چون در باب هستی‌شناسی قائل به ارتباط بین دو عالم وجود نیستند، ولی فلاسفه اسلامی در باب هستی‌شناسی اعتقاد به وجود ارتباط دو عالم دارند و لذا در معرفت‌شناسی این دو شناخت را مرتبط می‌دانند و شناخت وحیانی را در شناخت کلیت، جامعیت و حقیقت عالم لازم می‌دانند.

از این نکته به دست می‌آید که انسان بدون فلسفه در هر دو بخش وحیانی و عقلی نمی‌تواند به شناخت کاملی در باب عالم وجود و عالم ماده و... برسد؛ چون تا نگاه کلی و جامع نباشد و مبادی و اصول تغییرناپذیر به دست نیاید، شناخت کامل میسر نخواهد بود؛ زیرا در تبیین امور جزئی بدون شناخت ارتباط آن با اجزای دیگر و با کل عالم، نقص در شناخت پدید می‌آید.

نتیجه‌گیری

تمایز فلسفه با دیگر علوم در موضوع است نه در روش؛ و موضوع هر علمی است که روش آن را تعیین می‌کند و بدین جهت است که روش فلسفه نمی‌تواند تجربی باشد؛ چراکه ویژگی موضوع فلسفه کلیت و جامعیت است و با تجربه نمی‌توان به کلیت و جامعیت رسید؛ اما با روش وحیانی و عقلی می‌توان جامعیت و کلیت را به دست آورد. فلاسفه متقدم نیز در باب موضوع فلسفه سخن گفته‌اند و از کلمات ایشان نمی‌توان تصریحی درباره روش به دست آورد. این تحلیل از فلسفه، معنای فلسفه اسلامی را نیز مشخص می‌کند. فلسفه اسلامی علمی است که گزاره‌های کلی و جامع و هماهنگی درباره عالم هستی ارائه می‌دهد که انسان‌ها با عقول خود نمی‌توانند به آن گزاره‌ها دست یابند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- آدو، پیر، ۱۳۸۲، *فلسفه باستانی چیست*، ترجمه عباس باقری، تهران، علم.
- تیچمن، جین و کاترین اوانز، ۱۳۸۰، *فلسفه به زبان ساده*، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه، تهران، نشر سپهروردی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۵۶، *از سقراط تا افلاطون*، تهران، دانشگاه ملی ایران.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
- عابدی شاه‌وردی، علی، ۱۳۶۴، «اصالت فلسفه اسلامی، *کیهان اندیشه*، ش ۱-۴، ص ۳۶-۵۱.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- کندی، ابواسحاق، ۱۹۵۰م، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی.
- یوتینگ، آلفرد. سی، ۱۳۷۸، *فلسفه چیست و چرا ارزش مطالعه و تحصیل دارد*، ترجمه سیدمحمود یوسف ثانی، تهران، حکمت.
- Angeles, Peter, 1992, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, New York, Harper Ennial.
- Blak Burn, Simon, 1994, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Dictionary of Philosophy*; 1942, ed. by Dagobertd Raune, New York, Philosophical Library.
- Encyclopedia Dictionary of Philosophy*, 2006, v. 2, Edited by Joseph Christopher New Delhi, Anmol Publications.
- Lacey, A.R., 1996, *A Dictionary of Philosophy*, New York, Routledge.
- More, John Pass, 1967, "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 6, Paul Edwards, editor in Chif, New York, Macmillan.
- The Oxford English Dictionary*, 1933, V. V II, Oxford, Clarendon Press.

اصطلاح‌شناسی مفهوم علم در فلسفه اسلامی

ghdinani@ut.ac.ir
 Akhosropanah@yahoo.com
 ahmademami@yahoo.com

غلامحسین ابراهیمی دینانی / استاد دانشگاه تهران
 عبدالحسین خسروپناه / دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
 احمد امامی / دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
 دریافت: ۹۷/۱۲/۲۰ پذیرش: ۹۸/۰۷/۰۳

چکیده

در این نوشتار، پس از بیان مقدمه‌ای در باب چیستی اصطلاح‌شناسی و مراد ما از آن در اینجا، حدود پنجاه لفظ و اصطلاح مربوط به مفهوم فلسفی «علم» یا نزدیک به معنای آن، از طریق استقرا برشمرده می‌شود و از میان آنها، واژگان «شعور»، «ادراک»، «معرفت»، «علم»، «عقل» و «تعقل» با بحث‌های علم‌شناسی فلسفی متناسب تشخیص داده شده، جهت بررسی برگزیده می‌شوند. در مرحله بعد به بیان معناشناسی لغوی این الفاظ پرداخته می‌شود؛ سپس مفهوم فلسفی این اصطلاحات و تفاوت آنها با یکدیگر، با استناد به آثار فیلسوفان بیان می‌گردد و در مرحله بعد به کاربردشناسی این اصطلاحات، در آثار فلاسفه پرداخته می‌شود و در نهایت، بهترین و مناسب‌ترین واژگان برای ابعاد مختلف علم‌شناسی فلسفی، نظیر بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی علم پیشنهاد می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اصطلاح‌شناسی، معناشناسی، مفهوم‌شناسی، کاربردشناسی، علم، ادراک، معرفت، شعور، عقل، تعقل.

اصطلاح‌شناسی به معنای بازساختن الفاظ گوناگون به کار برده شده در یک دانش یا حیطه علمی یا یک مفهوم یا موضوع خاص، و معانی اراده شده از آنها در السنه و اندیشه و تلقی اهل عرف آن اصطلاحات، و مشخص نمودن کاربردها و مرزهای مفهومی و دلالتی آنها، و همچنین درک ربط و نسبت میان این اصطلاحات و مفاهیم مختلف، و توجه یافتن به تداخل‌ها یا روابط و ارتباطات میان آنهاست. البته شناخت مفهوم و کاربرد یک اصطلاح خاص به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن اصطلاحات مشابه و روابط بین آنها، اصطلاح، یا نوع دیگری از اصطلاح‌شناسی است که نسبت به آنچه در اینجا مراد ماست، اخص مطلق است. اصطلاح‌شناسی به این معنای اخص، به شناخت دقیق مفهوم آن اصطلاح و فهم چستی مراد از آن، و همچنین موارد کاربرد آن، در حیطه یک دانش می‌انجامد. لکن اصطلاح‌شناسی به معنای اعم، علاوه بر آن، نتایج و فواید دیگری نیز دارد که دست یافتن به مناسب‌ترین و مرجح‌ترین اصطلاح برای بیان مقصود خود در فرایند تدوین یک پژوهش و درک ربط و نسبت آن با اصطلاحات دیگر، و در نتیجه کاربرد صحیح و بجای هر یک از اصطلاحات، از جمله آنهاست.

اصطلاح‌شناسی گاه با نگاهی پسینی به اصطلاحات وضع و استعمال شده صورت می‌گیرد، که نتیجه آن، شناخت اصطلاحات موجود است که می‌تواند در قالب تدوین انواع اصطلاح‌نامه‌ها یا فرهنگ اصطلاحات ظهور یابد. در این نوع اصطلاح‌نامه‌ها معمولاً به گردآوری و مطالعه اصطلاحات یک دانش و بررسی روابط میان آنها پرداخته می‌شود. گاهی نیز اصطلاح‌شناسی، با نگاهی پیشینی صورت می‌گیرد؛ بدین نحو که مفهومی شناسانده و تحدید می‌شود، و سپس بر اصطلاحات وضع و استعمال شده تطبیق داده می‌شود و از آن میان، مناسب‌ترین اصطلاح یا اصطلاحات برگزیده و به کار برده می‌شود و البته در صورت نبود اصطلاح مناسب، می‌تواند اصطلاح‌سازی جدیدی صورت گیرد. در مطالعه نوع اول، سیر از اصطلاح به مفهوم و سپس مقایسه میان اصطلاحات مختلف است؛ یعنی موضوع اصلی پژوهش، اصطلاحات است؛ در نوع دوم سیر از مفهوم به اصطلاح است، و موضوع اصلی بحث و بررسی، مفاهیم است نه اصطلاحات؛ هرچند اصطلاحات نیز به تبع، بررسی می‌شوند، و شاید بتوان گفت اصطلاح‌شناسی از نوع اول، مقدمه و لازمه نوع دوم باشد. هدف ما در اینجا، اصطلاح‌شناسی مفاهیم دال بر معنای علم در فلسفه اسلامی به طریق نوع اول است تا مقدمه و زمینه‌ای باشد برای گزینش بهترین اصطلاحات، در بحث‌های مربوط به معرفت و ادراک. مقصود ما از مفهوم علم نیز، اصل مفهوم علم، به عنوان موضوع یا موضوعات اصلی مباحث فلسفی علم (معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی) است. بنابراین می‌توانیم این نوشتار را اصطلاح‌شناسی موضوع مباحث فلسفی علم و مفاهیم نزدیک و وابسته به آن نیز بدانیم.

به‌رغم اهمیت و کاربرد اصطلاح‌شناسی الفاظ دال بر معنای علم، در این زمینه کار تحقیقی درخور صورت نگرفته است یا ما در تبعات خود، بدان دست نیافتیم.

۱. استقرای اصطلاحات

نگاهی هرچند اجمالی به متون فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که سه اصطلاح «علم»، «معرفت» و «ادراک»، بیشترین کاربرد را در مباحث مربوط به علم در آثار فلاسفه اسلامی داشته است. غیر از این سه کلمه، الفاظ دیگری نیز گاهی در این زمینه در کتاب‌ها و نوشته‌های فیلسوفان و اهل پژوهش در موضوع فلسفه به کار رفته است. صدرالمتألهین در کتاب *مفاتیح‌الغیب* (المفتاح الثالث، المشهد السابع)، و مفصل‌تر از آن، در جلد سوم *اسفار* (ص ۵۰۷)، درباره‌ی الفاظی که معنایی نزدیک با مفهوم «علم» دارند یا به بیان وی متقاربه‌المفهوم با علم هستند، استقرای مفیدی کرده و شمار آنها را به سی لفظ رسانده است. این الفاظ عبارت‌اند از: ادراک، شعور، تصور، حفظ، تذکر، ذکر، معرفت، فهم، فقه، عقل، حکمت، درایت، ذهن، فکر، حدس، ذکا، فطنه، خاطر، وهم، ظن، علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین، بدیهه، خیال، رویت، کیاست، خُبر، رأی، فراست (النفث فی الروع) و فراست (شاهد).

الفاظ دیگری هم می‌توان به این فهرست افزود؛ مانند: شهود، کشف، حضور، اطلاع، اشراف، اشراق، ظهور، تشخیص، تمییز، وقوف، نبأ، نظر و حصول. از میان الفاظی که صدرا در فهرست پیش‌گفته آورده است، با توجه به معنای آن‌ها که برای آنها برمی‌شمرد، به نظر می‌رسد الفاظ «معرفت»، «ادراک»، «شعور» و «تعقل» بیشتر از بقیه با مفهوم «علم» - و با موضوع مباحث علم‌شناسی فلسفی (اعم از معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی) که میان فیلسوفان مسلمان مطرح بوده است - مناسبت دارند.

۲. معناشناسی

معنای لفظ «علم» و اصطلاحات همگن

معنای لغوی الفاظی مانند علم و مرادفات آن، آشکارتر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد. از همین روی، در منابع لغت عربی نیز در بیان معنای «علم»، معمولاً یا آن را روشن وصف کرده و از بیان معنا برای آن پرهیز نموده‌اند، یا آن را با عباراتی نظیر «نقیض الجهل» (ابن منظور، بی‌تا، ذیل علم)، یا مرادفاتی مانند «معرفت» یا «فقه» یا «شعور» معنا کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ذیل علم) یا به مفاهیم نزدیک، مانند «ادراک» بازگردانده‌اند (راغب در *مفردات*، علم را به «ادراک الشیء بحقیقته» معنا کرده است) و البته در منابع لغوی تخصصی، فرقی‌هایی نیز میان آنها ذکر شده است. اما نزدیک‌ترین و پرکاربردترین مترادف برای کلمه «علم» در لغت، واژه «معرفت» و مشتقات آن ذکر شده است. بنابراین اگر بنا باشد «علم» را با یک مترادف لغوی روشن کنیم، آن کلمه «معرفت» خواهد بود. اما به نظر می‌رسد بیان معنای لغوی برای این کلمه و مرادفات آن، بیشتر به بیان فرق میان این کلمات می‌انجامد؛ چراکه هیچ مرجحی نداریم برای اینکه کلمه معرفت را اصل قرار داده، مفهوم علم را به آن برگردانیم؛ زیرا معلوم نیست این واژه و معنای آن، روشن‌تر از معنای «علم» باشد؛ بنابراین ارجاع معنای «علم» به مرادفات نزدیک، به تعریف شیء با امر اخفی، یا دور می‌انجامد. چرایی این لوازم فاسد در آن است که چنان‌که در تعریف اصطلاحی مفهوم علم در فلسفه و منطق هم گفته شده است، مفهومی روشن‌تر از خود مفهوم «علم» وجود ندارد.

در الفروق فی اللغة فرق میان علم و معرفت چنین بیان شده است:

أن المعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء مفضلاً عما سواه. والعلم يكون مجعلاً ومفضلاً... فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة، وذلك أن المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، والعلم لا يفيد ذلك (عسکری، ۱۴۰۰ق، الباب الرابع فی... ص ۷۲).

بدین‌روی در لغت، «معرفت» نوعی از علم است که در آن، مفهوم بازشناختن اشیا از یکدیگر نیز لحاظ شده است. به فارسی، دقیق‌ترین معادل لفظ «علم»، دانستن (و در معنای اسم مصدری: دانش) است، و «معرفت» را می‌توان با شناختن یا بازشناختن برابر دانست. همچنین در منبع پیش‌گفته، در فرق بین علم و شعور آمده است: «والفرق بین العلم والشعور: أن الشعور علم يوصل اليه من وجه دقيق كدقة الشعر، ولهذا قيل للشاعر لفظته».

از همین‌روی می‌توان «شعور» را به معنای «فهم دقیق» دانست؛ چنان‌که آن را به معنای ادراک با مشاعر یعنی حواس نیز دانسته‌اند (همان) که در این صورت، هم‌معنای کلمه «احساس» خواهد شد. در لغت، «شعور» گاهی در برابر غفلت و به معنای توجه و التفات به کار می‌رود؛ مانند آیه ۱۸ سوره «نمل»: «وهم لا يشعرون». نیز این کلمه در قرآن، گاهی به معنای مطلق علم به کار رفته است؛ چنان‌که در منابع لغوی نیز این ریشه را به طور مطلق، معادل «علم» دانسته‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ذیل علم). آیت‌الله جوادی آملی، «شعور» را به معنای ادراک دقیق و احساس لطیف می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸) و ظاهراً مقصود ایشان، معنای لغوی آن است؛ چنان‌که در بالا نیز مشابه همین برداشت را از این واژه نقل کردیم.

کلمه «ادراک» نیز به لحاظ لغوی، به طور مستقیم دلالتی بر معنای شناخت و علم ندارد. این کلمه در اصل، به معنای وصول و احاطه (اعم از احاطه مادی یا معنوی) به کار می‌رود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل درک)، و علم را از آن روی ادراک نیز نامیده‌اند که در آن، مدرک، بر مدرک احاطه می‌یابد. در اصل ماده «علم» نیز معنای حضور و احاطه وجود دارد. (ر.ک: همان، علم). در قرآن کریم نیز تعبیر «احاط» برای رساندن مفهوم علم و آگاهی داشتن، به کار رفته است: «وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲؛ بقره: ۲۵۵؛ ۱۱۰).

به لحاظ کاربرد (لغوی) نیز «ادراک» اخص از «علم» است. ابوهلال عسکری فرق میان این دو را بدین‌گونه بیان می‌کند:

الادراك موقوف على أشياء مخصوصة، وليس العلم كذلك، والادراك يتناول الشيء على أخص أوصافه وعلى الجملة، والعلم يقع بالمعوم ولا يدرك الا الموجود، والادراك طريق من طرق العلم، ولهذا لم يجوز أن يقوى العلم بغير المدرک قوته بالمدرک ألا ترى أن الانسان لا ينسى ما يراه في الحال كما ينسى ما رآه قبل (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۷۱).

ابوالبرکات بغدادی مفهوم لغوی «ادراک» را چنین بیان می‌کند:

وصول طالب متوجه الى مطلوب مقصود ونيله له فيقال ادركه اذا سار اليه فلحقه وقد يخص به ان يكون المطلوب هاربا فيتبعه الطالب فيلحقه وأعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۹۴).

بنابراین در اصل لغت، اگر کسی در طلب کسی یا چیزی برود و به او برسد، به این در رسیدن به مطلوب و فراگرفتن او «ادراک» گفته می‌شود. همچنین این واژه، گاهی فقط در موردی به کار می‌رود که مطلوب در حال فرار باشد، و

طالب او را از پشت فرا بگیرد و دریابد. بدین گونه به فهم و علم نیز از آن روی ادراک گفته می‌شود که فرد طالب، به طور ذهنی متوجه مطلوب خود شده و به سوی آن حرکت ذهنی کرده و آن را در می‌یابد:

ويقال للفهم ادرك ايضاً كما يقال ادرك معنى هذا اللفظ اي فهمه وتصوره، فمن الادراك وجودي حاصل بحرقة جسمانية ومنه ذهني حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية وكلاهما لقاء المدرك للمدرك الذات للذات (همان، با اندکی تغییر و تصحیح).

به نظر می‌رسد بهترین ترجمه کلمه ادراک در فارسی، «دریافتن» است؛ البته فراگرفتن بیشتر به معنای یادگرفتن و آموختن به کار می‌رود.

کلمات عقل و تعقل نیز که بسیار در مباحث مربوط به علم در متون فلسفی به کار گرفته می‌شوند، از لحاظ لغوی، به طور مستقیم دلالتی بر مفهوم علم یا مانند آن ندارند. *ابوهلال عسکری* در بیان فرق میان علم و عقل می‌گوید: «أن العقل هو العلم الأول الذي يزر عن القبائح... وقال بعضهم العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۷۵).

این البته شناخت مفهوم عقل از جهت کاربرد، یا به عبارت بهتر کارکرد عقل است و بیانگر معنای این کلمه نیست؛ اما این کاربرد و معنای مجازی که براساس آن شکل گرفته است، ریشه در معنای لغوی اصل این کلمه دارد؛ چنان که در معنای آن گفته‌اند: «وهو من قولك عقل البعير اذا شده فمنعه من أن يثور» (همان). به‌طور کلی ریشه «عقل» دلالت بر معنای حبس کردن و بستن و نتیجه آن، یعنی یک جا نگاه داشتن و حفظ کردن و مانند آن دارد؛ چنان که درباره زنی که موهای خود را می‌بندد، یا خصوصاً وقتی پاهای شتری را با بند یا ریسمانی می‌بندد، این ریشه به کار می‌رود (جوهری، ۱۴۰۴ق، ذیل عقل) و بنابراین معقول و عقیل، به معنای محبوس و بسته شده و محافظت شده و مانند آن است. اما عقل را از آن روی در معنای قوه تفکر و تشخیص و فهم و علم به کار برده‌اند که دارنده خود را از درافتادن در مهلکه‌ها «نگاه می‌دارد». نیز معقول، به چیزی گفته می‌شود که در قلب (که مرکز فهم انسان است)، ثبت و حبس و حفظ می‌شود (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۹).

بدین سان می‌بینیم که کلمه علم به لحاظ معنای لغوی، عام‌ترین کلمه در میان الفاظ مشابه است؛ اما تأمل در موارد کاربرد این کلمه در زبان عربی، نشان می‌دهد که به لحاظ کاربردشناسی لغوی، این کلمه دامنه وسیع‌تری از معنای آگاهی و ادراک و معنا و کاربردهای زبانی الفاظ مشابه را فرامی‌گیرد. برای مثال این کلمه درباره فنون و مهارت‌ها نیز به کار می‌رود که در فارسی از آن، به جای دانستن یا آگاه بودن، تعبیر «بلد بودن» به کار گرفته می‌شود؛ درحالی که در زبان عربی، از آن به علم و تعلیم تعبیر می‌شود.

نکته مهم در معناشناسی الفاظ دال بر معنای علم در زبان عربی، این است که به نظر می‌رسد تنها دو کلمه «علم» و «معرفة» به حقیقی‌ترین صورت، حامل معنای دانستن و آگاه شدن یا معنای اسم مصدری آنها یعنی آگاهی و دانش‌اند و بقیه الفاظ، از اصولی غیر دال بر معنای «علم» گرفته شده‌اند، ولی به مناسبت‌های مختلف، مجازاً بر این مفهوم کاربرد یافته و اکنون بر آن دلالت می‌کنند.

از میان کلمات دیگر برشمرده شده که با معنای علم، نسبت و قرابتی دارند، واژگانی مانند فقه، فهم، درایت، خُبر، و رأی به لحاظ معناشناختی نزدیک‌ترین معنا را به مفهوم علم دارند، لکن از آن روی که به‌وضوح روشن است که این کلمات، کاربردی در مقصود فلسفی فلاسفه نداشته‌اند، از بررسی آنها چشم‌می‌پوشیم. همچنین واژگانی مانند کشف، حضور، حصول، و تصور هرچند مرتبط با مباحث فلسفی علم هستند، اما این اصطلاحات، بر اصل مفهوم علم چونان موضوع اصلی مباحث فلسفی علم، دلالت ندارند؛ بنابراین نیازی به پرداختن به آنها در این نوشتار نیست. کلماتی همچون ذهن، فکر و یقین نیز معانی روشن و متفاوتی غیر از معنای علم دارند، و البته هر کدام نسبتی با مفهوم علم دارند و چه‌بسا در فلسفه و به‌ویژه مباحث علم نیز کاربردهایی دارند.

۳. مفهوم‌شناسی

بیان حدود و تفاوت مفهومی اصطلاحات

مفهوم‌شناسی، دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی شناخت محتوای مفهومی لفظ یا معنایی که در اصطلاح خاص فلسفی یا هر علم دیگر قصد می‌شود؛ و دیگری شناخت سنخ یک مفهوم، اولی مربوط به نسبت میان لفظ و معنای آن است، با این تفاوت که در معناشناسی، مقصود، شناخت معنای آن در زبان عرف عام است، و منظور ما از مفهوم‌شناسی، شناخت مفهوم اصطلاحی آن است؛ یعنی مفهومی که این اصطلاح در عرف خاص (میان فیلسوفان) در ازای آن وضع شده است. آنچه تحت عنوان «اصطلاح‌شناسی» در اینجا موردنظر است، البته اولی است؛ یعنی شناخت اصطلاح فلسفی مفاهیم، نه مفهوم‌شناسی به معنای دوم آن. به عبارت دیگر، ما اکنون و در اینجا به دنبال بیان حدود و تفاوت مفهومی اصطلاحات مختلف به کار برده شده در موضوع علم و ادراک در بیان و آثار فلاسفه هستیم:

۳-۱. شعور

صدرالمتألهین شعور را بدین‌گونه تعریف می‌کند: «وهو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة فكأنه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۰۸).

بنابراین شعور را می‌توان پایین‌ترین مرتبه ادراک عقلی دانست که شامل مراتب پایین‌تر، یعنی ادراک حسی و خیالی نیز می‌شود. صدرالمتألهین، شعور را آگاهی متزلزل می‌نامد؛ ادراکی که حفظ، و به بیان صدرالمتألهین «استنبات» در آن نیست؛ بدین‌روی نمی‌پاید و امتداد ندارد. چنین ادراکی، از آن روی که پایدار نیست، قابلیت بازیابی و یادآوری نیز نخواهد داشت؛ بنابراین در این مرتبه، آگاهی بدان ممکن نیست. بدین‌روی موجودی که فقط مرتبه «شعور» از مراتب ادراک عقلی را دارد، به شعور خود، آگاه نیست و فاقد خودآگاهی است و به عبارت دیگر، علم بسیط دارد و دقیقاً این علم بسیط است که «شعور» نامیده می‌شود و این، بسیار شبیه ادراک حسی است؛ چراکه ادراک حسی نیز قابلیت بازیابی و بازخوانی ندارد و در آن، علم به علم نیست، البته علم به حس، از طریق قوه عاقله ممکن است؛ اما حس به خود علم ندارد. به همین ملاک، شعور نیز چنین است. بنابراین می‌توان گفت که شعور، آگاهی عقلانی بسیط است که معمولاً پایه‌ای‌ترین و پایین‌ترین علم حضوری به ذات و نفس، و سپس احوال آن دانسته می‌شود. بنابراین مصداق شعور را علم حضوری به نفس خویش باید شمرد.

بنابراین شعور نوعی و مرتبه‌ای از آگاهی است، و چون پایین‌ترین مرتبه آگاهی (عقلی) است، می‌توان گفت، هر کجا آگاهی (عقلی) هست، شعور هم هست؛ اما نمی‌توان آن را معادل و مرادف آگاهی و یا به معنای مطلق علم گرفت (برخلاف کاربرد لغوی آن)؛ چراکه این کلمه، به طور خاص فقط بر مرتبه پایین علم عقلی اشاره دارد و مراتب بالای ادراک را نمی‌توان اصطلاحاً شعور نامید. بنابراین مصداقاً میان شعور و آگاهی رابطه عموم و خصوص مطلق حاکم است، بدین معنا که هر شعوری نوعی آگاهی است، ولی هر آگاهی‌ای را نمی‌توان شعور دانست. براساس این معنا، میان لفظ «علم» یا «ادراک» و آگاهی در کاربرد و معنای عام آنها، با لفظ «شعور» در استعمالات فلسفی، ترادف و هم‌معنایی وجود ندارد.

۳-۲. ادراک

صدرالمتألهین معنای فلسفی ادراک را مطابق با همان معنای لغوی آن می‌داند و معتقد است اتفاقاً حقیقی‌ترین معنای در رسیدن و فراگرفتن (لقا و وصول) همان ادراک علمی است، و کاربرد این ریشه در موارد ادراک جسمانی، گرچه حقیقت لغوی باشند، به لحاظ فلسفی خصوصاً براساس قول به اتحاد عاقل و معقول، مجاز است:

فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الإدراك و اللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي وأما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة و... وقولهم أدرك الغلام و... كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكيمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول (همان، ص ۵۰۷).

خواججه نصیرالدین طوسی در *تجربیه الاعتقاد* برای ادراک دو اصطلاح می‌شمارد که طبق یکی، اعم مطلق از علم و «جنس» آن است و بر اساس اصطلاح دیگر، همان احساس است که «نوعی» از ادراک به معنای اعم آن (اصطلاح اول) و هم‌عرض با علم است. بنابراین طبق اصطلاح اول، علم، نوعی است که تحت جنس ادراک قرار دارد، و طبق اصطلاح دوم، نوعی است که در کنار ادراک، تحت جنس واحد (ادراک به اصطلاح اول) قرار می‌گیرند. شارحان کلام او تصریح کرده‌اند که ادراک طبق یک اصطلاح، به مطلق حضور نزد مدرک گفته می‌شود و طبق اصطلاحی دیگر، فقط به ادراک حسی گفته می‌شود:

اعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأمور الكلية كاللون والطعم مطلقاً، ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم وللإدراك الجزئي... ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الإدراك.

و قد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الإحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقاً هنا (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲).

اما ظاهراً اصطلاح ادراک به معنای ادراک حسی فقط در علم کلام رایج است (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ذیل ادراک). و چنان‌که گفتیم، در فلسفه، ادراک بیشتر در معنای لغوی و عام خود، یعنی مطلق علم شامل همه مراتب ادراک به کار می‌رود و نیز تقسیم به حصولی و حضوری و همچنین تصور و تصدیق می‌گردد.

ویژگی خاصی که کلمه ادراک با توجه به ریشه لغوی آن دارد، این است که در آن، مفهوم صدق و مطابقت با واقع و انکشاف، به طور صریح مستتر نیست و بنابراین ادراک می‌تواند مطابق با واقع باشد یا نباشد؛ برخلاف معرفت

یا علم که در آنها از حیث معنای ریشه لغوی‌شان، استلزام نوعی شناخت واقعی و صادق و آگاهی‌دهنده نسبت به حقایق وجود دارد. از این حیث شاید ادراک بهترین اصطلاح برای کاربرد در مفهوم اعم علم باشد که در آن، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع لحاظ نشده است. شاید از همین روست که درباره ادراک حسی یا خیالی که شأنیست صدق یا کذب ندارند، معمولاً این کلمه به کار برده می‌شود.

۳-۳. معرفت

در لغت، چنان‌که دیدیم این کلمه گاهی مرادف علم به کار می‌رود و گاه، معنایی اخص از علم دارد. فلاسفه نیز گاهی معرفت را مترادف با علم، و معمولاً در معنایی اخص به کار می‌گیرند. صدرالمتألهین بر این امر تصریح می‌کند:

وربما قال العلم هو المعرفة وفيه وجه من الخلل أحدها أنه تعريف بالمرادف أو بما هو أخص وكلاهما فاسد فإن المعرفة قد تكون عبارة عن العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن قد عرفته وأيضاً أن الله يوصف بالعالم ولا يوصف بالعارف (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

او به نحو تردید بیان می‌کند که معرفت یا مرادف علم است یا اخص از آن و سپس وجوهی برای تقویت اخص بودن معرفت نسبت به علم می‌آورد. وی همچنین به نکته مهمی درباره به کار گرفته نشدن این کلمه درباره خداوند سبحان اشاره می‌کند و آن این‌که: ممکن است این امر به سبب توقیف شرعی باشد و می‌دانیم که منع توقیفی استعمال یک کلمه درباره ذات خداوند سبحان، منافاتی با صحت دلالت لغوی آن ندارد.

صدرالمتألهین اشاره می‌کند که اتفاق نظر مشخصی درباره معانی اصطلاحی «معرفت» وجود ندارد. عده‌ای گفته‌اند که معرفت، ادراک جزئیات است در برابر علم که ادراک کلیات است: «أن الحس معرفة و العقل علم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۹؛ نیز، ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶)، و برخی قائل شده‌اند که معرفت، به تصور گفته می‌شود؛ چنان‌که تصدیق، علم نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۱۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴).

۳-۴. علم

چنان‌که گفتیم، طبق یک اصطلاح، علم فقط بر ادراک کلیات یعنی همان ادراک عقلی گفته می‌شود. اما بی‌گمان، این، تنها اصطلاح علم در فلسفه نیست؛ بلکه چنان‌که جرجانی در تعریف علم و ادراک آورده است، این اصطلاح، بیشتر در معنای مطلق ادراک و مترادف با معنای عام ادراک به کار می‌رود. جرجانی تصریح می‌کند: حصول صورت شیء در عقل (علم) و حصول صورت شیء در نفس ناطقه (ادراک) یکی است. همین معنای عام نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و مراتب چهارگانه ادراک - حسی، خیالی، وهمی، عقلی - را دربرمی‌گیرد. به تعبیر وی ادراک و علم، در معنای عام که عبارت است از «حصول صورت شیء در نفس ناطقه، یا ممثل شدن حقیقت چیزها در ذهن، اگر با حکم مثبت و منفی همراه باشد، تصدیق است و اگر نباشد، تصور است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، مدخل: ادراک، به نقل از: التعریفات، ج ۶ ص ۶۷).

صدرالمتألهین علم را در عام‌ترین معنای ممکن و قابل تصور برای آن می‌شناساند؛ چنان‌که از کاربرد این اصطلاح در بیان وی در معانی و حقایق مختلف، در کلمات او از جمله در جلد سوم *اسفار* برمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۸۲).

او البته به اصطلاح خاص علم در معنای ادراک کلیات یا ادراک عقلی نیز اشاره می‌کند: «واعلم إن المراد بالعلم إن كان هو التعقل، فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة، أي عنها وعن لواحقها وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۱).

نیز صدرالمتألهین، ضمن تفکیک بین معنای معرفت‌شناختی علم، و علم به معنای مطلق آن، با اشاره به مغالطه ناشی از اشتراک لفظی میان این دو اصطلاح در کلام محقق طوسی در شرح *اشارات* - که در ادامه این نوشتار به این مغالطه مهم و حل و رفع آن خواهیم پرداخت - معنای کاملاً عامی برای علم برمی‌شمارد (ر.ک: همان، ص ۲۹۳).

همچنین او به صراحت اصطلاح علم را شامل تمام مراتب ادراک می‌داند و در معنایی اعم از تعقل و تخیل و توهم و احساس به کار می‌برد: «العلم كما بين في موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس و ليس من العلم شيء خارج عن هذه الأقسام» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۷).

به‌هرروی، «علم» از آن روی که شایع‌ترین و اصلی‌ترین اصطلاح به‌کاررفته در این موضوع است، در جای جای مباحث فلسفی علم در زبان و بیان فلاسفه، در اصطلاحات و اعتبارات و اطلاعات و کاربردهای مختلف و متفاوت به کار رفته است؛ به‌گونه‌ای که *آیت‌الله مصباح* برای این کلمه علاوه بر معنای لغوی، یازده معنا یا کاربرد در فلسفه ذکر کرده‌اند: ۱. مطلق علم یا ادراک و مطلق انکشاف واقع (علم به این معنا، مقسم علم حصولی و حضوری قرار می‌گیرد)؛ ۲. علم حصولی؛ ۳. تصدیق؛ ۴. تصدیق یقینی؛ ۵. تصدیق یقینی مطابق با واقع؛ ۶. تصدیق یقینی موجه مطابق با واقع؛ ۷. مجموعه قضایای متناسب (برای مثال، صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۳۳)؛ ۸. مجموعه قضایای متناسب کلی؛ ۹. مجموعه قضایای کلی حقیقی؛ ۱۰. علم تجربی (Science)؛ ۱۱. باور صادق موجه (ر.ک: مصباح و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰). به این اصطلاحات می‌توان باز هم افزود. برای مثال دیدیم که کلمه علم، طبق یک اصطلاح به معنای ادراک کلیات نیز آمده است. همچنین صدرالمتألهین به یک اصطلاح دیگر «علم» اشاره می‌کند: «قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الإنسان على استكشاف كل مسألة يرد عليه من غير تجشم وتكلف» (همان، ص ۱۳۳).

اما نکته مهم‌تر درباره اصطلاحات یازده‌گانه فوق این است که همه آنها صرفاً ناظر به معنای معرفت‌شناختی «علم» اند، و معنای هستی‌شناختی علم، به عنوان یک اصطلاح مجزا در میان آنها دیده نمی‌شود. حتی مفهوم «مطلق علم» که مقسم علم حصولی و علم حضوری می‌گردد، اخص از مفهوم «علم» به معنای مطلق (لابشروط مقسمی) آن است که در مصطلح فلاسفه به نحو مطلق و بدون قید بیان می‌شود، و شامل اصطلاح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم، هر دو می‌گردد؛ چراکه علم بدین معنا یا از این جهت، و همچنین علم به معنای هستی‌شناختی آن، منقسم به حصولی یا حضوری نمی‌شود، و در تعریف آنها، «انکشاف واقع» مندرج نیست، و از همین روست که چهل مرکب را نیز شامل می‌شوند. عدم تفتن به تفاوت این دو اصطلاح، و خلط میان بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم، منشأ اشتباهات عظیمی برای برخی محققان در مباحثی که موسوم به «فلسفه معرفت» کرده‌اند، شده است.

عقل در فلسفه اسلامی معانی و اصطلاحات متعددی دارد. صدرالمتألهین در دو منبع پیش‌گفته (ر.ک: همان، ص ۴۱۸ و ۵۱۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵)، شش معنای اصطلاحی عقل را از هم باز می‌شناسد که مهم‌ترین و مرتبط‌ترین آنها با موضوع بحث ما، عقل به معنای قوه درک کلیات است که فلاسفه در باب برهان از این اصطلاح بهره می‌گیرند. براساس همین اصطلاح است که مرتبه‌ای از ادراکات انسان که شاخصه اصلی آن، ادراک کلیات است، ادراک عقلی خوانده می‌شود و بنا بر همین، ادراک کلیات، تعقل نامیده می‌شود؛ چنان‌که به مفاهیم کلی، معقول گفته می‌شود؛ لکن صدرالمتألهین گاهی تعقل را در معنای عام فهم و ادراک و علم یافتن نیز به کار می‌گیرد. از جمله مراد صدرالمتألهین در بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» همان علم و عالم و معلوم است؛ چراکه مقصود او در این بحث، صرفاً اتحاد در مرتبه عقلانی ادراکات نیست، بلکه شامل همه مراتب ادراکی از جمله حس و خیال است. براین اساس عقل در همان معنای عام علم شامل تعقل و احساس و تخیل و توهم به کار رفته است.

شاید سراینکه در این بحث از عنوان «عقل» و «عاقل» و «معقول» استفاده شده، این باشد که فلاسفه یونانی معتقد به این نوع از اتحاد، مانند *فلوطین* و *فرفوربوس*، صرفاً معتقد به اتحاد در مراتب ادراکات عقلی بوده‌اند نه مراتب پایین‌تر ادراک. همچنین *ابن‌سینا* در کتاب *المبدأ و المعاد* به‌رغم آثار دیگر خود، اتحاد میان عاقل و معقول را فقط در مرتبه ادراک عقلی پذیرفته است؛ برخلاف صدرالمتألهین که تصریح می‌کند در تمام مراتب ادراک، مدرک با مدرک اتحاد دارد و البته او این دیدگاه را به فلاسفه پیشین نیز نسبت می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵؛ ر.ک: دیبا، ۱۳۸۲، ص ۹۸-۱۰۳). همچنین منطقیین گاه عقل را دقیقاً به معنای ذهن گرفته‌اند که مدرک مفاهیم به طور کلی است؛ آنجا که علم را «حضور صورة الشیء عندالعقل» تعریف کرده‌اند.

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین نیز در برخی کاربردها، کلمه عقل را دقیقاً به معنای ذهن به کار می‌برد و حتی از «وجود عقلی» در برابر وجود خارجی و عینی سخن می‌گوید:

مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلی إنما يكون في الذهن لا في الخارج وإن كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الوجود في العقل أيضا وجود عقلی كما أن الوجود في الخارج وجود خارجی لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶).

ابن‌سینا معتقد است اصطلاح «عقل» در دو معنای قوه تعقل و همچنین خود صورت‌های عقلی به کار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۳). همچنین طبق برخی اصطلاحات، معلومات اکتسابی نفس، عقل نامیده می‌شود، در برابر معلومات فطری و بدیهی که علم نامیده می‌شود (ر.ک: جبر و دغیم، ۱۹۹۶، ص ۵۳۷). این اصطلاح را *ابن‌سینا* و دیگران از کلمات *ارسطو* در کتاب *برهان* به دست آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۳۴۲).

اصطلاحات عقل و تعقل در اینجا خلاصه نمی‌شود، و از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به عقل به عنوان جوهر مفارق اشاره کرد. پژوهش تفصیلی‌تر در این زمینه، مجالی فراخ‌تر از این مختصر می‌طلبد.

۴. کاربردشناسی

بیان تفاوت کاربردهای اصطلاحات در متون فلسفی

۴-۱. شعور

علامه طباطبائی کلمه شعور را در معنایی مشابه ادراک یا عقل و فهم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱ ص ۲۷۷؛ ج ۲، ص ۳۱) به کار می‌برد که دارای مراتب است، و شعور انسان را بالاتر از حیوان می‌داند: «الدواب ولها نفوس ذوات حیاة و شعور وإن كانت دون الإنسان فی حیاتها و شعورها» (همان، ج ۱۸، ص ۱۵۶). همچنین در برخی کاربردها، آن را به معنای مطلق علم و آگاهی به کار می‌برد (همان، ج ۲، ص ۱۵۷). او حتی وحی را نوعی «شعور مرموز» می‌نامد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۴).

به‌طور کلی به نظر می‌رسد کلمه «شعور» در زبان فلاسفه، بر ادراکی که هر موجود زنده صاحب اراده‌ای آن را داراست گفته می‌شود؛ از همین رو مرتبه‌ای از ادراک که شعور نامیده می‌شود، ملازم حیات و اراده است (برای مثال، صدرالمآلهین حرکتی را که از روی شعور باشد، ارادی یا نفسانی می‌نامد، در غیر این صورت، آن را طبیعی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۱؛ نیز، ر.ک: ایچی، ۱۳۲۵ق، ص ۳۴۲؛ رازی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۰).

اما کاربرد این کلمه منحصر در این معنا نیست، بلکه در معنای مطلق ادراک نیز به کار می‌رود؛ چنان‌که در بالا شواهدی بر آن آوردیم. اما به نظر می‌رسد در این کاربرد، معنای لغوی آن لحاظ می‌شود، نه معنای فلسفی آن. خود صدرالمآلهین در آثار خود، گاه کلمه شعور را به معنای فلسفی آن به کار می‌برد و گاه در معنای لغوی‌اش که معادل مطلق ادراک است. تفاوت این دو در آن است که در اولی، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، قید «مرتبه خاص و معینی از ادراک بودن» در معنای آن لحاظ شده است؛ بدین‌روی هرچند در هر صاحب ادراکی، شعور هم باشد، اما شعور به همه مراتب ادراکی مدرک دلالت نمی‌کند؛ هرچند در همه آن مراتب حضور دارد.

فخررازی نیز در برخی کاربردها این کلمه را معادل علم به کار می‌برد: «واما النفوس القدسیة فیقع الحد الاوسط فی ذهنها ویتأدی الذهن منه الی نتیجة المطلوبة فیکون الشعور بالحد الاوسط مقدا علی الشعور بالمطلوب» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۴).

به هر حال این کلمه در زبان فلاسفه به دو صورت اصطلاحی و به معنای مرتبه پایینی از ادراک عقلی، و به معنای علم به نحو مطلق به کار می‌رود که همان معنای لغوی آن است.

۴-۲. ادراک

ادراک با اینکه به معنای مطلق علم است، اما در بیان فلاسفه کاربردهای خاصی دارد. نگاهی به آثار فیلسوفان به‌ویژه صدرالمآلهین نشان می‌دهد که او این کلمه را به‌وضوح در جای‌جای آثار خود به جای کلمه علم استفاده می‌کند. برای مثال در مرحله دهم از جزء سوم کتاب *الاسفار الاربعه* که مهم‌ترین اثر فلسفی صدرالمآلهین است و مهم‌ترین دیدگاه‌های او درباره علم در همین بخش از این کتاب بیان می‌شود، او به کرات کلمه ادراک (و همچنین تعقل) را به جای علم به کار می‌گیرد (برای مثال، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۴؛ ج ۴، ص ۶۰). وی

همچنین به هم‌معنا بودن علم و ادراک در برخی اطلاقات تصریح می‌کند: «أن الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات كالتعقل والتخيل والإحساس» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۴).

با این حال، کلمه ادراک، بیشتر در هنگام نسبت دادن علم به نفس به کار می‌رود: «الإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلاً الإحساس بالشئ وليس للمحسوس إلاً الإحساس بالشئ المحسوس والانفعال» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳؛ جهامی، ۱۹۹۸، ص ۲۹). نگاهی به برخی تعاریف ادراک در آثار گذشتگان این حقیقت را به‌وضوح ثابت می‌کند: «هو تصوّر نفس المدرك بصورة المدرك» (توحیدی، ۱۹۲۹، ص ۳۶۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۹)؛ «هو حصول الصّورة المعقولة في النفس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۱؛ رازی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹)؛ «إنما هو للنفس، وليس إلاً الإحساس بالشئ المحسوس والانفعال عنه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳)؛ «هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك» (همان، ص ۶۹؛ ر.ک: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰).

در مقابل اگر علم به یکی از قوای حسی نسبت داده شود، احساس (یا ادراک حسی) نامیده می‌شود و اگر به خیال یا واهمه یا عقل، به ترتیب تخیل یا توهم یا تعقل نامیده می‌شود و البته ادراک به عنوان مقسم آنها قرار می‌گیرد. نیز این کلمه، بیشتر به انسان نسبت داده می‌شود و معمولاً درباره خلوند سبحان به کار گرفته نمی‌شود و خلوند را جز در مواردی نادر (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۲۳۳ و ۲۵۳) مدرک نمی‌نامند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که حتی وقتی کلمه ادراک در مطلق علم به کار می‌رود، منظور از آن، مطلق علم انسانی است نه نفس علم به نحو لابلشروط از انسانی یا الهی بودن.

چنین می‌نماید که در معنای اصطلاح ادراک، «فرایند آگاه شدن» نیز مستتر است؛ چنان‌که صدرالمتألهین ادراک را چنین تعریف می‌کند: «هو اللّقاء والوصول. فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها، كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهة». بسیاری از تعاریفی که فلاسفه از ادراک کرده‌اند نیز متضمن و مشعر بر چیستی و چگونگی تحقق فرایند آگاهی در نفس انسان است. برای مثال: «ظهور الصّورة وحصولها عند العقل» (رازی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)؛ «هو أن تكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك» (همان، ص ۲۱۹ و ۴۲۹)؛ «الإدراك المطلق هو حضور الشئ عند المدرك» (همان، ص ۲۲۲)؛ «هو حصول حقيقة الشئ عند المدرك بها» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۰)؛ «هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك...» (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ طوسی، ۱۳۴۵، ص ۲۶)؛ «عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك سائفا إليه» (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

به لحاظ ساخت‌شناسی لفظی نیز این کلمه مصدر است و مصدر دلالت بر حدث دارد و ناگزیر (به دلالت التزامی) باید به فاعلی نسبت داده شود و البته همان‌گونه که در تعاریف ادراک دیدیم، گاهی از ارکان ادراک، علاوه بر مدرک، متعلق ادراک یعنی مدرک نیز در معنای آن در نظر گرفته می‌شود. از همین روست که اگر درباره نوع خاصی از علم، نفس علم و آگاهی با صرف نظر از فاعل آن مراد باشد و نسبت آن با فاعل ادراک‌کننده موردنظر نباشد، معمولاً به «علم حسی» یا «علم خیالی» و اصطلاحاتی نظیر آن تعبیر می‌شود نه ادراک حسی یا ادراک خیالی. بنابراین وقتی کلمه‌ای مانند ادراک حسی یا خیالی بیان می‌شود، به نظر می‌آید که چیزی غیر از صرف علم و آگاهی موردنظر است، و فرایند آگاه شدن و

نسبت علم به ادراک‌کننده نیز قصد شده است. از همین روی، اصطلاح ادراک، در بحث‌های روان‌شناختی ادراک بیشتر به کار می‌رود و البته این کاربرد، مناسب سابقه کاربرد این اصطلاح در آثار فلسفی اسلامی نیز هست.

بنابراین در هر گونه بحث مربوط به فرایندشناسی آگاهی و انواع آن در انسان، مناسب‌ترین اصطلاح، همین کلمه است. برای مثال، صدرالمتألهین در مرحله دهم از جزء سوم/سفر که به بحث علم می‌پردازد و در بیشتر موارد، از کلمه «علم» بهره می‌گیرد، فصل سیزدهم این مرحله را با این عنوان ذکر می‌کند: «فی انواع الادراکات» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۶۰). بنابراین اصطلاح «هستی‌شناسی ادراک»، چندان مناسب نیست.

۳-۴. معرفت

فلاسفه معمولاً کلمه معرفت را در مراتب پایین علم یعنی حسی و خیالی به کار نمی‌گیرند و معمولاً به مرتبه پایین‌تر از معرفت عقلی، اصطلاح «معرفت» اطلاق نمی‌شود. چون در مفهوم لغوی این کلمه مفهوم عرفان و شناخت حقایق و رسیدن به واقعیت هم به نحو صریحی وجود دارد، به نظر می‌رسد که در آثار فلاسفه آنجا که مفهوم صدق و مطابقت با واقع مراد بوده است، بیشتر این کلمه به کار رفته است.

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که معرفت، چیزی است که همواره ملازم با صدق و مطابقت با واقع است و اگر علمی مطابق با واقع نباشد، معرفت خوانده نمی‌شود: «وقال القاضی الباقلانی العلم معرفة المعلوم علی ما هو علیه ویرد علیه... أنه مشتمل علی الحشو لأن معرفة الشيء لا یكون إلا علی وفقه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

شاید به دلیل استلزام همین مفهوم صدق و مطابقت است که جهل مرکب را معرفت نمی‌نامند؛ هرچند می‌شود آن را علم به معنای عام کلمه نامید. نیز وهم و شک (و بلکه ظن) را نیز معرفت نمی‌نامند، بلکه اینها ضد معرفت و در حقیقت عدم شناخت‌اند. همین ویژگی‌ها سبب می‌شود که این کلمه بسیار مناسب کاربرد معرفت‌شناسانه علم باشد تا مفهوم هستی‌شناختی آن؛ چراکه در بحث‌های هستی‌شناسانه، کاری به مطابقت یا عدم مطابقت علم با واقع نداریم و اساساً به حیثیت دلالت آن به خارج، جز به عنوان یک ویژگی وجودی و ذاتی توجهی نمی‌شود.

۴-۴. علم

نگاهی ساده به آثار صدرالمتألهین نشان می‌دهد که در مباحث مربوط به علم، هیچ کلمه‌ای مانند «علم» به عنوان محور و عنوان اصلی این مباحث قرار نمی‌گیرد. بدون شک پرکاربردترین کلمه در مباحث مربوط به علم و معرفت، همین کلمه علم است؛ اما چنان که گفتیم در کنار این کلمه، اصطلاحات دیگری نظیر شعور، ادراک، تعقل و معرفت نیز به جای یکدیگر به کار می‌روند و این نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این واژگان در لسان فلاسفه به صورت یک اصطلاح خاص و انحصاری تعریف نشده و مورد اقبال قرار نگرفته و جا نیفتاده است. نیز چنان که اشاره کردیم، این کلمه به نحو شناوری در آثار فلاسفه در اصطلاحات و اعتبارات و معانی مختلف به کار رفته است.

موضوع عدم توافق و شناسایی اصطلاحات در باب علم، چنان مشکل‌آفرین شده که صدرالمتألهین خود اشاره و به عبارت دیگر اذعان کرده است که مسئله اختلاف‌نظر او و برخی دیگر از فیلسوفان با کسانی همچون فخررازی

در باب اضافه بودن یا نبودن مفهوم علم، به اختلاف آنها در آنچه از اصطلاح «علم» اراده کرده‌اند بازمی‌گردد. بدین گونه که مراد فخر‌رازی از اصطلاح علم، معنای مصدری و نسبی آن بوده است، نه معنای اسم مصدری آن؛ درحالی که مراد وی از مفهوم علم، معنای اسم مصدری و نفسی آن است: «ولیس المراد نفس المعنی المصدری لیکون من قبیل الإضافة كما زعمه جمع کالامام الرازی بل المراد ما به الكشف...» (همان، ص ۲۶۱).

اگر چنین باشد که صدرالمتألهین می‌گوید، اختلاف نظر در موضوع اضافه بودن یا نبودن علم با فخر‌رازی، ریشه در اختلاف اصطلاح دارد و به بحثی لفظی یا اصطلاحی فروکاسته می‌شود، و این نکته‌ای عجیب است که به نظر می‌رسد نه فیلسوفان گذشته بدان توجه کرده‌اند (جز اشاره‌ای که صدرالمتألهین بدان می‌کند) و نه در میان تحقیقات و مقالات معاصر درباره نظریه اضافه فخر‌رازی، توجه و اشاره‌ای بدان دیده می‌شود:

به هر حال، چنان که دیده می‌شود، اصطلاح «علم»، در طول تاریخ فلسفه به صورت‌های مختلف و نامتعینی در زبان فلاسفه به کار رفته است؛ اما مسلم آن است که هر گاه مراد آنان مطلق آگاهی بوده و هر گاه خواسته‌اند وسیع‌ترین معنای ادراک و آگاهی را قصد کنند، «علم» را به کار برده‌اند.

صدرالمتألهین حتی کلمه علم را درباره ادراک درد نیز به کار می‌برد و تصریح می‌کند که هر علمی لزوماً نیاز به صورت ذهنی ندارد، بلکه گاهی حضور خود ذات یک شیء موجب ادراک آن و علم ما بدان می‌گردد؛ مانند درد ناشی از انفصال یک عضو بدن (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۱).

۴-۵. عقل و تعقل

فلاسفه گاه تعقل را در معنای مقابل تخیل و توهم و احساس به کار می‌برند، و در موارد بسیاری آن را مرادف با «علم» به معنای عام و در همان معنای ادراک شامل همه انواع و مراتب آن به کار می‌گیرند (برای مثال، ر.ک: فخر‌رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۷). بنابراین تعقل گاه در فلسفه اسلامی به معنای عام علم و ادراک به کار می‌رود و گاه به معنای ادراک عقلی. بدین‌روی به لحاظ اصطلاح‌شناختی معنای تعقل همان حصول صورت شیء در عقل است و معنای عام علم نیز همین است. نکته مهم اینجاست که تعقل در کلام فلاسفه، صرفاً به معنای ادراک حصولی نیست، بلکه به معنای مطلق ادراک نیز به کار رفته است.

مثلاً فخر‌رازی در *المباحث المشرقیه* بحثی با این عنوان دارد: «فی ان تعقل الشیء لذاته هو نفس ذاته و ان ذلک حاضر ابداً». در اینجا برای معرفت نفس به نفس که از بارزترین مصادیق علم حضوری است، اصطلاح «تعقل» را به کار می‌برد. بنابراین عقل در اصطلاح وی، مساوی ذهن یا قوه ادراک مفاهیم (یا ادراک کلیات) نیست. نیز شیخ اشراق تعابیری دارد که در آنها تعقل را دقیقاً در کنار علم، و شامل علم حضوری به کار می‌برد: «العلم او التعقل هو عدم غیبه الشیء عن الذات المجردة عن المادة؛ فان کان تعقل الشیء لذاته فهو بانه لم یغب عن ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷).

صدرالمتألهین چنان که پیش‌تر گفتیم، عقل و همچنین اصطلاح تعقل را در هر دو معنا به کار برده است: هم در معنای مطلق علم و ادراک، و هم در معنای ادراک عقلی. گاهی آن را در کنار علم به معنای عام آن می‌نشانند و

مرادف آن قرار می‌دهد، و گاه در برابر علم قرار می‌دهد. البته چنان‌که پیش‌تر گفتیم، خود علم هم معانی مختلفی دارد و از جمله طبق یک اصطلاح، با تعقل به معنای ادراک کلیات، مرادف است. پس هم علم و هم تعقل گاهی منحصرأ در مفهوم ادراک عقلی به کار می‌روند و گاه در معنای مطلق ادراک و معنای عام علم: «واعلم إن المراد بالعلم إن كان هو التعقل، فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة، أي عنها و عن لواحقها وإن كان مطلق الإِدراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد» (صدرالمألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۱).

نتیجه‌گیری

دانستیم که به لحاظ «لغوی»، دو کلمه علم و معرفت، از ریشه‌هایی برگرفته شده‌اند که به صورت حقیقی بر معنای خود دلالت می‌کنند، و دیگر لغات از معنای دیگری نظیر احاطه کردن ریشه گرفته، و سپس به انحای مختلف در معنای دانستن و دریافتن و مشابهات آن به کار رفته‌اند.

نیز از جهت کاربردشناسی لغوی، لفظ علم به عام‌ترین صورت ممکن بر این معنا دلالت دارد، و نزدیک‌ترین کلمه به آن، یعنی معرفت، کاربردی اخص از آن دارد. همچنین کلمات ادراک و شعور و الفاظی مانند عقل هر کدام تفاوت و خصوصیتی در دلالت بر مفهوم علم دارند.

به جهت «مفهوم فلسفی» نیز کلمه «شعور» به مرتبه خاصی از آگاهی و ادراک عقلی اشعار دارد؛ و «ادراک» به بیان صدرالمألهین دقیقاً در همان معنای لغوی خود در فلسفه به کار می‌رود و اتفاقاً به دقیق‌ترین معنا که سازگار با دیدگاه اتحاد عاقل و معقول نیز هست، بر معنای علم دلالت می‌کند، و حتی بر چیزی فراتر از صرف مفهوم علم، یعنی بر حقیقت علم که همان اتحاد میان عاقل و معقول است نیز دلالتی دارد.

اما فلاسفه معمولاً «ادراک» را از حیث «نسبت آن با مدرک» و نیز در مقام بیان «انواع ادراک»، و همچنین در بحث‌های «فرایندشناسی ادراک» و به طور کلی ناظر به «علم انسانی» (و نیز درباره حیوانات: رک: صدرالمألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۴۱۳) به کار می‌برند. پس بهترین کلمه برای کاربرد در «فرایندشناسی علم انسانی و انواع آن»، اصطلاح «ادراک» است. بنابراین منظور از «ادراک» در اصطلاح فلاسفه، فرایند تحصیل علم است و به مطلق آگاهی، یا آگاهی بدون توجه به حیثیت ربطش به مدرک یا مدرک، کمتر «ادراک» گفته می‌شود.

نیز کلمه ادراک این مزیت را دارد که از حیث ریشه لغوی‌اش دلالتی بر صدق ندارد؛ از این‌رو نسبت به دیگر اصطلاحات، برای رساندن مفهوم لاشرط علم مناسب‌تر است. از جهت «کاربرد فلسفی» هم گرچه «شعور» در اصطلاح خاص فلسفی‌اش، به معنای پایین‌ترین مرتبه ادراک عقلانی به کار می‌رود، اما در مقام کاربرد، فیلسوفان گاهی آن را علاوه بر مفهوم فوق، در معنای لغوی‌اش که مطلق ادراک است نیز به کار برده‌اند.

بررسی آثار فلاسفه گذشته نشان می‌دهد که کلمات: علم، ادراک، معرفت، شعور و تعقل به ترتیب بیشترین و متداول‌ترین کاربردها را در مباحث علم در فلسفه داشته‌اند و با اینکه کلمه علم، متداول‌ترین اصطلاح در این زمینه بوده

و هست و بسامد کاربرد کلمات فوق با هم برابر نیستند، اما هیچ‌یک از این کلمات، به اصطلاح خاص و انحصاری بدل نشده‌اند و همه در عرض هم به کار رفته‌اند. اما این، منافاتی ندارد با اینکه کلمات فوق هر کدام، یک محل استعمال غالب در زبان فلاسفه داشته‌اند؛ بدین نحو که کلمه علم، بیشتر از هر کلمه دیگری برای دلالت بر مطلق علم و آگاهی و عام‌ترین مفهوم مورد نظر از آن استفاده شده، هرچند در موارد خاص نیز به کار رفته است. کلمه ادراک، هرچند در معنای عام علم و شامل همه انواع ادراکات به کار رفته است (چنان که در مواردی نیز به معنای احساس یا ادراک حسی نشسته است)، بیشتر درباره علم انسان و نیز موقع برشمردن انواع علم (ادراک جزئی یا کلی، ادراک حسی یا خیالی یا عقلی) کاربرد یافته است، و به‌ویژه این کلمه هنگام نسبت دادن علم به نفس به کار می‌رود.

صدرالمتألهین نیز کلمه علم را بیش از هر اصطلاح دیگری در مباحث مربوط به علم به کار می‌گیرد، و البته کلمات ادراک و تعقل و حتی گاهی شعور را معادل اصطلاح علم به معنای مطلق آن به کار می‌برد. امروزه کلمات تعقل، و شعور، به‌ویژه در معنای عام علم، کاربرد چندانی ندارند. اما علم و ادراک که در فلسفه اسلامی به عام‌ترین معنای علم به کار رفته‌اند، هم اکنون نیز در همان معنا استفاده می‌شوند؛ با این تفاوت که لفظ علم در این معنای عام، پرکاربردتر از کلمه ادراک بوده و هست. از طرفی معمولاً درباره خداوند سبحان کلمه ادراک کمتر استفاده می‌شود. بنابراین در مباحثی که بحث فلسفی، منحصر به ابعاد انسانی آن است، کاربرد کلمه ادراک مناسب‌تر از علم است.

نیز کلمه ادراک در برخی از کاربردها، به «فرایند» تحقق علم اشعار دارد. از سوی دیگر، در مراتب پایین علم، مانند ادراک حسی و خیالی، کلمه علم کمتر به کار می‌رود؛ چنان که این کلمه درباره حیوانات نیز کمتر به کار گرفته می‌شود؛ گویا کلمه علم، بیشتر بر مراتب بالاتر و کلمه ادراک درباره مراتب پایین‌تر آگاهی به کار می‌رود. چنان که هنگامی که اعتبار مطلق علم، و علم بما هو علم مدنظر باشد، کلمه ادراک کمتر به کار گرفته می‌شود. هرچند کلمه ادراک این مزیت را دارد که به لحاظ لغوی، برای دلالت بر مفهوم علم به نحو لایشرط از داشتن شائبه صدق یا کذب، مناسب‌تر است؛ به نوعی که آن را درباره ادراک درد نیز به کار می‌برند که در معنای عام خود نوعی آگاهی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۹، *الحدود*، چ دوم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
- ____، ۱۳۷۹، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتسيهات*، شرح و تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.
- ____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء - المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- ایجی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نغانی، قم، شریف الرضی.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- توحیدی، ابوجان، ۱۹۲۹، *المقابسات*، تحقیق حسن السندوبی، مصر، المكتبة البحارية.
- جبر، فرید و سمیع دغیم، ۱۹۹۶، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *تسنيهم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جهامی، جبرار، ۱۹۹۸، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- دبیا، حسین، ۱۳۸۲، *نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاكمات*، قم، البلاغ.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هناری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمطالین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ____، ۱۳۶۳، *مفاتیح القیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- ____، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ____، بی‌تا، *الحاشیة علی الیهات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۴۵، *رسالة مسئله العلم*، تصحیح عبدالله نورانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، چ چهارم، بیروت، دار الافاق الجدیده.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، بیروت، دار المناهل.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
- ____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرفیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۵، *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، نگارش محمد سربخشی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۸۴، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

حق تکوینی و مبانی فلسفی آن از منظر حکمت متعالیه

mhtalebi@rihu.ac.ir

nasirollahhasanlou@gmail.com

محمدحسین طالبی / دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نصیرالله حسنلو / دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۷

دریافت: ۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

فلسفه حق به‌مثابه یکی از انواع فلسفه‌های مضاف، دانشی نوپدید است که درباره امری واقعی به نام «حق» و مسائل مربوط به آن از قبیل محتوای مفهومی، ساختار وجودی، انواع حق و صاحبان حق اظهارنظر می‌کند. روش مطالعه این شاخه از فلسفه مضاف، بهره‌گیری از مطالعه عقلانی درباره احکام کلی حق است. «حق تکوینی» یکی از مهم‌ترین انواع حق است که صاحبان آن همه انواع موجودات را دربرمی‌گیرند. در نگارش پیش‌رو «حق» از منظر اصول فلسفی حکمت متعالیه از جهت تحلیل ساختار مفهومی، وجودی و ارتباط با وجود بررسی شده و روشن کرده‌ایم که حق مساوی با وجود است. در ادامه برای روشن‌تر شدن شاکله بحث، به ماهیت حق تکوینی پرداخته و با ذکر مراتب و ویژگی‌های وجودی آن از قبیل مساومت با وجود، جایگاه حق تکوینی را به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود که باید در فلسفه مورد بحث قرار گیرد، تثبیت کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حق، حق تکوینی، هدفمندی موجودات، وجود، ضرورت ذاتیه، ضرورت ازلیه، عوارض ذاتی.

«حق تکوینی» از یک سو، به عنوان یکی از اقسام مهم حق مطلق، جایگاهی ویژه در دانش «فلسفه حق» دارد. همچنین، در نصوص دینی و کتب کلامی از حق تکوینی با عناوین مختلفی همچون حق فطری، حق ذاتی، حق طبیعی و حق عقلی یاد شده که با بسیاری از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و حقوقی در ارتباط مستقیم است؛ اما از سوی دیگر، درباره حق به‌طور عام و درباره حق تکوینی به‌طور خاص کمتر بحث فلسفی صورت گرفته است تا در اثر آن مباحث فلسفی، مبانی فلسفی این اندیشه در آموزه‌های دینی مستحکم شوند. از این رو فربه کردن مباحث عقلی مربوط به حق تکوینی می‌تواند به عنوان یکی از دغدغه‌های دانش فلسفه حق میان اندیشمندان مسلمان تلقی شود.

تحلیل ساختار مفهومی و وجودی این نوع از حق با رویکرد فلسفی، می‌تواند نقش بسزایی در شناخت ماهیت حق و ارتباط آن با دیگر اقسام حق ایفا کند. مکتب فلسفی متعالیه به عنوان ارائه‌دهنده قواعد هستی‌شناسی پیشرفته می‌تواند کمک فراوان در این راستا ارائه دهد. نگارش پیش‌رو به دنبال بررسی ساختار مفهومی حق تکوینی و چگونگی انتزاع آن مفهوم از موجودات است تا بتواند از این رهگذر جایگاه حق تکوینی را در مباحث هستی‌شناسی به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود تثبیت کند.

بنابراین ابتدا درباره مفهوم حق توضیح می‌دهیم؛ آن‌گاه ویژگی‌های این مفهوم را بیان می‌کنیم و در گام سوم پس از اشاره مختصر به اقسام حق مطلق، به تعریف حق تکوینی و غیر تکوینی می‌پردازیم.

موضوع بحث در گام چهارم، مراتب حق تکوینی و ویژگی‌های آن در هر مرتبه است. در گام نهایی به مبانی فلسفی حق تکوینی خواهیم پرداخت و از این رهگذر، حق تکوینی را به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود براساس مبانی حکمت متعالیه اثبات خواهیم کرد.

۱. مفهوم حق

مراد از حق (در برابر تکلیف) معنایی معادل واژه «right» در زبان انگلیسی است؛ آن هم در کاربرد اسمی این مفهوم، به معنای «حق داشتن»؛ نه کاربرد وصفی آن یعنی «حق بودن». حق در کاربری اسمی هم به صورت مصدر به کار می‌رود و هم در شاکله اسم مصدر مورد استفاده قرار می‌گیرد. آنچه به‌عنوان موضوع دانش فلسفه حق شناخته می‌شود، شاکله اسم مصدری حق است. گفتنی است دانش فلسفه حق، حق مطلق (غیرمقید) را مورد بحث قرار داده (طالبی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲) و درباره عوارض ذاتیه آن بحث می‌کند.

بنابراین حق مورد بحث در دانش فلسفه حق، امری فراتر از کاربرد آن در اصطلاح فلسفی، اخلاقی، سیاسی، فقهی، حقوقی و... است؛ چون حق در این اصطلاحات یا معنایی معادل «حق بودن» دارد و یا حق مطلق نیست، بلکه حق مقید است؛ یعنی قیودی زاید بر معنای «حق داشتن» در آن اخذ شده است.

اینک برای شناخت دقیق مفهوم حق و آشنایی با ویژگی‌ها و اقسام آن، حق (مطلق) را به عنوان موضوع دانش فلسفه حق تعریف می‌کنیم.

۲. تعریف حق

منطق دانان برای تعریف یک مفهوم، گونه‌های مختلفی از تعریف، از قبیل تعریف مفهومی (اعم از حد و رسم)، تعریف به مثال و تعریف به تشبیه ارائه کرده‌اند (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۶). هریک از این تعاریف به تناسب سنخ مفهوم مورد تعریف و هدف مدنظر از تعریف، به کار گرفته می‌شوند. برای نمونه مفاهیم اعتباری (در مقابل مفاهیم حقیقی، یعنی ماهوی) به دلیل نداشتن جنس و فصل حقیقی، فاقد هرگونه تعریف حقیقی، اعم از حدی و رسمی هستند. هنگام تعریف این دسته از مفاهیم، از ویژگی‌های انتزاعی کمک گرفته می‌شود. به‌زودی اشاره خواهد شد که مفهوم حق به لحاظ وجودی، از سنخ مفاهیم اعتباری فلسفی است. از این‌رو تعریفی که می‌توان از حق ارائه داد، تعریفی غیرحقیقی است. این تعریف از مجموعه‌ای از ویژگی‌های انتزاعی حق پدید می‌آید. به نظر می‌رسد بهترین تعریفی که می‌توان برای حق پیشنهاد کرد و آن را بر همه تعاریفی که تاکنون برای مفهوم حق مطلق ارائه شده (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: املی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶؛ مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷؛ نبویان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵؛ طالبی، ۱۳۹۳، ص ۵۷)، ترجیح داد، تعریف حق به «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی است»؛ زیرا این تعریف دارای همه شرایط یک تعریف صحیح، از قبیل فراگیر بودن نسبت به همه افراد، مانع بودن نسبت به اغیار و حمل شدن به حمل اولی ذاتی بر مفهوم موضوع (حق) دارد. مراد از شایستگی قابلیت و استعداد مادی نیست که مفهومی ماهوی و از قبیل معقولات اولیه است؛ بلکه مراد، مفهومی انتزاعی بوده و از ویژگی‌های ذاتی صاحب حق است. برای نمونه، چون خداوند کامل مطلق است و خود را دوست دارد، حق دارد؛ یعنی شایستگی دارد تجلی کند و موجودات را بیافریند. همچنین، فرشتگان که مجرد تام هستند، به سبب حب به ذات خود سزاوارند کارهایی انجام دهند که اثر آنها از نوع کمالات وجودی است. مراد از «موجود» در این تعریف صاحب حق است؛ خواه مجرد باشد، خواه مادی؛ موجود زنده باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور، وجودش بالفعل باشد یا بالقوه. و مقصود از «چیز»، متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است. همچنین، مصداق «چیز» در این تعریف می‌تواند هدف مطلوب صاحب حق (درموجودات مختار) یا مقصد متناسب با وجود آن (در موجودات غیرمختار)، یا مقدمات یکی از آن دو باشد (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

۲-۱. ویژگی‌های مفهوم حق

در جهت هموار شدن مسیر بحث برای ورود به موضوع اصلی این نوشتار، یعنی اثبات مساوقت حق تکوینی با وجود برخی ویژگی‌های مفهوم حق را توضیح می‌دهیم.

۲-۱-۱. کلی یا جزئی

در اصطلاح منطق دانان، اگر یک مفهوم قابلیت انطباق بر بیش از یک مصداق داشته باشد، آن مفهوم کلی است؛ وگرنه، جزئی است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۷۶). بدیهی است مفهوم حق از این نظر مفهومی کلی است؛ زیرا مصادیق فراوان دارد؛ مانند حق حیات، حق آزادی، حق امنیت و... .

۲-۱-۲. مفهوم حقیقی یا اعتباری

پس از بیان وصف کلیت مفهوم حق، درصدد تبیین ویژگی دیگر مفهوم حق به شرح زیر هستیم:
مفاهیم کلی به حصر عقلی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف) مفاهیم ماهوی: به مفاهیمی گفته می‌شود که بیانگر ماهیت جوهری یا عرضی موجود خارج از ذهن‌اند. به عبارت دیگر، مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که مابازای عینی دارند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که انسان در مواجهه با موجود خارجی آن مفاهیم را بدون هیچ‌گونه دخل و تصرف ذهنی درک می‌کند. همه مقولات ارسطویی در این دسته از مفاهیم قرار دارند. به این مفاهیم، مقولات اولی نیز گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۶):

ب) مفاهیم اعتباری: مفاهیمی که انعکاس ذهنی مستقیم از واقعیات خارج از ذهن نبوده، بلکه با دخل و تصرف عقل انسان به دست می‌آیند، مفاهیم اعتباری هستند (همان). این مفاهیم بر دو دسته‌اند:

۱. مفاهیم منطقی: مفاهیمی هستند که یک سلسله از ویژگی‌ها، خواص و صفات ذهنی مفاهیم را از آن جهت که در ظرف ذهن هستند، بیان می‌کنند. عناوینی همانند کلی، جزئی، نوع، جنس، فصل مفاهیم منطقی هستند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که محکی آنها فقط در ذهن حاضر است و مصادیق آنها را تنها باید در ذهن جست‌وجو کرد (صدرالمطلبین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲):

۲. مفاهیم فلسفی: مفاهیمی هستند که یک سلسله از ویژگی‌ها، خواص و صفات خارجی موجودات را از آن جهت که در خارج هستند (اعم از اینکه در مقایسه با موجودات دیگر به این صفات متصف شوند یا مقایسه و نسبتی در کار نباشد)، بیان می‌کنند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که اولاً در عین حالی که صفات خارجی اشیا هستند ولی مابازای عینی ندارند و از همین رو، ذهن انسان از راه حواس به آنها ناقل نمی‌شود؛ ثانیاً گرچه این مفاهیم با دخل و تصرف ذهن انسان ساخته می‌شوند، ولی چنین نیست که مصادیق آنها لزوماً در ذهن باشد. مفاهیمی از قبیل علیت، معلولیت، فعلیت، قوه و شیئیت از این نوع مفاهیم هستند (همان).

پس از بیان اقسام مفاهیم کلی باید روشن شود که مفهوم حق جزو کدام دسته از آن مفاهیم است؟ با اندکی تأمل در ویژگی‌های مفاهیم کلی و تطبیق آنها بر مفهوم حق، پاسخ پرسش به‌آسانی معلوم می‌شود. مفهوم حق مفهوم ماهوی نیست که دارای مابازای عینی در خارج داشته باشد. دلیل این سخن آن است که مفهوم حق دارای مصادیق متعددی میان مقولات مختلف و هم میان ممکنات و واجب دارد و هرگاه یک مفهوم بر چند مقوله از مقولات ده‌گانه و یا هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکنات قابل حمل باشد، آن مفهوم نمی‌تواند مفهوم ماهوی و حقیقی باشد، بلکه لزوماً یک مفهوم اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۹): چون در صورت اول اندراج یک مفهوم تحت دو مقوله متباین پیش می‌آید که امری محال است و در صورت دوم نیز مستلزم ماهیت داشتن واجب‌الوجود خواهد بود که آن نیز امری محال است.

همچنین مفهوم حق مفهوم منطقی نیست؛ چون این مفهوم برخلاف مفاهیم منطقی، وصف موجودات خارجی است، نه ذهنی. بنابراین مفهوم حق (داشتن) یک مفهوم فلسفی است که در عین حال که وصف موجودات خارجی بوده و دارای منشأ انتزاع است، مابازای خارجی نیز ندارد.

حاصل آنکه، افزون بر کلیت، اعتباری بودن و فلسفی بودن نیز از دیگر ویژگی‌های مفهوم حق هستند.

۳-۱-۲. نسبت حق با وجود

بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، همه واقعت از یک گستره وجود تشکیکی تشکیل شده است که از مرتبه بی‌نهایت آغاز می‌شود و تا ضعیف‌ترین مرتبه آن که در مرز عدم قرار گرفته ادامه می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۱۰). بالاترین مرتبه وجود مرتبه واجب‌الوجود است. موجودات پایین‌تر از آن در سه عالم کلی جای می‌گیرند: عالم مجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده. ویژگی عام این سه مرتبه وجودی آن است که همه ممکن‌الوجودند. صرف‌نظر از اینکه همه موجودات در این عوالم سه‌گانه، فعل واجب‌الوجود به شمار می‌آیند و از کمالات وجودی او حکایت می‌کنند، تنها امری که سبب جدایی این موجودات از یکدیگر می‌شود، شدت و ضعف وجودی آنها و در نتیجه، تفاوت میزان حکایت آنها از کمالات مرتبه واجب‌الوجود است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۹).

نکته درخور توجه آن است که مرتبه واجب‌تعالی و همه موجودات مراتب پایین‌تر، در فعل خود غایت و هدفی دارند. غایت واجب‌تعالی در افعال خویش، ذات خود اوست. توضیح این امر آن است که ذات واجب‌تعالی بر اساس حکمت خود، جهان را به صورت مجموعه‌ای بی‌نظیر و با بهترین نظم طراحی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۰۰). او پیش از آفرینش جهان از طرح کلی نظام هستی آگاه بوده و همین علم او به نظام خیر، علت غائی آفرینش و ایجاد جهان است. خداوند در کار خلقت انگیزه‌های غیر از عینیت‌بخشی به آن علم پیشین خود ندارد؛ چون پیش از آفرینش موجودات، به‌جز ذات کامل و غنی بالذات او چیزی وجود ندارد تا آن چیز غایت او از آفرینش باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۱). به زبان عرفانی، خداوند چون ذات و آثار خود را دوست دارد، صفات خود را تجلی داده و جهان را ایجاد کرده است. وانگهی عین‌الربط بودن همه موجودات به وجود واجب، موجب می‌شود ذات او که وجودی مستقل است، مقوم و تکیه‌گاه هستی آنها قرار گیرد. از این رو هستی موجودات ممکن‌الوجود و همه ابعاد وجودی آنها از جمله طلب، قصد و اراده آنها باید به موجودی متوجه شود که او خود مطلوب خود است و غیراز خودش مطلوب و مقصودی ندارد تا در جست‌وجوی آن باشد. در نتیجه، مقصد و غایت حقیقی همه موجودات هستی واجب‌الوجود است و همه با واسطه یا بی‌واسطه در طلب و جست‌وجوی او هستند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹-۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۶).

به‌رغم آنکه مقصد نهایی ممکن‌الوجودها کمال‌های واجب‌الوجود است، افعال آنها در سلسله امکانی، غایت متناسب با ذات خود دارند. این غایات متناسب به شرح زیر هستند:

در صورتی که فعل یک ممکن‌الوجود حرکت عرضی باشد، غایت آن فعل در فاعل‌های طبیعی (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵) تمامیتی (کمال) است که موجود متحرک (فاعل) با حرکت خود رو به سوی آن دارد؛ به‌گونه‌ای که این تمامیت، مقصد متناسب با ذات آن فاعل باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳).

فعل فاعل در صورتی که حرکت عرضی باشد در فاعل‌های ارادی (نفوس حیوانی و انسانی)، غایت تمامیتی است که بر حرکت ارادی مترتب می‌شود؛ لکن در این فرایند آن تمامیت هدف اصلی فاعل بوده و حرکت مقصود تبعی است (همان، ص ۵۴).

فعل فاعل در صورتی که فعل جوهری باشد (آنچه فاعل ایجاد می‌کند، یک موجود جوهری است)؛ در صورتی که این فعل، تعلق به ماده داشته باشد (خواه ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشند مانند صورت‌های عنصری و یا ذاتاً مجرد و فعلاً متعلق به ماده

باشند مانند نفوس)، در فرایند حرکت جوهری به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌شود که در حقیقت همین وجوهادی ثابت، غایت علت فاعلی آنهاست و حرکت‌های جوهری برای رسیدن به آن وجودهای ثابت اراده شده‌اند (همان).

در صورتی که فعل فاعل، فعل جوهری باشد و این فعل مجرد تام باشد، فاعل موجودی را ایجاد کرده که در فی‌نفسه کامل و فعلیت محض است. بنابراین غایت فاعل، عین خود فعل است؛ بدین معنا که حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خود را قرار گرفته است (همان).

بنابراین هیچ موجود ممکن‌الوجودی بی‌غایت نیست. نکته درخور توجه آن است که خدای سبحان میل به اهداف مطلوب را که همان تجلی کمال موجود یا کسب کمال مفقود است، به مخلوقات مجرد و غیرمجرد عطا می‌کند. اوست که با آفرینش مخلوقات این حق و لیاقت را به آنها می‌دهد تا یا دارای کمال و فعلیت تام باشند (مثل مجردات) و افعال خود را از روی شوق و حب به کمالات خویش انجام دهند، یا دارای قوه رسیدن به کمالات باشند (مثل مادیات) و کارهای اختیاری خود را به شوق وصل به درجاتی از کمال انجام دهند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

با توجه به مطالب پیشین و با توجه به اینکه مفهوم حق، مفهومی فلسفی است، عقل انسان مفهوم حق را از مقایسه یک موجود هدفمند با هدف و علت غائی‌اش به دست آورده و آن را به فاعل نسبت می‌دهد. واضح است که این هدف باید مطلوب واقعی باشد نه پنداری. مطلوب واقعی یا عین تجلی کمال موجود و فاعل است (مثل تجلی کمالات موجودهای مجرد تام) و یا کسب کمال مفقود در او (مثل تکامل موجودات جسمانی) (همان).

ناگفته نماند گاهی عقل، موجود غیرمختار را با مقصد حرکت طبیعی‌اش که در طرح کلی جهان از طرف خداوند برای او ترسیم شده، می‌سنجد و میان آن موجود و غایت حرکت جوهری‌اش تناسب می‌بیند؛ یعنی می‌فهمد آن موجود می‌تواند در صورت وجود مقتضی و عدم مانع به آن مقصد برسد. از این رو عقل با استناد به این تناسب، آن موجود را سزاوار وصول به آن مقصد و غایت طبیعی‌اش می‌بیند و برای آن موجود غیرمختار حق طبیعی و تکوینی رسیدن به آن مقصد قائل می‌شود. در اینجا نیز مفهوم حق از مقایسه میان موجود و غایت حرکتش و تناسبی که میان آن دو وجود دارد، انتزاع می‌گردد (همان).

نتیجه سخن درباره ساختار مفهوم حق آن است که موجود موردنظر در انجام دادن کاری یا داشتن حالت و صفتی یا مختار است یا مجبور. اگر مختار باشد، عقل او را با هدفش (علت غائی‌اش) می‌سنجد و اگر موجود مجبور باشد با مقصد حرکت جوهری‌اش (غایتش) مقایسه می‌کند و آن‌گاه مفهوم حق را می‌سازد. گفتنی است که عقل از تناسب میان کمال وجودی این موجود با هدف و غایتش به مفهوم سزاواری آن موجود برای رسیدن به آن هدف و غایت نائل می‌شود. بر اساس آنچه گفته شد، هیچ موجودی بدون حق نیست. البته این سخن به معنای ضرورت منتهی شدن همه موجودات (به‌ویژه موجودات مادی و غیرمختار) به غایت خود و در نتیجه استیفا شدن حق آنان نیست. چه بسا موجودی به دلیل وجود مانع به غایت و مقصد متناسب خود نرسد.

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود مساوی با حق داشتن است. این امر به معنای آن است که هر جا وجود صدق کند، مفهوم حق داشتن نیز صادق است. فرقی نمی‌کند که صاحب حق موجودی مجرد باشد یا مادی، جاندار باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور. همچنان که برترین موجود یعنی خدا حق دارد، پست‌ترین

موجود در جهان هم صاحب حق است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲)؛ چون هیچ موجودی در جهان بدون غایت و مقصد متناسب با ساختار وجودی خود موجود نیست. عقل از مقایسه هر موجود با این هدفمندی و تناسب میان آن موجود و غایت متناسب با وجودش، مفهوم حق (داشتن) را می‌سازد، یعنی انتزاع می‌کند.

بنابراین با توجه به نسبت‌های چهارگانه مذکور در دانش منطق، نسبت میان مفهوم وجود و مفهوم حق (داشتن) نسبت تساوی است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا مفهوم وجود و مفهوم حق، افزون بر آنکه مساوی هستند، مساوق نیز هستند؟ مراد از تساوق دو مفهوم، اتحاد دو مفهوم در حیثیت صدق آن دو بر مصداق واحد است؛ درحالی که مراد از تساوی، فقط اشتراک در صدق است، هرچند حیثیت صدق مختلف باشد.

اشتراک صدق دو مفهوم وجود و حق بر موجودات، براساس تبیینی که از هدفمندی همه موجودات ارائه شد، تنها تساوی این دو مفهوم را اثبات می‌کند؛ چون حیثیت صدق آنها متفاوت است. حیثیت صدق مفهوم وجود بر یک موجود به دلیل شیئیت داشتن و منشأ اثر بودن آن موجود است؛ درحالی که حیثیت صدق مفهوم حق داشتن بر آن موجود (صاحب حق) هدفمند بودن آن موجود است. بنابراین برای اثبات تساوق مفهوم وجود و حق نیازمند دلیلی دیگر هستیم. آیا چنین دلیلی که به کمک آن بتوان تساوق دو مفهوم حق و وجود را اثبات کرد، وجود دارد؟

به نظر می‌توان در برخی از اقسام حق یعنی «حق تکوینی» براساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، مساوقت حق با وجود را اثبات کرد. پیش از پرداختن به این موضوع، مناسب است به بیان اقسام حق از جمله تقسیم آن به تکوینی و غیرتکوینی بپردازیم.

۲-۲. انواع حق

پیش‌تر گفته شد که فلسفه حق، از حق مطلق بحث می‌کند؛ نه حق مقید به قید اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... از این رو انواعی که برای حق به لحاظ آن قیود ارائه شده، از بحث ما خارج است. همچنین برای حق مطلق به لحاظ منشأ حق، صاحبان حق، متعلق حق، تلازم و عدم تلازم با تکلیف، قابلیت یا عدم قابلیت انتقال یا اسقاط حق و... تقسیماتی بیان شده (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۱۰۵) که با موضوع این نوشتار نسبتی ندارند. بنابراین در اینجا تقسیم‌های مربوط به انواع حق را بیان نمی‌کنیم.

۳. حق تکوینی و غیرتکوینی

گفته شد حق، به معنای شایستگی موجودی (صاحب حق) نسبت به چیزی (موضوع حق) است. عقل این شایستگی را از نوعی مقایسه میان یک موجود و غایتی متناسب به دست می‌آورد. این شایستگی همیشه به یک صورت نیست؛ بلکه گاهی از امور تکوینی در صاحب حق انتزاع و درک می‌شود و گاه از امور غیرتکوینی. اگر عقل انسان با ملاحظه ی‌ک ویژگی ذاتی و بنیادی در صاحب حق به ادراک حق دست یابد، این حق، حق تکوینی نامیده می‌شود. برای نمونه، از نگاه حکمت اسلامی، گیاه نفس نباتی دارد. نفس نباتی پایین‌ترین مرتبه نفس بوده، دارای سه قوه غاذیه، منمیه و مولده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۸). این مرتبه از نفس در حیوان و انسان نیز وجود دارد (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۶۹). کارکرد قوای سه‌گانه نفس نباتی عبارت است از: ۱. تغذیه؛ ۲. رشد؛ ۳. تولیدمثل. موجوداتی که نفس نباتی دارند، استعدادهای خود را به کمک این کارکردها به فعلیت رسانده و به آن غایات مطلوبی که در مسیر تکاملی‌شان مشخص شده است، دست می‌یابند. به دلیل وجود این کارکردهای سه‌گانه نفس نباتی هر موجودی که نفس نباتی داشته باشد، برای رسیدن به غایت مطلوب نیاز به تغذیه، بهداشت و تولید مثل دارد. این امر موجب پیدایش حق تغذیه، حق بهداشت و حق تولیدمثل در موجودهایی می‌شود که نفس نباتی دارند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰). به این دلیل این حقوق میان گیاهان، حیوان‌ها و انسان‌ها مشترکند. همچنین در حیوان و انسان با ملاحظه دیگر آثار نفس حیوانی و نفس ناطقه انسانی، عقل به حقوق مخصوص آنها پی می‌برد. آن حقوق و همه مقدمات استیفای آنها همگی حقوق تکوینی هستند. برای نمونه، حق فرزندآوری (تولیدمثل) که یک حق تکوینی در مرتبه نفس نباتی است، حق‌هایی که مقدمه این حق هستند، مثل حق ازدواج، حق بارداری و... نیز حق تکوینی خواهند بود. بنابراین منشأ انتزاع این حقوق امور تکوینی هستند؛ اموری که با وجود صاحب حق تحقق می‌یابند و نیازی به جعل مستقل از وجود صاحب حق ندارند. وقتی صاحب حق به وجود می‌آید، این حق‌ها را نیز با خود به همراه دارد. حقوق تکوینی، یا به اصطلاح حقوق طبیعی، در موجودهای ممکن‌الوجود با یک جعل بسیط که از طرف خدای متعال به وجود این موجودها تعلق می‌گیرد، جعل می‌شوند.

براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که حقوق تکوینی، حقوقی کلی، ضروری و دائمی هستند (ابدالی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴)؛ چون امور تکوینی موجود در نهاد شیء در همه افراد، برابر و همیشه ثابت‌اند. حقوق تکوینی مقابل ندارند. به این دلیل آنچنان که پس از این خواهیم گفت، از عوارض ذاتیه وجود هستند، آن هم عوارضی که هیچ عدلی ندارند همانند ثبات که از عوارض ذاتیه وجود است و هیچ عدلی ندارد. آنجا که وجود تحقق دارد، حقوق تکوینی نیز با آن تحقق دارند. در حقیقت، حقوق تکوینی همان حق مطلق است که موضوع دانش فلسفه حق است. پس از آشنایی مختصر با مفهوم حق تکوینی به بیان برخی از مباحث مربوط به حق تکوینی که موضوع اصلی این نوشتار است، می‌پردازیم.

۱-۳. مساوقت حق تکوینی با وجود

پیش‌تر درباره معنای مساوقت حق با وجود و امکان طرح این ادعا درباره حق تکوینی سخن به میان آمد. در این مجال پیش از پرداختن به اثبات این مدعا لازم است به این نکته توجه شود که ممکن است عقل یک مفهومی را طی فرایند خاصی و در شرایط ویژه‌ای انتزاع کند، ولی پس از انتزاع، آن مفهوم را در موارد دیگری نیز اعتبار کرده و به کار گیرد. برای مثال عقل مفهوم «کلی» را ابتدا طی کارکرد ویژه‌ای بر روی مفاهیم ماهوی و معقولات اولی انتزاع می‌کند، ولی پس از آن مرحله، در هر موردی که مفهوم «ما لایمتنع صدقه علی کثیرین» صدق کند مفهوم کلی را اعتبار می‌کند و به کار می‌گیرد؛ از جمله درباره معقولات ثانیه فلسفی، مانند علت و معلول.

با توجه به این مطلب، مفهوم حق نیز طی فرایندی که توضیح آن گذشت از تناسب ویژه میان وجود یک شیء و غایت متناسب با آن انتزاع می‌شود که عبارت بود از «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی»؛ اما ممکن است همین

معنا در موارد دیگری نیز به کار گرفته شود. یکی از این موارد که می‌توان گفت دقیق‌ترین و لطیف‌ترین مورد استعمال آن نیز می‌تواند باشد، نسبت موجودیت برای وجود است. توضیح آنکه براساس آموزه اصالت وجود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵)، وجود عین موجودیت است؛ یعنی وجود در تحقق داشتن نیاز به وجود دیگر ندارد، بلکه وجود به‌خودی‌خود هست... عینیت وجود، به ذات خودش است برخلاف ماهیت که تحققش پس از تأثیر فاعل در آن و اتصاف به وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۶۶؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۹)؛ زیرا حیثیت ذاتی ماهیت، «بودن» نیست؛ بلکه «بودن» برای ماهیت، بالعرض است. براین اساس عقل می‌تواند از رابطه‌ای که میان وجود و «تحقق یافتن» است، مفهوم شایستگی را انتزاع کند و بگوید آنچه در حقیقت، شایستگی اتصاف به موجودیت را دارد، وجود است نه ماهیت.

حاصل آنکه دانستیم مفهوم حق به معنای شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی است. نخستین مصداق این شایستگی خود وجود است که دارای حق «موجودیت» (بودن) است. به تعبیر دیگر، هر موجود برای آنکه منشأ اثر باشد، باید موجودیت داشته باشد. این سخن را می‌توان چنین بیان کرد: هر موجود برای آنکه منشأ اثر باشد، حق موجودیت (بودن) دارد. به بیان دیگر، هر وجودی در هر مرتبه‌ای که هست چون منشأ اثر است، شایستگی ذاتی برای موجودیت دارد؛ برخلاف ماهیت که شایستگی ذاتی برای موجودیت ندارد. بنابراین وجود از همان حیث که وجود است، مصداق حق نیز است. این امر به معنای تساوق مفهوم وجود و مفهوم حق است.

ممکن است اشکال شود که چون همواره حق و صاحب حق غیریکدیگرند، وجود نمی‌تواند صاحب حق موجودیت (بودن) باشد؛ زیرا وجود و موجودیت عین یکدیگرند و هیچ‌گونه تغایری ندارند. بنابراین نمی‌توان گفت که مفهوم حق (داشتن) و مفهوم وجود دو امر مساوی‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: تغایر حقیقی میان حق و صاحب حق ضرورت ندارد، بلکه تغایر اعتباری نیز میان آن دو کافی است. براین اساس درمی‌یابیم که منظور از واژه «چیزی» که در تعریف حق آمده، لزوماً امری نیست که به لحاظ مصداق، مغایرت حقیقی با صاحب حق داشته باشد که از واژه «موجودی» در تعریف حق فهمیده می‌شود؛ بلکه واژه «چیزی» در تعریف حق هم شامل امری می‌شود که مغایرت حقیقی با صاحب حق دارد و هم شامل امری که دارای تغایر اعتباری با آن است.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود، آن است که لازمه این تبیین آن است که معنای گزاره‌های فلسفی از قبیل «وجود اصیل است»، «وجود فعلیت مطلقه است»، «وجود علت و معلول است» و... با معنای گزاره‌های «وجود حق دارد اصیل باشد»، «وجود حق فعلیت محضه دارد»، «وجود حق علت و معلول شدن دارد» یکسان باشد؛ در نتیجه فلسفه که از وجود عام بحث می‌کند، به فلسفه حق تبدیل می‌شود که از شاخه‌های فلسفه مضاف است. حتی ممکن است این سخن به گزاره‌های علوم دیگر نیز سرایت کند؛ برای نمونه وقتی می‌گوییم «فلان دارو شایستگی درمان فلان مرض را دارد»، به معنای آن است که بگوییم آن دارو حق درمان آن مرض را دارد. یا وقتی می‌گوییم «چاقو شایستگی بریدن چیز خاصی را دارد»، به معنای آن است که بگوییم چاقو حق بریدن آن چیز را دارد و این سخن به معنای یکی شدن فلسفه حق با همه علوم بشری است.

در پاسخ به اشکال بالا خواهیم گفت: اولاً آن دسته از گزاره‌های فلسفی که محمول آنها مساوق با وجود است، اشکالی ندارد که آن محمول مساوق با حق (داشتن) هم باشد؛ چنان که فعلیت عامه و خارجیت عامه افزون بر آنکه مساوق با وجودند با یکدیگر نیز مساوق‌اند؛ ثانیاً فلسفه حق صرفاً از حق‌های تکوینی بحث نمی‌کند، بلکه حق‌های غیرتکوینی نیز در دایره موضوع آن قرار دارند که از موضوع بحث ما خارج است؛ ثالثاً همان‌طور که در تحلیل فلسفی مفهوم حق گفته شده، این مفهوم از مقایسه میان موجود و غایت حرکتش و تناسبی که میان آن دو وجود دارد، انتزاع می‌شود. از این‌رو هر موجودی (اعم از اینکه موضوع علمی باشد یا نباشد) با توجه به ویژگی‌های ذاتی‌اش نسبت به غایت و مقصد متناسب با خودش، شایستگی ویژه‌ای دارد و مفهوم حق از آن شایستگی انتزاع می‌شود. یکی از دلایل مساوق حق تکوینی با وجود همین توسعه موضوعی مفهوم حق است.

۳-۲. مراتب حق تکوینی

دانستیم حق، نسبت تساوی با وجود دارد. هر جا پای وجود در میان است، حق نیز در آنجا حاضر است. از این‌رو هیچ وجودی بدون حق نیست؛ اما چنین نیست که حضور حق در بستر وجودی همه موجودات یکسان باشد. چنان‌که موجودات در رتبه وجودی خود با یکدیگر متفاوت‌اند، در اتصاف به حق داشتن نیز متفاوت‌اند. گاهی یک مرتبه از وجود، در نهایت شدت است و گاهی در نهایت ضعف و گاهی وجود در یک مرتبه، بیش از اعتبار عقلی چیز دیگری نیست. در هر کدام از این مراتب حق نیز وضعیتی متناسب با آن وجود دارد.

بر اساس نظام تشکیکی وجود در حکمت متعالیه که پیش‌تر به آن اشاره شد، کامل‌ترین مرتبه هستی مرتبه وجود واجب‌بالذات است. مراتب پایین‌تر به حسب ذات، وجودات امکانی هستند که در ذات خود اقتضای وجود ندارند، بلکه در اثر جعل و ایجاد مرتبه اعلا موجود می‌شوند. از این‌رو، وجود که موجودیتش بذاته است، دو مصداق دارد: وجود واجب و وجود ممکن. ما از موجودیت‌بالذات وجود، چنین تعبیر کردیم که وجود در قبال ماهیت، شایستگی ذاتی نسبت به موجودیت دارد. به عبارت دیگر موجودیت (بودن)، حق وجود است و نه حق ماهیت. حال سخن بر سر این است که حقیقت وجود که در ذات خود شایستگی موجودیت دارد، دو گونه است: یا واجب است و یا ممکن.

مراد از مرتبه واجب‌بالذات مرتبه‌ای است که وجود در آن مرتبه در نهایت شدت و بی‌نیازی است و هیچ‌گونه وابستگی به دیگر مراتب وجود ندارد. از این‌رو واجب‌بالذات وجود را از فاعل دیگری نگرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۰). مراد از مرتبه ممکن‌بالذات آن مرتبه از وجود است که موجود در آن مرتبه، وجود خود را از فاعل دیگری گرفته و وجودش مقتضای ذاتش نیست؛ چون از حیث ذات عین فقر و وابستگی است (همان). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه واجب و ممکن هر دو استحقاق ذاتی نسبت به موجودیت دارند، اما واجب‌الوجود این استحقاق ذاتی را از خودش دارد و ممکن‌الوجود آن را از دیگری، یعنی از واجب‌الوجود، گرفته است. حاصل آنکه وجود به طور کلی دو مرتبه دارد: وجود واجب و وجود ممکن و وجود در هر دو مرتبه دارای حق تکوینی است. از این‌رو صاحبان حق تکوینی در دو مرتبه واجب و ممکن جای می‌گیرند.

۳-۳. چگونگی ثبوت حق تکوینی برای صاحبان خود

حال که دانستیم وجود مساوق حق تکوینی است و این تساوق هم در مرتبه واجب‌الذات و هم ممکن‌بالذات وجود دارد، باید بدانیم هر ممکن‌الوجود در حق داشتن نسبت به موجودیت و دیگر حقوق، وابسته و نیازمند به واجب‌الذات است. برای توضیح این امر باید به چگونگی ثبوت حق تکوینی در مرتبه واجب و ممکن بپردازیم. قبل از بیان این مطلب لازم است به دو اصطلاح توجه شود:

ضرورت ازلیه: اگر محمولی بدون هیچ قید و شرطی برای موضوع از ازل تا ابد ثابت باشد، به این نحوه ثبوت ضرورت ازلیه گفته می‌شود. برای نمونه، ضرورت در گزاره «واجب‌الذات، بالضروره عالم است»، ضرورت ازلیه است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱).

ضرورت ذاتیه: اگر محمولی برای موضوعی به قید وجود موضوع، ثابت باشد به این نحوه ثبوت ضرورت ذاتیه گفته می‌شود. برای نمونه، در گزاره «انسان حیوان ناطق است» مادامی که انسان موجود است، ذاتی‌اش از ذات انسان انفکاک ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱).

با توجه به این مقدمه و لحاظ مساوق حق تکوینی با وجود، باید چنین اظهار داشت که حقوق تکوینی واجب‌الذات به نحو ضرورت ازلیه برای او ثابتند. چون موجودیت که گفته شد حق وجود است، به صورت ضرورت ازلیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

صدق الموجودية على واجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية إذ معنى كون الشيء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية هيئة كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲)؛ صدق مفهوم موجودیت بر واجب‌الوجود، به نحو ضرورت ازلیه است؛ چون معنای اینکه چیزی وجودش واجب است آن است که آن چیز به گونه‌ای است که اگر ذاتش فی‌نفسه و بدون ملاحظه هیچ حیثیت دیگری غیر از ذاتش، در نظر گرفته شود، مفهوم وجود و موجودیت بر آن صدق می‌کند.

این بحث در حکمت متعالیه به صورت کامل آمده است. در آنجا چنین بیان می‌شود که واجب‌الوجود حقیقت وجود و وجود صرف است. هویت او عین بی‌نیازی از غیر بوده و هیچ‌گونه شائبه نقص و عدم در او راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۶ ص ۱۵-۱۶). براین اساس، واجب‌الوجود اصل و اساس وجود و بنیان حق است؛ چون وجود او سرچشمه هستی است و هر وجودی از او ناشی می‌شود. بنابراین، حق موجودیت، حق محض خداست و دیگران موجودیت و همه حقوق خود را از او می‌گیرند.

از آنچه تاکنون گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که موجودیت حق واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است، گرچه موجود ممکن ذاتاً شایستگی این حق را نداشته و به عنایت واجب‌الوجود صاحب این حق شده است. حق موجودیت تنها حق واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود نیست؛ بلکه چنان که پیش‌تر گفته شد این حق زیربنای حقوق دیگر است. نحوه وجود موجودات و حدودمرزهای عقلی وجود ممکنات، مقتضی اموری هستند که عقل با توجه به آن امور،

حقوقی را از آنها انتزاع می‌کند. همه آن حقوق حق‌های تکوینی هستند. این حقوق نسبت به واجب‌الوجود به صورت ضرورت ازلیه و نسبت به ممکنات به صورت ضرورت ذاتیه برای صاحبان خود ثابت هستند. برای نمونه، حق آفرینش برای واجب‌الوجود یک حق تکوینی است. حق آفرینش از نگاه فلسفی مبتنی بر برخی اوصاف ذاتی واجب‌الوجود، مانند حیات، قدرت و علم است. همه این اوصاف عین ذات واجب‌الوجودند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۵). به این دلیل آفرینش و فیض‌بخشی از جانب او دائمی است و لحظه‌ای منقطع نمی‌شود (همان، ص ۳۰۷). بنابراین ویژگی ذاتی وجود خدا، از طرفی هستی‌بخشی به اشیا و از سوی دیگر اقتضای تجلی کمالات ذاتی واجب‌الوجود است. عقل از سنجش ذات واجب‌الوجود با این امور، حق آفرینش را انتزاع می‌کند. براین‌اساس حق آفرینش به صورت ضرورت ازلیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت است. در مقابل حقوقی مثل حق حیات، حق تغذیه، حق رشد برای برخی ممکن‌الوجودها، گرچه حق تکوینی به‌شمار می‌آیند، ولی به صورت ضرورت ازلیه برای صاحبان خود ثابت نیستند، بلکه به صورت ضرورت ذاتیه ثابت‌اند؛ چون ریشه این حقوق، صفاتی است که با وجود عینیت ندارند. بنابراین با توجه به جایگاه وجود ممکن و نیازمندی آن به وجود واجب، چگونگی ثبوت حقوق موجود امکانی روشن می‌شود.

۴. مبانی فلسفی حق تکوینی

واکاوی فلسفی مفهوم حق تکوینی با استفاده از برخی مسائل دانش هستی‌شناسی ما را به نوعی همپوشانی میان این دانش و دانش فلسفه حق متفطن ساخته و نیز ما را به بررسی دقیق‌تر مبانی فلسفی حق تکوینی فرا می‌خواند. از این‌رو در قسمت پایانی این نگارش به تبیین مهم‌ترین مبانی فلسفی حق تکوینی از منظر حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۴-۱. هدفمندی موجودات

اصل هدفمندی موجودات، یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی است که در متون دینی و فلسفی توجه ویژه‌ای به آن شده است. صدرالمآلهین مسئله هدفمندی موجودات را که در فلسفه غالباً با عنوان علت غایی مطرح می‌شود، مهم‌ترین جزء حکمت می‌شمارد که باید به دقت تنقیح شود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۰).

پیش‌تر در خلال تبیین چگونگی انتزاع مفهوم حق، به نقش مسئله هدفمندی موجودات به عنوان یکی از ارکان مفهوم حق اشاره کردیم. در این بخش تنها به ذکر دو نکته در این زمینه بسنده می‌کنیم:

از دیدگاه برخی اندیشمندان معاصر برای حقوق تکوینی پایه و اساسی جز اصل هدفمندی نمی‌توان در نظر گرفت. ارتباط، تناسب و توازن میان نیازهای برخی موجودات از یک‌سو و رفع آن نیازها به‌وسیله دیگر موجودات از سوی دیگر، شاهد محکمی برای اثبات حق است؛ زیرا نمی‌توان به صرف ملامت اتفاقی این ارتباط را توجیه کرد، بلکه براساس منطقی اصل غایت که نظمی ارادی را بر روابط موجودات با یکدیگر حاکم می‌داند، می‌توان قابلیت‌ها و نیازهای موجودات را مبنایی برای حق‌های تکوینی در نظر گرفت (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۴۹، به نقل از: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴).

اصل هدفمندی موجودات در میان اندیشمندان مسلمان امری مسلم است، اما تبیین و نحوه شناسایی هدف مطلوب یا مقصد متناسب هر دسته از موجودات در برخی موارد به درستی صورت نگرفته است. در این میان رویکرد حکمت متعالیه از اتقان فراوان برخوردار است و با نصوص دینی نیز مطابقت بیشتری دارد.

صدرالمتألهین ذات خدا را غایت نهایی آفرینش موجودات می‌داند؛ چون خدا به ذات خود که منشأ صدور همه مخلوق هاست، محبت دارد و به خود عشق می‌ورزد از این رو او اراده می‌کند و مخلوق‌ها را می‌آفریند سبب این آفرینش عشق خدا به کمال‌های خویش است که درجه‌ای از آن کمال را در موجود مخلوق ایجاد می‌کند. به سخن دیگر، ذات موجودهای آفریده‌شده همگی تجلی ذات خدای واجب‌الوجود هستند حاصل آنکه، خدا هم علت فاعلی ممکن‌الوجودها بوده و هم علت غایی آنهاست. او هم آفریننده مخلوق‌ها بوده و هم غایت آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۲۲؛ ج ۹، ص ۲۱۲).

بنابراین همه آفرینش در ساحت وجودی خود بیش از یک غایت حقیقی و اصیل ندارد. آن غایت و وصول به مبدأ اصلی خویش است. با این همه، صدرالمتألهین معتقد است می‌توان در بستر جهان مادی برای موجودهای ممکن‌الوجود غایات میانه‌ای تعریف کرد. این غایات میانه نیز همگی در یک سطح نیستند؛ برخی نقش مقدمه و برخی نقش ذی‌المقدمه دارند. غایت‌هایی که ذی‌المقدمه‌اند، خود نیز نسبت به غایت برتر، نقش مقدمه دارند تا جایی که سلسله آنها به غایة‌الغایات، یعنی خدا ختم شود. از این رو، نمی‌توان غایات و مقاصد همه موجودها را با ضابطه مشخصی بیان کرد؛ بلکه به‌طور کلی می‌توان گفت هر موجود دو دسته غایت دارد: ۱. غایت ذاتی (اصیل)؛ ۲. غایت مقدمی (تبعی). همه برای رسیدن به غایت اصیل خود حق اصیل دارند. آنها برای رسیدن به آن حق اصیل نیازمند فراهم شدن مقدمات و وسایلی هستند. بنابراین نسبت به تأمین آن مقدمات حق تبعی دارند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۹۹). حاصل آنکه هدفمندی موجودات یکی از مبانی مهم فلسفی برای تبیین آموزه حق تکوینی است.

۴-۲. ویژگی‌های عوارض ذاتی وجود و تطبیق آنها بر حق

منطق‌دانان و فیلسوفان برای ایجاد پیوستگی میان مسائل یک علم و ایجاد تمایز میان علوم و جلوگیری از درهم‌آمیختگی غیرمنطقی آنها، آرای متعددی ارائه کرده‌اند. مشهورترین آنها این نظریه است که ملاک اتحاد مسائل یک علم وحدت موضوع آن مسائل بوده و عامل تمایز علوم اختلاف موضوع آنهاست (اردستانی و کوچنایی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). بر این اساس دانشمندان کوشیده‌اند تعریفی جامع از موضوع علم پیشنهاد کنند. مشهورترین تعریف در این زمینه عبارت است از: «موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه‌اش بحث می‌شود» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹). با توجه به این تعریف مشهور، موضوع هر علم آن چیزی است که در آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. در نتیجه، مسئله یک علم نیز گزاره‌ای است که درباره عوارض ذاتی موضوع علم توضیح می‌دهد. بدین ترتیب برای تشخیص اینکه آیا یک گزاره در ردیف مسائل یک علم است یا نه، باید ویژگی‌های عارض ذاتی را شناخت و آنها را بر مسئله موردنظر تطبیق داد تا معلوم شود آن گزاره از جمله مسائل علم موردنظر است یا نیست.

میان آرای فیلسوفان مسلمان درباره ویژگی‌های عارض ذاتی کمتر اشتراک نظر دیده می‌شود. به این دلیل در این نگارش فقط به دیدگاه صدرالمتألهین می‌پردازیم و مطابق دیدگاه او این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان گزاره‌های مربوط به حق را به عنوان مسائل دانش فلسفه دانست؛ با این توضیح که مسائل دانش فلسفه درباره عوارض ذاتی وجود گفت‌وگو می‌کنند پیش از ورود به اصل بحث یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. براساس نظر منطق‌دانان و فیلسوفان، برای اینکه یک مسئله در ردیف مسائل یک علم باشد، افزون بر اینکه موضوع مسئله باید همان موضوع علم یا جزء آن یا جزئی و یا عرض ذاتی موضوع علم باشد (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷)، لازم است محمول آن مسئله نیز عرض ذاتی موضوع علم باشد (اردستانی و کوچنای، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

۲. دلیل مقید شدن بحث‌های علمی به بحث از عوارض ذاتیه، آن بوده که دانشمندان به دنبال نتایج یقینی بالمعنی‌الخاص در علوم بوده‌اند و این نتیجه جز در علوم حقیقی و برهانی به دست نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۶). براین اساس گفته شده رابطه عرض ذاتی با موضوع خود باید رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری باشد، نه اعتباری و قراردادی و همچنین، باید آن موضوع، کلی باشد نه جزئی تا بتوان در علوم برهانی از آنها بحث کرد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۷۲).

۳. مقصود از ذاتی بودن عرض در تعریف موضوع علم، اصطلاح «ذاتی» در باب کلیات خمس (باب ایساغوجی) نیست، بلکه مراد از آن عرض ذاتی در مقابل عرض غریب (در باب برهان) است. نشانه این ذاتی آن است که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن قرار می‌گیرد. مراد از «تعریف» لزوماً تعریف به حد یا رسم نیست [که موضوع به عنوان جنس یا فصل عارض ذاتی قرار گیرد]، بلکه در موارد بسیار یک موضوع عارض ذاتی دارد، درحالی‌که آن موضوع مقوم آن عارض ذاتی به عنوان جنس یا فصل نیست، بلکه معنای عامی است که بر امور کثیری حمل می‌شود؛ مانند مفهوم وجود که در فلسفه از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (اردستانی و کوچنای، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

چنان که پیش‌تر گفته شد، در عارض ذاتی آرای مختلفی وجود دارد. نقطه مشترک همه آنها عبارت است از اینکه اگر عارضی به اقتضای ذات موضوع و بدون وساطت هیچ امر خارجی بر موضوع عارض شود، «عارض ذاتی» نامیده می‌شود (همان، ص ۶۰)؛ مانند زوجیت که نسبت به عدد چهار عارض ذاتی بوده و بدون وساطت امر خارجی بر عدد چهار عارض می‌شود. بنا بر رویکرد مشهور، اگر عارضی به واسطه جزء مساوی یا امر خارجی مساوی با موضوع بر آن موضوع عارض شود، به آن عارض نیز عارض ذاتی گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸).

صدرالمتألهین دیدگاه مشهور را نمی‌پذیرد و معتقد است تعریف مشهور برای عارض ذاتی با مشکلاتی روبه‌روست. به عقیده او، هیچ علمی نیست، مگر آنکه در آن علم از احوال مختص به برخی از انواع موضوع علم بحث می‌شود، درحالی‌که این احوال، مساوی با موضوع یا امر خارجی مساوی با موضوع نیستند. از این‌رو بیشتر فیلسوفان در این موارد توجیحات غیرقابل قبول ارائه کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۸). ما در اینجا به منظور جلوگیری از طولانی شدن سخن از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

در مقابل، صدرالمتألهین بر این باور است اگر چیزی به اقتضای ذات موضوع به نوعی از انواع موضوع اختصاص داشته باشد، در این صورت نیز آن چیز عارض ذاتی است. در این موارد، خاص‌تر بودن آن چیز نسبت به موضوع با عارض ذاتی بودن آن منافاتی ندارد. برای نمونه، با آنکه کجی و راستی اخص از خط هستند، منوع آن بوده و از عوارض ذاتی خط شمرده می‌شوند (همان، ص ۵۹-۶۰).

رویکرد صدرالمتألهین درباره عوارض وجود به عنوان موضوع فلسفه، به شرح زیر است:

– برخی عوارض ذاتی وجود در عمومیت همانند خود موضوع فلسفه هستند و همه مصادیق وجود را دربرمی‌گیرند؛ مانند اصالت، وحدت مطلقه، فعلیت مطلقه و خارجیت مطلقه. بحث از این مسائل، بحث از قوانین اساسی فلسفه است؛

– برخی عوارض ذاتی وجود اخص از موضوع فلسفه هستند؛ مانند بحث از احکام واجب، ممکن، وجود ذهنی و وجود خارجی. بحث از این مباحث نیز مادام که از محور مسائل اصولی فلسفه خارج نشده باشد (درباره ویژگی‌های وجودی آنها بحث شود) بحث فلسفی است؛

– برخی عوارض وجود از حیث عمومیت نه اخص از وجود هستند و نه همتای آن؛ به طوری که در هر فرد جاری باشند، بلکه مساوی با متن واقعیت‌اند و بیش از یک مصداق ندارند؛ مانند «تشکیک وجود» که مربوط به حقیقت وجود است و نه هر فردی از افراد وجود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۹۱ و ۲۲۴-۲۲۷).

با توجه به توضیحاتی که درباره عارض ذاتی گفته شد، آیا می‌توان بحث از حق تکوینی را از عوارض ذاتی وجود دانست؟ براساس مباحث پیش گفته درباره حق، حق تکوینی مساوی و بلکه مساوق با وجود است. بنابراین هیچ وجودی یافت نمی‌شود، مگر آنکه صاحب حق است. این حق اعم از حق موجودیت و دیگر حقوق، از قبیل حق وصول صاحب حق به کمال مطلوب یا مقصد متناسب با ذات خویش است. از این رو حق داشتن نیز در فراخنای خود همانند شیئیت، فعلیت (مطلقه) و خارجیت (مطلقه)، همتای وجود است. در نتیجه، می‌توان مطابق دیدگاه صدرالمتألهین، حق داشتن را در دسته اول از عوارض ذاتیه وجود قرار داد. اما اگر پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن، از حقوق تکوینی آنها به طور مستقل از یکدیگر بحث کنیم، حق تکوینی به عنوان عارض ذاتی اخص نسبت به وجود وارد مباحث فلسفی خواهد شد. در این صورت، حق داشتن در ردیف دسته دوم از عوارض ذاتی وجود مطابق دیدگاه صدرالمتألهین جای خواهد گرفت.

نتیجه‌گیری

حاصل تحلیل ساختار مفهومی و وجودی حق، تساوق وجودی حق تکوینی با وجود است؛ گرچه مفهوم حق متباین با مفهوم وجود است؛ ولی از حیث واقع، این دو مفهوم در حیثیت صدق بر مصادیق خویش مشترک هستند. حق موجودیت اولین و اساسی‌ترین حق تکوینی وجود است. سپس با تقسیم وجود به واجب و ممکن دیگر حقوق تکوینی در پرتو حق موجودیت شکل می‌گیرند.

حقوق تکوینی موجودهای ممکن الوجود متفرع بر حق تکوینی واجب‌الوجود است؛ زیرا موجودیت که ریشه حقوق است، برای ذات واجب‌الوجود به ضرورت از لیه ثابت است، برخلاف موجودیت ممکن‌الوجودها که برای ذات آنها به ضرورت ذاتیه ثابتند. بر این اساس تا برای ذات ممکن‌الوجود موجودیت لحاظ نشود، چیزی حتی ذاتیات خودش برای آن ثابت نمی‌شود، چه رسد به دیگر حقوق تکوینی آن.

با توجه با نکات یادشده، می‌توان گفت: «حق تکوینی» یکی از عوارض ذاتیه وجود است که در عمومیت، برابر با وجود است. بنابراین، بحث از حق مطلق یا به اصطلاح، حق طبیعی یا حق تکوینی، به عنوان عوارض ذاتیه وجود باید در مباحث هستی‌شناسی مورد توجه قرار گرفته و باب جدیدی در دانش حکمت اسلامی برای مسائل مربوط به حق گشوده شود.

منابع.....

- ابدالی، مهرداد، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی*، تهران، مجد.
- اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچانی، ۱۳۸۸، *ابداعات فلسفی علامه طباطبائی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- املی، میرزاهاشم، ۱۴۱۳ق، *المکاسب و البیع تقریرات الثانیة*، قم، النشر الاسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۲۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۲۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح هدیة الاتیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۷، «دانش نوپای فلسفه حق»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۲، ص ۱۱۹-۱۲۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، قم، النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحائسیة علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۸۰، *بازنگاری اساس الاقتباس*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرانی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۶.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۹، *المنطق*، قم، دارالعلم.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان.
- نویان، سیدمحمود، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

اعتبارات از نگاه المیزان

Mehreezi@gmail.com

مهدی برهان مهریزی / استادیار دائرةالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۹۸/۰۵/۱۹ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

چکیده

عوامل گرایشی فاعل شناسا به منظور رفع نیازهای طبیعی، ادراکاتی بین فاعل شناسا و فعل ارادی اش اعتبار می‌کند تا «اراده» را تحریک کند و قوه عامله را به حرکت درآورده، فاعل شناسا را به کمال مطلوب خود برساند. این نوع ادراکات، به «اعتبارات» معروف‌اند که علامه طباطبائی در المیزان و دیگر آثار خود به آن پرداخته است. خاستگاه این نوع ادراکات، به «فطرت» و نوع آفرینش فاعل شناسا در مراتب طولی قوای احساسی و گرایشی او بازمی‌گردد. مهم‌ترین ویژگی‌های اعتباریات عبارت‌اند از: ترتب آثار حقیقی بر یک موضوع اعتباری، قراردادی بودن در عین ریشه در واقعیت داشتن، براساس مصالح مادی و معنوی اعتبار شدن، مستند انتخاب و اراده رفتارهای اختیاری بودن.

عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی، عواملی‌اند که در پیدایش اعتباریات نقش ایفا می‌کنند. «اعتبارات» به یک لحاظ به «ثابت» و «متغیر» و به لحاظ دیگر به «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» تقسیم می‌شوند. رابطه بین این دو تقسیم، عموم و خصوص من‌وجه است. اعتباریات هم به صورت «نسبی»، هم به صورت «مطلق» قابل تصور هستند، و تنها در «تصدیقات» معنا دارند؛ از این رو باید واژه «تصورات اعتباری» را در کلام علامه توجیه کرد. براساس دیدگاه علامه، «اعتبارات» قضایای همیشه کاذب‌اند؛ زیرا در «اعتبارات» حد چیزی به چیز دیگری اسناد داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، فاعل شناسا، فعل ارادی، کمال مطلوب، فطرت، مصالح.

تبیین مسئله

براساس نظام آفرینش الهی که بهترین نظام آفرینش است خدای مهربان، طبیعت هر موجودی را مقتضای کمال او آفریده و برنامه رسیدن به هدف نهایی را نیز برایش تعبیه کرده است. انسان و هر فاعل شناسایی نیز از این نظام احسن خارج نیست و در طبیعت و ساختار وجودی او بینش و گرایش به کمال طبیعی اعم از مادی و معنوی به ودیعه نهاده شده است. البته رسیدن به کمال طبیعی در سایه رفع نیازهای طبیعی، اعم از مادی و معنوی است. بدیهی است که رسیدن به این کمال طبیعی در فاعل‌های ارادی از جمله انسان، در راستای انجام افعال ارادی است و تا فاعل شناسا افعال و رفتارهای مناسبی را گزینش و اختیار نکند، به غایت مطلوب نخواهد رسید. در این جایگاه است که اهمیت «اعتباریات» از دیدگاه علامه طباطبائی روشن می‌شود؛ چراکه از دیدگاه ایشان این‌گونه قضایا نقش کلیدی در تحریک اراده و ایجاد انگیزه در فاعل شناسا دارند و واسطه بین فاعل شناسا و افعال ارادی‌اش بوده، منشأ اراده و صدور فعل در او می‌شوند. در واقع این‌گونه قضایای عملی و اعتباری که تابع مصالح واقعی‌اند، واسطه بین نقص فاعل شناسا و کمال او و راه عبوری بین دو منزلگاه نقص و کمال هستند. از این رو بر آن شدیم تا ماهیت «اعتباریات» را از نگاه فیلسوف و مفسر بزرگ علامه طباطبائی در اقیانوس *المیزان* تبیین کنیم و به تحلیل، نقد و بررسی آن بپردازیم.

۱. تعریف اعتباریات

خدای سبحان نعمت «ادراک» را به موجودات صاحب شعور عنایت فرموده تا بتوانند برای حفظ و رسیدن به کمال خود از آن بهره ببرند. از این ادراکات، برخی جنبه حکایتگری دارند و موجودات خارجی را نشان می‌دهند؛ مثل تصورات «زمین» و «آسمان» و تصدیقات «عدد چهار، زوج است» یا «آب، جسم سیال است»؛ اما برخی ادراکات که معروف به «اعتباریات» هستند، جنبه حکایتگری از واقعیات خارجی ندارند، بلکه منشأ اراده و عملی در انسان و موجودات صاحب شعور شده، آنها را وسیله کسب کمال و یا مزایای زندگی خود قرار می‌دهند و اگر دقت کنیم، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست. تصوراتی مانند «ریاست» و «مرئوسیت» و تصدیقاتی از قبیل «این کار حسن است و باید انجام داد»، «این کار قبیح است و نباید انجام داد»، «عدالت خوب است» و «ظلم زشت است» از این قسم هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین براساس دیدگاه علامه «اعتباریات»، ادراکاتی هستند که ذهن فاعل شناسا بر اثر عواملی احساسی، امور فاقد حقیقت را به جهت مصلحتی، دارای حقیقت اعتبار می‌کند تا برای فاعل در افعال ارادی‌اش ایجاد انگیزه کرده، با رفع نیازهای طبیعی زندگی‌اش به کمال مطلوب برسد؛ همان‌گونه که یکی از افراد جامعه را سر و «رئیس» جامعه اعتبار می‌کنیم تا نسبت او به جامعه، نسبت سر به بدن باشد و همان‌طور که سر، امور بدن را تدبیر می‌کند، او نیز امور جامعه را تدبیر کند؛ (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۱۸، ص ۳۱۶-۳۱۷).

۲. جایگاه و نقش اعتباریات

علامه طباطبائی علوم و ادراکات انسان را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم کرده، بر این باور است که «علوم حقیقی» تنها جنبه حکایتگری از عالم خارج دارد؛ اما «علوم اعتباری» یا «علوم عملی»، علوم هستند که در

انسان اراده و انگیزه ایجاد کرده، کارکرد عملی دارند. چنان که از تعریف «اعتباریات» روشن می‌شود، این علوم حاکی از عالم خارج نیستند و کارکرد عملی دارند. علامه طباطبائی در توضیح این کارکرد می‌گوید: این دسته ادراکات متأثر از احساسات باطنی و عوامل احساسی هستند؛ عوامل و احساساتی که ناشی از قوای فعاله انسان اند. این قوا مقتضی انجام اعمالی هستند که ملائم با طبع آنهاست و مقتضی ترک اعمالی هستند که ملائم با طبع آنها نیست. در ادامه این اقتضا نسبت به انجام و ترک برخی افعال، موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات همچون حب و بغض می‌شوند. سپس این صور احساسی نفس انسان را وامی‌دارد تا ادراکات از قبیل «حسن و قبح» و «باید و نباید» اعتبار کند و آنها را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهد و در نهایت عملی بر طبق آن انجام داده، به کمال مقصود خود نائل آید (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶).

ایشان در دیگر آثار خود نقش اعتباریات را در انجام فعل اختیاری در قالب مراحل توضیح داده است که در *المیزان* به صورت پراکنده تبیین شده است:

مرحله نخست: انسان به صورت دائمی در حال تلاش و تکاپو است تا حیات خود را حفظ کرده، به مقاصد جسمانی و روحانی‌اش که همان کمال طبیعی، اعم از مادی و معنوی است برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵)؛
مرحله دوم: دستیابی به کمال طبیعی، متناسب با ساختار طبیعی انسان است و در نتیجه متناسب با رفع نیازهای طبیعی اوست؛ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۸۱)؛

مرحله سوم: خداوند متعال متناسب با نیازهای طبیعی انسان، امیال و گرایش‌هایی در طبیعت او به ودیعه نهاده است تا انسان با آنها به هدف و کمال خود دست یابد. برای مثال انسان برای رشد و نمو به مواد غذایی نیازمند است؛ حال خداوند به موازات این نیاز طبیعی، میل و گرایش به خوردن غذا نیز در طبیعت انسان تعبیه کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)؛
مرحله چهارم: قوای فعاله انسان به منظور رفع نیازهای طبیعی، امیال و احساساتی را در انسان ایجاد می‌کنند. در واقع امیال و احساسات انسان، تابع نیازهای طبیعی او هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛

مرحله پنجم: احساسات و گرایش‌های ایجادشده، نفس انسان را وامی‌دارد تا ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح» و «باید و نباید» اعتبار کند و آنها را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهد و در نهایت رفتارهای ارادی را مطابق آن انجام داده، به کمال مقصود خود برسد. به عبارت دیگر در این مرحله انسان به منظور تحریک نفس و برای رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطه بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای امکانی است، ضروری فرض می‌کند و مثلاً مفاهیم «حسن و باید» را اعتبار می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۱۴-۴۲۱).

بنابراین «اعتباریات» از سنخ «بینش» بوده، محرک «اراده» هستند و با ایجاد انگیزه، انسان را بر آن می‌دارند که نیازهای طبیعی خود را رفع کند و به کمال مطلوب برسد. برای مثال نفس انسان به منظور تحریک و رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطه بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای امکانی است، ضروری فرض کرده، مفهوم «باید» را اعتبار می‌کند. در واقع علامه طباطبائی عنوان مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه کرده‌اند و آن «اعتباریات» است که در ایجاد انگیزه و تحریک فاعل بر انجام فعل نقش اساسی را ایفا می‌کند. به بیان دیگر علامه طباطبائی معتقد است که بعد از مبدأ شوق که از سنخ گرایش مندک در طبیعت شیء است، مبدایی از سنخ بینش وجود دارد که محرک و

برانگیخته نفس انسان به انجام کار است. از این رو نقش «اعتباریات» برانگیختن اراده فاعل مختار در هر فعل ارادی، اعم از فردی و اجتماعی و تمامیت بخشیدن به فاعلیت اوست. در واقع ذهن فاعل شناسا، با اعتبار مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «باید و نباید»، محرک اراده فاعل ارادی می‌شود و از این طریق درصدد برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی اعم از مادی و معنوی برمی‌آید؛ مصالحی که افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم؛ یعنی نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می‌سنجیم و سپس با خارجیت دادن به آن افعال، آن مصالح را به دست می‌آوریم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۵؛ ج ۸، ص ۵۴).

۳. خاستگاه اعتباریات

خاستگاه‌های گوناگونی که علامه طباطبائی برای اعتباریات بیان می‌کند عبارت‌اند از:

«طبیعت» و «تکوین»: امور اعتباری از قبیل ریاست، سلطنت، مالکیت، اختصاص و امثال آنها، نتایج و آثار فطری هستند که بر «تکوین» تکیه دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷ و ۳۳۸؛ ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۷). گاهی «فطرت» معطوف به «غریزه» به عنوان منشأ «اعتباریات» ذکر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۲، ص ۱۱۲). «نیازهای طبیعی» اعم از جسمانی و روحانی (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ ج ۷، ص ۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۴). «قوای مختلف طبیعت»: قوای مختلف طبیعت، توسط «فطرت» به معنای «الهامات فطری و دینی» تعدیل و تصحیح می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲).

عوامل احساسی: عواملی هستند که از «قوای فعاله» ناشی می‌شوند. این قوا باعث پیدایش صور احساسی؛ همچون حب و بغض می‌شوند. در نهایت این صور احساسی، ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح»، «باید و نباید» را اعتبار می‌کند تا به غرض و مقصود، نائل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

الهامات فطری: «فجور» و «تقوا» برای انسان‌ها به الهام فطری معلوم است و هر کسی می‌داند چه کارهایی سزاوار انجام دادن است و چه کارهایی سزاوار انجام دادن نیست. این‌گونه علوم، علوم عملیه‌ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد و شاید به همین جهت فجور و تقوا به نفس نسبت داده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

الهامات الهی: مطابق آیات تمام شناخت‌ها و علوم بشری، به هدایت الهی است. با این حال به حسب نوع متعلق شناخت، راه شناخت نیز مختلف می‌شود؛ به این معنا که در حوزه امور مربوط به ویژگی‌های اشیای خارجی، خداوند بشر را از طریق حس هدایت می‌کند، و در حوزه امور مربوط به مسائل کلی مادی و ماورای مادی، از طریق عقل نظری و بدیهیات عقلی انسان را هدایت می‌کند، و در حوزه امور مربوط به اعمال خوب و بد انسان است که همان علوم عملی باشد، از طریق الهامات فطری. علامه در این فراز، منشأ علوم عملی را «الهام الهی» معرفی می‌کند و با تمسک به آیات «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورًا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۱۰) و «وَوَفَّاقِيمٌ وَجْهَكَ لِالَّذِينَ خِيفَ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ» (روم: ۳۰) معتقد است که تنها منشأ این علوم، الهامات و هدایت‌های الهی است، بدون اینکه حس یا عقل نظری انسان در آن نقشی داشته باشد. این مفسر بزرگ بر این باور است که تحقق این الهامات الهی، متوقف بر درستی رشد علوم عقلی کلی (بدیهیات) و سلامت فطرت در سایه تقوای الهی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

به نظر می‌رسد برای پی بردن به دیدگاه جامع، بیان چند مقدمه مناسب است:

مقدمه نخست: نفس انسان دارای قوا و مراتب تشکیکی وجودی بوده، اعلی مرتبه آنها قوه «عقل نظری» سپس قوه «عقل عملی»، در مرتبه بعد «قوای حیوانی» در ادامه «قوای نباتی» و ادنی مرتبه آنها «قوای طبیعی» است. از این رو عقل عملی با دیگر قوا به کمک عقل نظری می‌آید تا نسبت به صور بالفعل شود. در واقع عقل عملی، قوای حیوانی را و قوای حیوانی، قوای نباتی را، قوای نباتی، قوای طبیعی را و این قوا، کیفیات چهارگانه (مزاج) را به خدمت می‌گیرند تا صور محسوسه، خیالی و خیالی، عقلی شده، عقل نظری نسبت به صور عقلی، به فعلیت رسد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲-۴۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱ و ۶۴-۶۶؛ ج ۹، ص ۵۷).

نفس انسان متناسب با قوای آن دو گونه فعل دارد: برخی از رفتارها و افعالی که نفس انسان انجام می‌دهد، بدون علم و با وساطت قوای طبیعی است. در این صورت نفس انسان «فاعل بالطبع» است؛ چراکه این افعال، ملائم با طبیعت بوده، نفس در مرتبه قوای طبیعی انسان قرار می‌گیرد و در واقع در این هنگام، نفس آدمی تنزل یافته، در مرتبه طبیعت فاقد علم و شعور، افعالی مانند تنفس و ضربان قلب را انجام می‌دهد. حال اگر قوای طبیعی به جهت مرضی از مسیر اعتدال خارج شدند، افعالی که نفس انجام می‌دهد، به سبب عوامل بازدارنده از مجرای صحت منحرف می‌شوند. نفس به لحاظ این طبیعت دوم، نسبت به افعال ناشی از آن، «فاعل بالقسر» است. در مقابل این دو گونه فعل، افعال و رفتارهایی که نفس با دخالت علم نسبت به آنها انجام می‌دهد، نسبت به آنها «فاعل بالاراده» است. در واقع نفس، افعالی را که منطبق بر کمال است، از افعالی که منطبق بر کمال نیست تشخیص و تمییز می‌دهد و علم، واسطه میان نفس و فعل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ج ۲، ص ۱۸۵؛ ج ۱۱، ص ۲۷۰):

مقدمه دوم: «طبیعت» واژه‌ای است مشترک لفظی که گاه بر امری اعم از جنبه جسمانی و روحانی اطلاق می‌شود و به نوعی مرداف «فطرت» است، هرچند در برخی عبارات «فطرت» تنها بر جنبه روحانی انسان اطلاق می‌شود؛ مقدمه سوم: نفس انسان دارای دو بُعد بینشی و گرایشی است. منتهی هریک از مراتب نفس نباتی، حیوانی و انسانی، دارای بعد گرایشی هستند؛ چراکه نفس نباتی خواهان رشد و تولیدمثل است که با قوای خاص خود درصدد رسیدن به کمال مطلوب خود می‌باشد. نفس حیوانی نیز دارای گرایش‌ها و غریزی همچون شهوت و غضب است و همچنین نفس انسانی دارای گرایش‌ها و الهامات فطری، مانند خداجویی، کمال جویی و حقیقت‌طلبی است؛ اما بعد بینشی تنها در دو نفس حیوانی و انسانی وجود دارد و انسان در مرتبه نفس نباتی دارای شعور نیست.

با دقت در عبارات *المیزان* و در نظر گرفتن مراتبی که برای قوای طبیعی و نفسانی انسان برشمردیم، به این نتیجه می‌رسیم که تمام خاستگاه‌هایی که در *المیزان* مطرح شده، براساس مراتب طولی است که نازل‌ترین خاستگاه آن «طبیعت» و «قوای طبیعی» انسان است و عالی‌ترین مرتبه آن، «قوای انسانی» است.

بنابراین وجه جمع بین تمام وجوه ارائه‌شده برای منشأ اعتباریات، طبیعت اولیه و ابعاد بینشی و گرایشی نفس انسان است، نفسی که دارای مراتبی اعم از «نباتی»، «حیوانی» و «انسانی» باشد؛ چنان که مکرر در عبارات *المیزان* آمده است که انسان خواهان رسیدن به کمالات مادی و معنوی است و دستیابی به این هدف، در سایه انجام افعال ارادی امکان‌پذیر است. از این رو محرک اراده بر انجام برخی از این افعال، بعد گرایشی نفوس نباتی و حیوانی است

که وظیفه ارضای نیازهای مادی و رساندن انسان به کمالات مادی را دارند و برانگیزنده برخی دیگر از این افعال، نفس و فطرت الهی انسانی است که وظیفه ارضای نیازهای معنوی را داشته، تحقق‌بخش کمالات معنوی است.

۴. عوامل مؤثر در شکل‌گیری «اعتباریات»

همه می‌دانیم که مؤثر حقیقی در عالم وجود خداست و همه عوامل منحصر در وجود او هستند؛ چراکه او طبیعت موجودات صاحب شعور را به گونه‌ای خلق کرده است که صاحب علوم حسی، نظری و عملی باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵ ص ۳۱۱-۳۱۲).

با این حال به نظر می‌رسد در ظاهر دو گونه عامل در «اعتباریات» نقش دارند: یک گونه عامل در اصل تحقق و شکل‌گیری اعتباریات و گونه دیگر، عواملی که در نوع اعتباریات نقش دارند؛ نوع اعتباریاتی که با «ساختار طبیعی» و «نوع آفرینش» فاعل‌های ارادی متفاوت می‌شوند. گونه نخست به دو قسم تقسیم می‌شود: یک قسم در اعتباریات به صورت مطلق، اعم از انسان و حیوان و قسم دیگر تنها در اعتباریات انسانی مؤثرند. قسم اخیر نیز دو قسم دارد: یکی عواملی که در اعتباریات، اعم از شرعی و غیر شرعی دخیل هستند و قسم دیگر که تنها در اعتباریات شرعی مؤثرند.

۴-۱. عوامل مؤثر در اصل تحقق اعتباریات

۴-۱-۱. عوامل مؤثر در مطلق اعتباریات

دو عامل عمده در اصل تحقق مطلق اعتباریات نقش دارند: یک دسته عوامل گرایشی و دسته دیگر عوامل بینشی. عوامل گرایشی، آن دسته عوامل احساسی هستند که در طبیعت انسان‌ها و حیوانات نهاده شده‌اند و محرک اراده فاعل ارادی هستند این گونه عوامل در مراتب مشترک نفوس انسان و حیوان مؤثرند و به همین جهت ابتدا در نفس نباتی مؤثر واقع شده و نخستین اعتباریات را در فاعل ارادی شکل می‌دهند؛ احساس گرسنگی، تشنگی و تولید نسل و... از این نوع عوامل به‌شمار می‌آیند عوامل احساسی در نفس حیوانی، زمینه‌ساز اعتباریات دیگری می‌شوند احساساتی که در قوای شهوانی و غضب نفس حیوانی انسان و حیوان وجود دارد از این نوع عوامل احساسی هستند علامه طباطبائی از این نوع عوامل به «احساسات باطنی» نام می‌برد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

از آنجاکه اعتباریات، خود از سنخ ادراک هستند عوامل بینشی و شناختی، نقش مؤثری در شکل‌گیری آنها دارند؛ زیرا عمده عامل بینشی در فاعل‌های ارادی، شناخت و بینش آنان نسبت به نیازهایشان و راه تأمین آنهاست و بعد از گرایش و بینش نسبت به رفع نیازهای طبیعی و راه رسیدن به کمال در طبیعت فاعل ارادی، نفوس حیوانی و انسانی قضایا و ادراکاتی را در وجود آنها اعتبار می‌کنند و محرک اراده و انگیزش آنان می‌شوند.

به نظر می‌رسد علاوه بر تأثیر عوامل گرایشی و بینشی در «اعتباریات»، عوامل کنشی و رفتاری نیز در «اعتباریات» نیز اثربخش باشند؛ زیرا رفتارها و پیامد رفتارهای نفوس حیوانی و انسانی نیز در اعتبار «خوب و بد» یا «باید و نباید» های زندگی طبیعی آنان نیز مؤثر باشد؛ هرچند علامه طباطبائی در عوامل خاص انسانی به آن اشاره دارند.

۴-۱-۲. عوامل مؤثر در اعتباریات خاص انسان

قسم نخست: اعتباریات اعم

منظور از اعتباریات اعم، اعتباریاتی است که محرک افعال ارادی روزمره انسان، اعم از شرعی و غیرشرعی می‌شوند. این بخش از اعتباریات شامل عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی است.

عوامل گرایشی و بینشی که در مطلق حیوان نقش ایفا می‌کردند، در انسان‌ها به صورت خاص مؤثرند. عوامل گرایشی و احساسی خاص نفوس انسان، همان گرایش‌های فطری انسان‌ها هستند؛ گرایش‌هایی مانند «خداجویی» و «کمال‌طلبی» که در شکل‌گیری اعتباریات خاص انسان اثربخش‌اند. فطرت آدمی، علاوه بر گرایش‌های فطری، دارای «شناخت‌های فطری»، همچون «خداشناسی فطری» نیز هست. این بینش‌ها نیز در شکل‌گیری «اعتباریات» مؤثر واقع می‌شوند. براساس دیدگاه علامه، علاوه بر عامل بینشی یادشده، «حکم عقل نظری» عامل بینشی دیگری است که در اعتباریات خاص انسان نقش دارند. در واقع احکام عقل عملی مبتنی بر احکام عقل نظری است؛ چراکه احکام عقل عملی، متوقف بر درستی علوم عقلی کلی (بدیهیات) است و تا زمانی که صدق بدیهیات محرز نشده باشد، اعتباریات شکل نمی‌گیرد.

دسته دیگری از عوامل که در شکل‌گیری اعتباریات اعم انسانی نقش ایفا می‌کنند، «عوامل کنشی» هستند. این نوع عامل در ادبیات المیزان به نام «تهذیب نفس» یا «تقوای الهی» مشهور است. چنان‌که بیان شد، احکام عقل عملی مبتنی بر احکام عقل نظری است. در واقع «احکام عقل عملی»، علاوه بر «درستی علوم عقلی کلی» (بدیهیات)، بر «سلامت فطرت» نیز متوقف هستند و همه می‌دانیم که «سلامت فطرت» تنها در سایه «تقوای الهی» تحقق‌پذیر است. از این رو یکی از عوامل مؤثر در «احکام عقل عملی» یا «اعتباریات»، کنش و رفتارهای درست و پاک انسان هاست؛ چراکه با «تقوای الهی» و «کنش پاک»، «فطرت پاک» شکل گرفته، «فطرت پاک» در کنار «درستی بدیهیات»، احکام عقل عملی و اعتباریات را شکل می‌دهند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

بدیهی است که علامه در این فراز درصدد تبیین احکام عقل عملی درست و حق است؛ وگرنه چنانچه انسان از مسیر فطرت و طبیعت اصلی خود منحرف شود، عقل عملی‌اش احکامی را اعتبار می‌کند که او را به ورطه نابودی می‌کشاند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

از آنجاکه عقل آدمی توان درک نتایج برخی افعال ارادی را ندارد و قادر به آگاهی نسبت به تمام نتایج افعال ارادی، اعم از شرعی و غیرشرعی نیست، نیازمند عامل دیگری به نام «وحي» یا به عبارت دیگر «دین» است. بدیهی است دین اسلام که دین فطرت است، نقش مؤثری در ادراکات اعتباری انسان دارد؛ چراکه نیاز بشر به وحی و دین، امری برهانی و قرآنی است و هرچه انسان با دین آشناتر باشد، تصدیقاتی که اعتبار می‌کند در راستای کمال روحانی و حقیقی اوست و هرچه از دین فاصله داشته باشد، اعتباریات او در راستای کمال‌پنداری است. البته از آنجاکه دین اسلام، دین فطرت است، قوانین و اعتباریات شرع در واقع به نوعی فعلیت‌بخش آموزه‌های فطری نیز هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۳ و ۱۴۹-۱۵۱).

بنابراین عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی، عواملی هستند که در پیدایش «اعتباریات» خاص انسان، نقش ایفا می‌کنند.

قسم دوم: اعتباریات شرعی

«عامل وحیانی» یا «دین»، علاوه بر آنکه در ادراکات اعتباری عموم مردم نقش دارد، در ادراکات اعتباری مجتهدین که موظف به اقتباس «خوب و بد» و «باید و نباید»‌هایی شرعی است نیز نقش بسزایی دارد. در واقع «خوب و بد» و «باید و

نباید» های شرعی موجود در قرآن و روایات، عمده منبع و مأخذ برای احکام مکلفان، و عامل اساسی برای اعتبار احکام شرعی است. البته نقش «عامل وحیانی» یا «دین» در ادراکات اعتباری مجتهدین، به این معنا نیست که عوامل گرایش، بینشی و کنشی در اعتباریات شرعی نقشی نداشته باشد، بلکه براساس دیدگاه علامه، عمده عوامل مؤثر، همان عوامل هستند که در اصل «اعتباریات» بیان شده، منتهی «عامل وحیانی» برای مجتهدین حکم منبع و مأخذ را دارد.

۴-۲. عوامل مؤثر در نوع اعتباریات

از آنجاکه نوع آفرینش و طبیعت فاعل‌های ارادی و نیازهای طبیعی آنها گوناگون است، عوامل گرایشی و بینشی آمیخته با نوع طبیعت آنها نیز گوناگون خواهد شد. بدیهی است نوع اعتباریات که وابسته به «ساختار طبیعی» و «نوع آفرینش» فاعل‌های ارادی است، گوناگون باشد. برای مثال نوع آفرینش و نیازهای طبیعی انسان با فرهنگ متفاوت است؛ از این رو نوع ادراکاتی که انسان اعتبار می‌کند با نوع ادراکاتی که نهنگ اعتبار می‌کند، متفاوت خواهد شد.

حتی نوع نیازمندی طبیعت و آفرینش مراتب نفس انسان نیز متفاوت است. مثلاً انسان در مرتبه طبیعت نباتی، نیازهایی دارد و عوامل گرایشی و بینشی او را به اعتباریات خاصی رهنمون می‌کنند و آن اعتباریات محرک اراده او می‌شوند؛ همان گونه که قوه غاذیه انسان، برای حفظ حیات خود، نیازمند غذاست. از این رو این قوه نفس نباتی، اعتباریات خاصی را وضع می‌کند و محرک اراده انسان به تهیه غذا می‌شود تا به مقصود و کمال طبیعی آن قوه برسد. همچنین انسان در مرتبه طبیعت حیوانی و طبیعت انسانی، نیازهایی دارد که انسان برای رسیدن به آن کمال، اعتباریات خاصی را جعل و اعتبار می‌کند تا محرک اراده او شود و به کمال مقصود برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

بنابراین اختلاف ساختار طبیعت، نیازهای طبیعی و کمال هر طبیعی، موجب اختلاف در عوامل گرایشی و بینشی عجبین با طبیعت شده، این عوامل نیز موجب اختلاف در نوع اعتباریات برای رسیدن به کمال مقصود می‌شوند. به نظر می‌رسد در اینجا مهم‌ترین عامل در «اعتباریات»، عوامل احساسی باشند. توضیح اینکه وجود فاعل شناسا دارای نیازهایی است که برآوردن آن نیازها با قوایی صورت می‌پذیرد. این قوا، مقتضی انجام اعمال ملائم با نفس و مقتضی ترک اعمال مخالف با نفس هستند. برای مثال بدن انسان نیازمند به آب و غذاست و احساس تشنگی و گرسنگی، قوا و دستگاه گوارشی بدن انسان تحریک می‌کند تا درصدد برآید تا این احساس باطنی را ارضا کند. طبیعی است قوا و دستگاه گوارشی بدن انسان، مقتضی نوشیدن آب گوارا و خوردن غذای مناسب بوده، از اعمالی که تشنگی و گرسنگی را ایجاد می‌کند، دوری می‌جوید. در واقع قوا و دستگاه گوارشی بدون آگاهی و ادراکی، مقتضی انجام رفتارهایی است که خوشایند نفس هستند؛ همان گونه که مقتضی ترک رفتارهایی است که برای نفس ناخوشایندند. تا این مرحله طبیعت انسان از قبیل قوای گوارشی، موجب پیدایش صورتی از احساس خوشی و بدی نسبت به مواد خارجی می‌شود، بدون اینکه ادراک و اندیشه‌ای در کار باشد. در مرحله بعد، این صور احساسی، اندیشه و ادراکاتی را از قبیل حسن و قبح اعتبار می‌کند و آنها را میان خود و ماده خارجی؛ مانند «آب گوارا» واسطه قرار می‌دهند تا انسان براساس آن، اعمال و رفتاری همچون «نوشیدن» را اختیار کرده، به مقصود و هدف خود که «سیرابی» است، دست یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶). بنا بر این تحلیل به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مهم‌ترین عامل در نوع اعتباریات، عوامل احساسی یا احساسات هستند.

۵. ویژگی‌های اعتباریات

ویژگی‌هایی که از آثار علامه به دست می‌آیند، بدین قرارند:

۱. ترتب آثار حقیقی بر یک موضوع اعتباری: به عنوان مثال «حق تصرف»، که اثر مالکیت است، تنها به موضوع اعتباری که «صاحب‌خانه» باشد، مترتب می‌شود، نه بر موضوع طبیعی که خود «انسان» باشد. به عبارت دیگر حق تصرف، اثری است که بر زید، به جهت مالک خانه بودن، مترتب می‌شود، نه به جهت انسان بودن او (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۶)؛

۲. عدم حاکمیت و کاشفیت از واقع: اعتباریات تنها برای انجام اعمال اختیاری که نوع انسان در زندگی روزمره خود انجام می‌دهد، وضع شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵)؛

۳. قراردادی بودن: چراکه ذهن فاعل شناسا، بنا بر مصالحی و بر اساس رفع نیازهای طبیعی، در مقام عمل و رفتار، آنها را اعتبار کرده است؛ به گونه‌ای که محکی‌ای و رای ظرف «ذهن» یا «وهم» ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴)؛

۴. مستند انتخاب در رفتارهای اختیاری؛ زیرا اعتباریات به پشتوانه مصالح واقعی، محرک اراده فاعل ارادی بر انجام رفتارهای اختیاری هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ج ۸، ص ۵۴)؛

۵. ریشه در واقعیت داشتن: از آنجاکه اعتباریات در یک فرایند نفسانی شکل می‌گیرند، حاکی از واقع نیستند؛ اما این نکته به این معنا نیست که از عالم واقع و جهان خارج بیگانه باشند؛ بلکه از جهت دیگر، بر عالم واقعیت تکیه دارند. برای ریشه داشتن اعتباریات در واقعیت سه توجیه می‌توان ارائه داد:

توجیه نخست: انسان، موجودی است که دارای نیازمندا و احتیاجات واقعی است و برطرف کردن این نیازمندی واقعی، انسان را وادار به وضع و اعتبار قوانینی می‌کند که معروف به «اعتباریات» است؛

توجیه دوم: نوع انسان، موجودی است که دارای نیازمندی‌های مادی و معنوی است و برای رفع نیازمندی‌های خود و رسیدن به کمال واقعی که مقصد و مطلوب اوست، به ناچار قوانینی را وضع می‌کند. البته توجیه نخست، در راستای توجیه دوم است؛ چراکه رسیدن به کمالات مادی و معنوی، در سایه رفع نیازهای مادی و معنوی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶، ۱۱۵، ۱۸۱؛ ج ۷، ص ۱۱۹ و ۱۲۱-۱۲۲؛ ج ۸، ص ۵۵؛ ج ۱۶، ص ۱۹۳)؛

توجیه سوم: گفته شد که «اعتباریات» در صورتی تحقق می‌پذیرند که برای موضوع اعتباری، موضوع واقعی دارای آثار حقیقی وجود داشته باشد تا بتوان آن آثار واقعی را به موضوع اعتباری اسناد داد؛ وگرنه اعتبار آنها صحیح نیست. به عبارت دیگر، در «اعتباریات» امری که حقیقتاً مصداق یک مفهوم معین نیست، به منزله مصداق واقعی آن مفهوم اعتبار می‌شود. از این رو تا زمانی که مصداق واقعی نباشد، اعتبار درست نمی‌شود. برای مثال، اعتبار «شیر بودن» برای «زید»، در اسناد «زید، شیر است»، در صورتی صحیح است که «حیوان درنده» واقعیت داشته باشد؛ یعنی «مشبه به» که همان شیر است، باید واقعیت داشته باشد تا تشبیه و اعتبار صحیح باشد. این توجیه نیز می‌تواند نشان‌دهنده ارتباط «اعتباریات» با واقعیت باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴)؛

۶ «اعتباریات»، براساس مصالح مادی و معنوی وضع شده‌اند. علامه طباطبائی بعد از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، در خلال تفاوت این دو علم، به این نکته اشاره می‌کند که «اعتباریات» تنها در ظرف ذهن، تحقق داشته،

با خارج انطباق ندارد. منتهی مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که اعتباریات را متحقق در عالم خارج فرض کنیم و به طور ادعایی منطبق بر خارج بدانیم؛ هرچند حقیقتاً منطبق بر خارج نباشند. برای مثال همان گونه که برای «شیر بودن» زید، یک مصلحت و غرض تخیلی شعری ما را به اعتبار شیر واداشته است، برای «رئیس بودن» زید نیز یک مصلحت و غرض اجتماعی ما را به اعتبار ریاست برای زید واداشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵). این مفسر بزرگ در موضوعات گوناگونی به پشتوانه بودن مصالح واقعی برای «اعتباریات» تصریح کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۸، ص ۵۶ و ۵۴؛ ج ۷، ص ۳۸۰)؛

۷. «اعتباریات»، مبتنی بر اصول و عقاید کلی‌اند. بنا بر نظر علامه طباطبائی، انسان دارای عقاید و آرای کلی برآمده از نظام هستی بوده، مبتنی بر این عقاید و آرای کلی، اموری را اعتبار می‌کند و رفتارهایش را منطبق بر آن امور اعتباری، انجام می‌دهد؛ همان گونه که براساس عقاید مربوط به مبدأ و معاد، امور و احکامی را اعتبار کرده، مقیاس برای رفتارهای عبادی و اقتصادی خود قرار می‌دهد. در واقع اعتباریات مبتنی بر نوع جهان‌بینی افراد شکل می‌گیرد. بدیهی است اگر جهان‌بینی الهی باشد، احکام اعتبار شده، براساس جهان‌بینی وی، الهی و با اعتقاد به مبدأ و معاد خواهد بود و اگر جهان‌بینی مادی‌گرایانه باشد، بدیهی است که اعتباریات مبتنی بر آن، غیرالهی و مادی‌گرایانه خواهد بود. در نهایت، پیامد این دو نوع نگرش، در عمل و رفتار ارادی افراد، ظهور و بروز خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۸ و ۴۹؛ ج ۱، ص ۱۵، ص ۹۸).

۸. «اعتباریات»، دارای مراتب‌اند. براساس دیدگاه علامه طباطبائی، علوم عملی یا اعتباریات، بر حسب قوت و ضعف انگیزه‌ها و دواعی، شدت و ضعف می‌یابند؛ زیرا هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، به انگیزه و به طمع دستیابی به خیر و نفع، یا به انگیزه ترس از شرّ و ضرری است. طبیعی است که افعالی که انسان انجام می‌دهد به سبب انگیزه‌ای است که آن را ضروری و واجب می‌داند؛ اما برخی اوقات انگیزه‌ای قوی‌تر از انگیزه قبل پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که موجب می‌شود از آن واجب صرف‌نظر کند. برای مثال انسان «خوردن غذا» را به انگیزه برطرف شدن گرسنگی، ضروری و واجب می‌داند؛ اما هنگامی که می‌فهمد، این غذا مسموم است و با سلامتش منافات دارد، از حکم قبلی صرف‌نظر کرده، فعلی دیگری را انجام می‌دهد. در واقع علم به انگیزه دومی، مانع انگیزه اول شده، اطلاق علم به انگیزه اول را مقید می‌کند. در واقع اطلاق خوردن غذا برای رفع گرسنگی تا زمانی است که مضر به بدن یا منافی با سلامت نباشد و با علم به مسموم بودن غذا، اطلاق داعی بر خوردن غذا، تقیید می‌خورد. بنابراین هر اندازه که انگیزه قوی‌تر باشد، علم عملی یا علم به انجام آن عمل قوی‌تر می‌شود و هر اندازه که انگیزه ضعیف‌تر باشد، علم عملی یا اعتباریات ضعیف‌تر می‌شود.

بر همین اساس، علامه بر این باور است که «علم» در عرصه دین به دو قسم نظری و علمی تقسیم می‌شود. «علم نظری»، انسان را به وجود مبدأ و معاد رهنمون می‌شود و «علم عملی» یا «ایمان»، حکم به وجوب پیروی از معلوم نظری نموده، انسان را ملزم به آن می‌کند. در واقع «ایمان به مبدأ و معاد»، همان «علم عملی» و «اعتباریات» محرک انسان در انجام یا ترک افعال عبادی است و از آنجاکه علوم عملی متأثر از نوع انگیزه است و انگیزه‌ها، وابسته به نوع جهان‌بینی آنهاست، هنگامی که نوع بینش‌ها نسبت به جهان، دارای اختلاف است و حتی

افراد با بینش توحیدی نیز دارای مراتب و شدت و ضعف هستند، طبیعی است که انگیزه‌ها دارای مراتب و در نتیجه، علوم عملی و اعتباریات نیز دارای مراتب و شدت و ضعف خواهند شد.

بنابراین علوم عملی و اعتباریات و از جمله ایمان به مبدأ و معاد، بر حسب قوت و ضعف انگیزه‌ها، شدت و ضعف می‌یابند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۸)؛

۹. «اعتباریات»، اختصاص به انسان ندارد: اگرچه علامه در بیشتر عبارات *المیزان*، اعتباریات را به انسان اختصاص می‌دهد، اما گاه عنوان صاحب شعور را به طور مطلق در عبارات خود آورده است یا در کنار انسان، حیوان را به عنوان موجود صاحب شعور ذکر کرده، آن را دارای «اعتباریات» می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۹۴۸ و ۸۰، ۱۲۱، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰).

البته علامه در ذیل آیه ۳۸ سوره «انعام»، «حشر» را برای حیوانات ثابت و ملاک آن را «شعور» می‌داند. این مفسر بزرگ در ذیل کلامی که برای جامعه حیوانات دارند، بر این باور است که حیوانات هم مانند انسان‌ها، دارای آرای و عقاید فردی و اجتماعی بوده، برای بقا و جلوگیری از فناى خود و برای اهداف اجتماعی مثل «بقای نسل» و «دوری از ظلم و فقر»، رفتارهایی متناسب با عقاید فردی و اجتماعی انجام می‌دهد. تحقق این امور تنها در سایه «اعتباریات» است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۵-۷۴)؛

۱۰. برای هر فعلی دو نوع اعتبار ملحوظ است: براساس دیدگاه علامه *طباطبائی*، دو گونه اعتبار «وجوب» و «حسن» برای فعل ارادی متصور است:

الف) اعتبار وجوب و حسن حین صدور فعل: هر فعلی که از فاعل ارادی صادر می‌گردد، در حین صدور همراه با «وجوب» و «حسن» است؛ زیرا فعل به عنوان حادثه ممکن تا زمانی که ضرورت پیدا نکرده باشد و ملائم با نظر فاعل نباشد، محقق نخواهد شد؛ به عبارت اعتبار «وجوب» و «حسن» در این نوع اعتبار، به جهت انتساب به فاعل است؛

ب) اعتبار وجوب و حسن متعلق به ذات فعل: هر فعلی قطع نظر از تحقق یا عدم تحقق آن نسبت به «وجوب» و «حسن»، امکان دارد؛ هرچند حین صدور فعل همراه با وجوب و حسن است؛ به عبارت اعتبار «وجوب» و «حسن» در این نوع اعتبار، به جهت انتساب به فاعل و صدورش از جانب فاعل نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۵، ص ۱۲؛ ج ۸، ص ۱۷؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۱۰).

۶. «اعتباریات»، نسبیّت و اطلاق

در تعریف «اعتباریات» گفتیم که فاعل شناسا، برای بقا و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی، مفاهیم و احکامی را اعتبار نموده، اعمال خود را بر آن تطبیق می‌کند تا به این وسیله به کمال طبیعی و سعادت حقیقی دست یابد. بدیهی است که این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود. برای مثال عملی در نظر اهالی قطب، پسندیده تلقی می‌شود و همان عمل در نظر جوامع مناطق استوایی، ناپسند جلوه می‌کند یا عملی برای شهری‌ها به گونه‌ای تلقی می‌شود و همان عمل در نظر روستایی‌ها به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند. چه بسا حتی طبقات مختلف یک جامعه اعم از عوام و خواص، فقرا و اغنیاء، موالی و بندگان، رؤسا و مرئوسین، سالخوردهگان و خردسالان و مردان و زنان دیدگاه‌های مختلفی درباره پسند و ناپسند بودن یک عمل داشته باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

آشکار است که این بیان، نسبت اعتباریات را می‌فهماند؛ اما علامه بلافاصله در ادامه این عبارت چنین می‌گوید: «بله، در اینجا امور اعتباری و احکام وضعی وجود دارد که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن مفاهیمی است که بر مقاصد حقیقی و عمومی بشر تکیه دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت و بدی ظلم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

بدیهی است که نسبت در این بخش از اعتباریات، معنا و مفهومی ندارد. این فیلسوف بزرگ، نه‌تنها در بحث تقسیمات علوم، بلکه در دیگر مباحث همچون «حسن و قبح» به مناسبت به مطلق بودن برخی از اعتباریات تصریح دارد و این دسته از اعتباریات را لازمه نوع انسان که امری ثابت است برمی‌شمرد. همچنین اینکه به گونه‌ای ثابت و عمومی همه انسان در دوره‌های گوناگون به دنبال سعادت و کمال بوده‌اند، نشان از اطلاق برخی اعتباریات مثل «حسن عدالت» دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ ج ۷، ص ۱۲۲؛ ج ۱۶، ص ۱۸۰ و ۱۹۲).

۷. اعتباریات در تصورات و تصدیقات

فاعل شناسا در «اعتباریات»، امری که حقیقتاً مصداق یک مفهوم معین نیست، به‌منزله مصداق واقعی آن مفهوم اعتبار می‌کند تا به مصلحتی که در نظر گرفته دست یابد. برای مثال وقتی شخصی را «مالک» یک قطعه زمین می‌دانیم، در واقع او حقیقتاً مالک زمین نیست، آن گونه که مالک قوای نفسانی خود است؛ بلکه به دلیل مصالحی همچون احیای زمین، او را مالک زمین به‌شمار می‌آوریم. مالکیت این شخص نسبت به زمین، از باب استعاره و تشبیه به مالکیت حقیقی او، نسبت به قوای نفسانی اوست. پس قوام هر اعتباری به این است که امری را که در واقع مصداق یک مفهوم معین نیست به واسطه فرض و اعتبار، مصداق آن حساب کنیم و به تعبیر علامه در رساله «اعتباریات» «اعطای حدّ یا حکم چیزی به چیز دیگری با تصرف و انجام وهم (ذهن) است» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

با اندکی دقت پی می‌بریم که اعتبار به معنای مذکور، تنها در ظرف قضایا و تصدیقات، تحقق می‌یابد؛ زیرا وقتی امری را مصداق مفهومی قرار می‌دهیم، در واقع یک قضیه تشکیل داده‌ایم که موضوع و محمول آن همان مصداق و مفهوم موردنظر هستند. برای مثال وقتی علی را مالک یک قطعه زمین به‌شمار می‌آوریم، این اعتبار در قالب قضیه «علی، مالک آن زمین است» صورت می‌گیرد؛ اما در این قضیه، در ناحیه مفاهیم به‌کاررفته در آن هیچ تصرف و اعتباری صورت نگرفته است. مفهوم مالکیت نیز در معنای جدیدی به کار نرفته، بلکه فقط در رابطه و نسبت میان علی و زمین تصرفی اعمال شده است؛ بدین صورت که این نسبت گرچه مصداق حقیقی مفهوم مالکیت نیست، ولی به‌منزله آن در نظر گرفته شده و به عنوان مصداق آن مفهوم اعتبار شده است. گواه بر این ویژگی اعتباریات آن است که علامه طباطبائی در تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، مقسم را تصدیقات قرار داده است. گذشته از اینکه در تعریف تصدیقات اعتباری قید «لیست مما یطاق الخارج» مشعر به این نکته است که اعتباریات تنها در قضایا و تصدیقات معنا دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵۵۴).

ظاهراً این ویژگی اعتباریات با برخی عبارات *المیزان* و دیگر آثار علامه سازگار نیست. برای مثال این مفسر بزرگ، پس از توضیح فرایند شکل‌گیری اعتباریات، این دسته معانی را هم در تصورات، هم در تصدیقات جاری

می‌داند و در واقع اصطلاح «اعتباری» را هم وصف تصورات و مفاهیم و هم وصف تصدیقات قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۷، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹، ۱۳۲ و ۱۴۰).

برای حل این ناسازگاری در دیدگاه علامه، توجیهاتی ارائه می‌شود:

۷-۱. توجیه اول

نخستین توجیهی که به نظر می‌رسد این است که پس از شکل‌گیری اعتباریات در قالب قضیه‌ای مانند «زید، رئیس است»، نفس انسان، مفهوم اعتباری «ریاست» را از این قضیه اقتباس کرده، به شخصی اضافه می‌کند و می‌گوید «ریاست زید». در واقع منظور از تصور اعتباری، همین تصور مفهومی است که از یک قضیه به دست آمده است. به نظر می‌رسد این توجیه نزدیک به واقع باشد؛ چراکه المیزان در مقام مثال به تصورات اعتباری، گاه تصور اعتباری را در اضافه و نسبت با چیزی ذکر می‌کند: «انسان رئیس»، «زید رئیس»، «ریاست انسان»، «حسن العدل» و «قیح الظلم» و گاه به صورت مطلق بیان کرده، واژگانی همچون «ریاست»، «مرئوسیت»، «مالکیت» و «مملوکیت» را مثال می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶؛ ج ۶، ص ۳۷۵؛ ج ۷، ص ۲۹۸؛ ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

۷-۲. توجیه دوم

توجیه دیگری که به نظر می‌رسد این است که شاید منظور از «تصور»، تصور قضیه‌ای است که شرط تحقق اعتباریات بود و منظور از «تصدیق» «ادعان نفس» باشد؛ یعنی فاعل شناسا در صورتی که تنها تصورات قضیه اعتباری (موضوع، محمول و حکم / که صورت ذهنی و حالت انفعالی نفس است) را داشته باشد، قضیه یا تصدیق اعتباری شکل می‌گیرد. بنابراین هنگامی که در اعتباریات، سخن از «تصور» به میان می‌آید، منظور همان «تصور قضیه‌ای» است و هنگامی که سخن از «تصدیق» می‌شود، در واقع مراد «ادعان و تصدیق نفس» است که در این صورت نفس، حالت فعال دارد؛ به خلاف جایی که نفس، حالت انفعال دارد. مؤید این توجیه، تعریف علامه از «اعتباریات» در رساله اعتباریات است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷).

۷-۳. توجیه سوم

برخی اندیشمندان سخن علامه را مطابق تصریح ایشان در اینکه مجاز همیشه مجاز در اسناد است و مجاز در کلمه نداریم، چنین توجیه کرده‌اند که اطلاق این معنا از اعتبار بر مفاهیم و تصورات از باب مسامحه یا مجاز است. دلیل این مطلب آن است که اعتبار به معنای مذکور فقط در ظرف قضایا تحقق می‌یابد؛ زیرا وقتی امری را مصداق مفهومی قرار می‌دهیم، در واقع یک قضیه تشکیل داده‌ایم که موضوع و محمولش همان مصداق و مفهوم موردنظر است. در واقع مفاهیم پیش از اعتبار، مصداق واقعی دارند و در آن مصداق به کار می‌روند و سپس به واسطه اعتبار، مصداق جدیدی برای آنها وضع و جعل می‌گردد، مانند مفهوم «مالکیت» که یکی از مصداق واقعی آن مالکیت انسان نسبت به نفس است، برای انسان نسبت به زمین یا منزل به کار گرفته شود. بنابراین در اعتباریات هیچ مفهوم جدیدی خلق و ابداع نمی‌گردد. آنچه صورت می‌پذیرد و در ناحیه آن اعتبار واقع می‌شود، تطبیق یک مفهوم بر غیر مصداق حقیقی آن است. از این رو تعبیر «مفاهیم اعتباری» تعبیری مسامحی است (ر.ک: وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۸۸).

۸. اقسام اعتباریات

هرچند در *المیزان* عنوانی برای تقسیم اعتباریات بیان نشده، اما با دقت در عبارات این تفسیر گرانسنگ می‌توان تقسیم «ثابت و متغیر» و «قبل از اجتماع و بعد از اجتماع» را برای «اعتباریات» به دست آورد.

۸-۱ اعتباریات ثابت و متغیر

از آنجاکه اعتباریات، متأثر از عواملی گریشی و احساسات هستند، بدیهی است که از جهت ثبات و تغییر، تابع احساسات باشند. بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی احساسات به دو گونه ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احساسات ثابت، اموری هستند که لازمه نوعیت نوعاند و احساسات متغیر، اموری هستند که قابل تبدیل و تبدل‌اند. وجه دیگر تقسیم اعتباریات، «مقاصد» و «مصالح»ی است که جوامع بشری خواهان وصول آن هستند. براساس این وجه، برخی مقاصد و مصالح برحسب اختلاف جوامع بشری، مختلف می‌شوند و برخی در همه جوامع بشری عمومی و ثابت هستند. در نتیجه اعتباریات نیز به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. بنابراین دو وجه، اعتباریات به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند؛ مانند «حسن عدالت» و «قیح ظلم» و «حسن خنده و شوخی میان دوستان» و «قیح آن میان بزرگان» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰۱ و ۱۲؛ ج ۸، ص ۵۵۵۴؛ ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

۸-۲ اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع

علامه طباطبائی معتقد است که برخی اعتباریات تنها در ظرف اجتماع، تحقق می‌پذیرند؛ یعنی برای تحقق اعتبار، وجود دو طرف که یکی از آنها مخاطب باشد، ضروری است. علامه در این بخش از *المیزان* احکام تشریح شده از جانب خداوند را در تبعیت از مصالح، همانند احکام تشریح شده از جانب انسان در بستر اجتماع می‌داند؛ با این تفاوت که در احکام الهی هیچ خطا و اشتباهی راه ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵). علامه در بحثی جامعه‌شناسانه به منشأ پیدایش اجتماع و شعب گوناگون آن پرداخته، براین باور است که فطرت و طبیعت انسان تنها عامل تشکیل اجتماع به منظور رفع نیازهاست. در ادامه به اعتباریات قبل و بعد از اجتماع می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

۸-۲-۱ اعتباریات قبل از اجتماع

از بیان علامه چنین برداشت می‌شود که اعتباریات قبل از اجتماع، اعتباراتی هستند که مقتضای قوای طبیعی انسان بوده، فعالیت این قوا وابسته به اجتماع نیست؛ اعتبار مفاهیمی مثل «حسن و قبح»، «مایجب» و «ماینبی» از این قبیل‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸). علامه در پایان توضیحی که درباره علوم عملیه (اعتباریات) ارائه می‌دهد، به تفصیل به اعتبار اصل «استخدام» و «اجتماع» که از اصول اعتباری قبل از اجتماع است، می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

۲-۲. اعتباریات بعد از اجتماع

اعتباریاتی هستند که در ظرف اجتماع، تحقق می‌پذیرند و قوامشان به اجتماع است. از عبارات *المیزان* چنین به نظر می‌رسد که اعتباریات بعد از اجتماع، دارای دو سنخ ثابت و متغیرند. اعتباریات بعد از اجتماع ثابت، عبارت‌اند از «ریاست و مرئوسیت»، «ملک»، «اختصاص» و «معاملات مختص و مشترک» و اعتباریات بعد از اجتماع متغیر، عبارت‌اند از سایر قوانین عمومی و آداب و رسوم قومی که به اختلاف اقوام، مناطق و زمان‌ها مختلف می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

براساس دیدگاه این فیلسوف متأله، اعتبار «حسن و قبح» بر افعال در ظرف اجتماع نیز تحقق پیدا می‌کند و جهت حسن و قبح به ملائمت و عدم ملائمت با غرض اجتماع انسانی بازمی‌گردد؛ یعنی اگر فعلی با غرض جامعه انسانی که رسیدن به سعادت باشد، سازگار باشد، در آن صورت، فعل حسن و در غیر این صورت فعل قبیح شکل خواهد گرفت. در ادامه این مفسر بزرگ «حسن و قبح» را به «دائم» و «متغیر» تقسیم می‌کند و معتقد است که حسن و قبح دائمی ثابت، حسن و قبحی هستند که همیشه با سعادت آدمی سازگارند؛ مثل حسن عدالت، تعلیم و تربیت و نصیحت و قبح ظلم؛ و برخی «حسن و قبح»های افعال متغیرند، مثل خندیدن در مجلس عزا و در مجلس شادی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱).

در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که به‌طور کلی علامه برای اعتباریات دو نوع تقسیم ارائه می‌دهد: یکی تقسیم اعتباریات به «ثابت» و «متغیر» که در دیگر آثار ایشان به «عمومی» و «خصوصی» شناخته می‌شود و دیگری تقسیم اعتباریات به «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴، ۱۳۷ و ۱۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۲۹؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۳).

نکته درخور توجه این است که جهت تقسیم در این دو گونه تقسیم، متفاوت است و از این رو فرض کلی بودن و مقسم قرار گرفتن اعتباریات «عمومی ثابت» برای اعتباریات «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» یا تقسیم اعتباریات «بعد از اجتماع» به ثابت و متغیر صحیح نیست؛ زیرا در دیدگاه علامه، اعتبار «حسن و قبح» هم در تقسیم قبل از اجتماع و بعد از اجتماع، هم در تقسیم متغیر و ثابت فرض دارد. البته هرچند هیچ‌یک از تقسیمات دارای مفهوم کلی نسبت به تقسیم دیگر نیستند و مقسم دیگری نمی‌توانند واقع شوند، هرچند بین این اقسام، رابطه منطقی (نسب اربع) عموم و خصوص من وجه برقرار است. در واقع از ضرب اقسام بیان شده، چهار قسم اعتباریات به دست می‌آید: قبل از اجتماع ثابت، قبل از اجتماع متغیر، بعد از اجتماع ثابت و بعد از اجتماع متغیر.

اعتباریات قبل از اجتماع ثابت، مانند حسنی که برای «عدالت» و قبحی که برای «ظلم» اعتبار می‌شود؛

اعتباریات قبل از اجتماع متغیر، مثل حسنی که برای «سلامتی» و قبحی که برای «مرض» اعتبار می‌شود؛

اعتباریات بعد از اجتماع ثابت، مانند حسنی که برای «عدالت اجتماعی» یا حسنی که برای «کمک به مستمندان» در ظرف اجتماع اعتبار می‌شود؛

اعتباریات بعد از اجتماع متغیر، مثل آداب و رسوم قومی که به اختلاف اقوام، مناطق و زمان‌ها مختلف می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۱۱۷؛ ج ۵، ص ۱۲-۱۰؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۴).

۹. صدق و کذب در اعتباریات

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، «اعتباریات» واقعیتی ماورای ظرف وهم و ذهن ندارند و همان گونه که شاعر به منظور تخیل شعری، شخصی را به «شیر» تشبیه می کند و مستعار قرار می دهد، در اعتباریات نیز معتبر، به منظور مصلحت و غرض اجتماعی، شخصی را به «رأس بدن بودن» تشبیه می کند و مستعار قرار داده، او را به «رئیس» توصیف می کند. در واقع دیدگاه علامه، همان دیدگاه سکاکی در باب مجاز و استعاره است که معروف به «حقیقت ادعایی» است. بر پایه این دیدگاه «استعاره» و «مجاز» از شئون الفاظ نیست و به معنای استعمال لفظی به جای لفظ دیگر، به واسطه علاقه مشابهت بین معانی آن دو لفظ نیست، بلکه «استعاره» از شئون معانی بوده، عملی نفسانی و ذهنی است؛ به گونه ای که انسان در ذهن خود اعتبار می کند که «مشبه» یکی از مصادیق «مشبه به» بوده، حد و ماهیت «مشبه به» را در تخیل خود منطبق به «مشبه» می کند و در واقع در ذهن خود حد چیزی را به چیز دیگر می دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۸۰-۱۸۱؛ ج ۸، ص ۵۴-۵۵ و ۵۷؛ ج ۱۴، ص ۹۸-۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۹۳؛ ج ۹، ص ۲۶۵؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۱).

بر اساس این دیدگاه، «اعتباریات» قضایای همیشه کاذب خواهند بود؛ زیرا در «اعتباریات» حد چیزی به چیز دیگری اسناد داده می شود. برای مثال مطابق خارجی واژه «شیر» در قضیه «زید، شیر است» جانور درنده است، نه انسان شجاع؛ مطابق خارجی واژه «رئیس» در قضیه «زید، رئیس است»، رأس بدن است، نه مدیر یک مجموعه. به عبارت دیگر از آنجاکه فاعل شناسا در «اعتباریات»، امری را که حقیقتاً مصداق یک مفهوم معین نیست، به منزله مصداق واقعی آن مفهوم اعتبار می کند تا به مصلحتی که در نظر گرفته دست یابد، این گونه قضایا همیشه کاذب هستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۸۹؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۶).

البته آن گونه که برخی شاگردان علامه در مقام تبیین نظریه «اعتباریات» اظهار کرده اند، یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می شود، «لغویت» و «عدم لغویت» اعتبار است. هر چند در این جهت، باید خصوصیت اعتبار کننده را در نظر گرفت؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است، باید مصالح و اهداف آن قوه را در نظر داشت. همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک بشر و اعتبارات قانونی که به وسیله «وحی الهی» تعیین می شود. البته در این جهت فرقی نیست که هر معتبری، هر چیزی را اعتبار می کند، غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد، ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۰۲؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۳).

با این حال به نظر می رسد به دو شکل می توان به «اعتباریات» نگاه کرد: گاهی نگاه ما به «اعتباریات» از این جهت باشد که این گونه ادراکات، واسطه بین فاعل شناسا و فعل ارادی هستند که در این صورت «اعتباریات»، قضایایی مجازی و استعاره ای بوده، همیشه کاذب اند؛ اما اگر نگاه به «اعتباریات» از آن جهت باشد که واسطه بین «فعل» و «نتیجه» هستند، در این صورت «اعتباریات»، به منظور رسیدن به کمال واقعی و سعادت حقیقی وضع

می‌شوند و نمی‌توان آنها را از قضایای مجازی برشمرد، بلکه این نوع ادراکات، از محکی واقعی حکایت داشته، مجازگویی یا کذب شعری در آنها معنا ندارد. در واقع مطابق این نگاه، «اعتباریات» حاکی از رابطه علی و معلولی بوده، قابل صدق و کذب بوده، از سنخ «باید حقیقی» و «ضرورت بالقیاس» هستند، نه «باید اعتباری». برای مثال فاعل شناسا هر فعلی را که با سعادت، مصلحت و کمال واقعی وی سازگار باشد، به وصف «حسن» توصیف می‌کند و خود را موظف به انجام آن می‌داند و هر فعلی که مخالف با مصلحت و کمال واقعی فاعل شناسا باشد، به وصف «قیح» توصیف می‌شود و انسان خود را از ارتکاب آن نهی می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ ج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۸۱؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۴؛ ج ۱۶، ص ۱۹۳؛ ج ۷، ص ۱۱۹).

بنا بر نگاه دوم، «اعتباریات» عموماً از مفاهیم فلسفی تشکیل یافته، به نوعی از قضایایی فلسفی هستند و از محکی واقعی حکایت دارند، از این رو با سخن علامه در «اعتباریات» سازگار نیستند.

توجیه دیگری که برای صدق و کذب «اعتباریات» می‌توان ارائه کرد، این است که قضایای اعتباری از آن جهت که اخبار از اعتبار می‌دهند، قابل صدق و کذب‌اند. مثلاً مطابق قضایای اعتباری در «بایدهای اعتباری»، جای‌گزین کردن رابطه ضروری به جای رابطه امکانی است؛ یعنی رابطه میان فاعل و فعل ارادی را که رابطه امکانی است، براساس مصالحی، رابطه ضروری فرض کنیم و رابطه ضروری را جایگزین آن رابطه امکانی کنیم. برای نمونه رابطه بین فاعل و فعل ارادی خوردن را که رابطه‌ای امکانی است، بر اساس مصالح واقعی (سیر شدن)، ضروری اعتبار می‌کنیم و در قالب قضیه‌ای اخباری می‌گوییم «برای مصلحت سیر شدن، خوردن بایستی است» یا «برای وصول به کمال نهایی، عدالت بایستی است». در نتیجه، «اعتباریات» قضایای اخباری بوده، قابل صدق و کذب خواهند بود.

نتیجه‌گیری

عموم فلاسفه مبادی فعل ارادی را «تصور»، «تصدیق به فایده»، «شوق»، «اراده» و «قوه عامله» می‌دانند؛ اما علامه طباطبائی با نظریه «اعتباریات»، مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه کرده، بر این باور است که عوامل و قوای گراشی و بینشی فاعل شناسا، به منظور رفع نیازهای طبیعی خود، ادراکاتی را از قبیل «باید»، «نباید» و «حسن»، «قیح» ایجاد می‌کند تا مبدأ «اراده» را تحریک کند و قوه عامله را به حرکت درآورد، فاعل شناسا را به کمال مطلوب خود برساند. در واقع «اعتبار» از مبادی فعل ارادی است که بین مبدأ «شوق» و «اراده» ایفای نقش می‌کند.

نتیجه دیگری که از این بحث به دست می‌آید، این است که دو گونه نگاه می‌توان به «اعتباریات» داشت: گاهی نگاه به «اعتباریات» از این جهت است که ادراکات اعتباری، واسطه بین «فاعل شناسا» و «فعل ارادی» هستند. در این صورت «اعتباریات»، قضایایی مجازی بوده، همیشه کاذب‌اند. البته این گونه نگاه، به معنای بیگانه بودن اعتباریات از واقعیت نیست، بلکه اعتباریات ریشه در واقعیت دارند؛ منتهی یگانه مقیاس عقلانی «اعتباریات»، «لغوبت» و «عدم لغوبت» اعتبار است. گاهی نگاه به «اعتباریات» از آن جهت است که واسطه بین «فعل» و «نتیجه» هستند. در این صورت این گونه ادراکات، اعتباری نخواهند بود، بلکه حاکی از رابطه علی و معلولی بوده، قابل صدق و کذب و از سنخ «باید حقیقی» هستند.

منابع.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، زیر نظر ابراهیم مدکور، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد اهوایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شریعتی سبزواری، محمداقبر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

صدرالمطلبین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالفکر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶

وارنوک، ج، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

برنامه فلسفه برای کودکان؛ تبیین و بررسی دیدگاه لیپمن با نگاهی به آموزه‌های حکمت اسلامی

f.sheikhi@ut.ac.ir

sajedi@qabas.net

l.sheikhi@ut.ac.ir

فرشته شیخی / کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه پردیس فارابی (دانشگاه تهران)

ابوالفضل ساجدی / استاد گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

لیلا شیخی / کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه پردیس فارابی (دانشگاه تهران)

پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۱

دریافت: ۹۸/۰۵/۱۱

چکیده

برنامه فلسفه برای کودکان را می‌توان از ابعاد مختلفی چون میزان تأثیر فلسفه بر کودکان در مهارت‌های زندگی و بررسی تطبیقی فلسفه برای کودکان با روان‌شناسی کودک و زندگی اجتماعی آنها مورد بررسی قرار داد. هدف از این نوشتار، بررسی نقدهای وارد بر برنامه فلسفه برای کودکان با استفاده از منابع فلسفی، تربیتی و روان‌شناختی، با در نظر گرفتن آموزه‌های حکمت اسلامی است. در این مجال، پس از بیان دیدگاه فیلسوف متأخر، آیت‌الله مصباح در زمینه برنامه فلسفه برای کودکان، تلاش بر این است که به نقدهای فلسفی و تربیتی موجود به این برنامه از منظر حکمای اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، مسکویه، غزالی، صدرالمطالعهین و علامه طباطبائی پرداخته شود و نقدهای وارد بر مبانی فلسفی این برنامه در ابعاد الهیاتی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و نفس‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، روش‌شناختی و غایت‌شناختی بررسی و تقویت گردد. وجود تناقضاتی در نظریات لیپمن این نقدها را دوچندان ساخته است. در مسیر بومی‌سازی این برنامه باید به چالش‌های محتوایی پیش‌روی این برنامه توجه شود.

کلیدواژه‌ها: آسیب‌شناسی فلسفی، آسیب‌شناسی تربیتی، چالش‌های فلسفه و کودک، تربیت عقلانی.

از نظر پایه‌گذاران برنامه فلسفه برای کودکان، فلسفه به معنای علاقه‌مندی به خرد (نه فلسفه به عنوان شناخت نظریات دیگران) مهم‌ترین راه برای پرورش عقلانیت است. برنامه فلسفه برای کودکان را پروفیسور متیولیمن ابداع کرد و سپس در دانشگاه دولتی مونته‌کلیو، پژوهشگاه توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان را تأسیس نمود. هدف مبدعان این طرح بار آوردن و تربیت کردن کودکان با تفکری نقادانه، خلاقانه و مسئولانه است تا بدین شکل تعقل و تفکر با چنین ویژگی‌هایی به شکل یک عادت و سبک در شهروندان آینده جامعه نهادینه شود. مبانی پرورش قدرت خلاقیت در فرد، الزامات و اصولی از قبیل توجه به تفاوت‌های فردی، رعایت گام‌های رشد و علم‌گرایی و تفکر دارد که یکی از اهداف موردنظر در این بحث، ناظر به مورد سوم است.

برنامه فلسفه برای کودکان هم‌اکنون در ۱۳۰ کشور جهان عملاً در جریان است. در کشور ما برنامه آموزش فلسفه به کودکان نخستین بار در سال ۱۳۷۳ توسط بنیاد حکمت اسلامی صدرا به‌منزله طرحی هدفدار شناخته شد. این طرح همانند هر طرح نوظهوری از ابعاد و جهات مختلفی همچون میزان تأثیرات فلسفه برای کودکان در مهارت‌های زندگی و یا بررسی تطبیقی فلسفه برای کودکان و روان‌شناسی کودک، نیاز به بررسی و پژوهش دارد. مقاله حاضر در پی یافتن پاسخ این پرسش است که چه نقدهایی به این طرح وارد شده است؟ منظور از «برنامه فلسفه برای کودکان» چیست؟ چه نقدها و آسیب‌شناسی‌هایی در کشور و خارج از کشور نسبت به این برنامه صورت گرفته است؟ آیا در مسیر بومی‌سازی این طرح، با چالش‌هایی مواجه هستیم؟ آنچه در این مقاله مدنظر ماست این است که با استمداد از آموزه‌های حکمت اسلامی در پاسخ دادن به این پرسش‌ها، آسیب‌ها و ضعف‌های احتمالی این برنامه را مرتفع کنیم و جای‌گزینی مناسب برای آنها بیابیم. تلاش ما بر این است تا مانند سایر مقالات مشابه، صرفاً بر حکمت متعالیه و مبانی فلسفی آن اتکا نکنیم و حدالمقدور از سایر آموزه‌های اسلامی فلسفی و کلامی بهره ببریم و نقد مبانی فلسفی این برنامه تقویت شود و از دیگر محتوای آموزشی و روش‌های آموزش، غافل‌نمانیم. استفاده از دلایل نقضی در کنار پاسخ‌های حلی، در آشکار نمودن تناقضات موجود در این برنامه، وجه تمایز دیگری برای این مقاله است.

اهمیت و ضرورت موضوع حاضر در این است که با توجه به ورود این برنامه به حیطه نظام آموزشی و تربیتی کشور و نقش و اهمیت بسزایی که این حیطه در تشکیل جوامع و شهروندان آینده دارد، پرداختن به چنین موضوعاتی می‌تواند در زمینه اجرایی نمودن این برنامه در نظام آموزشی کشور کارگشا باشد، تا بدین وسیله نظام آموزشی را بدان سو سوق دهیم که آموزش این مهم را از کودکان (که بزرگ‌ترین سرمایه یک کشور به‌شمار می‌آیند و هر آموزشی در آنها مانند نقش بر سنگ است) آغاز کند و جامعه‌ای برمبنای عقلانیت پرورش دهد. قطعاً چنین سرمایه‌گذاری‌ای سودمندتر از هر امر دیگری است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. فلسفه

غالباً دانش‌های کلی حقیقی را با موضوع آنها تعریف می‌کنند. با نظر به اینکه موضوع فلسفه عبارت است از موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین ماهوی خاصی دارد، می‌توان فلسفه را چنین تعریف کرد: فلسفه

دانشی است که در آن از ویژگی‌های موجود مطلق بحث می‌کنند؛ دانشی است که در آن خواص «بودن» را بررسی می‌کنند و به تعبیر رایج، دانشی است که در آن از احوال موجود بماهو موجود بحث می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴). همچنین می‌توان به تعریف مشابه آیت‌الله مصباح برای فلسفه اشاره کرد. فلسفه از دیدگاه ایشان علمی است که از احوال موجود مطلق بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلی وجود گفت‌وگو می‌کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی است که پیرامون موجود بماهو موجود مطرح است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

۱-۲. کودک

تعریف‌ها مختلفی از کودک در رشته‌های گوناگون ارائه شده است. توجه به سن کودک به عنوان یکی از شاخص‌های تعیین‌کننده در تعاریف و وجه مشترک آنهاست (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۱۴). طبق تعریف یونیسف، در برنامه فلسفه برای کودکان، کودکان از بدو تولد تا سن ۱۸ سالگی موردنظر هستند (صادقی هاشم‌آبادی و علوی، ۱۳۹۳، ص ۶). با توجه به میانگین‌های تعریف‌شده از سن کودک در روان‌شناسی رشد که سن کودکی را از ۳ تا ۱۲ سالگی در نظر می‌گیرند، لیپمن واژه کودکان را به تسامح هم برای کودکان و هم برای نوجوانان به‌کار برده است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۱۵).

۱-۳. فلسفه برای کودکان

با مطالعه در مجموعه آثار متیولیپمن، استاد دانشگاه کلمبیا و بنیان‌گذار برنامه فلسفه برای کودکان، می‌توان دریافت معنایی که او از فلسفه دریافت داشته عبارت است از: «فلسفه به منزله روش»، همراه با فعالیت عقلانی در مسیر «معنایابی». این معنا از فلسفه از فلسفه‌های «عمل‌گرایی»، «تحلیل‌زبانی» و «روان‌شناسی اجتماعی» مایه گرفته است (هدایتی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸).

۲. معرفی برنامه فلسفه برای کودکان

مشاهدات ریزبینانه متیولیپمن از وقایع و سبک‌های ارتباطی افراد جامعه و به‌ویژه دانشجویانش در کلاس‌های فلسفه، او را به این نتیجه رساند که اغلب دانشجویانش، به‌رغم اینکه دانشجوی و استاد رشته فلسفه‌اند، فاقد قدرت استدلال و داوری هستند (لیپمن، ۱۳۸۲، ص ۲۶). او به این نتیجه رسید که تمام تلاش‌های تخصصی برای آموزش مهارت‌های استدلالی و تقویت داوری و قضاوت در بزرگسالی، تنها می‌تواند منجر به یادگیری دانش نظری گردد، نه یک سبک و عادت رایج در زندگی واقعی (هدایتی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷). در پی این نگرانی‌ها، لیپمن متقاعد شد که تدریس و آموزش منطق، مهارت‌های تفکر، استدلال و داوری باید در زمان کودکی آغاز شود (رک: پریچارد، ۲۰۱۷).

۲-۱. معرفی الگوی آموزشی لیپمن

از نظر لیپمن برنامه «فلسفه برای کودکان» می‌تواند بهترین و کامل‌ترین رویکرد نسبت به بهبود تفکر کودکان دانسته شود. این جنبش به این نتیجه رسیده بود که بهترین روش برای اجرایی و عملی شدن این برنامه، پیاده‌سازی آن در مهدهای کودک و مدارس و درگیر نمودن کودکان با مباحث فلسفی از طریق داستان است (صادقی هاشم‌آبادی و علوی، ۱۳۹۳، ص ۱۲)؛ زیرا داستان‌ها هیجان فراوانی را در کودکان رقم می‌زنند و جذابیت ویژه‌ای

دارند (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۹۷). افرادی که داستان‌ها و کتاب‌های درسی این برنامه را می‌نویسند، می‌توانند در صفحه‌ای، معانی، مسائل و روابط فلسفی‌ای را بیان کنند که با ظرافت خاصی پنهان شده‌اند و این معانی توسط کودکان بیرون کشیده می‌شوند (لیپمن، ۱۳۸۳، ص ۹). این داستان‌ها باید راجع به کودکانی باشد که در حال اکتشاف فلسفی و منطقی‌اند. غالباً داستان‌های تهیه‌شده در این زمینه در پنج محور اخلاق، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، زیباشناسی و منطقی به رشته تحریر درآمده‌اند (صادقی هاشم‌آبادی و علوی، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

در کلاس‌های برنامه p4c دانش‌آموزان یک کلاس به همراه معلمشان حلقه‌وار دور هم می‌نشینند و در این حلقه کندوکاو با یکدیگر به مباحثه می‌پردازند. گام بعدی نوع خواندن داستان در کلاس است؛ بدین نحو که شاگردان قسمت تعیین‌شده از کتاب‌های درسی‌شان را با صدای بلند می‌خوانند. مهم‌ترین بخش کلاس، طرح پرسش درباره داستان و مباحثه دانش‌آموزان درباره آن است. دانش‌آموزان شروع به پیش بردن بحث و پاسخ دادن به پرسش‌ها و مطرح کردن پرسش‌های جدید می‌کنند. این روشی است که فکر آنها را برمی‌انگیزد و تا وقتی قابلیت نقادی و خودانتقادی را در آنها پدید نیآورد، آرام نمی‌گیرد (شریفی اسدی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۱۰۳).

در این برنامه بر ضرورت تعلیم مفهوم‌سازی، استدلال، داوری، تفکر و تأمل تأکید می‌شود و محوریت قرار دادن تقویت حافظه و آموزش علوم سابق و از پیش تحصیل شده نفی می‌شود و تلاش می‌شود افراد از کودکی شهروند و دانشمند بودن را تمرین کنند، نه اینکه تنها حاصل کار دانشمندان گذشته (قوانین مدنی، اخلاقی، و علمی) را به حافظه بسپارند (ناجی و قاضی‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) و از این طریق، کودکان را هدایت می‌کنند تا به شهروندانی در نظام دموکراسی تبدیل شوند (لیپمن، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲-۱۵۴).

۲-۲. اهداف لیپمن

فلسفه برای کودکان عنوان برنامه‌ای است که بر آن است در وهله اول فلسفه را از موقعیت انتزاعی و برج عاج‌نشینی‌اش پایین آورد و به داخل اجتماع ببرد و همسو با جنبش فلسفه کاربردی که از قرن پیش آغاز شده است، حرکت کند. دوم اینکه رویکردی نو به نظام تعلیم و تربیت ارائه دهد (ناجی و قاضی‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴). می‌توان گفت در این زمینه اهداف p4c در درجه اول برای آینده است.

از نظر لیپمن هدف عمده برنامه p4c کمک به کودکان برای چگونه اندیشیدن صحیح است. وی این اهداف را بدین صورت دسته‌بندی کرده است: ۱. بهبود توانایی تعقل، استدلال، منطقی و تشخیص تمایز دلایل خوب از بد؛ ۲. توجه به خود و رشد فردی و غیرفردی؛ ۳. بهبود و پرورش درک و فهم اخلاقی؛ ۴. رعایت بی‌طرفی در بحث‌ها و دستیابی به دلایل باورهای ارائه‌شده؛ ۵. دموکراسی، تحمل و احترام به دیگران (لیپمن، ۱۳۹۵، ص ۹۹-۶۲).

۲-۳. دیدگاه آیت‌الله مصباح در زمینه برنامه فلسفه برای کودکان

تعلیم و تربیت و مسائلی که در جهت پرورش انسان و به کمال رسیدن اوست، از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیاست و علمای ربانی و مربیان اخلاقی همچون آیت‌الله محمدتقی مصباح به این مهم توجه فراوانی داشته‌اند.

از آنجاکه برنامه فلسفه برای کودکان یک مسئله تربیتی - آموزشی است، به همین جهت تلاش شد که نظر این عالم و فیلسوف اسلامی را در این زمینه بیان کنیم تا در ادامه تلاش‌های بومی در حیطه فلسفه برای کودکان، جهت‌گیری مشخصی با توجه به نظرات فلاسفه اسلامی معاصر، صورت گیرد و نظرات ایشان را چراغ این راه تازه قرار دهیم.

ایشان در پاسخ به این پرسش که آیا با توجه به تعریف نفس و ظرفیت‌های نفس ناطقه از نظر فلسفه اسلامی، یک کودک توانایی آموزش دیدن برای فلسفه و فلسفه‌ورزی دارد، بیان کردند که در ابتدا باید روشن شود که منظور از فلسفه، کودک و اسلامی بودن چیست؛ در گام بعدی باید مشخص شود که آیا فلسفه برای یک کودک مناسبی دارد یا خیر؛ و اگر امکان این کار وجود دارد، چگونه می‌توان این آموزش را صورت داد.

از نظر ایشان اگر منظور از فلسفه همان علمی است که از چند هزار سال پیش در یونان بوده و به اسلام منتقل شده و در کتاب‌ها موجود است، کاملاً پیداست که این امر امکان‌پذیر نیست و حتی بعضی بزرگسالان و طلبه‌های جوان بیست‌ساله نیز در فراگرفتن این علم ناموفق‌اند، چه رسد به یک کودک هفت هشت ساله! او چه می‌داند این‌گونه مسائل فلسفی و اصطلاحات علمی چون وجود و ماهیت چیست و اصلاً چه کارایی برای کودک دارد؟ اما اگر بگوییم منظور از فلسفه در فلسفه برای کودک، سلسله مباحثی است که محتواهای فلسفی، نتایج فلسفه و پاسخ به پرسش‌ها از طریق محتواهای فلسفی است که در چندین سطح قابل طرح است، در این صورت زندگی همه مسلمانان با فلسفه است. وقتی به کودک می‌گوییم خدا در همه جا هست و صدای همه را می‌شنود و تو دعا کن و از خدا خواهسته‌هایت را بخواه، اینها همه بحث و مطلب فلسفی است و خود ما هم خدا را از همین طرق شناخته‌ایم. این‌گونه مطالب که بحث فلسفی هستند برای یک کودک از راه‌های تلقین، القای مطالب، نتیجه عملی، آثار عملی چون کرامات و معجزات، جدی گرفتن و احترام گذاشتن به او تبیین می‌شود و به هیچ وجه از اصطلاحاتی همچون ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود، علت و معلول اینها استفاده نمی‌شود. پس اگر محتوای فلسفه با یک زبان و روش دیگری منظور باشد، اصلاً زندگی بدون فلسفه نمی‌شود و همه اعتقادات ما از سنخ مباحث فلسفی است. وقتی به کودکی گفته می‌شود خدا ما را آفریده، بعد از مرگمان دوباره زنده می‌شویم و حساب و کتابی هست و به پیامبر وحی شده است، کودک معانی کلماتی چون آفریده شدن و وحی را نمی‌داند و تفهیم این عبارات و معانی به کودک از حیطه مباحث فلسفی به‌شمار می‌آید. هیچ‌کدام از این مطالب با اصطلاحات خاص و علمی خود آموزش داده نمی‌شود. آموزش فلسفه بدین معنا را می‌توان از منابع اسلامی پیدا کرد و فقط باید بکشیم این مباحث را تا حدی علمی‌تر بیان کنیم و تعبد صرف نباشد؛ کاری کنیم که متناسب با سنین مختلف کودک، قدری فهم و درکش ترقی کند.

ایشان در این زمینه که آیا کودک توانایی فلسفه‌ورزی و استدلال را دارد، افزودند:

بستگی به این موضوع دارد که منظور از استدلال چگونه استدلالی است؛ اگر استدلال خشک و اصطلاحی مدنظر باشد، خیر! شدنی نیست. اما اگر بدانیم با چه زبان و روشی صورت گیرد، امکان‌پذیر است. زمانی که یک فیلسوف دهری از امام صادق ع خواست که ایشان خداوند را برایش به نحوی اثبات کند که گویی او خدا را می‌بیند، امام با یک سلسله سؤال ساده خواسته آن فیلسوف را اجابت کردند، طوری که آن فیلسوف بشاش شد و

گفت تا کنون این چنین توضیح و سخنان منطقی نشنیده بودم. اگر انسان یاد بگیرد برای هر کسی چگونه استدلال کند و سطح و فهم هر کسی را در این استدلال‌ها در نظر بگیرد، استدلال‌ورزی برای هر کسی ممکن است؛ اما نباید انتظار داشت که یک کودک هفت هشت ساله به اندازه یک فیلسوفی که چهل سال فلسفه خوانده است، بفهمد؛ ولی می‌شود همان مطلبی که برای فیلسوف چهل ساله بیان می‌شود را در یک قالب ساده و با یک استدلال کم‌رنگ‌تری یعنی یک استدلالی که بیشتر جنبه جدلی و قانع‌کنندگی داشته باشد تا استدلال اصطلاحی برهانی، برای یک کودک فهماند، طوری که او می‌پذیرد و مقاومت نمی‌کند نه اینکه لازم باشد مقدمات برهان و ضروری بودن و ذاتی بودن و از نوع شکل اول بودن را به او آموخت. اگر مقصود از فلسفه برای کودک، این باشد پس می‌شود که فلسفه را به کودک هم آموخت.

غربی‌ها در این گونه مسائل، و روان‌شناسی و روان‌شناسی کودک بسیار کار کرده‌اند و مسلمانان به دلایل مختلف در این زمینه‌ها عقب مانده‌اند؛ اما به هر حال اگر کسی همت نماید تا آنها را فراگیرد، با این پیشی که بخواهد آن محتوا را در قالبی بیان کند که کودک بفهمد و بدان علاقه داشته باشد، باید کودک و مجموعه علائق او را بشناسد و با تجربه‌های عملی ببیند که کودک از کدام بحث‌ها در این زمینه خوشش می‌آید و حاضر است گوش فرا دهد و با چه چیزهایی تشویق می‌شود. البته کارهایی که در این مسیر مهم انجام شده، ضعیف است و کند پیش می‌رویم؛ اما اگر همت عالی‌تری داشته باشیم، می‌توان پیشرفت کرد و خداوند استعدادش را در ایرانی‌ها قرار داده است. هر قدر افرادی که در این زمینه فعالیت می‌نمایند، در محتوای دین و در زمینه ابزارهای علمی و تجربی خارجی که ما از نظر ابزار ضعیف هستیم، بیشتر کار و تلاش کنند و سعی کنند که مطالب را خودشان خوب بفهمند و متناسب با سن اشخاص، برایشان بیان کنند، حتماً اثرگذار است (گفت و گو حضوری، ۹۷/۱).

۳. نقد و آسیب‌شناسی برنامه فلسفه برای کودکان

با معرفی و ارائه برنامه فلسفه برای کودکان به جامعه آموزشی، این برنامه با نقد و بررسی‌های فراوانی مواجه شده است. در این قسمت ابتدا به دسته‌ای از اشکالاتی که معاصران این برنامه به آن وارد کرده‌اند و با پاسخ مؤسسان این طرح مواجه شده، می‌پردازیم و در ادامه نقدها و بررسی‌های جدید این پژوهش را مطرح خواهیم کرد.

۳-۱. اشکالات مخالفان فلسفه برای کودکان به این برنامه و پاسخ آنها

در همه جهان آموزش فلسفه قبل از دوره دبیرستان، غیرعادی به نظر می‌رسید. ممکن است چنین به نظر برسد که تفکر فلسفی، به صورت جدی، برای دوره قبل از سن بلوغ نیست و نظریه رشدشناختی پیاژه این نقد را تقویت می‌کند. رشد و تحقیقات روان‌شناختی نشان می‌دهد که گزارش پیاژه، توانایی‌های شناختی کودکان را دست‌کم گرفته است. فیلسوفی به نام گرت متیوز، این تحقیقات و بحث‌ها را پیش برده و استدلال کرده که پیاژه خود نیز موفق به دیدن بروز تفکر فلسفی در بسیاری از کودکانی که مورد بررسی و آزمایش قرار گرفته بودند، شده بود (ر.ک: پرپچارد، ۲۰۱۷). همچنین مارگرت دونالدسون به این نظریه رشدشناختی پیاژه منتقد است (ر.ک: متیوز، ۲۰۱۵) و از نظر دونالدسون با

توجه به تحقیقات و شواهد تجربی موجود، می‌توان گفت که یافته‌های پیژره در نظریه مرحله‌ای شناختی غلط نیست، بلکه نتیجه‌گیری‌هایی که از این یافته‌ها انجام شده، غلط است (مورس، ۱۳۹۱، ص ۲۴).

همچنین اگرچه مطالعه منطق از قدیم به عنوان بخشی از فلسفه مورد توجه بوده، اما ممکن است که شکاکان به برنامه «فلسفه برای کودکان» افکار و اندیشه‌های کودکان را طبق قواعد منطقی و دشوار فلسفی نیابند، و حتی بالاتر؛ یعنی ممکن است بگویند این موضوع درباره منطق مقدماتی کلاس‌های دانشگاهی نیز همینطور است (ر.ک: پرچاره، ۲۰۱۷).

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که منطق با دروس ریاضی مقدماتی و دستور زبان تفاوتی ندارد؛ درحالی‌که این دروس در حال حاضر، موضوعات درسی هستند. چه بسا اینکه این ارزیابی برای بسیاری از کودکان منصفانه نباشند. باید توجه داشت که این منطق موردنظر، یک درجه پایین‌تر از منطق مابعدالطبیعه است و همچنین کودکان می‌توانند از یک گفت‌وگوی منطقی به سمت گفت‌وگوی عمیق فلسفی حرکت کنند (همان).

با توجه به برنامه‌های درسی پرحجم حال حاضر و فشار روزافزونی که بر ملاک سنجش و تعیین نمونه قبول شده دانش‌آموزان مسلط بر موضوعات تاریخ، ادبیات، ریاضی و علوم طبیعی وجود داشت، ممکن است معلمان درباره شایسته بودن فلسفه برای افزوده شدن به برنامه آموزشی تردید و اعتراض کنند و در مورد اینکه، زمان مناسب برای بحث‌های فلسفی، چه مقطعی باشد اختلاف نظر داشته باشند. همچنین ممکن است معلمان اعتراض کنند که افزودن فلسفه به این برنامه‌های درسی پرحجم و سنگین، تنها موجب ایجاد مسائل و شرایط وخیم‌تری در آموزش می‌شود. نه تنها فلسفه فعلاً به عنوان یک موضوع جدید برای بیشتر معلمان ناشناخته است، بلکه ممکن است آنها بترسند آموختن فلسفه و پرسش‌های همیشگی‌اش، موجب شود که در تسلط بر روی دانش‌آموزان در سایر برنامه‌های آموزشی که پیش از فلسفه وجود داشتند، مزاحمت ایجاد کند. با توجه به نگران‌کننده بودن بسیاری از تحقیقات و پرسش‌های فلسفی، ممکن است معلمان به عنوان معلم، احساس آسیب‌پذیری کنند؛ زیرا آنان از پاسخ‌هایشان به پرسش‌های مطرح‌شده مطمئن نیستند (همان).

معمولاً آزمون‌های استاندارد به عنوان معیار سنجش پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان مورد استفاده قرار می‌گیرند. به طور قطع مشخص شده است که پرسش‌ها و پاسخ‌های روشن و غیرمبهم این‌گونه آزمون‌ها هیچ ارزش و ضمانتی در آموختن افکار فلسفی ندارند. در این صورت ممکن است موجب شک و تردید معلمان نسبت به ارزش آموزشی آمادگی دانش‌آموزان به انجام خوب امتحانات استاندارد شود (همان).

در مقام پاسخ‌گویی به این‌گونه دلایل، متیولیپمن و دیگر افرادی که طرفدار به ارمغان آوردن فلسفه در روش‌های مورد تأیید مدارس هستند، پاسخ داده‌اند که فلسفه می‌تواند تمام تجربه‌های تحصیلاتی دانش‌آموزان را بالا ببرد. هدف مدارس حقیقتاً معرفی چیزی بیشتر از یک موضوع نیست. در کل فلسفه می‌تواند برای معنادار کردن آموزش دانش‌آموزان اضافه شود و در نهایت فلسفه در آموزش و پرورش می‌تواند به یکی دیگر از نگرانی‌هایی که سرتاسر برنامه‌های آموزشی را در بر گرفته که همان تفکر انتقادی است، کمک شایانی کند (همان). فقط مهم این است که مانند *ژان لوک نانسی* در آموزش‌های برنامه فلسفه برای کودکان از کلمات ساده‌تر استفاده شود. بچه‌ها زمانی که وارد

کلاس فلسفه می‌شوند از هیچ چیز واهمه ندارند و این توانایی را دارند که بسیار رک و صریح حرف‌هایشان را حتی اگر منتقدانه باشد، بزنند و سؤال بپرسند و هیچ نگرانی‌ای نداشته باشند (نفری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

۳-۲. نقد و بررسی برنامه فلسفه برای کودکان از دیدگاه فلسفی

با وارد شدن برنامه p4c به کشورمان و تلاش برای بومی‌سازی آن مطابق با فرهنگ و فلسفه اسلامی، این برنامه با آسیب‌ها و نقدهای متعددی روبرو بوده است. برای ارزیابی و بررسی برنامه فلسفه برای کودکان از نگاه حکما و فلاسفه اسلامی و تربیتی که نسبت به تعلیم و تربیت و آموزش، از جمله بعد تعلیمی (پرورش نیروی فکری و بعد عقلانی انسان) رویکرد جامع و کاملی دارند، لازم است مقایسه‌ای تطبیقی میان مبانی برنامه فلسفه برای کودکان و مبانی فلسفه اسلامی انجام دهیم. لذا بدین منظور نقد برنامه p4c براساس مبانی فلسفه اسلامی را در هفت بُعد: الهیاتی، هستی‌شناختی، نفس‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، روش‌شناختی و غایت‌شناختی دنبال می‌کنیم و در پایان با توجه به مبانی ذکرشده، جمع‌بندی‌ای مختصری را برای مشخص ساختن محتوای برنامه بومی‌شده فلسفه برای کودک انجام می‌دهیم.

۳-۲-۱. نقد مبانی الهیاتی

مقصود از مبانی الهیاتی، گزاره‌هایی است خبری، مربوط به مهم‌ترین اعتقادات دینی، که به صورت مستقیم و غیرمستقیم از آنها در استنتاج مؤلفه‌های تربیتی و آموزشی استفاده می‌شود. این گزاره‌ها در علم کلام با روش عقلی و نقلی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و بخشی از آنها با روش عقلی در فلسفه بررسی می‌شوند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). حال جای این پرسش باقی می‌ماند که به‌رغم ادعای لیپمن در تقویت قدرت استدلال و اندیشیدن کودکان و پرورش مبانی جهان‌شناختی در ایشان، و با توجه به مباحث و محتواهای آموزش او (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۴)، چرا وی به بحث درباره مبانی الهیاتی و موضوع قرار دادن این مبانی، که جزو بهترین مباحث عقلی در جهت تقویت قدرت عقلانیت هستند، نپرداخته است؟! به طور قطع خلاً وجود چنین مباحثی در این برنامه، از نظر مبانی تعلیم و تربیت اسلامی مورد نقد است.

۳-۲-۲. نقد مبانی هستی‌شناختی

از بعد هستی‌شناختی نخستین نقد به این برنامه به حصر معنای هستی و وجود به کیهان و جهان عینی مربوط می‌شود که در این راستا لیپمن به‌صراحت به رد مطلق‌های ذهنی و متافیزیکی اقدام کرده است؛ ولی صدرالمآلهین هستی را متشکل از عالم محسوسات، عالم متخیلات و عالم معقولات می‌داند و عالم معقولات را از طریق سلسله عقول متکثر به اثبات می‌رساند. دومین نقد هستی‌شناسانه، به ناتوانی این برنامه در پاسخ به پرسش‌های متافیزیکی کودکان بازمی‌گردد. لیپمن معتقد است مفاهیم متافیزیکی برای ما ملموس و عینی نیستند و ما نمی‌توانیم آنها را به کار ببریم. این اعتقاد لیپمن با صرف‌نظر از به‌کارگیری عقل نظری و تکیه بر عقل عملی است. این در حالی است که در حکمت اسلامی، در سایه بهره‌گیری از عقل نظری، بسیاری از مسائل متافیزیکی قابل حل شدن است و امکان ساده‌سازی آنها به زبان کودکان وجود دارد (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۴۶-۴۹).

۳-۲-۳. نقد مبانی نفس‌شناختی

در بعد نفس‌شناختی، یکی از انتقادات به این برنامه این است که در این طرح به امور فطری خداجویی و ظرفیت‌های تعالی‌گرایانه کودکان که منشأ پرسش‌های اساسی در کودکان می‌شود، اهمیت چندانی نشان داده نشده است (ستاری، ۱۳۹۱، ص ۱۱). این در حالی است که از نظر حکما و اندیشمندان مسلمان، وجود فطرت مشترک خداجویی و سرشتی الهی در همه آدمیان به‌رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، قابل اثبات است. از شواهد وجود چنین سرشتی آن است همه انسان‌ها در احکام اولیه عقل نظری و عقل عملی با یکدیگر اتفاق نظر دارند و از تمایلاتی فراحوانی مانند حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی بهره می‌برند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۳).

از دیگر انتقادات نفس‌شناختی و انسان‌شناختی می‌توان بدین نکته اشاره کرد که حکیمانی چون غزالی در خلال توجه به تفاوت‌های فردی در امور آموزشی و تربیتی، به صورت مجزا به بیان تفاوت‌های عقلی افراد بلکه شخص واحد در احوال مختلف پرداخته‌اند (همان، ص ۸۵). چگونگی شکوفایی قابلیت‌های انسان در هر مرحله از مراحل رشد، در مقدار ظرفیت او در مراحل بعدی نقشی تعیین‌کننده دارد. در امور دینی و معنوی نیز یکی از عواملی که در شدت و ضعف معرفت و ایمان مؤمنان مؤثر است، همین تفاوت استعدادها و ظرفیت‌هاست. براین اساس هنگامی یکی از اصحاب امام صادق^ع از گروهی از شیعیان، به دلیل آنکه معرفت و ایمان آنها را فروتر از ایمان خود می‌دید، بی‌زاری جست با این واکنش امام روبه‌رو شد که اگر چنین باشد ما نیز باید از شما بی‌زاری بجوییم؛ زیرا ما مزایایی داریم که شما ندارید (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷). حال با پذیرفتن این اصل، جای پرسش و تعجب است از اینکه چطور برنامه آموزشی - پرورشی لیپمن که درصدد تقویت تفکر و عقلانیت است، چنین اصلی را در آموزش‌هایش لحاظ نکرده و صرفاً به یک رده‌بندی سنی (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۵) که تنها اختلافات سنی (و نه ظرفیت‌های عقلی) را در نظر گرفته، بسنده کرده و تفاوت‌های عقلی که فراتر از اختلافات سنی است، را مغفول نهاده است.

نقد دیگر در این مبنا را می‌توان بدین شکل تبیین کرد که پروفسور متیولیپمن نتیجه و هدفی را که از گسترش آموزش برنامه فلسفه برای کودکان در جوامع پیش‌بینی کرده و انتظار دارد این است که با پرورش یافتن تفکر انتقادی، خلاقانه و مسئولانه در کودکان، آنها این توانایی را می‌یابند که بتوانند در تبیین و وضع قوانین و اخلاقیات زندگی حال و آینده‌شان به‌صورت کاملاً آزادانه تصمیم‌گیری کنند و نقش معلم تنها تسهیل بحث فلسفی است (هدایتی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰-۲۳۴). حال مطلب قابل تأمل این است که آیا صرفاً با اثبات و استدلال محققان مبنی بر وجود این چنین تفکری در کودکان، می‌توانیم آنها را در این مسیر مهم آزاد و رها بگذاریم؟! چه تضمینی وجود دارد که کودکان در راستای بحث و پژوهش‌هایشان با یکدیگر، ارزش‌ها و قوانین اخلاقی و فرهنگی مناسب با جامعه خویش را بیابند؛ در صورتی که در فلسفه اسلامی آغاز نفس ناطقه و بروز این نفس در انسان و تبدیل شدن نفس حیوانی به نفس ناطقه که همان عقل‌ورزی است بعد از بلوغ جسمانی می‌باشد. پس چگونه در برنامه فلسفه برای کودکان به آموزش امری که بالفعل به صورت ملموس و حقیقی برای یک کودک به‌ظهور نرسیده است می‌پردازند؟ صدرالمتألهین در این زمینه می‌نویسد:

و چون طفل از بطن مادر بیرون آمد، تا قبل از رسیدن به سن رشد و بلوغ جسمانی، در حد درجه نفوس حیوانیه است و سپس نفس حیوانیه او به نفس ناطقه، یعنی نفسی که به وسیله فکر و تأمل در مسائل قادر به ادراک کلیات است، می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸).

با توجه به زمانی که صدرالمتألهین برای آغاز تفکر و به‌ظهور رسیدن قوه ناطقه قائل است، در واقع برنامه فلسفه برای کودکان به سبک لیپمنی و تنها با روش عقلی محض، مانند این است که تصمیم داشته باشیم به فردی که در طول دوران زندگی‌اش هیچ خودرویی را مشاهده نکرده، به‌صورت کاملاً تئوریک و بدون نشان دادن خودرو آموزش رانندگی صحیح و طبق اصول راهنمایی و رانندگی بدهیم.

۴-۲-۳. نقد مبانی معرفت‌شناختی

در بعد معرفت‌شناختی اصلی‌ترین نقد به برنامه فلسفه برای کودکان به نسبت‌گرایی این برنامه در شناخت که تحت تأثیر مفروضات فلسفه تحلیل‌زبانی و فلسفه عمل‌گرایی است، مربوط می‌شود (ستاری، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۷)؛ ولی در فلسفه اسلامی نسبت‌گرایی با دلیل و برهان مردود دانسته شده است (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۶۵-۲۶۶). از آنجا که نسبت‌گرایی به شکاکیت منجر می‌شود، با دلایل نقضی و حلی می‌توان آنها را ابطال کرد (حسین‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹)؛ درحالی که در فلسفه اسلامی امکان و وقوع شناخت یقینی و شناخت مطلق وجود دارد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۸۹-۹۰).

نادیده انگاشتن وحی به عنوان یکی از منابع شناخت از جمله انتقادهای دیگر به این برنامه است. در صورتی که صدرالمتألهین به طریق برهانی به اثبات وحی به عنوان منبع شناخت می‌پردازد (ستاری، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۷) و از نظر اکثر فلاسفه و متفکران اسلامی، منبع شناخت بودن وحی مورد تأیید است؛ تا آنجا که وحی را یکی از ابزارهای معرفت یقینی دینی به‌شمار می‌آورند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶-۱۱۸) و از نظر ایشان انسان برای دستیابی به کمال حقیقی نیازمند وحی است (همان، ص ۱۸۴). به‌طور کلی از نظر فلاسفه اسلامی، حس، خیال و عقل ابزارهای اصلی در کسب علوم حصولی‌اند و انواع استدلال، تجربه، مرجعیت و تواتر از جمله راه‌های فرعی در این زمینه هستند (همان، ص ۱۰۲).

نقد دیگر در مبانی معرفت‌شناختی لیپمنی، در تکیه محض او به عقل عملی و توجه مفرط به طبیعت و عناصر زبانی کودک و بی‌اعتنایی به امور مابعدالطبیعه است و در این زمینه دچار جزئی‌نگری در شناخت شده است (ستاری، ۱۳۹۱، ص ۱۸-۲۰)؛ در صورتی که عقل نظری و عقل عملی لازم و ملزوم یکدیگرند و از نظر فیلسوفان اسلامی معرفت‌های عملی کاملاً به معرفت‌های نظری وابسته‌اند. معرفت‌های نظری از هست و نیست‌ها سخن می‌گویند و معرفت‌های عملی از ارزش‌ها، بایدها و نبایدها؛ اما چنان نیست که میان این دو دسته از معرفت، مرز غیرقابل نفوذی وجود داشته باشد و معرفت‌های نظری و عملی کاملاً با یکدیگر بی‌ارتباط و بیگانه باشند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴-۱۱۵). از نظر ایشان با تحلیل دقیق مفاهیم ارزشی و الزامی همچون خوب و بد و باید و نبایند، حتی می‌توان معرفت‌های عملی را به معرفت‌های نظری تحویل برد (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۵۳-۱۰۴).

۳-۲-۵. نقد مبانی ارزش‌شناختی

در برنامه p4c ارزش‌های ثابتی وجود ندارد و ارزش‌ها فقط در جریان گفت‌وگو و توافق جمعی تولید می‌شوند که همواره امکان تغییر آنها وجود دارد (ستاری، ۱۳۹۵، ص ۵۹)؛ ولی از نظر فلسفه و حکمت اسلامی بنا بر مبانی ارزش‌شناختی انسان نیازمند ارزش‌هایی است که همواره ثابت باشند و این ارزش‌ها پشتوانه واقعی دارند. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵). در زمینه منبع بودن وحی درباره تشخیص ارزش‌ها، ابوعلی مسکویه، شریعت و دین را در تشخیص فضایل و مصادیق عدالت معتبر می‌داند (همان، ص ۵۴ و ۱۱۸). غزالی نیز چون دیگر حکیمان مسلمانی که با تفصیل و دقت نظر بیشتری به مباحث تعلیم و تربیت پرداخته‌اند، برای تعلیم و تربیت جنبه سلبی و ایجابی (رذایل و فضایل) قائل‌اند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹)؛ در صورتی که با توجه به معرفی برنامه فلسفه برای کودکان و تئوری‌های آن، اخلاق بدین معنا در برنامه فلسفه برای کودکان جایگاهی ندارد و فضایل و رذایل اخلاقی عمدتاً در جریان گفت‌وگو های کودکان (انسان) معین می‌شوند (هدایتی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰-۲۳۴).

در فلسفه اسلامی، ارزش علاوه بر علوم نظری، در دانش‌های عملی نیز امری واقعی است و اموری به عنوان اهداف واقعی تعیین می‌شوند که صرف‌نظر از سلايق و علايق شخصی و توافقات جمعی، شایستگی آن را دارند که به دنبالشان باشیم (همان، ص ۱۹۳-۱۹۴). در پی این اصل در فلسفه اسلامی، اصل اثبات‌پذیر بودن ارزش‌های واقعی قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۹۴)؛ اصلی که در برنامه فلسفه برای کودکان بدان توجه نشده است.

فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا و فارابی هدف و کمال انسان را کمال عقل نظری می‌دانند و اصلاح و تهذیب عقل عملی را مقدمه‌ای برای وصول به سعادت نهایی برمی‌شمارند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹-۲۷۵) و تهذیب و کمال عقل عملی به نوبه خود سعادت و هدف نیست؛ درحالی که لیپمن در برنامه فلسفه برای کودکان، از آنجاکه طبق گفته خودش بیشترین تأثیر را از دیوبی در فلسفه عمل‌گرایی دریافت کرده و این برنامه را بر مبنای اندیشه او استوار کرده است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۶)، همچون دیوبی و دیگر پراگماتیست‌ها اصالت را در پرورش و به کمال رسیدن عقل عملی می‌داند و از بنیادی‌ترین اصل عمل‌گرایی دیوبی مبنی بر اینکه ارزش اندیشه به فایده عملی آن وابسته است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲)، پیروی می‌کند.

۳-۲-۶. نقد مبانی روش‌شناختی

روش قالبی که بنیان‌گذار برنامه فلسفه برای کودکان در پی ایجاد آن در کودکان است، ایجاد روحیه فلسفه‌ورزی تنها با روش عقلی و اتکا بر محسوسات است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۵-۳۵)؛ که آن‌گونه که بیان شد از نظر صدرالمثلهین ادعای لیپمن مبنی بر اینکه توانایی فلسفیدن تنها به صورت عقلی محض در سنین قبل از بلوغ وجود دارد، امکان‌پذیر نیست؛ اما همان‌طور که روش فلسفه‌ورزی در حکمت متعالیه علاوه بر عقل و حس، نقل و شهود نیز می‌باشد (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۳۵-۳۷)، شاید بتوان آموزه‌ها و تعالیم برنامه فلسفه برای کودکان را نیز با ضمیمه کردن نقل و شهود به روش عقلی و حسی، به کودکان نیز آموزش داد؛ همان‌طور که صدرالمثلهین شیوه صحیح

فراگیری فلسفه و حکمت در بزرگسالان را نیز همین روش می‌داند. اتکا بر عقل و حس در روش فلسفه‌ورزی، مانند دیگر آموزه‌های برنامه فلسفه برای کودکان به سبک لیپمنی، از مبانی فلسفه‌های غربی گرفته شده است که به هیچ‌وجه در این مسئله با مبانی حکمت اسلامی سازگار نیست.

ابن‌سینا نیز در این زمینه بر غافل نشدن از آموزش‌های معنوی و مذهبی‌ای چون آموزش قرآن به کودکان تأکید ورزیده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷)؛ تا آنجا که حتی آموزش‌های دیگر را بعد از آموزش قرآن و واجبات به کودکان سفارش کرده است (هدایتی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۷-۲۰۲)؛ در صورتی که در محتواهای آموزشی برنامه لیپمن (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۵)، آموزش‌هایی که رنگ و بویی از مذهب، تدین، معنویات و کتب مقدس داشته باشند، فراموش شده است.

فراوانی روایات و آیاتی که خداوند سبحان در آنها مشوق افزایش پایه اطلاعات و تفکر عمیق در علوم است و می‌فرماید: «خداوند آنها را که ایمان آورده‌اند و از علم بهره دارند، درجات عظیمی می‌بخشد»، این مطلب را می‌رساند که رسیدن به «عقل و اندیشه‌ای» که تمیزدهنده و آفرینشگر است، به پشتوانه دین برای رسیدن به کمال مطلوب مورد نیاز است (علیگلی و ساجدی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۷-۱۲۸).

غزالی در بحث روش‌های تعلیمی و تربیتی، معتقد است که در تربیت و پرورش کودک ابتدا باید عقاید به کودک تلقین شود و پس از تلقین و تقلید، درک و فهم کند و پس از آن اسرار امور و استدلال به او گفته شود (غزالی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۴ و ۹۴)؛ درحالی که چنانچه در ابتدای این قسمت ذکر شد، لیپمن برنامه تربیتی خودش را که از ابتدای امر مبنی بر تفکر و فهمیدن است، از سه‌سالگی آغاز و سفارش می‌کند و روش‌هایی چون تلقین در برنامه او نقشی ندارد.

به‌طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که این مطالب مؤید و مؤکد این امر است که برنامه‌های فلسفی برای کودکان و نوجوانان، نه‌تنها با اهداف و روح کلی حاکم بر تعلیم و تربیت اسلامی منافاتی ندارد، بلکه می‌تواند بخشی از نظام آموزش و تربیتی آن قلمداد شود (صادقی هاشم‌آبادی و علوی، ۱۳۹۳، ص ۱۷).

یکی از فلاسفه اسلامی متأخر که به دقت نظر در زمینه روش‌های رشد عقلانی به تبیین و تحریر پرداخته، علامه طباطبائی است که نظر ایشان در ادامه جداگانه ذکر می‌شود.

۱-۲-۳. روش‌های تربیت عقلانی از دیدگاه علامه طباطبائی

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، تربیت عقلانی به معنای فراهم کردن زمینه فراگیری و کاربرد اصول منطقی و فلسفی به‌ویژه قیاس برهانی است؛ به‌گونه‌ای که متربی بتواند مسائل درون دینی و برون دینی را درک و هضم کند و اعتقاد به باورهای دینی و عمل به احکام از روی بصیرت باشد و نه تقلید و تعبد، و اگر جایی هم مسئله‌ای را به طور تعبدی می‌پذیرد، دلیل عقلی او را به این تعبد رهنمون کرده باشد. اکنون باید به این مسئله پرداخت که مربی با به‌کارگیری چه روش‌هایی می‌تواند تربیت عقلانی و توانمندی ادراکی متربی را افزایش دهد.

علامه روش‌های تربیت عقلانی را در بعد روش‌های ناظر به حفظ سلامت درک فطری عقل و روش‌های ناظر به افزایش درک عقلی دنبال می‌کند. ایشان در بعد اول، بر سه روش تعدیل قوی، انجام عمل صالح و ایجاد شرایط مناسب اجتماعی تأکید می‌کند. در بعد دوم روش‌های تربیت عقلانی از نگاه علامه عبارت‌اند از: ۱. اعطای علم و حکمت؛ ۲. رعایت تدریج در القای معارف؛ ۳. همراه کردن بیان واقعیت‌ها و احکام دینی با تبیین آنها؛ ۴. دعوت براساس وضعیت تلخ و شیرین گذشته؛ ۵. تحریک غریزه تقوایی هنگام بیان احکام؛ ۶. آموزش برای عمل و براساس عمل؛ ۷. آموزش اصول منطقی و فلسفی؛ ۸. تحریک عقل به مطالبه برهان؛ ۹. عادت دادن عقل به تفکر اجتماعی؛ ۱۰. ارائه الگوی صحیح تفکر (دائرةالمعارف طهور، بی‌تا).

حال با ملاحظه‌ای تطبیقی میان برنامه فلسفه برای کودکان و روش‌های تربیت عقلانی علامه به نکات زیر رهنمون می‌شویم:

الف) چنان‌که قالب و ابزار اصلی لیپمن، داستان است، روش‌های چهارم و دهم علامه نیز ناظر بر استفاده از قالب داستان در برنامه‌های تربیتی اسلامی است؛

ب) یکی از محتوای آموزشی لیپمن توجه به اخلاق و فلسفه‌های اخلاقی است؛ مسئله‌ای که علامه در مورد پنجم بدان توجه کرده است؛

ج) از آنجاکه لیپمن یک عملگراست، قائل به ارزشمند بودن اندیشه در صورت کاربردی بودن آن در عمل است. اگرچه از نظر علامه و دیگر حکمای اسلامی کاربردی بودن اندیشه هدف نهایی نیست، اما به عنوان یک هدف واسطی از اهمیت آن غافل نشده‌اند؛ مورد ششم مؤید این مطلب است؛

د) موارد ۸ و ۷ به طور چشمگیری با روش آموزش فلسفه‌ورزی و تقویت تفکر انتقادی در برنامه فلسفه برای کودکان همپوشانی دارد؛

ه) مورد نهم بیانگر این مطلب است که از نظر علامه تفکر اجتماعی ناظر به هر گونه فعالیت است (نظیر گفت‌وگو و بحث گروهی) که به تقریب افکار می‌انجامد و اختلاف بین صاحب‌نظران را کم می‌کند. وی این مطلب را از آیه «واعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا» (آل عمران: ۱۰۳) (و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید) استفاده می‌کند و معتقد است که یکی از عوامل اختلاف فراوان بین گروه‌های مختلف فکری در دنیای اسلام و در نتیجه عقب‌ماندگی مسلمین این بود که گروه‌های مذکور از دستور قرآن به تفکر اجتماعی تخلف کردند و به تفکر انفرادی روی آوردند (همان). با کمی دقت شباهت بسیاری میان این نظر علامه و تأکید لیپمن بر تشکیل حلقه کندوکاو و اجتماع پژوهشی نمایان می‌شود؛

و) از روش‌هایی که علامه همچون دیگر حکمای اسلامی بدان توجه کرده و فلاسفه غربی مانند لیپمن از آن غافل شده‌اند اصل و روش رعایت تدریج در القای معارف است که علامه در مورد دوم بدان اشاره می‌کند.

۷-۲-۳. نقد مبحث غایت‌شناختی

غایت هر پدیده را باید در هدفی که از آن استنباط شده جست‌وجو و ارزش‌گذاری کرد. به‌رغم اینکه لیپمن یکی از اهداف تربیتی اولیه برنامه فلسفه برای کودکان را تقویت بعد اجتماعی فرد می‌داند، هدف آرمانی وی از خلق و ابداع برنامه آموزشی - تربیتی‌اش، ایجاد دموکراسی و تقویت روحیه دموکراتیک و تحمل دیگران از راه گفت‌وگو در کودکان، به عنوان آینده‌سازان جامعه است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۵)؛ اما از مهم‌ترین اهداف حکمای مسلمان از جمله ابن‌سینا و فارابی، تأکید بر بعد اجتماعی تعلیم و تربیت و پرورش تفکر جمعی در راستای سامان دادن به جامعه و مدینه فاضله است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۶۷-۸۲).

اگر بخواهیم کمال و سعادت غایی را از منظر یک حکیم مسلمان که عمیق‌تر وارد مباحث تربیتی شده است بیان کنیم، می‌توان به نظر ابوعلی مسکویه اشاره کرد. مسکویه در برنامه تربیتی خویش، سعادت و کمال انسان را در انجام کارهای انسانی براساس تعقل و اندیشیدن می‌داند. از نظر وی انسان طبیعتاً اجتماعی است و منشأ این امر را ضرورت‌های زیستی و نیازهای افراد به یکدیگر در راه تکامل می‌داند. البته از بعضی گفته‌های او چنین برداشت می‌شود که نوعی انس و محبت براساس خیر که در طبیعت انسان نهاده شده (نه صرف احتیاجات و اضطراب به کمک) منشأ پیدایش جامعه بوده است. وی همچون فارابی اساس جامعه را بر محبت می‌داند و می‌گوید اگر محبت و صداقت کامل در جامعه حاکم باشد، نیازی به عدالت نیست (مسکویه، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶-۳۸، ۴۹ و ۱۲۸). با توجه به توضیحاتی که در پایان قسمت نقد مبانی هستی‌شناختی ذکر شد، مشخص می‌شود که لیپمن عمل‌گرا، کمال هر اندیشه انسانی را در عملی و کاربردی شدن آن اندیشه می‌بیند و صرف انجام کارهای انسانی براساس تعقل و اندیشیدن، کمال تلقی نمی‌شود؛ برخلاف چیزی که مسکویه به آن معتقد است.

به‌طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که فیلسوفان مسلمان در زمینه هدف غایی، علاوه بر سعادت دنیوی، به سعادت اخروی نیز اعتقاد دارند؛ درحالی‌که فیلسوفان غربی چون لیپمن تنها سعادت دنیوی را مدنظر دارند (ملکی پیربازاری، ۱۳۹۱، ص ۱).

۳-۳. بررسی تناقضات در نظریات لیپمن

دو مبنا از مبانی هستی‌شناختی لیپمن در برنامه فلسفه برای کودکان یکی اشکال ذاتی در هستی و نبود ضمانت برای آن و دیگری انکار امور مطلق در باب هستی است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۲۶-۳۲). روشن است که پژوهش‌ها و داوری‌های کودکان در حلقه کندوکاو نیازمند اعتماد بر ملاک‌هایی جهت قضاوت صحیح است (هدایتی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲)؛ زیرا بدیهی است که هر گونه قضاوتی نیازمند ملاک و معیارهای ثابت است. با توجه به نکات یادشده، این موضوع قابل تأمل است که چگونه کودکان به توافقی در وجود ملاک‌ها و ارزش‌هایی ثابت می‌رسند. آیا همین وضع کردن و قرار دادن ملاک‌ها و ارزش‌ها در ابتدای راه پژوهشی کودکان در تعارض با آن مبانی هستی‌شناختی لیپمن نیست؟!

نکته دیگر این است که ادعای لیپمن در این برنامه آن است که قصد دارد بدون هیچ‌گونه القای خط فکری به کودکان، به آنها فرصت تفکری آزاد دهد (هدایتی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷-۲۴۰)؛ در صورتی‌که نتیجه غایی حاصل از برنامه

فلسفه برای کودکان که ایجاد روحیه‌ای دموکراتیک در شهروندان آینده جامعه است (ستاری، ۱۳۹۳، ص ۵)، به نوعی غیرمستقیم یک خط فکری خاص پیش‌روی کودکان قرار می‌دهد که در پایان این برنامه منش و تفکر دموکراتیک پایه‌گذاران و مربیان اصلی این طرح به متریان القا می‌شود.

به عبارت دیگر می‌توان هرگونه ادعای تفکری بی‌مبنا و کاملاً آزاد را انکار کرد؛ زیرا خواه ناخواه هر گونه تفکری مبتنی بر مبانی و پایه‌هایی است. در این برنامه لیمن منکر القا و اعطای هر گونه مبانی فکری به کودکان می‌شود که این ادعا با اصول ثابت معرفت‌شناسی در تناقض است.

۴. بومی‌سازی برنامه فلسفه برای کودکان با توجه به مبانی فلسفی

با توجه به نقدها و آسیب‌های مبانی برنامه فلسفه برای کودکان که در مطالب پیشین بدان‌ها اشاره شد، بسیار واضح و مبرهن است که نسخه اصلی و اولیه این برنامه با فرهنگ، ارزش‌ها و فلسفه حاکم در جامعه مطابقت ندارد و این مطابقت صرفاً با تغییراتی در پیکره داستان‌های آموزشی صورت نمی‌گیرد. از آنجاکه با توجه به اصول و مبانی نهفته در این برنامه، در محتواهای آموزشی، فلسفه خاصی تعلیم و تلقین می‌شود، و بدون منظور کردن مبانی فلسفه اسلامی و اعمال آنها در محتوا، و ارجاع محتواها به مبانی و اصول ذکرشده، مسئولان و مجریان در بومی‌سازی این طرح و اجرایی کردن آن در نظام آموزش و پرورش، موفق نخواهند بود. از این‌رو در این مجال می‌کوشیم به چالش‌ها و باید و نبایدهای محتوایی که باید در این الگوبرداری بدانها توجه کرد، بپردازیم.

۴-۱. چالش‌های محتوایی برنامه فلسفه برای کودکان در بومی‌سازی این برنامه

با نگاهی به تاریخ آموزش فلسفه در ملت‌های دارای دین مانند کشورهای مسیحی و مسلمان، می‌توان در بعضی ادوار مخالفت برخی علمای این ادیان را با فلسفه و فلسفه‌ورزی مشاهده کرد و حتی در کشورهای مسلمان بعضی فقهای دینی در حال حاضر نیز فلسفه و پرداختن به این علم را حرام اعلام کرده‌اند (فنائی اشکوری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۸-۲۳).

شاید بتوان به‌طور کلی برخی دلایل مخالفت علمای ادیان با فلسفه را چه در کودکان و چه در بزرگسالان، تزلزل در ایمان افراد و پشت‌پا زدن آنها به مسائل دین به‌ویژه تکالیفی که پذیرش آنها صرفاً تبعیدی است، دانست (همان).

در دین پر محتوای اسلام و آموزه‌های قرآنی، از تعبیر «تفکر» به گونه‌های مختلف نام برده و به آن توصیه شده است. در بسیاری از آیات به تعقل و تفکر دعوت شده است. عمده موضوعات مورد توجه در این آیات، مسائل اساسی هستی و زندگی انسان است که به تقویت بینش انسان می‌پردازد. این امر در اسلام عبادت تلقی و حتی افضل از عبادت دانسته شده است (صادقی هاشم‌آبادی و علوی، ۱۳۹۳، ص ۱۷)؛ اما اگرچه در تعالیم اسلامی از واژگان عقل و خرد دوری نشده، بلکه به آن نیز بسیار سفارش شده است، ولی از آنجاکه اسلام بسیار بیشتر از ادیان دیگر دارای آموزه‌های تبعیدی است، بدین دلیل در آموزش فلسفه و اجرای برنامه فلسفه برای کودکان در کشورهای مسلمان نسبت به کشورهای غیرمسلمان، جای تأمل و توجه بیشتری است.

اگر نظام آموزش و پرورش قصد داشته باشد برنامه فلسفه برای کودکان را به صورت صحیح و کاملاً بومی در کشور اجرایی کند، باید اهداف آموزشی این طرح را با فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی کشور تطبیق دهد و همچنین آن قسمت‌هایی از برنامه را که بعضی از مفاهیم و باورها و ایده‌های فلسفی غربی به صورت جسته و گریخته آموزش داده می‌شود، با آموزه‌های حکمت اسلامی جای‌گزین کند؛ زیرا بومی کردن یک برنامه مستلزم این است که آن برنامه با افکار و فرهنگ جامعه موردنظر همخوانی و تناسب داشته باشد و از آنجاکه فلسفه حاکم در جامعه آموزشی ما، فلسفه اسلامی است، به‌ناچار باید برای بومی کردن برنامه فلسفه برای کودکان به آموزه‌ها و تعالیم فلسفه اسلامی رجوع کرد. مطلب مهم این است که در فلسفه اسلامی، ایده‌های فلسفی به طور چشمگیری به مسائل و اعتقادات دینی آمیخته شده‌اند. اگرچه مباحث حکمت اسلامی ابتدا به صورت کاملاً عقلی و استدلالی به اثبات رسیده‌اند و سپس توسط بزرگان این مکتب ارتباط و سخنیت مباحث مستدل فلسفی با وحی و مسائل دینی اسلام مشخص شده است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۳۴)، اما باید بپذیریم که اگر کودکی در فهم و پذیرش محتواهای فلسفی برنامه فلسفه برای کودکان که براساس مبانی حکمت اسلامی بومی‌سازی شده است ناتوان باقی بماند و قادر به درک مبانی فلسفی نهفته شده در برنامه نباشد و یا چیزی خلاف نظر مؤلف را فهم کند و شخصیت و تفکرش بدین ترتیب و با آن ناتوانی در پذیرش ایده فلسفی شکل بگیرد، ممکن است در آینده نزدیکی که باید مکلف به اصول و فروع دین شود و شاید هنوز در سن کودکی باشد و تفکری فرای آن تفکر کودکانه نیافته باشد، به خاطر آن درک نکردن‌هایش و یا حتی کج‌فهمی‌هایش حاضر به پذیرش اصول و فروع دینی که با فهم‌های نامناسب او از مبانی فلسفی مرتبط با مسائل دینی در تعارض و یا تناقض است، نشود.

به منظور جلوگیری از این نتیجه احتمالی نامطلوب، شاید بهتر باشد در متون درسی برنامه فلسفه برای کودکان تنها به آن دسته از مبانی فلسفی موردنیاز در آموزش و به‌وجود آوردن نحوه تفکر و نگرشی که مورد تأیید حکمت اسلامی است اشاره شود و حتی‌الامکان از محتواهای فلسفی اصولی و مبنایی فلسفه اسلامی، که می‌توان در آموزش نحوه تفکر و فلسفه‌ورزی جایگزین دیگری برای آنها یافت، چشم‌پوشی شود.

در انتقال آموزه‌های برنامه فلسفه برای کودکان باید از هر دو روش انتقال و آموزش مستقیم و غیرمستقیم استفاده کرد. از آنجاکه مخاطب در این برنامه کودکان هستند و آنان از سطح علمی پایین تری برخوردارند در وهله اول، انتقال غیرمستقیم مناسب و کامل به نظر می‌آید ولی نه بدان معنا که به‌طور کامل روش مستقیم را به دلیل سنگین و ثقیل بودن کنار بگذاریم و ذهن کودکان را خالی از اصطلاحات و مفاهیم باقی بگذاریم؛ زیرا در صورت عقب نگه داشتن کودکان در مسیر آشنایی با اصطلاحات، ممکن است خواه و ناخواه ذهن کودکان با اصطلاحات فلسفه‌های بیگانه پر شود.

نکته مهم دیگر در این مسیر نوع ابزارها و قالب‌های مورد استفاده در این برنامه است. اگرچه نسخه اصلی این برنامه برای اجرا شدن در کشور نیاز به یک بومی‌سازی کلی و بنیادی دارد، ولی شیوه و قالب اصلی این طرح که تلقای مفاهیم و ارزش‌ها از طریق داستان می‌باشد بسیار تأثیرگذار و مناسب کودکان است و این ابزار، مهم‌ترین غالب و وسیله تعلیم و تربیت در قرآن و قصص آن می‌باشد و این مسئله از نگاه حکیمان اسلامی چون غزالی نیز

مغفول نمانده است. پس به‌طور کلی از نگاه اسلام و حکمای اسلامی استفاده از داستان به همان اصل «همراه تعلیم، الگو دادن»، مورد تأکید و استفاده است (فراهانی، ۱۳۸۰، ص ۶۵). البته در نسخه بومی‌شده می‌توان علاوه بر داستان از قالب‌های دیگری همچون شعر که در آموزش به کودکان در کشورمان بسیار تأثیرگذار است و مورد تأیید و تأکید تعلیم و تربیت اسلامی نیز بوده (همان، ص ۶۵) استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

از نظر پایه‌گذاران برنامه فلسفه برای کودکان، فلسفه به معنای علاقه‌مندی به خرد (نه فلسفه، به عنوان شناخت نظریات و آرای دیگران) مهم‌ترین راه برای پرورش عقلانیت است. پروفیسور متیولیپمن با هدف تربیت کردن کودکانی با تفکر نقادانه، خلاقانه و مسئولانه، اقدام به تأسیس و ابداع برنامه فلسفه برای کودکان کرد تا بدین شکل تعقل و تفکر با چنین ویژگی‌هایی به شکل یک عادت و سبک در شهروندان آینده جامعه نهادینه شود. با گسترده شدن چشمگیر این برنامه در جهان، در ایران نیز این طرح راهی برای وارد شدن به نظام آموزشی و تربیتی یافته است و در راستای تلاش برای بومی‌سازی آن مطابق با فرهنگ و فلسفه اسلامی، این برنامه با آسیب‌ها و نقدهایی روبه‌رو بوده که در این تحقیق این نقدها از نظرگاه فلسفی در هفت بعد دنبال شد و به وجود تناقضاتی در نظریات لیپمن اشاره شد. همچنین در مسیر بومی‌سازی این برنامه در کشور، این طرح با چالش‌های محتوایی و روشی روبه‌روست. لیپمن و همکارانش با محدود کردن این برنامه در روش‌های حسی و عقلی، از توجه به روش‌های شهودی و نقلی غافل مانده است که در نسخه بومی‌شده آن باید به این مهم توجه شود. امید است از حاصل این پژوهش‌های روش‌افشانه از این برنامه در معرض دید مجریان و متولیان آموزش و پرورش کشورمان قرار گیرد و اجازه دهیم تفکر خلاقانه و انتقادی در برنامه‌های آموزشی و تربیتی دانش‌آموزان، منزلتی پیدا کند و روحیه پرسشگری آنها، که به فرموده پیامبر اسلام ﷺ پرسش کلید گنجینه دانش است، نه تنها سرکوب نشود، بلکه عاملی برای پیشرفت و ساخت جوامع آینده، به دست شهروندان کوچکمان باشد.

منابع.....

- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۸، *معرفت‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- حسینی، زهره، ۱۳۸۹، «فلسفه و کودکان»، *خردنامه صدرا* (ویژه نامه دهمین سالگرد انتشار)، ص ۹۳-۱۰۰.
- دائرةالمعارف اسلامی طهور، بی تا، *روش‌های تربیت عقلانی از نظر علامه طباطبائی*، مؤسسه فرهنگی هنری جام طهور. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، سمت.
- ستاری، علی، ۱۳۹۱، «بررسی و نقد برنامه فلسفه برای کودکان از منظر حکمت متعالیه»، *تفکر و کودک*، ش ۲، ص ۸۸-۱۱۳.
- ____، ۱۳۹۳، *نقد مبانی فلسفی «فلسفه برای کودکان»*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ____، ۱۳۹۵، «رویکردهای مواجهه با برنامه درسی فلسفه برای کودکان و معرفی راهکار مناسب برای کاربست آن در ایران»، *نواوری‌های آموزشی*، ش ۵۸، ص ۵۰-۷۰.
- شرفی اسدی، محمد، ۱۳۸۷، «نگاهی به آموزش فلسفه برای کودکان در ایران و چالش‌های فراروی آن»، *معارف عقلی*، ش ۱۰، ص ۹۵-۱۱۴.
- صادقی هاشم‌آبادی، محمد و سیدمحمدکاظم علوی، ۱۳۹۳، «فلسفه برای کودکان»، *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ش ۲، ص ۷۸-۵۹.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر محمدجواد مصلح، چ دوم، تهران، سروش.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- علیگلی، جعفر و ابوالفضل ساجدی، ۱۳۹۴، *رشد خلاقیت و شناخت‌های آن در اسلام و روان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۶ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فراهانی، حسن، ۱۳۸۰، «بررسی آرای تربیتی امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی»، *معرفت*، ش ۴۴، ص ۶۰-۷۲.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۹۰، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر آیت‌الله محمدتقی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- لیپمن، متیو، ۱۳۸۲، «فلسفه برای کودکان و نوجوانان»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۲، ص ۲۶، ص ۲۶-۳۱.
- ____، ۱۳۸۳، «فلسفه و کودکان»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۸۲.
- ____، ۱۳۸۸، «فلسفه برای کودکان و نوجوانان رویکردی جدیدی در فلسفه و تعلیم و تربیت»، *ترجمه سعید ناجی، فرهنگ*، ش ۶۹، ص ۱۵۲-۱۵۴.
- ____ و دیگران، ۱۳۹۵، *فلسفه در کلاس درس*، ترجمه محمدزهریر باقری نوع‌پرست، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مسکویه، ابوعلی، ۱۴۱۰ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، افست.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، چ پنجم، تهران، اطلاعات.
- ____، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۷، *حکمت متعالیه*، قم، هاجر.
- ملکی پیربازاری، علی، ۱۳۹۱، *مقایسه و تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌ها در اهداف و روش آموزش فلسفه به کودکان در فرهنگ‌های شرق، غرب و اسلام*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- موریس، کارین، ۱۳۹۱، «ایا کودکان می‌توانند فلسفه‌ورزی کنند؟»، *ترجمه فاطمه عظمت‌مدار، کتاب ماه فلسفه*، ش ۶۲، ص ۱۷-۲۹.
- ناجی، سعید و پروانه قاضی‌نژاد، ۱۳۸۶، «بررسی نتایج برنامه فلسفه برای کودکان روی مهارت‌های استدلالی و عملکرد رفتاری کودکان»، *مطالعات برنامه درسی*، ش ۷، ص ۱۲۳-۱۵۰.
- نفری، مریم، ۱۳۸۹، «کودکان سوالات فلسفی می‌پرسند»، *کتاب ماه کودک و نوجوان*، ش ۱۵۲، ص ۹۹-۱۰۲.
- هدایتی، مهرنوش، ۱۳۹۳، *به کودکان اعتماد کنیم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Matthews, Gareth and Mullin, Amy, 2015, "The Philosophy of Childhood", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Plato, Stanford.
- Pritchard, Michael, 2017, "Philosophy for Children", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Plato, Stanford.

حل معضل ادعای اعتبار همگانی در نقد سوم کانت

Sahandkh8@gmail.com

سرهند خیرآبادی / دانشجوی دکترای فلسفه هنر دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

Mohammadshokry44@gmail.com

محمد شکری / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۵

دریافت: ۹۸/۰۷/۱۱

چکیده

کانت در نقد سوم به دو روش کاملاً متفاوت اعتبار همگانی را در حکم ذوقی میسر می‌بیند. یکی از روش‌ها مطالبه از دیگری برای هم‌رأی شدن است و دومی، شکلی از آزادی فردی و در نهایت جمعی را منتج می‌شود. این دو مسیر متفاوت، مفسران را به نظریات متفاوتی رسانده است. گروهی چون راجرسون ادعای اخلاقی بودن درخواست کانت را دارند و گروهی دیگر چون گایر ادعای شناختی بودن این ادعا را. در این پژوهش سعی بر آن است که راه‌حلی مناسب برای حل معضل اعتبار همگانی در حکم ذوقی ارائه شود. راه‌حلی که در آن هم زیبایی در نظریه کانت لحاظ شود و هم اخلاق؛ با تکیه بر نظریه سوبژکتیویته.

کلیدواژه‌ها: کانت، حکم ذوقی، سوبژکتیویته، ضرورت لذت، ضرورت توجه.

قوه حکم بخشی از فاهمه‌ای است که وظیفه‌اش حکم کردن است؛ اما با کارکردی متفاوت نسبت به قوه شناختی. آن تفاوت عبارت از این است که نقطه شروع ما در قوه حکم، خود حکم است. وقتی می‌گوییم فلان چیز را شناختیم، در اصل داریم آن امر جزئی را زیر امری کلی می‌بریم. ما قاعده‌ای کلی یا مفهومی کلی داریم که برای شناخت هر چیزی، امر جزئی را مصداقی از امر کلی می‌گیریم. در حقیقت، «فهم» چیزی نیست جز بردن جزئی داده شده زیر لَوای کلی‌ای که از قبل به صورت پیشینی معلوم بوده است. در قوه فاهمه، مفاهیم کلی از قبل بوده‌اند؛ اما قوه حکم قوه‌ای است که کلی‌اش از قبل معلوم نیست. لذا جزئی‌ای به ما داده می‌شود که طبق عادت، برای فهم‌اش باید زیر یک کلی برود؛ بی‌آنکه کلی از قبل معلوم شده باشد. در این نقطه است که عرصه‌ای پا به میان می‌گذارد به نام «هنر».

برخلاف نظر تجربه‌گرایان که لذت زیبایی‌شناسانه را لذتی شخصی همچون لذت چشایی می‌دانند، معتقد است لذت زیبایی‌شناسانه معقول بوده، پیرو همان اصل غایت‌مندی است. کانت با آنکه می‌داند درک زیبایی‌شناسانه لذتی سرتاسر شخصی است، اما از آن انتظاری کلی دارد. می‌توان همچون خود کانت، این امر را تعبیر به یک آنتی‌نومی کرد. حکم زیبایی‌شناسانه از طرفی بیان یک حس خصوصی است و از طرفی دیگر در قالب یک حکم چنان است که کلی باشد؛ گرچه کانت معتقد است که این امر شدنی است.

از دیدگاه کانت، زیبایی‌شناسی عبارت از یک مفهوم نیست، به این معنا که من بگویم «گل‌های کوه سهند زیبا هستند»؛ بلکه زیبایی‌شناسی «دریافت جزئی ما به نحو حسی» است؛ یعنی وصفی از اوصاف عینی شیء را شناسنده نمی‌گوید، بلکه حکم صادره، وصفی است از احوال شناسنده که تحت تأثیر تحریک زیبایی‌شناختی و تحریک لذت در او ایجاد می‌شود. این وصف، از درون انسان سرچشمه می‌گیرد. به تعبیری، نوع نگاه سوژه است که ترتیب برخورد با شیء را چیدمان می‌کند. اینکه آیا شیء پیش‌رو زیباست، یا آنکه زیبایی شیء را چه چیز و چه کس بدان نسبت می‌دهد، بحث هیوم نیز بوده است. «اگر دقیق صحبت کنیم زیبایی در شعر قرار ندارد، بلکه در احساس یا ذوق خواننده است. اعیان هنری زیبا فی‌نفسه دارای هیچ ارزش و اعتباری نیستند» (هیوم، ۱۹۹۷، ص ۱۸۸). معیار در اصل، معیار سوژه‌کتیویته است. به تعبیری دیگر، شیء نیست که زیباست، بلکه این زیبایی در احساس و ذوق سوژه وجود دارد.

حس من این است که بیشتر درس‌هایی که برای تعبیر کردن کانت می‌کشیم، ریشه در پایه‌ای‌ترین ادعایی است که کانت سعی در توضیح آن دارد؛ همان‌جا که کانت اذعان می‌کند: «توجیه حکم ذوقی به نحو سرنوشت‌سازی گره به ادعای «اعتبار همگانی» خورده است (راجرسون، ۱۹۸۲، ص ۳۰۱).

لذت بردن دیگری از همان شیء که من در حال لذت بردن از آن هستم، کلید اصلی اعتبار کلی حکم ذوقی خواهد بود. آنچه مشخص است، این است که معضل اعتبار همگانی حکم ذوقی، در حکم صادرشده از سوی نفر اول ریشه دارد. اگر ما چنین برداشتی از نقد سوم کانت داشته باشیم که با صادر شدن یک حکم، به‌سادگی اعتباری همگانی روی می‌دهد، بی‌شک در فهم فلسفه او به خطا رفته‌ایم. از طرفی بدون در نظر گرفتن اعتبار کلی هم، حکم ذوقی‌ای در کار نخواهد بود. پس باید خود حکم را مورد بررسی قرار دهیم و بفهمیم که چگونه می‌توان نفر دوم را با حکم ذوقی صادر شده از سوی نفر اول هم‌مسیر کرد. لذت بردن از ابژه برای اعتبار همگانی، یک درخواست الزامی است یا انتخابی آزاد در نقد سوم است؟

در ابتدا باید به این مسئله پرداخت که تفاوت کلی بودن حکم شناختی چه تفاوتی با کلی بودن حکم ذوقی دارد. تفاوت بسیار واضح است: نبود مفهوم. «برای تشخیص اینکه چیزی زیباست یا نه، تصور را نه به کمک فاهمه به عین برای شناخت، بلکه به کمک قوه متخیله (شاید متحد با فاهمه) به ذهن و احساس لذت و الم آن نسبت می‌دهیم» (کانت، ۱۳۹۳، ص ۹۹).

اصل بر این است که حکم ذوقی فاقد مفهوم است و هیچ تعین ازپیش تعیین شده‌ای برای احکام ذوقی مشخص نیست و این برخلاف اعتبار کلی بودن در احکام شناختی است.

احکام ذوقی شخصی هستند و احکام شناختی اعتباری کلی دارند؛ بدین معنا که ما در احکام ذوقی از طریق حکم شخصی، به اعتبار کلی می‌رسیم، اما در احکام شناختی بدین صورت نیست. در احکام شناختی حکم صادر شده، به دلیل همان حضور مفهوم از همان ابتدا اعتباری کلی را دارا هستند. اگر من می‌گویم «هنالیزا زیباست» این حکم، براساس بازی قوای خیال و فاهمه، لذتی شخصی در من را ایجاد می‌کند که از طریق وجه اشتراک این بازی و به دست آمدن لذت، چنان دیگری، اعتبارم بوی همگانی به خود می‌گیرد. اما وقتی می‌گویم $12=7+5$ است، این حکم از همان ابتدا کلی بودن‌اش مشخص است؛ زیرا این حکم براساس مفهومی ازپیش تعیین شده صادر شده است. اعتبار کلی بودن احکام شناختی مبتنی بر ابژه است، درحالی که اعتبار احکام ذوقی مبتنی بر سوژه؛ یعنی احکام ذوقی، اعتباری سوژه‌کنیو دارند و احکام شناختی اعتباری ابژکتیو. با تمایزهایی که به دست داده شد، می‌توان بحث درباره اعتبار همگانی را در احکام ذوقی ساده‌تر پیش برد.

برای اعتبار همگانی احکام ذوقی می‌توان دو حالت را در نظر گرفت؛ یا آنکه نفر دوم حکم ذوقی را در نهایت آزادی می‌پذیرد و اعتبار همگانی برقرار می‌شود و یا در حالت دوم، نوعی الزام و اجبار برای پذیرش این حکم دیده می‌شود. این بحث بسیار می‌تواند حائز اهمیت باشد؛ زیرا کانت برای آنکه این بحث را شاکله‌مند سازد، مبحث بی‌علاقگی را در همان گام نخست (کیفیت) به میان می‌آورد تا بحث شخصی حکم ذوقی را از احساس لذت و الم برهاند و بنیان اعتبار همگانی را به بخشی دیگر، یعنی حالت ذهنی و بازی آزاد قوا بدهد. با این مسیر، کانت سودای آن داشته تا بدین صورت، اعتبار همگانی بودن حکم ذوقی را استعلایی بداند.

حال دو فرضیه پیش رو داریم: بحث اول این است که ما «باید بدانیم که همه، هماهنگی آزاد را خوش آیند می‌دانند» یا که خیر؟ یعنی در همه انسان‌ها بازی آزاد قوا، منجر به لذت و خوشایندی است؟ بحث دوم، زبانی است که کانت برای انتقال حکم برمی‌گزیند.

بنابراین یا حاکم حکم در آزادی نفر دوم، موافقت دیگری را طالب است، یا در حالتی دیگر، حاکم حکم با الزامی بسیار موافقت را طلب کند. در ابتدا باید فهمید که کانت، برای اعتبار همگانی حکم ذوقی، چه روشی را به کار می‌گیرد؛ زیرا آزادی در ابتدا در فرد به وجود می‌آید و سپس آن را به جمع انتقال می‌دهد؛ انتقالی که بیشتر جنبه‌ای عقلی دارد تا جنبه‌ای تجربی. کانت مدعی است که این انتقال باید برای همه میسر باشد.

من اینجا این پرسش را در نظر می‌گیرم که ما چطور باید این ادعا را درک کنیم؟ اگر بخواهم نظرم را ساده بگویم این است که حکم ذوقی برای کانت گونه‌ای (حکم) الزام‌آور است. به‌ویژه در آنجا که یک حکم ذوقی برای تمام انسان‌ها حکم می‌کند که اگر آنها هم (همچون من) به‌درستی به شیئی که من آن را زیبا نامیده‌ام (یا به آن حکم زیبایی داده‌ام) التزام کنند، پس آنها نیز باید از آن شیء لذت ببرند (راجرسون، ۱۹۸۲، ص ۳۰۱).

سپس راجرسون اضافه می‌کند: «کانت ادامه می‌دهد، او در حین قرائت حکم‌اش، از چیزی که زیاست می‌گوید: بر روی لذت دیگران برای موافقت با حکم صادره، حساسی باز نمی‌کند؛ بلکه او موافقت از دیگران را طلب (Demand) می‌کند» (همان، ص ۳۰۲).

سیر رسیدن به اعتبار همگانی در نقد ذوقی، اساس کار را مشخص خواهد کرد. راجرسون این سیر را در چهار مرحله توضیح داده است. به اعتقاد راجرسون، پس از این چهار مرحله حکم، اعتبار همگانی کسب می‌شود.

۱. ما به شیء به طور مناسب بها دهیم (یا توجه کنیم) (که برای کانت به این معناست که شیء را بی‌خودخواهی و به دور از علاقه شخصی بررسی کنیم)؛

۲. از شیء، لذت ببریم؛

۳. منبع این لذت را در هماهنگی آزاد متخیله و فاهمه پیدا کنیم، پس:

۴. حق داریم پیش‌بینی کنیم که هر کس به شیء به‌طور مناسب بها دهد (توجه کند) احساس لذت خواهد کرد (همان).

با این دسته‌بندی، اعتبار همگانی از حکم ذوقی کسب خواهد شد؛ ولی بحث از همین‌جا آغاز می‌شود. یا فرد می‌باید از دیگری انتظار داشته باشد (که بیشتر مفسران از جمله پل‌گایر در کتاب *ادعای ذوقی* چنین برداشتی دارند)

که با رأی او هم‌نظر باشد، یا آنکه باید از دیگری طلب (که راجرسون به این بخش اعتقاد دارد) کند که هم‌نظر رأی صادره، رأی دهد. از طرفی، بسیاری از مفسران کانت، با آنکه انتظار داشتن را برای اعتبار همگانی قبول دارند، اما

«این را نفی نمی‌کنند که کانت درباره طلب کردن هم‌رأی بودن هم صحبت می‌کند». آنچه معلوم است، این است که برای کانت، متداول‌ترین زبانی که توافق دیگران را حاصل کند این است که شیء زیبا، در همگی ایجاد لذت

می‌کند. از طرفی دیگر، این برداشت اساسی هم وجود دارد که زمانی که کانت در بند هفتم می‌گوید: «و منتظر توافق دیگران با حکم خود درباره رضایت نمی‌ماند، زیرا پیش از آن بارها با این توافق روبه‌رو شده است، بلکه این

[توافق] را از آنان مطالبه می‌کند» نشان‌دهنده آن است که برای کانت، این فقط یک اعتبار همگانی ساده نیست، بلکه به تعبیر راجرسون، این وظیفه‌ای اخلاقی است.

پیش از این می‌دانیم که کانت در نقد اول سراغ طبیعت می‌رود و در نقد دوم سراغ آزادی. او در این بین متوجه یک شکاف اساسی ما بین فاهمه و عقل می‌شود و نقد سوم، با تکیه بر حکم تأملی قرار است که این شکاف را به

وسیله یک پل، به یکدیگر وصل کند. کانت تمام تلاش خود را می‌کند که احکام ذوقی، کاملاً استقلال خویش را داشته باشد. او در بند ۵۹ نقد سوم، در چهار بخش توضیحی تقریباً مفصل مبنی بر این استقلال می‌دهد.

۱. زیبا بی‌واسطه خوشایند است (اما فقط در شهود تأملی، نه همانند اخلاق، در مفهوم)؛

۲. زیبا سوای هر علاقه‌ای خوشایند است (خیر اخلاقی مسلماً به طور ضروری با علاقه‌ای پیوند دارد گرچه نه با علاقه‌ای که مقدم بر داوری درباره رضایت باشد بلکه علاقه‌ای که ابتدائاً توسط آن ایجاد می‌شود)؛

۳. آزادی قوه متخیله (و بنابراین آزادی حساسیت قوه ما) در داوری درباره زیبا، به‌مثابه هماهنگی با قانونمندی فاهمه تصور می‌شود (در حکم اخلاقی، آزادی اراده به‌مثابه هماهنگی این دومی با خودش بر طبق قوانین کلی عقل اندیشیده می‌شود)؛

۴. اصل ذهنی در داوری درباره زیبا به‌مثابه کلی تصور می‌شود، یعنی به‌مثابه معتبر برای هر کس، گرچه توسط هیچ مفهوم کلی قابل شناخت نیست (کانت، ۱۳۹۳، ص ۳۰۷).

این نکته را کانت فقط در این بند مطرح نمی‌کند. برای نمونه او در بند ۳۱ و در تحلیل امر والا نیز به تمیز دقیقی از استقلال احکام ذوقی از احکام شناختی و اخلاقی می‌پردازد و معتقد است که ما «با هیچ حکم شناختی روبه‌رو نیستیم - نه حکم نظری که مفهوم طبیعت به‌طور کلی را که ساخته فهم است، نه حکمی عملی (محض) که ایده اختیار را که به‌مثابه [ایده‌ای] پیشین توسط عقل فراهم می‌شود» (گرچه در بحث *پل‌گایر*، او دلایلی دقیق برای اثبات شناختی بودن حکم ذوقی می‌دهد). در احکام ذوقی روبه‌رو نیستیم. کانت، حکم ذوقی را مستقل از حکم شناختی و حکم اخلاقی می‌داند. با این حال راجرسون در اعتبار همگانی احکام ذوقی، نوعی باید اخلاقی می‌بیند و معتقد است کانت قصد دارد احکام ذوقی را به سمت وظیفه اخلاقی سوق دهد. «زبان طلب کردن موافقت (عمومی)، بنا بر تفسیر غالب، در بخش‌های بعدتر «نقد» دیده می‌شود و هدف کانت این است که اهمیت اخلاقی حکم ذوقی را نشان دهد» (راجرسون، ۱۹۸۲، ص ۳۰۳).

در زبان آلمانی دو واژه *erwarten* و *fordern* با یکدیگر قابل مقایسه‌اند. *erwarten* به معنای انتظار داشتن است و *fordern* به معنای طلب کردن. زمانی که از *erwarten* در جمله خود بهره می‌بریم، نوعی تقاضا یا انتظار داریم که طرف روبه‌رو کاری را برای ما انجام دهد. به تعبیری انگار طلبی از کسی نداریم؛ فقط از او تقاضایی داریم. اما در هنگام استفاده از واژه *fordern* شرایط چنین نیست. طرف روبه‌رو باید کاری را که از او می‌خواهیم، حتماً برای ما انجام بدهد؛ یعنی او موظف است برای ما کاری کند. کلمه *fordern* از نظر کاربرد، بسیار نزدیک به *muten* است. با آنکه به معنای انتظار داشتن است، اما این انتظار داشتن، در خود، نوعی توقع در حتمی به انجام رسیدن عمل مدنظر را نیز، حمل می‌کند. در اصل، واژه‌های *muten* و *fordern* هر دو نوعی مطالبه را همراه با یکدیگر دارند؛ با این تفاوت که اولی انتظاری همراه با طلب دارد و دومی، کاملاً طلب کارانه مورد استفاده قرار می‌گیرد. کانت در بخش اول بند هفتم چنین می‌نویسد:

“Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er andern eben dasselbe Wohlgefallen zu: er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge” (Kant, 1922, p. 56).

شاهدیم که کانت، از واژه *mutet* که مشتق شده از واژه *muten* است، بهره می‌برد. سپس او در ادامه، برای قطعی بودن انتقال‌پذیری لذت از امر زیبا، از واژه *fordern* که مشتق از واژه *fordern* است استفاده می‌کند.

“Er sagt daher, die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen” (Ibid).

این دو واژه، کاملاً در راستای یکدیگر، حقی را طلب می‌کنند. در ابتدا *muten* انتظاری همراه با حق را می‌خواهد و سپس *fordern* آن حق را طلب می‌کند. اما این دو انتظار همراه با طلب، در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی منتقل نمی‌شوند. با آنکه در ترجمه *fordern* همه‌گی مطالبه را لحاظ کرده‌اند، اما نزدیک بودن *muten* به *fordern* در این ترجمان لحاظ نشده و اکثراً آن را فقط و فقط به یک انتظار داشتن برگردانده‌اند. والتر کرف (Walter Cerf) در ترجمه خود از بند ۷ واژه *muten* را به *expect* برگردانده است.

“Many a thing may be attractive and pleasurable to him; no one cares about that; but if he declares something to be beautiful, he expects the very same pleasure of others, he judges not solely for himself, but for everyone, and then speaks of beauty as if it were a property of things. Hence, he says, the thing is beautiful, and does not count on others agreeing with his judgment of pleasure because they did so occasionally in the past; rather he demands this agreement from them. He censures them if they judge differently and denies them taste, which he yet demands they should have” (Kant, 1963, p. 13).

شاهد هستیم که muten به expect ترجمه شده است و fordern به demand. در دومی شکی نیست که حق مطلب ادا شده است، اما در اولی، آن حق دار بودن مطلب به واقع منتقل نمی‌شود. پل گایر (Paul Guyer) در ترجمه خود از همین بند، واژه muten را به expect برگردانده است.

“Many things may have charm and agreeableness for him, no one will be bothered about that; but if he pronounces that something is beautiful, then he expects the very same satisfaction of others: he judges not merely for himself, but for everyone, and speaks of beauty as if it were a property of things. Hence he says that the things is beautiful, and does not count on the agreement of others with his judgment of satisfaction because he has frequently found them to be agreeable with his own, but rather demands it from them” (Kant, 2000, p. 98).

اما در این بین، ترجمه ورنر پلوهار (Werner Pluhar) قدری متفاوت‌تر از پل گایر و والتر کرف است: “Many things may be charming and agreeable to him; no one cares about that. But if he proclaims something to be beautiful, then he requires the same liking from others; he then judges not just for himself but for everyone and speaks of beauty as if it were a property of things. That is why he says: The thing is beautiful, and does not count on other people to agree with his judgment of liking on the ground that he has repeatedly found them agreeing with him; rather, he demands that they agree” (Kant, 1978, p. 56).

در اینجا پلوهار muten را به require برگردانده است که در این واژه، نوعی طلب کردن و اصرار کردن و دستور دادن تداعی می‌شود. بدین صورت شاید بتوان این ترجمه را، که در زیر سایه نام‌هایی چون پل گایر کمتر دیده شده است، دقیق‌ترین ترجمه حاضر از پاراگراف بند هفتم کانت دید.

«بهترین ترجمه از muten مطالبه یا مدعی شدن است که نشان می‌دهد muten هم مثل fordern یک نیروی اجباری است. اگر شباهت بسیار نزدیک این دو اصطلاح را در نظر داشته باشیم، استفاده کانت از این دو اصطلاح در متن فوق، به نظر می‌رسد که چیزی مهم‌تر از روشی است که او برای حکم ذوقی به کار برده است. این قضاوت‌ها

کاری نمی‌کنند، مگر اینکه این مطالبه را نمایان می‌سازد که آن کسی که از این موضوع (شیء زیبا) احساس خوشایندی کند، لاجرم می‌بایست آن را خوشایندش باشد» (راجرسون، ۱۹۸۲، ص ۳۰۵).

کانت از کلمه *fordern* نه تنها در بند ۷ که در هر کجا بحثی از موافقت با بحث زیبایی مطرح است، بهره می‌برد. این استفاده در بندهایی مانند بند هشتم که درباره رضایت همگانی است، بند ۲۲ که درباره ضرورت اعتبار کلی و همگانی است و بند ۶۲ که درباره غایتمندی صوری است، به وضوح دیده می‌شود.

در پرتو استفاده کانت از *fordern* و *muten* برای مشخص کردن ادعای توافق در موضوعات ذوقی، ما باید سه نتیجه‌گیری داشته باشیم:

۱. برخلاف تفسیر غالب، این عبارات از تمایز بین ادعای اینکه اشخاص احساس لذت خواهند داشت و اینکه باید احساس لذت کنند، حمایت نمی‌کنند؛

۲. بلکه کانت از *fordern* و *muten* استفاده می‌کند که بگوید وقتی من به درستی، شیء ای را زیبا می‌نامم، هر کس به خودش زحمت دقت و قدردانی از آنشی را بدهد، باید از آن لذت ببرد؛

۳. بر پایه گذر از بند ۷، مطالبه مشروع، توافق تنها همان چیزی است که منظور کانت از حکم ذوقی همگانی است، و این مطالبه با آنچه که توسط اخلاق پشتیبانی می‌شود در تضاد نیست (همان، ص ۳۰۶).

تلاش راجرسون این است که حکم ذوقی کانت را یک حکم بیشتر اخلاقی بداند. گرچه نتیجه‌گیری او درست نیست؛ زیرا او ادعای این را دارد که کانت هیچ‌گاه در نقد سوم، حتی یک بار هم از طرف روبه‌رو انتظار این را ندارد که در حکم ذوقی اش با او هم‌مسیر باشد و برای همین است که می‌گوید: «اما من جایی پیدا نکرده‌ام که کانت در متن‌ها از *erwarten* استفاده کند». ولی برخلاف نظر او، کانت در متن اصلی نقد سوم، در بندهای ۱۷، ۲۶ (دو بار)، ۲۹، ۳۴، ۶۵، ۶۷، ۸۳ و ۸۷ از واژه *erwarten* بهره برده است. راجرسون، بی‌توجه به این موضوع بوده است که کانت، در قسمت‌هایی از *fordern* بهره می‌برد که درباره حکم ذوقی و نتیجه آن بحث می‌کند و زمانی از *erwarten* بهره می‌برد که مقصودی اخلاقی در آن بحث مدنظرش باشد. مانند بند ۱۷ که در باب ایده‌آل زیبایی سخن می‌گوید و در جایی از *erwarten* بهره می‌برد که بحث‌اش در مورد تبلور اخلاقی است.

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. (Kant, 1922, 55).

این استفاده در بندهای دیگر نیز به همین نحو است؛ مانند بند ۸۷ که درباره برهان عقلی وجود خدا بحث شده است. حال بدون آنکه از بحث راجرسون نتیجه‌گیری شود، باید گفت که از دیدگاه راجرسون، در احکام ذوقی کانت و در ادعای اعتبار همگانی‌اش، او الزامی اخلاقی را می‌بیند؛ نظری که دقیقاً از دیدگاه پل‌گایر، شکل دیگری را دارد. پل‌گایر در کتاب *کانت و ادعاهای ذوقی*، دلیل آنکه چنین ترجمه‌ای از مطالبه‌گری کانت را به انتظار برگردانده است، توضیح می‌دهد.

کانت همچنین از تعدادی از افعال استفاده می‌کند که همه آنها به معنای انتظار، مطالبه و یا نیاز به چیزی هستند. از این‌رو کانت در بند ۷ می‌گوید که در زیبا نامیدن چیزی، شخص نباید روی موافقت دیگران با خوشایندی آن

حساب کند... بلکه به آن نیاز [fordert] دارد؛ او همچنین می‌گوید که فرد «مطالبه می‌کند» (verlangt) که دیگران ذوق داشته باشند (کایر، ۱۹۹۷، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

ابتدا باید این نکته را بگوییم که افعالی که مدنظر گایر است، برخلاف راجرسون، افعالی دیگر برای مطالبه هستند. او به عنوان مثال در فعل muten معنایی از مطالبه را ندیده، بلکه دقت خود را بر افعالی دیگر گذارده است. گایر معتقد است که آنچه دیگران در ترجمان فعل anspruch به عنوان مطالبه در عامیانه ترجمه کرده‌اند، معنایی جز title یا عنوان ندارد. «کلمه‌ای که کانت معمولاً از آن استفاده می‌کند Anspruch است که قاعدتاً به مطالبه برگردان می‌شود... اما، برگردان صحیح‌تر از واژه Ansprush «عنوان» (Title) است» (همان).

از طرفی دیگر، گایر مدعی می‌شود که کانت در بندهای متفاوتی از فعل zumuten بهره می‌برد که این واژه با آنکه به معنای مطالبه است، اما از دیدگاه گایر، استفاده از آن، حداقل در جهان معاصر نوعی مطالبه‌گری گستاخانه خواهد بود.

در این عبارت آخر، کانت هم از فعل ansinnen استفاده می‌کند، یک کلمه دیگر به معنای انتظار و یا نیاز داشتن؛ بنابراین از طریق حکم ذوقی یک فرد «نیاز به احساس لذت از یک ابژه، از همه را دارد. و کانت تفاوت می‌گذارد بین حکم ذوقی و حکم حسی زیبایی‌شناسی، با گفتن اینکه که در مورد دوم، در حقیقت ممکن است شخص، دیگران را با لذت خود موافق بیابد»، اما «نیازی به «آن» نداشته باشد. Ansinnen و zumuten دقیقاً یک مترادف نیستند؛ زیرا دومی این حس را منتقل می‌کند که مطالبه فرد گستاخانه است (حداقل در کاربرد معاصر)، اما هر دوی آنها به طلب کردن یا درخواست اشاره می‌کنند (همان، ص ۱۲۴).

گایر برخلاف نظر راجرسون، مدعی می‌شود که کانت در پی آن نیست که اعتبار همگانی داشتن را به یک وظیفه اخلاقی نزدیک کند. او معتقد است کانت، در احکام ذوقی، به جای یک وظیفه اخلاقی، در پی رسیدن به یک شرایط سرتاسر عقلی است.

بحث کانت در بند ۸ و ۹ زمینه معرفت‌شناختی را برای عنوانی همگانی مشخص می‌کند که به حذف هر زمینه اخلاقی مربوط می‌شود. در نهایت، کانت به جای معنای ضمنی برای توصیف ادعای ذوقی از برخی اصطلاحات شناختی بهره می‌برد. دو جمله از بند ششم آشکارکننده موضوع هستند. ابتدا کانت شرایطی را که شخص می‌تواند لذت دیگری را مطالبه بگوید، توصیف می‌کند؛ «بنابراین باید آن را مبتنی بر چیزی بدانند که بتواند آن را در هر شخص دیگر نیز پیش فرض بگیرد». چند جمله بعد کانت مجدد به جای واژه مطالبه از واژه پیش فرض بهره می‌برد و می‌گوید «زیرا به خاطر همین مشابهت با حکم منطقی است که می‌توانیم آن را برای همه مردم فرض کنیم»، این حکم برای دیگران از پیش معتبر فرض می‌شود و این مستلزم آن است که زمینه به سبب تصمیم‌گیری برای دیگران به دست آید. اما این فقط به این معناست که «حکم زیبایی‌شناسی»، «احساس لذت را در دیگران» پیش فرض می‌کند (همان، ص ۱۲۵).

این تعبیر گایر، کاملاً منطبق با بنیان نقد قوه حکم است. کانت در پی آن است که همه اعتبار حکم ذوقی را به یک اعتبار سوپزکتیو بازگرداند و نه اعتباری عملی. او در جای‌جای نقد سوم خویش، این بحث را پیش می‌کشد که حکم ذوقی، یک حکم سرتاسر مربوط به سوژه است و سعی کانت در آن است که بتواند ارتباط حکم ذوقی با ابژه را به صفر برساند. وقتی دیدگاه راجرسون و گایر را در مقابل هم قرار می‌دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که راجرسون براساس اینکه مدعی است کانت برای اعتبار همگانی، لذت را از دیگری طلب می‌کند و مبنای این طلب کردن را وظیفه‌ای اخلاقی می‌داند. اما گایر،

نه تنها حکم ذوقی و اعتبار همگانی را در راستای مبنایی اخلاقی نمی‌داند، بلکه آن را کاملاً شناختی در نظر می‌گیرد؛ بنابراین مبنای باید اخلاقی کنار گذاشته می‌شود و معیار اعتبار همگانی بر انتظار است. «یک حکم ذوقی، نه یک پیش‌بینی براساس استقرا و استنتاج، بلکه ادعای واکنش دیگران است؛ تأییدیه نیازش پیوستن دیگران است، درحالی که اگر دیگران در واقع موافق آن هم نباشند، این ادعا شکست نمی‌خورد. حال این چه ادعایی است؟» (همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

گایر توضیح می‌دهد که شخص هنگام برخورد با ابژه - حال این ابژه می‌تواند یک خانه زیبا، لباس یا گل زیبا باشد - اگر لذتی ببرد، براساس اصل رأی کلی (Universal Voice) در انتظار موافقت دیگری باشد.

اما از آنجاکه موافقت خودش با حکم دیگری از تجربه خودش از ادعای لذت، چندان صادقانه نخواهد بود، فرد نباید صرفاً توافق کلامی دیگران را درخواست کند. فرد از آنها می‌خواهد که واقعاً آن لذت را تجربه کنند. صحبت کردن با رأی کلی، نسبت دادن احساس لذت به دیگران براساس احساس خود فرد است (همان، ص ۱۲۷).

و این در حالی است که دیگر آن شکل مطالبه‌ای که راجرسون مدنظرش بود، لحاظ نخواهد شد؛ بلکه این یک انتظار داشتن از دیگری است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. کانت معتقد است که اصل رأی کلی همان اصلی است که منجر به اعتبار همگانی می‌شود. گایر نیز به‌درستی این موضوع را یادآوری می‌کند که این گونه‌ای نسبت دادن لذت به دیگران است که اصل قرار می‌گیرد، نه یک زور یا جبر. خود کانت نیز در بند ۸ می‌گوید که «خواستار توافق همه هستیم»؛ اما نکته‌ای که در بحث گایر بسیار مهم است، بحث همین «اصل رأی کلی» است که از نظر کانت، همان اصل موضوع قلمداد می‌شود. گایر، به جست‌وجوی اصالت رأی کلی می‌پردازد.

این موضوع به ما در مورد شرایط نسبت دادن ذوق اشاره می‌کند، اما هنوز وضعیت معرفت‌شناختی چنین ادعایی را روشن نمی‌کند. پاراگراف نهایی بند ۸ آخرین امید ماست، اما جملات آغازین آن فقط مشکلات بیشتری را پیش پا می‌گذارد. کانت با این گفته شروع می‌کند که «در حکم ذوقی هیچ چیز اصل موضوع قرار نمی‌گیرد جز همین رأی کلی، ناظر بر رضایت بدون دخالت مفاهیم و بنابراین امکان حکمی زیباشناختی که می‌تواند در عین حال برای همه معتبر دانسته شود» و این عبارت، مفهوم «اصل موضوع» (postulate) را در این بحث توضیح می‌دهد. و همین توضیح ممکن است سرخ ما در رابطه با ماهیت ادعای اعتبار بیناذهنی باشد (همان).

کانت مبحث «رأی کلی» را که در بند ۸ تعریف آن را به آینده موکول می‌کند، اصل موضوع می‌داند؛ اصلی که کانت سه تعریف متفاوت از آن را ارائه می‌دهد. گایر برای تفکیک این سه تعریف از یکدیگر، سراغ نقد اول کانت می‌رود:

تعریف ۱. اصول کیفیت است. گایر ادعا می‌کند که این تعریف، کاربردی ندارد؛ زیرا «ظاهراً (رأی کلی) با کمیت حکم زیبایی‌شناختی بیشتر از کیفیت در ارتباط است». کانت در ادامه همین بحث در نقد اول، اصل موضوع را چنین تعریف می‌کند: «ما به همان درجه از مشروعیت می‌توانیم اصول جهت را [به عنوان اصول موضوعه] وضع کنیم؛ زیرا این اصول [بنیادین] مفهومان از اشیا به طور عام را به‌هیچ‌وجه توسعه نمی‌دهند، بلکه فقط شیوه‌ای را تصویر می‌کنند که از آن طریق، مفهوم به طور عام با قوه شناخت در هم آمیخته می‌شود» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۰۲).

تعریف ۲. در ارتباط با ریاضیات است. کانت مفهوم اصل موضوع را در این تعریف، براساس ریاضیات تبیین می‌کند و مدعی است که اصل موضوع، خاصیت یک گزاره عملی، قطعی و فوری را برای رسیدن به جواب دارد؛ مانند تعبیر یک گزاره ریاضی که بلافاصله پس از بررسی گزاره، نتیجه قطعی مشخص می‌گردد. گرچه، گایر معتقد است که در احکام ذوقی، جواب این دست گزاره‌ها معلوم نیست؛

۳. مفهومی است که از نقد عقل عملی به این بخش آورده شده است؛ دقیقاً در مباحثی که بحث ایده‌هایی چون خدا، جلودانگی و جهان به میان می‌آید؛ ایده‌هایی که خارج از هر بحث، در این زمان به اثبات نمی‌رسند. از طرفی کانت در گام اول، خود اذعان دارد که ادعای ذوقی، نمی‌تواند نتیجه منطقی هیچ قانون عملی‌ای باشد؛ بنابراین رأی کلی که قرار است اصل موضوع قرار بگیرد، یک اصل سوپرناتیو خواهد بود و نمی‌تواند همراه با داشتن مفهومی به صورت پیشینی، اصالت خویش را باز یابد. باید دقت شود که اصل موضوع در حکم ذوقی، مربوط به رأی کلی است. خود کانت با دقت در بند ۸ تأکید دارد که رأی کلی، یک ایده [صورت عقلی] است که ناظر است بر رضایت همگان و به دلیل نبود مفهوم، امکان حکم زیباشناختی را برای همه میسر می‌سازد.

قدری برای رسمی کردن این نتیجه‌گیری، ممکن است بگوییم که حکم اینکه یک ابژه خاص x زیباست به این ادعا می‌رسد که هر کسی که x را درک می‌کند، جدا از هرگونه پیش‌بینی براساس مفهومی (هر مفهومی از آن ابژه)، از آن لذت ببرد، و یا در یک شرایط ایدئال، عدم تداخل لذت حسی محض (جدا از مفاهیمی که ممکن است ایجاد کنش علاقه کند)، هر کسی که x را درک می‌کند از آن لذت خواهد برد. حال می‌توانیم بین تجزیه و تحلیل شرایط واقعی اعلام کردن اینکه یک x زیباست، و توصیف شواهدی که بر اساس آن، فرد می‌تواند به طور منطقی چنین ادعایی بکند، تمایز قائل شویم. یک فرد ممکن است به طور منطقی اعلام کند که یک ابژه x تنها در صورتی زیباست که از x لذت ببرد و بر این باور باشد که لذت او از x به علت هماهنگی است که مشاهده x در تخیل و فهم او به وجود آورده است (گایر، ۱۹۹۷، ص ۱۲۷).

این بحث، نشان از این دارد که شواهد موجود از یک ابژه، برای لذت بردن، می‌تواند در میان افراد متفاوت باشد. من مثلاً به دلیل نوع دیالوگ‌نویسی *ساموئل بکت*، از نمایشنامه آخر بازی لذت می‌برم؛ اما همکار من، به دلیل توضیح صحنه این متن است که به وجد می‌آید. اگر چنین باشد، طبق ادعای گایر ما به آن رسالت رأی کلی نخواهیم رسید؛ درحالی که اگر مبنای این ادعا را فردیت و آزادی بگذاریم، آن‌گاه شاید چراغ دیگری هم برای روشن شدن باشد. گایر اعتقاد دارد که این رأی کلی، نیازمند اطمینان فرد از حکمی که می‌دهد است و کافی است که فرد این اطمینان را حاصل نکند که شیء پیش‌روی او، به همان دلایلی زیباست که برای دیگری نیز چنین است. پس لازمه یک رأی کلی، اطمینان شخصی آن است؛ اطمینانی از زیبا بودن شیء و از همین جاست که او، اعتقاد به عقلانی بودن و شخصی بودن حکم ذوقی دارد و کانت نیز تأکید می‌کند که حکم ذوقی، باید به صورت شخصی و در مورد یک ابژه صادر شود.

۱. برنت کالر و ادعای ضرورت لذت و ضرورت توجه

در تضاد این دو نظریه، یک نظریه سوم هم وجود دارد که می‌توان آن را میان‌روترین نظریه دانست. برنت کالر (Brent Kalar) در کتاب *مطالبات فوقی در زیبایی‌شناسی*، نظریه بینابین این دو دیدگاه دارد.

من بحث خواهیم کرد که در حقیقت یک ابهام اساسی در بحث کانت درباره ضرورت زیبایی‌شناسی وجود دارد. در بعضی عبارات، او طوری حرف می‌زند که انگار (حکم ذوقی) یک الزام اخلاقی است، یا حداقل به طریقی وابسته به اخلاق است. در برخی عبارات دیگر با این حال، به نظر می‌رسد که به طور واضح بین یک زیبایی‌شناسی و یک الزام اخلاقی را تمایز می‌گذارد، و انکار می‌کند که اولی کاری با دومی دارد (کالر، ۲۰۰۶، ص ۳۲).

برنت کالر نه مانند راجرسون همه تعابیر کانت را با دریچه اخلاق نگریسته است، نه مانند گایر به صورت شناختی. کالر معتقد است که ما در احکام ذوقی، با دو دسته از احکام روبه‌رویم؛ اولی‌ها میلی به اخلاق دارند و دومی‌ها میل به زیبایی‌شناختی.

من پیشنهاد می‌کنم که به منظور حل این ابهام، باید بین دو الزام مشخص موجود در حکم ذوقی تمایز قائل شویم. اولین اینها لذت است - الزام یا مطالبه اینکه یک ابژه خاص باید خوشایند یافت شود. دومین مورد، توجه است؛ الزام یا افزودن مطالبه اینکه باید به آن ابژه توجه شود. در این مورد که من پیشنهاد می‌کنم، اولین الزام کاملاً مستقل از اخلاق است، درحالی که دومی این‌گونه نیست. تنها اولی شامل یک هنجارگرایی زیبایی‌شناسی متمایز است؛ دومی مربوط به استفاده اخلاق از تجربه زیبایی‌شناسی است (همان).

مسیری که برنت کالر برای اثبات نظریه خود انتخاب کرده، مسیر ضرورت است. کانت در بند ۱۸ از گام چهارم بحث از ضرورت «نمونه‌وار» (exemplarisch) می‌کند. او در این بند، حکم ذوقی را مستقل از هر تصور دیگری می‌داند.

زیبا را چیزی می‌دانیم که نسبتی ضروری با رضایت داشته باشد؛ اما این ضرورت از گونه‌ی ویژه‌ای است. این یک ضرورت عینی نظری نیست که در آن بتوان به نحو پیشین دانست که هر کس همین رضایت حاصل از عینی را که من آن را زیبا می‌خوانم احساس خواهد کرد. یک ضرورت عملی هم نیست که در آن، به واسطه‌ی مفاهیم یک اراده‌ی عقلی محض، که به‌مثابه قاعده‌ای در خدمت موجودات مختار قرار می‌گیرد، رضایت نتیجه‌ی ضروری قانونی عینی است و معنایی جز این ندارد که ما مطلقاً (بدون هیچ قصد دیگری) باید به طریق تئینی عمل کنیم. بلکه ضرورتی که در یک حکم زیباشناختی تعقل می‌شود فقط می‌تواند نمونه‌وار خوانده شود، یعنی ضرورت موافقت همگان با حکمی نمونه‌ای از قاعده‌ای کلی، که قادر به بیان آن نیستیم، تلقی می‌شود (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶).

برنت کالر، با تکیه به این قسمت از بند ۱۸ است که استقلال گونه‌ای از حکم ذوقی را نسبت به شناخت و اخلاق مطرح می‌کند و تأکید دارد که این‌گونه از حکم ذوقی، تحت تأثیر هیچ‌کدام از مبانی‌ای که کانت پیش‌تر طراحی کرده، نیست.

کانت انکار می‌کند که این نوع ضرورت، ارتباطی با ضرورت نظری دارد که ممکن است یک پیش‌بینی واقعی بر آن استوار باشد. با این حال طبق نظر کانت، ضرورت «نمونه‌وار» یک ضرورت ابژکتیو عملی نیست، که در آن، حرکت آزادانه از طریق مفاهیم منطقی محض، به عنوان یک قانون عمل می‌کند. این تمایل، نتیجه ضروری یک قانون ابژکتیو است و هیچ معنای دیگری جز آن ندارد، که باید به شیوه‌ای خاص عمل کند. به عبارت دیگر، ضرورت ذوق بر پایه هیچ‌گونه اصل دلیل عملی، به‌ویژه قانون اخلاقی نیست (کالر، ۲۰۰۶، ص ۳۳).

پس از این، کالر شکل دیگری از احکام ذوقی را که در ارتباط با اخلاق هستند پیش می‌آورد. او با تکیه به بند ۲۲، ضرورت توافقی کلی که در حکمی ذوقی تعقل می‌شود ضرورتی ذهنی است که با پیش‌فرض یک حس مشترک، به‌مثابه [ضرورتی] عینی تصور می‌شود مدعی می‌شود که کانت شکل دیگری از احکام ذوقی را مطرح می‌کند، که با احکام قبلی متفاوت است. کانت در این بند، که بند مهمی هم هست، فرضیه‌ای درباره مصنوعی بودن و اکتسابی بودن قوه ذوق نیز مطرح می‌کند.

این سؤال که آیا در واقع امر چنین حس مشترکی به‌مثابه اصل تقویمی امکان تجربه وجود دارد یا اصل عقلی باز هم عالی‌تری آن را فقط به اصلی تنظیمی برای ما تبدیل می‌کند تا حس مشترکی را برای اغراض عالی‌تر در ما ایجاد کند و بنابراین این سؤال که آیا ذوق قوه‌ای اصیل و طبیعی است یا فقط ایده‌ای از قوه‌ای مصنوعی است که باید اکتساب شود به نحوی که حکم ذوقی با ادعای توافق کلی‌اش در واقع فقط حاجتی از عقل است برای ایجاد چنین توافقی در شیوه‌ی احساس... (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰).

و در همین بند است که کانت با لحنی متفاوت نسبت به لحن‌هایی که پیش‌تر در مورد حکم ذوقی داشته، با بایندی اخلاقی، دیگری را موظف به تأیید حکم ذوقی می‌کند: «اما این حس مشترک نمی‌تواند مبتنی بر تجربه باشد زیرا می‌خواهد احکامی را تصویب کند که حاوی یک الزام‌اند او نمی‌گوید که هر کس با حکم ما موافقت می‌کند بلکه می‌گوید باید با آن موافقت کند» (همان، ص ۱۴۹). همین روند را کانت در بند ۴۲ در باب علاقه عقلی به زیبا نیز دارد. کانت در آنجا می‌گوید «علاقه‌ای بی‌واسطه به زیبایی طبیعت همیشه نشانه‌ای از نیک‌نفسی است؛ و وقتی این علاقه به صورت عادت درآید لاقلاً دال بر استعدادی از ذهن برای احساس اخلاقی است».

«از آنجاکه در بند ۴۲، کانت به این نتیجه می‌رسد که این تمایل بر پایه اخلاق استوار است، به نظر می‌رسد که او به این پیشنهاد که ضرورت زیبایی‌شناسی در حکم ذوقی یک پایه اخلاقی دارد، متعهد است» (کلر، ۲۰۰۶، ص ۳۳). همچنین کانت در تیتلر بند ۵۹ در باب زیبایی به مثابه نماد اخلاقیات، پرواضح به ارتباط بین اخلاق و زیبایی اشاره دارد. اگر بخواهم در تأیید حرف کلر و برخلاف راجرسون با زبانی ساده نکته‌ای را بگویم، آن نکته این مطلب است که ما نمی‌توانیم یک مطالبه را هم‌زمان هم اخلاقی و هم مستقل از اخلاق بنامیم؛ اما این تا زمانی است که فقط از یک ضرورت پیروی کند؛ زیرا هر ضرورت، یک صورت مطالبه را پشتیبانی می‌کند اگر ضرورت‌ها متفاوت باشد، آن‌گاه گره این مشکل باز خواهد شد: «آنچه در حال حاضر به نظر یک مشکل می‌رسد، مشروعیت تمایز ضرورت توجه است. این مطالبه که ما توجه خود را به یک ابژه معطوف کنیم، از مطالبه اینکه ما از آن لذت ببریم، جداست. آنها دو ضرورت متمایز را تشکیل می‌دهند» (همان).

برنت کلر دو ضرورت را در حکم ذوقی کانت از یکدیگر جدا می‌کند. اولی، «ضرورت لذت» است و دومی «ضرورت توجه». کلر اولی را سرتاسر زیبایی‌شناختی می‌داند و دومی را گره‌خورده به اعتبارات اخلاقی. او در انتها نتیجه می‌گیرد که ضرورت لذت است که اساس حکم ذوقی را تشکیل می‌دهد و ضرورت توجه، ریشه در باورهای مذهبی دارد.

حال اجازه بدهید تا من نظر خودم را به طور خلاصه بیان کنم در تفسیر ارائه‌شده در اینجا، ضرورت زیبایی‌شناسی برای «موافقت» با حکم ما، بین دو مطالبه متفاوت، رنگ‌وبوی ابرهام گرفته است. این می‌تواند به معنای این باشد که ۱. ما یا باید با لذتی که در مورد ابژه داریم موافقت کنیم (احساسی که اساس حکم زیبایی‌شناسی را تشکیل می‌دهد)، یا اینکه ۲. باید در مورد توجهی که به آن می‌دهیم موافق باشیم (عملی که سبب می‌شود لذت از ابژه امکان‌پذیر باشد). با نگاه داشتن این تمایز بین دو «ضرورت لذت» و «ضرورت توجه»، می‌توانیم تنش بین تفاسیر متفاوت از هنجارگرایی ذوق را حل کنیم هنگامی که کانت منکر آن می‌شود که «ضرورت نمونه‌وار» یک ضرورت اخلاقی است و تنها قصد دارد که منکر آن شود که ضرورت لذت، در اصول اخلاقی ریشه دارد.

دو دلیل اصلی برای این کار وجود دارد. دلیل اول برای این اندازه محدود کردن خودم این است که، تنها در مورد «ضرورت لذت» است که کانت، منحصر به فرد بودن زیبایی‌شناسی از هنجارگرایی را آشکار می‌کند. شاید واقع امر این باشد که این هنجارگرایی ریشه در شناخت دارد، اما قابل تقلیل بدان نیست. از سوی دیگر توجه «ضرورت توجه» به نظر من، به جای زیبایی‌شناسی، به فلسفه اخلاقی تعلق دارد؛ دوم اینکه، باید اعتراف کنم که توجه کانت از «ضرورت توجه» را که خیلی قانع‌کننده نمی‌یابم. این توجه از مفهوم خاص اخلاق کانت حمایت می‌کند و حتی این بحث برای پیوند حکم ذوقی با اخلاق و به طبع با مذهب است. از آنجاکه من این اصول را به عنوان پایه‌ای امیدوارکننده برای شرح ارزش زیبایی نمی‌بینم، من بجز تمایل تاریخی در این جنبه از فلسفه ذوق کانت، ذوق ادبی چندانی برای نوشتن در موردش ندارم (همان، ص ۳۵ و ۳۶).

نتیجه‌گیری

می‌توان نتیجه گرفت که تمیز دو ضرورت لذت و توجه، ما را از گرفتاری‌های گایر و راجرسون می‌رهاند و منجر بدان می‌شود که قسمت‌های اخلاقی حکم ذوقی را به طرفی گذاریم و در قیاس همیشه‌گی آن با احکام ذوقی‌ای که ریشه در لذت ما دارند، گرفتار نشویم.

راجرسون، تمام دقت خویش را بر این گذاشته بود که اثبات کند در ادعای اعتبار همگانی، یک الزام اخلاقی وجود دارد؛ گرچه او به این موضوع دقت نکرده است که کانت فقط در قسمت‌هایی از فعل انتظار داشتن سود برده که مباحثی اخلاقی را مطرح کرده است. نمی‌توان از کانت انتظار داشت که در بحث حکم ذوقی، که سرتاسرش مباحثی سوپژکتیو است، بنیانی عملی را قرار دهد و می‌توان تا اینجا با نظر گایر هم‌مسیر بود که حکم ذوقی، در اصل بیشتر شبیه حکم شناختی است، ولی بی‌واسطه مفهوم و ابژه. از طرفی این نقد هم به گایر وارد است که او انتظار هم‌راه با حق طلبی را در بندهای مهمی چون بند ۷ لحاظ نکرده و چاشنی انتظار داشتن در اعتبار همگانی را مانند راجرسون در نظر نگرفته است. اما بحث انتهایی این بخش، شرایط را برای ادامه مبحث مهیاتر می‌کند.

داشتن یک بنیان در لذت، یک ویژگی ضروری از حکم ذوقی است، تا جایی که مربوط به زیبایی‌شناسی باشد. بنابراین موافقت در این احکام تنها در صورتی می‌تواند مطالبه شود که باید لذتی بر آنها اعمال شود؛ در این صورت می‌تواند مورد مطالبه قرار گیرد. در نتیجه حکم ذوقی باید حاوی یک «ضرورت لذت» باشد. همین چند خط، خلاصه بحث کلر است؛ ولی منظور این مطالبه، این است که یک ابژه خاص باید خوشایند شناخته شود، یا آن لذت باید در آن پیدا شود. این ضرورت، در مورد لذت بردن از یک ابژه زیبا یک پیش‌عادی است که می‌توان آن را برای هر کس لحاظ کرد؛ بنابراین مطالبی که به وجود می‌آید، آن است که لذت ما به ابژه زیبا، «بدهکار» است. این می‌تواند یک چرخش کوپرنیکی دیگر، این بار در نقد سوم باشد. اگر برخلاف گفته خود کانت، عصاره لذت را در شیء زیبا بدانیم، آن‌گاه بسیاری از مشکلات حل خواهد شد. اگر بنیان لذت درون ابژه باشد، و ما این لذت را با استفاده از بازی آزاد، به حرکت درآوریم، آن‌گاه خواست لذت بردن از دیگری منطقی خواهد بود. بی‌شک تا زمانی که عینی نباشد، بازی آزاد به راه نمی‌افتد. باید چیزی زیبا روبه‌روی ما قرار گیرد تا عنصر لذت در ما به حرکت درآید؛ اما این شیء زیبا، فقط و فقط حرکت‌ساز یک مسیر سوپژکتیو است. در اصل، ضرورت لذت به ما یک مسیر سوپژکتیو می‌دهد.

فرض پایه‌ای در نظریه کانت این است که زیبایی دست‌کم به صورت ابژکتیو ظاهر می‌شود (منظور به عنوان یک ابژه متمایز از سوژه و حالت‌های دیگر آن و این ابژه ممکن است صرفاً یک ظاهر باشد) یا نوعی تصویر سرتاسر خیالی از چیزی که درون ما وجود دارد. در نتیجه، ضرورت لذت، به همان طریقی که مدنظر کانت است، یک ضرورت با تکیه بر آزادی و فردیت است که منجر به لذت همه‌کس خواهد شد و کانت نیز تأکید می‌کند که اگر می‌گوییم فلان چیز زیباست، ما در اصل در حال وصف تصویری هستیم که در درون خویش ساخته‌ایم، نه چیزی دیگر. بنابراین راه‌حل اساسی این است که هنگام بررسی نظریه حکم ذوقی کانت، ابتدا باید قصد خود را از بررسی مشخص کنیم. اگر قصد بررسی احکام زیبایی‌شناسانه است، باید سراغ آن دسته از بندها برویم که ضرورت لذت در آنها لحاظ شده و اگر به دنبال حکم اخلاقی می‌گردیم، به دنبال بندهایی برویم که در آنها ضرورت توجه لحاظ شده است.

منابع.....

کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۳، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

____، ۱۳۹۴، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس.

Guyer, Paul, 1997, *Kant and the claims of taste*, Second Edition, Cambridge, University Press.

Hume, David. 1997, *Of the Standard of Taste, the British Empiricists, Philosophers*, Facsimile Publisher

Kalar, Brent, 2006, *The demands of taste in Kant's aesthetics*, Continuum International Publishing Group.

Kant, Immanuel, 1922, *Kritik der Urteilskraft*, Verlag Von Felix Meiner.

____, 1963, *Critique of the Judgment*, tr. By Walter Cerf, Oxford, University Press.

____, 1978, *Critique of Judgment*, Tr. By Werner S.Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, Cambridge.

____, 2000, *Critique of the Judgment*, tr. By Paul Guyer and Eric Matthews, ed. By Paul Guyer, Cambridge, University Press.

Rogerson, Kenneth.F, 1982, "The meaning of universal validity in kant's aesthetics", in *The journal of Aesthetics and Art criticis*, V. 4, N. p.301-308.

تأیید و پارادوکس آن از دیدگاه همپل

mb.malekian@yahoo.com

محمدباقر ملکیان / سطح چهار حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۲

دریافت: ۹۷/۱۱/۲۵

چکیده

یکی از مسائلی که از دیرزمان در منطق مطرح بوده، زمانی در معرفت‌شناسی مسئله شده و امروزه در فلسفه علم مطرح است، این مسئله است که چه ارتباطی بین مشاهدات پژوهشگران و قانون کلی تجربی وجود دارد. البته در هریک از این سه علم، به این مسئله از زاویه‌ای خاص نگاه شده و این مسئله با بیانی متفاوت ارائه شده است. در فلسفه علم، در پاسخ به این مسئله سه دیدگاه مطرح شده: یکی دیدگاه اثبات‌گرایی، دیگری ابطال‌گرایی و سومین دیدگاه، تأییدگرایی است. ما در این مقاله، ابتدا دو دیدگاه اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی را مروری می‌کنیم، آن‌گاه دیدگاه تأییدگرایی را به طور مفصل‌تر مطرح کرده، سپس پارادوکسی را که از این دیدگاه پدید آمده، بررسی می‌کنیم و در پایان نیز به چند راه‌حل برای رهایی از پارادوکس تأیید خواهیم پرداخت؛ چراکه اگر این پارادوکس حل نشود، مسئله ارتباط مشاهدات با کشف قانون علمی که براساس دو دیدگاه مقدم بر تأییدگرایی پاسخ پیدا نکرده بود، طبق دیدگاه تأییدگرایی هم بی‌پاسخ باقی می‌ماند.

کلیدواژه‌ها: مشاهده، قانون تجربی، اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، تأییدگرایی، پارادوکس تأیید، همپل.

در فلسفه علم که به بررسی کار دانشمندان تجربی و تجزیه و تحلیل پشتوانه‌های تجربه پرداخته می‌شود، یکی از مسائل مهم این است که در هر رشته علم تجربی، دانشمند آن رشته به بررسی موارد خاص می‌پردازد تا با این بررسی‌ها، قانونی از قوانین طبیعت را کشف کند؛ ولی آیا بررسی موارد خاص و جزئی ضرورتاً اثبات قانون تجربی را افاده می‌کند یا بررسی موارد جزئی، نقشی دیگر درباره قوانین علمی دارد؟ در پاسخ به این مسئله، سه دیدگاه عمده و رقیب اظهار شده است: اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی و تأییدگرایی.

در این مقاله، قصد معرفی دیدگاه تأییدگرایی در فلسفه علم، مشکل مهم این دیدگاه و راه‌حل‌های مطرح برای این مشکل را داریم.

۱. زمینه پیدایش نظریه تأیید

یکی از مسائل فلسفه علم در باب روند شکل‌گیری یک پژوهش علمی تجربی آن است که چه ربط و نسبتی بین مشاهدات پژوهشگر و ادعای قانون کلی توسط او در پایان تحقیق وجود دارد.

نظریه‌ای که به لحاظ تاریخی قدمت بسیار دارد و تا قرن بیستم هم از مقبولیت زیادی برخوردار بود، نظریه‌ای است که به این اعتبار که براساس این دیدگاه، راه رسیدن به قانون کلی، استقرا موارد جزئی است، آن را به اسم «استقراگرایی» (inductivism) معرفی می‌کنند و به این اعتبار که با مشاهده چندین مورد جزئی، قضیه‌ای کلی اثبات می‌شود، آن را «اثبات‌گرایی» (verificationism) می‌خوانند. چون استقراگرایان بر این باورند که اگر دانشمندی با مشاهده یا آزمایش در چند مورد مشاهده کرد که آب در صد درجه حرارت به جوش می‌آید، برای او این قضیه کلی که «هر آبی / همه آب‌ها در صد درجه حرارت به جوش می‌آید / می‌آیند» اثبات می‌شود.

از آنجا که این ادعای استقراگرایان از زمان‌های بسیار دور مورد اشکال و مناقشه جدی قرار گرفت، به این صورت که «هیچ تعداد محدودی از شواهد نمی‌تواند فرضیه‌ای را که بیانگر قانون کلی است، اثبات کند» (همپل، ۱۹۶۵، ص ۴)، تلاش جدی استقراگرایان از ارسطو گرفته تا استقراگرایان متأخر این بوده که بتوانند به نحوی سیر از جزئیات و رسیدن به قضیه کلی را توجیه کنند.

ارسطو معتقد بود که با استقرای افراد یک نوع یا انواع یک جنس، شهودی مستقیم (direct intuition) نسبت به ذاتی یا ذاتیات اشیا حاصل می‌شود. بعد از آگاهی نسبت به ذاتی یا ذاتیات، قدرت تبیین برای دانشمند پیدا می‌شود چون اصل و اساس تبیین همین ذاتیات می‌باشند. از اصول تبیین‌کننده (explanatory principles) احکام مربوط به حوادث را به طریق قیاسی استنتاج می‌کنیم. روش پیشنهادی ارسطو در پژوهش علمی را روش استقرایی - قیاسی (inductive - deductive) می‌نامند (لازی، ۱۳۷۷، ص ۲-۱۲).

در جهان اسلام، متفکران مسلمان عموماً با دیده قبول به نظریه ارسطویی می‌نگریستند و آنان هم در مقام حل این مشکل معرفت‌شناختی چنین راهی ارائه کردند که پژوهش علمی صرفاً استقرا موارد جزئی نیست؛ اگرچه گام اول در پژوهش علمی تجربی همین بررسی جزئیات است، گام بعدی - که از اهمیت بالایی برخوردار است -

ضمیمه کردن کبرایی عقلی و کلی است. تا وقتی این کبرا به آن صغرا - که بررسی حکم جزئیات می‌باشد - ضمیمه نشود، شکاف بین قضایای شخصی و قضیه کلی پر نمی‌شود و مشکل معرفتی همچنان برقرار است.

در مورد اینکه آن کبرای کلی عقلی چه قضیه‌ای است، اقوال مختلفی در کلمات اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود؛ ولی قول مشهور این است که آن کبرای عقلی این قضیه است که «اتفاقی لا یكون اکثریاً و لا دائماً» (برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۹۵ به بعد؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۲۰ به بعد؛ غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۵ به بعد؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴ به بعد؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶۹ به بعد؛ قطب شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۶). به کمک این مقدمه، ذاتی بودن رابطه بین شیء (مثلاً آب) با حکم خاص (مثلاً جوش آمدن در اثر حرارت صد درجه‌ای) معلوم شده و با ذاتی بودن - نه اتفاقی بودن - حکم هم کلیت پیدا می‌کند و هم یقینی و غیرقابل شک می‌شود. از همین جاست که در نظر اندیشمندان سنتی مسلمان، استقرای خالص فقط مفید ظن است، ولی تجربه - به اصطلاح خود اینها - که ترکیبی از استقرا و حکم عقل است، یقین‌آور است.

البته بعضی اندیشمندان مسلمان اشکالات جدی بر توجیه یقینی بودن تجربه - به اصطلاح خاص خود آنها - و راه‌حل مشکل معرفتی مورد بحث وارد کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵ به بعد؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴ به بعد؛ صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱-۶۶؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۷۱)؛ از جمله اینکه کبرای کلی مذکور نه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و نه ادله اثباتش غیرقابل خدشه است؛ لکن این اشکالات نتوانسته آن سخن مشهور را کاملاً از میدان به در کند.

در جهان غرب در قرون وسطا، به موازات تلاش اندیشمندان مسلمان، تلاش‌هایی برای معقول بودن یقین‌آور بودن پژوهش علمی شده است؛ از جمله گروستست (م ۱۲۵۳م) روشی پیشنهاد داد که به روش «توافق و اختلاف» شهرت یافت و براساس آن روش، علت یک حادثه شناسایی و بعداً براساس شناخت علت، حکم موارد مشاهده شده به همه موارد تسری داده می‌شود (کرومی، ۱۹۶۲، ص ۷۳). راجر بیکن (م ۱۲۹۴م) شاگرد گروستست نیز همین تلاش را کرد. بعدها فرانسویس بیکن (م ۱۶۱۶م) کتاب *ارغنون نو (Novum Orgqnum)* را نگاشت و در آن به روش ارسطویی نقدهایی وارد کرد، ولی او نیز معتقد بود که در پژوهش علمی باید از مشاهده جزئیات آغاز کرد، آن‌گاه به روابط تغییرناپذیر صعود نمود و از این رهگذر به روابط کلی‌تر رسید تا در آخر به روابط ذاتی اشیاء برسیم. شناخت این روابط ذاتی مجوز تعمیم در استقرا می‌شود. او برای شناخت روابط ذاتی و تفکیک آنها از روابط اتفاقی و تصادفی، «روش طرد» (method of exclusion) را پیشنهاد می‌داد (لازی، ۱۳۷۷، ص ۳۳ به بعد). ویلیام کامی (م ۱۳۴۹م) با مطرح کردن اصل «یکنواختی طبیعت» (uniformity of nature) خواست اساس پژوهش علمی را ارائه کرده باشد (بیکن، ۱۹۹۵، ص ۷۷-۵۳). تا این اصل مورد قبول نباشد استقرای چند مورد نمی‌تواند حکم کلی همه موارد را معلوم کند.

در میان اندیشمندان غربی هم کسانی نسبت به سخنان استقراگرایان اشکالات جدی مطرح کردند که شاید قوی‌ترین اشکالات از طرف هیوم (م ۱۷۷۶م) مطرح شده باشد.

با توجه به نقدهایی که بر استقراگرایی وارد شد، در قرن بیستم دیدگاه رقیبی پدید آمد که به «ابطال‌گرایی» موسوم است. ابطال‌گرایان منکر اثبات قضیه کلی براساس مشاهدات جزئی‌اند. چهره شاخص این دیدگاه، پوپر است. او قضایای کلی مطرح در علوم تجربی را حدس‌هایی (conjectures) می‌داند که دانشمندان بدان‌ها رسیده‌اند (ریز، ۱۹۹۶، ص ۳۳۶) - و کتاب مشهور وی *Conjectures and Refutations* است که به فارسی تحت عنوان *حدس‌ها و ابطال‌ها* ترجمه شده است - طبق نگرش او و سایر ابطال‌گرایان، مراجعه به جهان خارج و مشاهده جزئیات نه برای اثبات قضایای کلی است؛ چراکه جزئیات توان اثبات یک قضیه کلی را ندارند (پوپر، ۱۹۸۶، فصل ۲۱)، بلکه جزئیات فقط می‌توانند قضایای کلی را «ابطال» کنند. تا هنگامی که پژوهشگر به جزئی نقض‌کننده قضیه کلی برخورد نکرده باشد، آن قضیه کلی به عنوان فرضیه‌ای علمی مورد قبول است، اگرچه اثبات نشده است.

البته ابطال‌گرایی هم مورد مناقشات واقع شده است؛ از جمله همین در مقام نقد ابطال‌گرایی گفته است: «تمی‌توان فرضیه‌ای وجودی را که بیانگر وجود عنصر شیمیایی تا حال ناشناخته‌ای با اوصاف ویژه می‌باشد، با استناد به تعداد محدودی شاهد که این فرضیه را بر نمی‌تابند، ابطال و کذب آن را به طور قطعی اثبات نمود» (همپل، ۱۹۶۵، ص ۴).

پس از توجه به مناقشات جدی وارد بر اثبات‌گرایی استقراگرایان و نیز توجه به اشکالات ابطال‌گرایی، در میان اندیشمندان جدید خصوصاً در میان فلاسفه علم نگرشی جدید ظهور کرد و آن اینکه مشاهده جزئیات، گرچه توان اثبات قضایای کلی در علوم تجربی را ندارد، لکن جزئیات به عنوان شواهد محدود می‌تواند قضایای کلی در علوم را تأیید (confirm) کنند. البته اگر شواهد نامناسب با فرضیه علمی باشند، آن فرضیه را تضعیف (disconfirm) می‌کنند.

در این دیدگاه، نه اثبات قطعی و نه ابطال قطعی هیچ‌کدام مورد پذیرش نیست، بلکه آنچه در ارتباط جزئیات با قضیه یا فرضیه کلی مورد قبول است، تأیید و تضعیف است. بدین‌سان نظریه تأیید در دامان اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی و مناقشات در این دو دیدگاه پرورده شد.

۲. تعریف و ملاک تأیید

به نظر می‌رسد اولین بحث در باب نظریه تأیید، بحث از تعریف تأیید باشد. لکن در نوشته‌های مربوط به نظریه تأیید، تعریف دقیق و مطابق با موازین منطقی کمتر به چشم می‌خورد. اگر به دایرةالمعارف‌های فلسفه و معرفت‌شناسی، مدخل Confirmation مراجعه شود، مشاهده می‌شود که عموم تعاریفی که از تأیید ارائه می‌شود، دوری است.

شاید کسی ادعا کند که مفهوم تأیید بدیهی است، ولی باید به این امر توجه کرد که حتی اگر چنین باشد ادعای بداهت یا شهودی بودن نباید ما را به ورطه ملاحظات روان‌شناختی بیندازد؛ چراکه در مباحث فلسفی و معرفتی باید از این ملاحظات برکنار بمانیم؛ چون احاله امور به احساس درونی و شهود و امثال اینها زمینه را برای نوعی نسبییت فراهم می‌آورد.

به هر حال مسئله‌ای که در نوشته‌های فلسفه علم و زمینه‌های مربوط به این علم برجسته شده، مسئله معیار و ملاک تأیید است. نخستین اندیشمندی که در جهت تبیین مفهوم تأیید، معیار و ضابطه‌ای ارائه کرده، نیکود (Nicod) - فیلسوف و منطقدان فرانسوی متوفای ۱۹۲۴م - است. او در کتاب *مبانی هندسه و استقرا* می‌گوید: این قانون را که «الف مستلزم ب است»، در نظر بگیرید؛ یک واقعیت جزئی چگونه می‌تواند احتمال این قانون را تغییر

دهد؟ اگر واقعیت عبارت باشد از حضور ب در کنار مصداقی از الف، این واقعیت را مساعد (favorable) قانون مذکور می‌دانیم؛ ولی اگر واقعیت عبارت باشد از غیبت ب در کنار الف، آن را با قانون فوق نامساعد (unfavorable) می‌دانیم. معقول است که فقط دو نوع تأثیر مستقیم بین واقعیت و احتمال یک فرضیه داشته باشیم... پس تأثیر کامل حقایق جزئی بر احتمال قضایای کلی یا قوانین به وسیله این دو رابطه اولیه - که ما آنها را تأیید و بی‌اعتبارسازی (invalidation) می‌نامیم - انجام می‌گیرد (نیکود، ۱۹۳۰، ص ۲۱۵).

گرچه نیکود قانون را به صورت قضیه حملی ابراز کرده، ولی براساس منطق جدید، قانون به صورت قضیه شرطی بیان می‌شود؛ مثلاً «هر کلاغی سیاه است» را به صورت «هر x اگر کلاغ باشد آن گاه سیاه است» تفسیر می‌کنند. با توجه به این نکته معیار نیکود را می‌توان چنین بازخوانی کرد: اگر امری مصداق و فردی از مقدم و نیز تالی قضیه شرطی بیانگر قانون باشد، این امر موید قضیه کلی است. اگر امری فرد مقدم بود ولی مصداق تالی نبود، تضعیف‌کننده قضیه کلی مذکور است. مثلاً اگر a شیئی باشد که هم کلاغ باشد و هم سیاه، چنین شیئی موید قضیه «هر کلاغی سیاه است» می‌باشد؛ ولی اگر a کلاغ باشد ولی سیاه نباشد، تضعیف‌کننده قضیه فوق است.

۳. بررسی معیار نیکود

یکم: از سخن نیکود چنین برمی‌آید که او تأیید را رابطه‌ای بین شیء خارجی و قضیه کلی بیانگر قانون قلمداد می‌کرده است، حال آنکه همپیل معتقد است که تأیید را باید رابطه‌ای بین گزاره‌ها بدانیم؛ یعنی رابطه‌ای بدینم بین جمله حاکی از شاهد مفروض خارجی مثل a و جمله دیگری که حاکی از قضیه کلی موردنظر ماست. همپیل دو دلیل بر سخن خود اقامه کرده است: یکی اینکه همیشه شاهدهی که در جهت تأیید یا تضعیف فرضیه‌ای علمی اقامه می‌شود، در قالب جمله و گزاره‌ای که ویژگی گزاره مشاهدتی را بیان دارد، بیان می‌شود؛ دیگر اینکه: اگر تطابق میان تأیید و استنتاج منطقی را دنبال کنیم بسیار مفید است. همان‌گونه که در منطق قیاسی، مقدمات و نتیجه استنتاج همه به صورت جمله بیان می‌شوند، در بحث ما هم بهتر است داده‌های موید فرضیه را در قالب جملات ارائه کنیم (همپیل، ۱۹۶۵، ص ۲۲)؛

دوم: نیکود بین یک واقعیت و قضیه کلی بیانگر قانون فقط رابطه تأیید و یا رابطه تضعیف را می‌دیده است حال آنکه رابطه سومی می‌توان در نظر گرفت و آن اینکه واقعیت خارجی نه مؤید فرضیه‌ای باشد و نه مضعف آن، بلکه نسبت به آن فرضیه علمی، نسبت بی‌طرفی یا خنثا داشته باشد. چه وقتی چنین نسبتی محقق می‌شود؟ آن هنگام که شیء a نه مقدم قضیه کلی شرطی را برآورده کند و نه تالی آن را... (همان، ص ۱۱)؛

سوم: معیار نیکود فقط بر فرضیه‌هایی قابل تطبیق است که در قالب شرطی کلی قابل بیان باشند ولی در مورد فرضیه‌هایی که دارای سور وجودی‌اند، قابل تطبیق نیست؛ چراکه گزاره دارای سور وجودی قابل برگرداندن به قضیه شرطی نیست، بلکه به صورت ترکیب عطفی قابل بیان است. در تمامی کتب منطق جدید و نمادین این مطلب پذیرفته شده است (برای نمونه، ر.ک: موحد، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰ به بعد؛ نوی، ۱۳۷۷، ص ۸۷)؛

چهارم: معیار نیکود یک معیار صوری محض نیست، بلکه معیاری است که به ماده هم وابستگی دارد. توضیح آنکه قضیه «هر کلاغی سیاه است» را در نظر بگیرید. این قضیه به این صورت نمادین می‌شود:

قضیه «هر کلاغی سیاه است» را در نظر بگیرید. این قضیه به این صورت نمادین می‌شود:

[سیاه بودن x \Rightarrow کلاغ بودن x] (x) ق: ۱

قضیه فوق با این بیان هم قابل ارائه است که «هر غیر سیاهی غیر کلاغ نیست» که به تعبیر نمادین چنین می‌شود:

[غیر کلاغ بودن x \Rightarrow غیر سیاه بودن x] (x) ق: ۲

قضیه ۱ و ۲ به لحاظ منطقی هم‌ارز و معادل با همدیگرند. اگر معیار نیکود، صوری محض بود و به ماده هیچ وابستگی نداشت باید هرچه مؤید ق ۱ است مؤید ق ۲ هم باشد و بالعکس؛ حال آنکه می‌بینیم یک شیء نسبت به ق ۱ مؤید و نسبت به ق ۲ خنثاست؛ مثلاً اگر a کلاغ و سیاه باشد، ق ۱ را تأیید می‌کند ولی نسبت به ق ۲ خنثاست؛

۴. شرط هم‌ارزی یا معادله بین قضایا و بررسی آن

همپل معتقد است که باید «شرط هم‌ارزی» (equivalence condition) را به ضابطه نیکود افزود تا بعضی اشکالات وارد بر نیکود مرتفع شود.

هم در منطق سنتی و هم در منطق جدید، قضایا و گزاره‌هایی با هم «معادل» یا «هم‌ارز» (equivalent) هستند. در منطق سنتی، مبحثی تحت عنوان «احکام قضایا» وجود دارد که در آن به تعریف و شرایط عکس مستوی، عکس نقیض مخالف و موافق، نقض موضوع، نقض محمول و نقض الطرفین می‌پردازند. این بحث‌ها در کتب معتبر و مفصل منطق سنتی آمده است (برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳ق، ص ۷۵ به بعد؛ غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۱ به بعد؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۱۵۸ به بعد؛ قطب رازی، ۱۲۹۴ق، ص ۱۷۴ به بعد). مثلاً اگر قضیه اصلی این باشد که «هر انسانی حیوان است»، عکس مستوی آن «بعضی حیوان‌ها انسان‌اند» می‌باشد که همانند قضیه اصلی صادق است. در منطق جدید هم مثلاً قضیه شرطی $P \Rightarrow Q$ معادل و هم‌ارز با $\sim Q \Rightarrow \sim P$ و نیز معادل با $\sim P \vee Q$ و یا معادل با $(P \wedge \sim Q) \sim$ شمرده می‌شود؛ چراکه جدول ارزشی همه این گزاره‌ها کاملاً بر هم منطبق است؛ یعنی مثلاً در هر ستونی که ارزش یکی از این قضایا T یعنی صادق است، ارزش بقیه هم T است و اگر ارزش F یعنی کاذب است، همگی دارای ارزش F هستند.

همپل گفته: برای اینکه این اشکال بر ضابطه نیکود وارد نشود که چرا طبق این ضابطه شیء خاصی مثل a فرضیه‌ای مثل «هر کلاغی سیاه است» را تأیید می‌کند، ولی فرضیه هم‌ارز با آن مثل «هر غیر سیاهی غیر کلاغ است» را تأیید نمی‌کند، باید این ضابطه رعایت شود که هر شهادی که فرضیه‌ای را تأیید کند، باید فرضیه معادل با آن را نیز تأیید کند (همپل، ۱۹۶۵، ص ۱۱-۱۲). البته این سخن (رعایت شرط هم‌ارزی) در مورد تضعیف شاهد هم صادق است. در غیر این صورت، تأیید یک شاهد، به نحوه تنسیق و بیان فرضیه بستگی پیدا می‌کند. به دیگر سخن، دانشمندی که در جست‌وجوی شواهدی برای تأیید فرضیه خاصی است، باید خود را به بیان خاصی از فرضیه مقید کند؛ چون ممکن است اگر فرضیه به صورت «هر الف ب است» اظهار شده باشد، شواهد مؤیدی برای آن

داشته باشیم؛ ولی اگر به صورت «هر غیر ب غیر الف است» اظهار شده باشد، دیگر آن شواهد مؤید فرضیه نباشد. حال آنکه دانشمند در مقام اظهار یک قانون خود را مقید و محدود به بیان خاصی از آن قانون نمی‌بیند. لکن مناقشه‌ای در اینجا می‌توان کرد و آن اینکه فرضاً قضیه‌ای مثل «هر کلاغی سیاه است» با جست‌وجو در عالم طبیعت و یافتن مواردی از کلاغ سیاه تأیید شد. آیا دیگر «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» که با قضیه قبلی هم‌ارز است، محتاج تأیید است؟ در منطق - چه سنتی و چه نوین - وقتی بحث هم‌ارزی و معادله گزاره‌ها مطرح می‌شود، بدین منظور است که با پذیرش صدق قضیه اصلی، قضیه مثلاً عکس نقیض به طور قهری اثبات شده باشد، نه اینکه قضیه دوم هم‌ارز هم باز محتاج اثبات باشد. در بحث فعلی هم اگر فرضیه‌ای تأیید شد، هم‌ارز آن قهراً تأیید شده است و برای تأیید قضیه هم‌ارز محتاج جست‌وجو و بررسی شواهد نیستیم تا این مشکل پیش آید که آیا شیء a همان گونه که مؤید قضیه نخست است، تأییدکننده قضیه هم‌ارز دوم هم هست یا نه؟

۵. پارادوکس تأیید و منشأ آن در نظر همپل

دیدیم که همپل برای رفع یکی از نواقض معیار نیکود، پیشنهاد داد که شرط هم‌ارزی را با معیار نیکود ترکیب کنیم. اما همپل متفطن به نکته‌ای عجیب شد و آن این بود که اگر شرط هم‌ارزی را بپذیریم پس a که کلاغ سیاهی است و طبعاً مؤید گزاره (۱) «هر کلاغی سیاه است»، باید مؤید گزاره (۲) «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» هم باشد. چون گزاره (۱) و (۲) هم‌ارز هستند.

نتیجه تعجب‌آوری که همپل بدان رسید این بود که می‌توان گفت هر چیزی که غیرسیاه و غیر کلاغ باشد، مثل مداد قرمز، گاو قهوه‌ای و کفش زرد، مؤید گزاره «هر کلاغی سیاه است» می‌شود.

همپل منشأ این پارادوکس را دو امر می‌داند:

۱. در تأیید، ما بر شهودی گمراه‌کننده (misleading) اعتماد کرده‌ایم (همان، ص ۱۸). توضیح آنکه اگر از شخصی بپرسیم که گزاره «هر کلاغی سیاه است» چگونه تأیید می‌شود، به طور شهودی و از طریق دریافت‌های وجدانی / ارتکازی خویش پاسخ می‌دهد که با مشاهده مصداق‌هایی از کلاغ سیاه گزاره فوق تأیید و با مشاهده مصداقی از کلاغ غیرسیاه، گزاره مذکور ابطال می‌شود و چیزهایی که غیر کلاغ‌اند، نسبت به این گزاره خنثا و بی‌طرف هستند. این نکته را شفلر به خوبی توضیح داده است (شفلر، ۱۹۶۳، ص ۲۳۶-۲۵۲).

حال آنکه به نظر همپل گزاره‌ای با شکل «هر Q، P است» در مورد رده خاصی مثل P مطلب اظهار نمی‌کند. بلکه علاقه ما به این است که گزاره مذکور را بر رده خاصی متمرکز کنیم، ولی نباید جهات عملی را با ملاحظات منطقی خلط کرد. به لحاظ منطقی محتوای «هر Q، P است» این است که «هر چیزی یا P نیست و یا P است که حتماً Q هم هست». با توجه به این تحلیل منطقی نمی‌توان چیزی یافت که نسبت به گزاره فوق بی‌تفاوت باشد، بلکه همه چیز یا مؤید گزاره فوق است و یا تضعیف‌کننده آن. پس شهود و ارتکاز ما بر خلاف منطق است.

نادرستی این شهود از اینجا روشن می‌شود که اگر قضیه‌ای مثل «هر کلاغ سیاه است» در مورد رده خاصی سخن دارد، اولاً این رده از موجودات به هیچ وجه معین نشده است؛ ثانیاً این رده با توجه به سیاق کلام متفاوت می‌شود.

توضیح اینکه اگر کسی مدعی باشد که قضیه مذکور در مورد رده کلاغ است، جای این پرسش است که چه کلاغی مورد نظر است؟ کلاغ مشاهده شده یا مشاهده نشده؟ کلاغ در زمان فعلی یا کلاغ در زمان گذشته و یا کلاغ در زمان آینده؟ کلاغ منطقه فلان یا منطقه دیگر؟ هر کدام از اینها را به عنوان «قلمرو اطلاق» (field of application) اظهار کنید، ملاک و معیاری ندارید و یک امر دل‌خواهی و بی‌ملاک عرضه کرده‌اید. به‌علاوه که اگر قلمرو اطلاق را مشخص کنید، قضیه فوق را از کلیت به نحو قضیه حقیقه انداخته‌اید. اصلاً در علوم تجربی هیچ‌گاه قلمرو اطلاقی برای فرضیات علمی اظهار نمی‌کنند؛

۲. منشأ دیگر پارادوکس در نظر همپل، وجود اطلاعات قبلی است که در مقام تأیید دخالت می‌کنند؛ درحالی‌که اگر اطلاعات قبلی دخالت داده شوند، آزمون واقعی تحقق نمی‌یابد (همپل، ۱۹۶۵، ص ۱۹). فرض کنید شخصی در مقام تأیید فرضیه «همه نمک سدیم‌ها با شعله زرد می‌سوزند» می‌خواهد به آزمون دست بزند. او قطعه یخی را بر روی شعله بی‌رنگی نگه می‌دارد و مشاهده می‌کند که یخ شعله را زرد نمی‌کند. این نتیجه آزمون تأیید می‌کند که «هر چیزی که شعله را زرد نکند، نمک سدیم نیست» و مطابق شرط هم‌ارزی، این آزمون تأیید می‌کند که «هر نمک سدیمی با شعله زرد می‌سوزد».

پارادوکسیکال بودن این تأیید از آن جهت است که ما به طور شهودی بر این باوریم که اصلاً یخ و آزمودن آن هیچ ارتباطی با قضیه «نمک سدیم با شعله زرد می‌سوزد» ندارد؛ ولی همپل می‌گوید علت پارادوکسیکال جلوه کردن چنین تأییدی این است که شاهد را به طور منفرد و تنها در نظر نگرفته‌ایم، بلکه آن شاهد را با اطلاعات قبلی مقرون کرده‌ایم. اگر در همین مثال به جای آزمودن یخ، چیزی را که ساختمان شیمیایی‌اش برای ما مجهول است به شعله آتش نزدیک کنیم و مشاهده کنیم که شعله را زرد نکرد، نتیجه می‌گیریم که آن شیء ناشناخته مشتمل بر سدیم نیست. در اینجا این شیء را مؤید حساب می‌کنیم و تأییدکنندگی آن را پارادوکسیکال نمی‌شماریم؛ چراکه نسبت به این شیء هیچ اطلاعات قبلی‌ای نداریم.

۶. بررسی سخن همپل در باب منشأ پارادوکس تأیید

الف) این سخن که فرضیه «هر P, Q است» به لحاظ منطقی در باب همه اشیا سخن دارد، قابل مناقشه است. اگر همپل مدعی شود که مفاد قضیه «هر P, Q است» به لحاظ منطقی این است که «هر چیز یا P نیست یا اگر P است Q هم هست» می‌گوییم: این تحلیل منطقی چیزی افزون بر «هر P, Q است» افاده نمی‌کند. چون این تحلیل منطقی دو بخش دارد: بخش اول آن این است که هر چیز یا P است یا $\sim P$. این بخش که یک راستگوی منطقی است و هیچ نیازی به شواهد عینی و تأیید آنها ندارد؛ یعنی مفاد این بخش امری تجربی نیست. بخش دوم این تحلیل هم که همان فرضیه اصلی است که اگر چیزی P باشد Q است. این بخش مفادی تجربی را افاده می‌کند، ولی مفاد جدیدی نیست؛

ب) سخن دیگر همپل آن بود که در مقام آزمون و بررسی یک شاهد باید اطلاعات جانبی خود را کنار گذاشته تا دخالتی در امر تأیید یا تضعیف فرضیه صورت نگیرد. از همپل می‌پرسیم آیا امکان دارد که دانشمند، در مقام آزمودن یک فرضیه و بررسی شواهد خارجی اطلاعات قبلی‌اش را از ذهن بیرون کند؟ اگر چنین چیزی ممکن

است، پس چرا هم ابطال‌گرایان مثل پوپر و هم تأییدگرایان مثل همپل بر استقرارگرایان که مدعی بودند دانشمند در گام اول پژوهش علمی باید با ذهن خالی به سراغ اشیای پیرامون خویش برود، اشکال وارد می‌کردند و می‌گفتند: اصلاً با ذهن خالی ممکن نیست به سراغ جهان خارج برویم. ذهن هر کس - و از جمله دانشمند - انباشته از «حدس‌ها» و «تظریات» است. چرا همپل در آنجا با پوپر و امثال او هم‌نوا بود، ولی حالا در اینجا همان سخن استقرارگرایان را مورد سفارش قرار داده است؟

به علاوه، فرضاً که خالی کردن ذهن از اطلاعات قبلی امر ممکن باشد؛ آیا این امر در مقام پژوهش مطلوب هم هست؟ آیا روش عملی دانشمندان در مقام بررسی پیرامون یک فرضیه علمی این نیست که تا جایی که ممکن است از اطلاعات مختلف پیرامون موضوع مورد بررسی، کمال بهره را می‌گیرند؟

در پایان این بخش از مقاله، نکته‌ای می‌افزاییم و آن اینکه آیا این سخن همپل که «همه چیز در جهان باید یا مؤید فرضیه‌ای مثل هر کلاهی سیاه است باشد و یا مضعف آن و معنا ندارد که چیزی نسبت به این نظریه خنثا باشد؛ چراکه فرضیه فوق قلمرو اطلاقش شامل همه چیز می‌شود»، با این سخن او که در مقام بررسی معیار نیکود می‌گفت: «در نظر نیکود فقط دو رابطه بین یک شیء و قضیه کلی تصویر شده است: تأیید و تضعیف حال آنکه رابطه سوم هم قابل تصویر است و آن خنثا بودن یک واقعیت نسبت به یک قضیه کلی» تهافت و ناسازگاری ندارد؟ (همان، ص ۱۱).

۷. چند راه‌حل پیشنهادی برای پارادوکس تأیید

یکم: هوسیاسون (Hosiasson) در مقاله‌ای به پارادوکس تأیید پرداخته است (هوسیاسون، ۱۹۴۰). وی در این مقاله با کمک «درجات تأیید» (degrees of confirmation) چنین راه‌حلی ارائه می‌کند. اگرچه او می‌پذیرد که چون قضیه «هر کلاهی سیاه است» با قضیه «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» هم‌ارز و معادل است، پس یافتن شیء غیرسیاه غیر کلاغ مؤید «هر کلاهی سیاه است» می‌باشد؛ لکن درجه تأیید شیء غیر سیاه غیر کلاغ نسبت به قضیه مذکور آن قدر ضعیف است که گویا شیء غیرسیاه غیر کلاغ هیچ تأییدی برای قضیه فوق ندارد. پس پارادوکس پیش نمی‌آید.

چرا درجه تأیید شیء غیرسیاه غیر کلاغ برای قضیه «هر کلاهی سیاه است»، بسیار ضعیف است؟

هوسیاسون معتقد است که چون طبقه «کلاها» بسیار محدودتر از طبقه «اشیا غیرسیاه» می‌باشد، حال اگر کلاغ سیاه یافتیم، سهم بیشتری در تأیید قضیه «هر کلاغ سیاه است» دارد تا اینکه شیء غیرسیاه بخواهد قضیه «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» را تأیید کند. با توجه به درجات تأیید، گاهی درجه تأیید آن قدر کوچک می‌شود که به حساب نمی‌آید و بنابراین تأییدکنندگی شیء غیرسیاه غیر کلاغ برای «هر کلاهی سیاه است» متمایل به صفر می‌شود و دیگر مؤید به حساب نمی‌آید تا پارادوکس تأیید مطرح شود.

سخن هوسیاسون با روش عملی دانشمندان هم مطابقت دارد؛ چراکه آنان برای تأیید فرضیه‌های علمی به سراغ شواهد مستقیم می‌روند، نه سراغ اشیای دیگر. برای بررسی فرضیه‌ای مثل «مس هادی الکتربسته است» سراغ مس‌ها می‌روند نه سراغ «غیرهادی الکتربسته».

همپل می‌گوید: سخن در بحث پارادوکس تأیید بر سر جنبه کیفی تأیید است و کاری به جنبه کمی تأیید ندارد (همپل، ۱۹۶۵، ص ۴۸)؛ ولی سخن هوسیاسون مبتنی بر درجات تأیید است؛ یعنی جنبه کمی تأیید مدنظر اوست. همچنین سخن هوسیاسون براساس این فرض صحیح است که طبقه کلاغ‌ها به لحاظ عددی کوچک‌تر از اشیای غیرسیاه باشد؛ درحالی که باید اثبات کند همیشه طبقه P کوچک‌تر از Q~ باشد نه خصوص کلاغ‌ها و غیرسیاه‌ها. دوم: واتکینز (Watkins) مدعی است اگر نظریه پوپری در باب تأیید را بپذیریم، پارادوکس تأیید به طور کامل اجتناب‌پذیر است؛ چون پوپر تأیید را به صرف یافتن نمونه‌ای که با فرضیه موردنظر هم‌شکلی (conform) داشته باشد، نمی‌داند بلکه تأیید را براساس آن نمونه‌هایی که توسط تلاش ناموفق در ابطال مشخص می‌شوند، تفسیر می‌کند. مثلاً فرضیه «هر کلاغی سیاه است» با گزاره «a کلاغ سیاه است» تأیید می‌شود نه به این سبب که گزاره اخیر نمونه‌ای از فرضیه فوق است، بلکه به این دلیل که این گزاره آزمون رضایت‌بخشی نسبت به فرضیه را گزارش می‌کند؛ یعنی گزارش می‌کند که کلاغی مثل a برای سیاه نبودن (ابطال هر کلاغی سیاه است) مورد آزمون قرار گرفت، ولی آزمون ناموفق بود و a سیاه از آب درآمد.

با توجه به این تفسیر از تأیید، گزاره‌های در باب اشیا غیرکلاغ که گزارشی از آزمون فرضیه موردنظر نمی‌دهند، نمی‌توانند تأییدکننده فرضیه «هر کلاغی سیاه است» به حساب آیند (شفلر، ۱۹۶۳، ص ۲۶۹-۲۷۰). پس پارادوکس پیش نمی‌آید. واتکینز که شرط هم‌ارزی یا معادله را می‌پذیرد، چگونه می‌تواند ادعا کند که مثلاً a تأیید «هر کلاغی سیاه است» می‌کند، ولی مؤید «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» نیست؟! اگر این دو قضیه هم‌ارزند و باید هر چیزی که مؤید یکی بود، مؤید دیگری هم باشد، این ادعای واتکینز چه وجهی دارد؟!

سوم: بسکر (Bhaskar) مدعی است موضوع در قوانین علمی طبایع اشیا می‌باشد و محمول در قوانین خصوصیتی از خصوصیات ذاتی موضوع است. پس فرضیه «هر کلاغی سیاه است» در باب «کلاغ»، که یک طبیعت و ماهیت است، سخن دارد ولی فرضیه «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» که موضوع آن «غیرسیاه» است، اصلاً در باب کلاغ و طبیعت آن سخنی ندارد؛ بلکه در مورد «رنگ غیرسیاه» سخن می‌گوید و این فرضیه ربطی به فرضیه «هر کلاغی سیاه است» ندارد تا بخواهد آن را تأیید یا تضعیف کند (بسکر، ۲۰۰۸، ص ۲۲۴).

لکن باید توجه کرد که اگر هم‌ارزی دو فرضیه فوق را بپذیریم، چگونه می‌توان این دو را بی‌ربط با هم دانست؟ یقیناً بسکر نمی‌خواهد مدعی شود که نسبت دو فرضیه مذکور مثل نسبت «هر کلاغی سیاه است» با فرضیه «هر فلزی هادی الکتریسیته است» می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در پایان این مقاله، نظر نگارنده در خصوص پارادوکس تأیید به طور خلاصه ارائه می‌شود. اولاً به نظر می‌آید که شرط هم‌ارزی قابل دفاع نیست، گرچه در موارد متعددی همپل بر این شرط اصرار می‌کرد؛ یعنی چنین نیست که اگر قضیه‌ای، مفادی تجربی داشت و طبعاً از راه شواهد قابل تأیید باشد، لزوماً قضیه

هم‌ارز با آن هم محتاج تأیید از راه شواهد باشد؛ چراکه گاهی قضیه نخست محتاج تأیید از راه شواهد است ولی بعد از تأیید شدن، قضیه‌ای دیگر که به لحاظ منطقی هم‌ارز با قضیه نخست است، لازمه منطقی آن به حساب می‌آید و چون چنین است بدون مراجعه به جهان خارج و یافتن شواهد خارجی این قضیه جدید را می‌پذیریم. به تعبیری قضیه جدید را نمی‌توان قضیه‌ای تجربی دانست تا سخن از تأیید توسط شواهد خارجی به میان آید.

ظاهراً یکی از مناشی پارادوکس همین ضمیمه کردن شرط هم‌ارزی به معیار نیکود باشد. اگر این شرط را به صورتی که در بالا گفتیم کنار بگذاریم، پارادوکس برطرف می‌شود؛

ثانیاً بر فرض رعایت شرط هم‌ارزی هم می‌توان از گیر پارادوکس خلاصی یافت. می‌گوییم: در فرضیه «هر کلاغی سیاه است»، موضوع کلاغ است ولی در فرضیه هم‌ارز با آن یعنی «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» موضوع غیرسیاه است. حال در موضوع فرضیه اخیر دقت می‌کنیم. غیرسیاه یعنی چه؟ سیاه و غیرسیاه وصف‌اند. پس محتاج موصوف‌اند. بنابراین غیرسیاه یعنی مثلاً کاغذ غیرسیاه، کفش غیرسیاه، چوب غیرسیاه و امثال اینها؛ یعنی «غیرسیاه» طبیعت مستقلی ندارد، بلکه وصف قائم به ذوات است.

پس از پذیرش این مقدمه می‌گوییم: اشیای غیرسیاه را می‌توان به دو دسته کلاغ‌ها و غیر کلاغ‌ها تقسیم کرد. بنابراین فرضیه «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» را می‌توان به این ترکیب عطفی برگرداند که «هر کلاغی که غیر سیاه است، غیر کلاغ است» و «هر غیر کلاغی که غیرسیاه است، غیر کلاغ است». قسمت دوم این ترکیب که یک توتولوژی است و هر توتولوژی و همانگویی راستگوی منطقی است و هیچ نیازی به تأیید از راه شواهد ندارد. قسمت اول این ترکیب که در مورد کلاغ غیرسیاه است، با کفش زرد و چوب قرمز تأیید نمی‌شود؛ چراکه کفش زرد و یا چوب قرمز، کلاغ غیرسیاه نیستند.

پس باید توجه کرد که براساس پارادوکس، هر شیء غیرسیاه غیر کلاغ مؤید «هر کلاغی سیاه است» می‌باشد؛ درحالی‌که با توجه به تحلیل عرضه‌شده فرضیه «هر غیرسیاهی غیر کلاغ است» که هم‌ارز با «هر کلاغ سیاه است»، به دو بخش تحلیل شد؛ بخشی از آن همان گویی و بی‌نیاز از تأیید است و بخش دیگر آن هم با اموری مثل کفش زرد تأیید نمی‌شود. پس پارادوکس چگونه و از کجا حاصل می‌شود؟

البته پذیرش ذات برای اشیاء، پیش فرضی بود که اساس بخشی از پاسخ ما به پارادوکس را تشکیل می‌داد. امروزه یکی از مباحث بسیار چالشی همین بحث از «ذات» برای اشیاء طبیعی است. ذات‌گرایی از امور پذیرفته شده در دیدگاه سنتی منطوق و فلسفه است؛ ولی این پیش فرض محتاج بحث جدی است که از حوصله این مقاله خارج است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ق، *الشفاء المنطق*، (۵)، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، المطبعة الاميرية. —، ۱۳۸۳ق، *الشفاء المنطق*، (۴)، القیاس، تحقیق سعید زائد، قاهره، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية. بغدادی، ابوالبركات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحكمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصيرية*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنائی. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۳۴، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *الاسس المنطقية للاستقراء*، ط. الرابعه، بیروت، دار التعارف للمطبوعات. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۲۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۲۱ق، *معیار العلم فی فن المنطق*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال. فخررازی، محمدین عمر، ۱۳۷۳، *شرح عبون الحكمة*، تحقیق احمد حجازی و احمد السقاء، تهران، منشورات مؤسسه الصادق. —، ۱۳۸۱، *منطق المالمخص*، تصحیح فرامرز قراملکی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- قطب شیرازی، قطب‌الدین محمودین ضیاء‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تحقیق محمد مشکوة، تهران، حکمت. قطب‌رازی، قطب‌الدین، ۱۲۹۴ق، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. لازی، جان، ۱۳۷۷، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، چ دوم، تهران، سمت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *شرح برهان شفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. —، ۱۴۰۵ق، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- موحّد، ضیاء، ۱۳۷۹، *درآمدی بر منطق جدید*، تهران، علمی و فرهنگی. نبوی، لطف‌الله، ۱۳۷۷، *مبانی منطق جدید*، تهران، سمت.
- Bacon, Francis, 1995, *Novum Organum*, tr. by P. Urbach and J. Gibson, Open — Court, Illinois, 2d printing.
- Bhaskar, R, A, 2008, *Realist Theory of Science*, Routledge, London and New York.
- Crombie, A. C., 1962, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, Clarendon Press.
- Hempel, C. G, 1965, *Aspects of Scientific Explanation*, New York and London, Free Press and Collier - Macmillan Limited.
- Hosiasson, L, 1940, "On Confirmation", in *the Journal of Symbolical Logic*, Vol. 5.
- Nicod, Jean, 1930, *Foundations of Geometry and Induction*, Tr. into English by P. P. Wiener, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Popper, Karl. R, 1986, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 12th impression.
- Reese, William, 1996, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, New Jersey.
- Scheffler, Israel, 1963, *The Anatomy of Inquiry*, Bobbs — Merrill Company, Inc. Indianapolis and New York.

Confirmation and its Paradox from Hempel's View

Muhammad Baqer Malekiyan / Level Four in Seminary Schools Qom mb.malekian@yahoo.com

Received: 2019/02/14 - Accepted: 2020/05/12

ABSTRACT

One of the issues posed in logic since long ago, an issue once arisen in epistemology and now in philosophy of science, is the relationship between the researchers' observations and the general empirical law. Each of those sciences, however, has viewed that issue from a different angle and presented it in a different form. In the philosophy of science, three views are offered in response to that issue: positivism, falsificationism, and confirmationism. In the present article, firstly, we review the first two views, and then, we will discuss the third one, i.e. confirmationism, in a more detailed manner. Later, we will investigate the paradox produced from that view, and finally, we will deal with some solutions for getting free from the paradox of confirmation. This is because if the paradox is not resolved, the question of the relationship between the observations and discovery of the scientific law, not answered by the two former views, will be left unanswered by the confirmationist view as well.

KEY WORDS: observation, empirical law, positivism, falsificationism, confirmationism, paradox of confirmation, Hempel.

Resolving the Problem of the Claim of Universal Validity in Kant's Third Critique

✉ **Sahand Kheyrabadi** / PhD Student of Philosophy of Art in Islamic Azad University, North Tehran Branch
Sahandkh8@gmail.com

Muhammad Shokri / Assistant Professor of Islamic Azad University, North Tehran Branch

Received: 2019/11/03 - **Accepted:** 2020/03/15

Mohammadshokry44@gmail.com

ABSTRACT

In his third critique, Kant sees universal validity possible in aesthetic judgment in two quite different ways. One is requesting the other party to agree, and the second leads to a form of individual freedom and finally collective freedom. These two different paths have made interpreters to reach different opinions. Some, such as Rogerson, claim that Kant's request is moral. Some others, including Guyer, have maintained that it is a cognitive claim. In the present study, we have attempted to present a proper solution for the problem of universal validity of aesthetic judgment, a solution wherein both the beauty in Kant's theory and morality are considered with a reliance on the subjectivity theory.

KEY WORDS: Kant, aesthetic judgment, subjectivity, necessity of pleasure, necessity of attention.

The Philosophy for Children Program: Explanation and Investigation of Lipman's View with a Look at Teachings of Islamic Philosophy

✉ **Fereshta Sheikhi** / MA of Philosophy in Farabi Campus of Tehran University

f.sheikhi@ut.ac.ir

Abul-Fazl Sajedi / Professor in IKInstitute

sajedi@qabas.net

Leyla Sheikhi / MA of Philosophy in Farabi Campus of Tehran University

l.sheikhi@ut.ac.ir

Received: 2019/08/02 - **Accepted:** 2020/03/01

ABSTRACT

The philosophy for children (P4C) program can be investigated from various angles such as the level of effect of philosophy on children in life skills as well as the comparative study of philosophy for children, and children's psychology and their social life. The present study aims at investigating the critiques on P4C program using the philosophical, educational and psychological sources with a look at teachings of Islamic philosophy. Here, after mentioning the views of the contemporary philosopher, Ayatollah Mesbah Yazdi, regarding the P4C program, we have attempted to deal with the philosophical and educational critiques on this program from the viewpoints presented by Islamic philosophers such as Farabi, Avicenna, Meskawayh, Ghazali, Mulla Sadra, and Allama Tabatabaie. We then attempted to reinforce the critiques on the philosophical foundations of that program in the theological, ontological, anthropological, self-knowledge, epistemological, axiological, methodological, and teleological dimensions. Existence of some inconsistencies in the Lipman's theory has doubled those critiques. In the path to naturalize that program, we must pay attention to the content challenges facing the program.

KEY WORDS: philosophical pathology, educational pathology, challenges of philosophy and child, rational education.

The Conventional Realities from Al-Mizan's View

Mahdi Borhan Mehrizi/ Assistant Professor of Encyclopedia in IKI Mehreezi@gmail.com

Received: 2019/08/10 - **Accepted:** 2020/02/16

ABSTRACT

The dispositional factors of the subject for fulfilling natural needs posit perceptions between the subject and his/ her volitional action to incite “volition” and move the agentive faculty to lead the subject to his/ her desirable perfection. These types of perceptions are known as I'tebariyat (conventional or mentally-positing things) dealt with by Allama Tabatabaie in his al-Mizan and other works. The origin of such perceptions goes back to the “nature” of the subject and the type of his/ her creation in the hierarchical orders of the emotional and dispositional faculties. The most important features for I'tebariyat are as follows: imposition of true effects on a conventional subject, being conventional while being rooted in reality, being posited according to material and spiritual benefits, being relied on one's choice and determining volitional behaviors.

Dispositional, insight, reactive and revelational factors are those factors playing role in emergence of I'tebariyat. In one respect, I'tebariyat are divided into “fixed” and “changeable”, and in another respect, into “before convergence” and “after convergence”. The relationship between these two is ‘generality and particularity in some respect’. I'tebariyat are conceivable both as ‘relative’ and ‘absolute’, and are meaningful just in propositions. Thus, the term ‘conventional conceptions’ must be explained in Allama's words. According to Allam's view, I'tebariyat are always false propositions, because in I'tebariyat, the definition of something is attributed to something else.

KEY WORDS: I'tebariyat, subject, volitional act, desirable perfection, nature, benefits.

Genetic Right and its Philosophical Foundations from the Viewpoint of Transcendental Philosophy

✉ **Mohammad Hossein Talebi** / Associate Professor of Philosophy of Law in Research Center of Seminary and University mhtalebi@rihu.ac.ir

Nasirullah Hassanloo / PhD Student of Philosophy of Law in Baqer al-Olum University

Received: 2019/05/26 - **Accepted:** 2020/01/07

nasirollahhasanlou@gmail.com

ABSTRACT

Philosophy of rights as one of the branches of philosophy is a new discipline dealing with a real phenomenon called “right” and the related issues including the conceptual content, existential structure, various types of rights and the right-holders. The study method in this branch of philosophy is making use of rational study regarding the universal precepts of right. “Genetic right” is one of the most important types of right whose holders, include all beings. In the present article, we have investigated the “right” from the viewpoint of the principles of transcendental philosophy from different aspects including the analysis of conceptual structure, existential structure, and the relationship with existence to clarify that the right is equal to the existence. To clarify the main structure of the discussion, we have then dealt with the nature of genetic right and mentioned its existential orders and features, such as concomitance with existence, to fix the status of genetic right as one of the essential accidents of existence to be discussed in philosophy.

KEY WORDS: right, genetic right, purposefulness of beings, existence, essential necessity, eternal necessity, essential accidents.

Terminology of the Concept of Science in Islamic Philosophy

Ghulam-Hussein Ibrahimi Dinani / Professor in Tehran University ghdinani@ut.ac.ir

Abdul-Hussein Khosrow-panah / Associate Professor in Iran Research Institute of Philosophy
Akhosropanah@yahoo.com

✉ **Ahmad Imami** / PhD of Islamic Philosophy in Iran Research Institute of Philosophy

Received: 2019/03/11 - **Accepted:** 2019/09/25

ahmademami@yahoo.com

ABSTRACT

In the present article, we have enumerated, after an introduction on the nature of terminology and its meaning for us here, about 50 terms and expressions related to the philosophical concept of “science” or close to its meaning through induction. We have then selected the following terms as appropriate to the philosophical discussions of studying sciences: “consciousness”, “perception”, “knowledge”, “science”, “intellect”, and “reasoning”. In the next step, we have studied the literal meaning of those terms to mention their philosophical conception and their difference from one another by adducing the works of philosophers. In the next step, we have dealt with studying the usage of those terms in philosophical works; and finally, we have suggested the best and most appropriate terms for various aspects of philosophical study of science, such as the epistemological aspect and the ontological aspect of science.

KEY WORDS: terminology, semantics, studying concepts, studying usage, science, perception, knowledge, consciousness, intellect, reasoning.

The Nature of Philosophy

Mahdi Meshki / Educator in Department of Philosophy Iki

meshki.qom@gmail.com

Received: 2019/02/18 - **Accepted:** 2019/08/06

ABSTRACT

The scholars have mentioned three things as the criteria for distinguishing sciences: the subject matter, the method, and the purpose. The present study, conducted through an analytical-descriptive method, aims at finding the distinction between the philosophy and other sciences. The important finding of the study is that, firstly, the criterion for distinguishing philosophy from other sciences is the subject matter, not the method. Secondly, we found nothing in the statements of early philosophers to the effect that the feature and the criterion of the philosophy is the rational method. Thirdly, the Islamic philosophy is the philosophy nourished by revelation in its foundations and explanation of its subject matter.

KEY WORDS: Sophia, philosophy, modern philosophy, Islamic philosophy, theosophy.

ABSTRACTS

The Investigation and Review of Two Solutions Offered by Mulla Sadra in Harmonizing the Theory of Corporeality of Origination of Human Soul with Religious Texts

✉ **Hussein Sa'adat** / MA of Philosophy and Islamic Theology / Tarbiat Modarres University
hosein.saadat540@gmail.com
Reza Akbariyan / Professor in Department of Philosophy / Tarbiat Modarres University
Received: 2019/05/09 - **Accepted:** 2020/01/12
dr.r.akbarian@gmil.com

ABSTRACT

Among Mulla Sadra's most important concerns was creating coordination between philosophy and religion. His statement "curse on the philosophy whose laws oppose the Book and the Sunnah" is a familiar statement for all students of transcendental philosophy. On the origination of the soul, however, Mulla Sadra has adopted a way other than paying attention to the appearance of the religious texts (i.e. texts speaking of origination of the soul before the body), believing in the corporeal origination of the soul. Mulla Sadra, who has intelligently noticed the conflict between his own theory and the appearance of the religious texts, offers two way of reconciliation to escape that conflict and create a harmony between his own theory and the religious texts. The first is distinguishing between the soul and the spirit as well as the souls of the perfect men and the non-perfect men; and the second is maintaining a rational existence for the soul.

Here, we seek to use a descriptive-analytical method with a critical approach to investigate and review Mulla Sadra's solutions to reveal his failure in this task.

KEY WORDS: origination, eternity, soul, body, rational existence, spirit, corporeality of origination.

Table of Contents

The Investigation and Review of Two Solutions Offered by Mulla Sadra in Harmonizing the Theory of Corporeality of Origination of Human Soul with Religious Texts	7
<i>Hussein Sa'adat & Reza Akbariyan</i>	
The Nature of Philosophy	23
<i>Mahdi Meshki</i>	
Terminology of the Concept of Science in Islamic Philosophy	35
<i>Ghulam-Hussein Ibrahimi Dinani / Abdul-Hussein Khosrow-panah & Ahmad Imami</i>	
Genetic Right and its Philosophical Foundations from the Viewpoint of Transcendental Philosophy	53
<i>Mohammad Hossein Talebi & Nasirullah Hassanloo</i>	
The Conventional Realities from Al-Mizan's View	69
<i>Mahdi Borhan Mehrizi</i>	
The Philosophy for Children Program: Explanation and Investigation of Lipman's View with a Look at Teachings of Islamic Philosophy	87
<i>Fereshta Sheikhi / Abul-Fazl Sajedi & Lyla Sheikhi</i>	
Resolving the Problem of the Claim of Universal Validity in Kant's Third Critique	105
<i>Sahand Kheyrabadi & Muhammad Shokri</i>	
Confirmation and its Paradox from Hempel's View	119
<i>Muhammad Baqer Malekiyan</i>	

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 17, No. 3

Spring 2020

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

Dr. Muḥammad Sa'idi 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