

معرفت فلسفه

سال بیست و دوم، شماره اول، پیاپی ۸۵، پاییز ۱۴۰۳



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 ب» به فصلنامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سردبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

ویراستار

سید محمد تقی مرتضوی زاده

صفحه آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۰۲۹۴-۸۲۹۴-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام حسین عشاقی

دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی

حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت‌الاسلام غلام‌رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

محمد لگنهاوزن

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: ۰۲۵) ۳۳۹۳۴۴۸۳

دفتر: ۰۲۵) ۳۲۱۱۳۴۶۸

www.iki.ac.ir

نمایه در:

[sid.ir](http://www.sid.ir) & [isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) & [magiran.com](http://www.magiran.com) & [noormags.ir](http://www.noormags.ir)

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 پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، 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 تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> 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 این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (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 به‌صورت 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. آدرس‌دهی 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

هسته ماهوی نظریه «وجود ذهنی» و سازگاری با اصالت وجود / ۲

باقر نوید

تحلیل هستی‌شناختی ارتباط قوا با جنسیت در حکمت متعالیه / ۲۳

اکرم ساقی / کچه محمد کاظم علمی سولا / سیدمرتضی حسینی شاهرودی

جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی / ۳۹

کچه رسول نادری / عبدالحسین خسروپناه

ارزیابی ملاک‌های معرفت‌شناختی تمایز امر ذهنی و امر فیزیکی / ۵۹

رضا درگاهی‌فر

ارزیابی انتقادی نظریه جوهر زیرنهاد درباره کارکردهای جزئی عریان از منظر فلاسفه اسلامی / ۷۹

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی

نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه «قرب الهی» آیت‌الله مصباح‌یزدی / ۹۷

کچه روح‌الله شهریاری / مجتبی مصباح / جمال سروش

اصالت یا اعتباریت فناوری بر اساس فلسفه اسلامی معاصر / ۱۱۵

کچه مصطفی اسلامی / محمد فنایی اشکوری / عباس گرائی


مقایسه حکمت تطبیقی هانری کربن و فلسفه میان‌فرهنگی رام ادهر مال / ۱۳۵

محمدحسن یعقوبیان

۱۵۶ / Table of Contents



The Essential Kernel of the "Mental Existence" Theory and its Compatibility with the Doctrine of the Primacy of Existence

Bagher Navid  / A PhD. student of Islamic philosophy and theology, Tarbiat Modares University, Tehran.
Received: 2024/05/04 - **Accepted:** 2024/11/08 bager.navid.g@gmail.com

Abstract

The internal consistency of a philosophical system is essential for its coherence and effectiveness. The doctrine of the primacy of existence (*asalat al-wujud*), as the foundation of transcendent wisdom, has cast a shadow over most philosophical issues within this school reshaping the fate of many discussions. The essential kernel of the issue of "mental existence" has led to the notion that the theory of "mental existence" is framed within the context of the primacy of Quiddity. Even though some Sadrian philosophers have discussed mental existence, it is viewed as a pretended concession to the views of earlier thinkers and not as their ultimate attitude.

Therefore, in his paper, the author aims to examine, firstly, whether, assuming the acceptance of the essential unity between the mind and the external world, mental existence is compatible with the framework of the primacy of existence. Secondly, it seeks to investigate whether the different interpretations of the doctrine of the primacy of existence play a role in its compatibility with the theory of mental existence.

In this study, three theories "relative compatibility", "absolute incompatibility", and "ambiguous compatibility" are presented and critically analyzed. It is shown that the theory closest to reality is the "ambiguous compatibility" theory. The author, by further developing it, presents the theory of "absolute compatibility," according to which, based on all the common interpretations of the doctrine of the primacy of existence, one cannot decide that the theory of mental existence merely stands on the primacy of quiddity. Therefore, there is no inherent contradiction between the issue of the primacy of existence and that of mental existence.

Keywords: primacy of existence, compatibility, mental existence, quiddity, limit of existence, external reality.

نوع مقاله: پژوهشی

هسته ماهوی نظریه «وجود ذهنی» و سازگاری با اصالت وجود

bager.navid.g@gmail.com

باقر نوید / ID / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران
دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸

چکیده

وجود سازگاری درونی برای یک نظام فلسفی از لوازم یک نظام منسجم و کارآمد است. اصالت وجود به‌عنوان اساس حکمت متعالیه روی اکثر مسائل فلسفه در این مکتب سایه انداخته و سرنوشت بسیاری از مباحث را تغییر داده است. هسته ماهوی مسئله وجود ذهنی نیز این انگاره را پدید آورده که نظریه «وجود ذهنی» با فضای اصالت ماهیت طرح شده و اگر هم فلاسفه صدرایی از وجود ذهنی بحث کرده‌اند از باب مماشات با قوم و نظریات ابتدایی است، نه مختار نهایی. از این‌رو هدف نگارش این نوشتار آن است که بررسی نماید اولاً، آیا با فرض قبول اتحاد ماهوی بین ذهن و خارج، وجود ذهنی با فضای اصالت وجود سازگاری دارد؟ ثانیاً، تقریرات متفاوت اصالت وجود در سازگاری با نظریه وجود ذهنی مؤثر است یا خیر؟ در این پژوهش سه نظریه «سازگاری نسبی»، «ناسازگاری مطلق» و «سازگاری مبهم» بیان شده و با نقد و بررسی این اقوال روشن شده که نظریه نزدیک به واقع نظریه «سازگاری مبهم» است و نگارنده با تکمیل آن، نظریه «سازگاری مطلق» را ارائه کرده که مطابق آن بنا بر همه تقریرهای رایج از اصالت وجود، نمی‌توان حکم به ماهوی بودن نظریه وجود ذهنی کرد و تهافت بالذاتی بین دو مسئله اصالت وجود و مسئله وجود ذهنی نیست.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، سازگاری، وجود ذهنی، ماهیت، حد وجود، خارج.

شاخصه اصلی نظریه «وجود ذهنی» در تقریر مشهور از این مسئله، انحفاظ ماهیت و ذات است و همین نکته و استبعاد موجود در آن موجب بروز اشکالات متعدد و بالتبع چالش‌هایی برای پاسخ به آن اشکالات شده است. از این رو محور اصلی بحث در مسئله وجود ذهنی، تحقق کون ذهنی و خارجی برای ماهیت است. این مسئله اگر به تنهایی و بریده از سایر مسائل دیده شود، با توجه به پاسخ‌های مطرح شده امری موجه به نظر می‌رسد؛ اما با ملاحظه مسائلی دیگر ابهاماتی در این گزاره فلسفی پدیدار می‌شود.

آنچه مشخصاً مراد این نوشتار است توجه به رابطه این مسئله با اصالت وجود است و فرد متفکر در بررسی این دو مسئله با سؤالات متعددی روبه‌رو می‌شود که این سؤالات موجب شکل‌گیری مسئله اصلی این پژوهش، یعنی پرسش سازگاری و ناسازگاری می‌شود؛ سؤالاتی مانند:

- اگر ماهیت کون عینی - در مقابل کون ذهنی - دارد، چگونه می‌توان به اصالت وجود قائل شد؟
 - کون عینی ماهیت اگر امری اصیل باشد، بنا به قاعده «استحالة حلول» امر اصیل در ذهن، به ذهن منتقل نمی‌شود و اگر اصیل نباشد حکایت‌گری کون ذهنی از کون عینی غیراصیل برای شناخت واقع خارجی چگونه محقق می‌شود؟
 - با توجه به اینکه اصالت وجود یک تقریر متفق علیه ندارد، بلکه قائلان به اصالت وجود نگاه‌های متفاوتی دارند و فروعی را که بر اصالت وجود مترتب می‌کنند و نتایجی که از آن می‌گیرند با یکدیگر متفاوت است، نظریه وجود ذهنی را با کدام خوانش از اصالت وجود می‌توان منطبق دانست؟

از این رو برخی از محققان به ناسازگاری مسئله وجود ذهنی و اصالت وجود متمایل شده و صبغه وجود ذهنی را در حکمت صدرایی، متناسب با اصالت ماهیت دیده‌اند (اکبری، ۱۳۷۷، ص ۴۷). برخی دیگر از محققان در تعلیقات بر کتاب نه‌ایه الحکمه وجود ذهنی را تنها با تقریری خاص از اصالت وجود سازگار دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۳) و برخی دیگر نیز وجود ذهنی را نه با اصالت وجود منافی دانسته‌اند و نه با اصالت ماهیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۲).

با توجه به بررسی نگارنده، پیشینه این بحث در پژوهش‌های سابق منحصر در ادعاهای مطرح شده به صورت اجمالی بوده و تنها اثر تفصیلی در این موضوع بخشی از مقاله «واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدرا» (واله و رضایی، ۱۳۸۸) است که درصدد اثبات ناسازگاری وجود ذهنی با دو اصل «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» است و به جز آن، نوشتار تفصیلی دیگری درباره بررسی سازگاری و عدم تنافی به دست نیامد. از این رو مزیت پژوهش حاضر را می‌توان در پرداخت تفصیلی و مستقل به مسئله و همچنین لحاظ اختلاف تقریرها و حد وسط‌های متعدد در بررسی سازگاری و عدم آن دانست.

با توجه به تعدد قرائت‌ها درباره نظریه «اصالت وجود»، بدیهی است که سازگار یا ناسازگار دانستن دو مسئله به صورت مطلق، قضاوتی صحیح نیست و باید به تفصیل به مسئله پرداخت. بدین روی برای بررسی بهتر، ابتدا اجمالی

از نظریه وجود ذهنی را از نظر خواهیم گذراند و سپس مروری بر تقریرهای اصالت وجود خواهیم داشت و پس از آن اظهارنظرهای مطرح‌شده در این بحث را مطرح کرده، مسئله را بررسی خواهیم نمود.

لازم به ذکر است که مراد از «سازگاری» در این نوشتار امکان قائل شدن همزمان به هر دو نظریه در آن واحد و هماهنگی بین دو نظریه است.

۱. اجمال نظریه «وجود ذهنی»

مسئله وجود ذهنی همانند سایر مسائل فلسفی سیر تطور پرفراز و نشیبی داشته تا به شکل کنونی خود رسیده است. اگر مدعاهای مطرح‌شده در باب وجود ذهنی را بررسی کنیم به سه گزاره مهم دست پیدا می‌کنیم که البته به صورت پراکنده در عبارات فیلسوفان مطرح شده است:

۱. هنگام تحقق علم حصولی، در ذهن عالم چیزی حاصل می‌شود (برخلاف نظریه اضافه).

۲. صورت ذهنی با معلوم خارجی مطابقت ماهوی دارد (در مقابل نظریه شیخ).

۳. صورت ذهنی همان علم است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰).

این سه مدعا را می‌توان در عبارات ابتدایی بحث «وجود ذهنی» نهاییه الحکمه مشاهده کرد. علامه طباطبائی بیان می‌کند که معروف بین حکما این است که ماهیات موجود در خارج - که آثاری بر آنها مترتب می‌شود - وجود دیگری دارند که آثار مطلوب از آن ماهیات بر آن وجود مترتب نمی‌شود، هرچند آثار دیگری بر آنها مترتب می‌گردد و این نحوه از وجود را «وجود ذهنی» می‌نامیم و این علم ما به ماهیات اشیاست (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۳۸).

از بین این سه مدعا، دومی محل اشکالات فراوانی بوده است و به نوعی هسته نظریه «وجود ذهنی» را تشکیل می‌دهد که حکما تحت عنوان «انحفاظ ذات» مطرح کرده‌اند و دقیقاً به خاطر همین نکته برخی حکمای معاصر ارتباط ذهن و خارج را رابطه‌ای ماهوی تلقی کرده و آن را حضور ماهیات در ذهن دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰). حکیم سبزواری نیز در مقام طرح نظریه «وجود ذهنی» در بیت ابتدایی منظومه به این مسئله پرداخته و بیان داشته است:

للشیء غیر الکون فی الاذهان کون بنفسه لدی الاذهان (سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۶).

از این رو اصطلاح «وجود ذهنی» به معنای لغوی آن مد نظر نیست؛ زیرا در این صورت، شیخ موجود در ذهن وجود ذهنی خواهد بود، بلکه تعبیر «وجود ذهنی» اصطلاحی خاص است که مراد از آن تحقق ماهیات اشیا در ذهن است که این ماهیات از ماورای آنها حکایت می‌کند.

علت تأکید این نوشتار بر این نکته، نقش عمده هسته ماهوی وجود ذهنی و بررسی میزان سازگاری با مسئله اصالت وجود و ماهیت است.

۲. اصالت وجود و خوانش‌های مختلف

مراجعه به آثار فلسفی از عصر صدرالماتلهین تا چند دهه پیش ما را به این نکته رهنمون می‌کند که خوانش‌های مختلف از مسئله «اصالت وجود» همیشه مطمح نظر فلاسفه و حکما قرار نگرفته است. از این رو می‌توان فلاسفه را در نسبت با خوانش‌های اصالت وجود، در دو دسته جای داد:

۱-۲. قدما

مراد از «قدما» فلاسفه غیرمعاصری هستند که در بیان بحث «اصالت وجود یا ماهیت» تنها به ذکر یکی از تقریرها پرداخته و به تفاوت‌های تفسیر خود با تفاسیر دیگر توجه ننموده‌اند.

۲-۲. معاصران

با توجه به برخی پژوهش‌های معاصر، اهمیت این مسئله به تدریج آشکار شد که آیا اساساً تقریر واحدی از مسئله اصالت وجود مطرح است یا خیر؟ در فرض قبول تعدد تفسیر، مختار صدرالماتلهین کدام است؟ اختلافات این تفاسیر با یکدیگر چیست؟ از این رو برخی از محققان معاصر به اهمیت واکاوی خوانش‌های اصالت وجود پی برده و در ضمن آثاری به این مهم پرداخته‌اند که نوشتار حاضر از نتایج تحقیقات آنها استفاده کرده است.

تذکر

قابل ذکر است که وجود چنین اختلافاتی بین پژوهشگران یک علم امری پذیرفته شده است؛ زیرا اساساً یک مسئله به مرور زمان و در مواجهه با مسائل و مشکلات و در اثر تدقیق‌های پژوهشگران پیشرفت کرده، ارتقا می‌یابد، اما اینکه دقیقاً کدام مبانی و مقدمات موجب شکل‌گیری اختلاف تقریرها از اصالت وجود شده، موضوعی بیرون از رسالت این پژوهش است. لیکن برای نمونه می‌توان به این نکته اشاره کرد که نوع نگاه به ماهیت در تعیین تقریر مختار یک فیلسوف، مهم است؛ زیرا اینکه ماهیت خود واقع است یا حد وجودی یا حد عدمی وجود یا ظهور وجود در ذهن یا ظهور حد وجود است، در قضاوت فیلسوف نقش اساسی دارد.

نکته قابل توجه دیگر اینکه هدف ما نه رد و اثبات و تقویت یک تقریر است و نه بررسی کیفیت و صحت و سقم انتساب این نظریات به صدرالماتلهین و دیگران، بلکه تنها درصدد بررسی سازگاری تقریرهای مختلف مطرح شده و حتی احتمالی اصالت وجود با وجود ذهنی هستیم.

قبل از شروع به بیان تقریرها لازم است چند نکته بیان شود:

یکم. تعبیر به کاررفته در عبارات فلاسفه بعضاً از وضوح معنایی کافی برخوردار نیست و یا دست کم برای فرد آشنای با فلسفه در زمان ما این گونه است، ولو در عصر نوشتن کتاب‌ها شاید این گونه نبوده و همین مسئله می‌تواند ریشه برخی اختلاف تعبیر یک فیلسوف در مواضع متعدد از آثار فلسفی‌اش باشد؛ مثلاً، اینکه

تعبیر «بالعرض» برای نحوه‌ی اتصاف ماهیت به موجودیت به چه معناست؟ این از نقاط ثقل بحث حاضر است. برای نمونه، می‌توان به تعبیر صدرالمآلهین درباره‌ی تحقق خارجی ماهیت استشهاد کرد که وی از تعبیر «تحقق بالتبع، تحقق سرابی، تحقق بالعرض، تحقق بالمجاز» و مانند آن استفاده نموده است. از این رو سعی این نوشتار بر این است که از این اصطلاحات استفاده نکند، مگر اینکه در صورت استفاده، به اندازه‌ی کافی معنای آن روشن شده باشد.

دوم، پرداخت تفصیلی به جوانب مختلف همه‌ی تقریرها و حتی یک تقریر خاص از رسالت این نوشتار خارج بوده و ما تنها درصدد استفاده از نتایج آنها هستیم. از این رو به‌اجمال به سرنوشت وجود و ماهیت و برخی نکات لازم در این حوزه اشاره خواهیم کرد.

همان‌گونه که ذکر شد، این تحقیق در پی استقصای تقریرهای مختلف اصالت وجود به‌صورت مستقل از پژوهش‌های دیگر نیست، بلکه از این بخش به‌عنوان اصل موضوع از نتایج پژوهش‌های دیگر استفاده خواهد کرد. پژوهش‌های متعددی در این باب به رشته تحریر درآمده است، اما در اینجا تنها به آثاری استناد خواهیم کرد که به‌صورت جامع به خوانش‌های اصالت وجود پرداخته است.

۱-۲-۲. اعتباریت ماهیت و وجوه آن

از مهم‌ترین آثاری که به‌صورت جامع به این موضوع پرداخته مقاله «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سربایت» (معلمی، ۱۳۸۳) است که تقریرهایی شش‌گانه از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه کرده است. این پژوهش بر اعتباری بودن ماهیت تکیه نموده و بر احصای وجوه اعتباریت ماهیت تمرکز کرده و طی تقسیمی ماهیت را عین وجود یا حد وجود یا سراب دانسته و ذیل هر سه قسم دو تقریر فرعی ذکر نموده است. اجمال اقسام بیان‌شده به شرح ذیل است:

۱. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق که عین ذات حق است، و ماهیت با این اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند.

۲. ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق با ذات، ولی با این اتحاد ماهیت همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود.

۳. ماهیت حد وجود است و همچون سطح و حجم که نحوه‌ی وجود جوهرند، نحوه‌ی ثبوتی وجود است.

۴. ماهیت حد وجود است و همچون نقطه که عدم است، هیچ نحو ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه‌ی عدمی دارد.

۵. ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته‌ی محض ذهن باشد نیست، بلکه از تعامل ذهن و نحوه‌ی موجودات حاصل می‌آید.

۶. ماهیت سراب محض و ساخته‌ی درصد ذهن است و هیچ اثری و جای پای در خارج ندارد (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

۲-۲. تفاسیری از اصالت وجود و جوانب آن

پژوهش دیگری که مفصل‌ترین اثر در این موضوع به‌شمار می‌رود کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی (فیاضی و شیدان‌شید، ۱۳۹۲) است که سه تفسیر از اصالت وجود را در متن کتاب و دو تفسیر را در حاشیه کتاب مطرح کرده و لوازم و جوانب مختلف آنها را کاویده است.

اگر تفاسیر مطرح‌شده در این دو پژوهش را کاملاً منطبق بر هر ندانیم دست‌کم به راحتی می‌توان ادعا کرد که همپوشانی‌های جدی دارند؛ مثلاً، می‌توان تفسیر اول و دوم استاد فیاضی را به تقریر دوم و چهارم پژوهش دیگر و همچنین تفسیر سوم و چهارم را به تقریر پنجم ارجاع داد. با این وجود، در نوشتار حاضر به منظور یکپارچگی بحث، شش تقریر مطرح‌شده توسط معلمی را محور قرار می‌دهیم.

۳. دیدگاه‌های مختلف درباره وجود ذهنی

بعد از ذکر خوانش‌های مختلف از اصالت وجود، به بررسی مسئله اصلی این پژوهش، یعنی بررسی سازگاری دو نظریه «وجود ذهنی» و نظریه «اصالت» وجود می‌پردازیم. همان‌گونه که بیان شد، نوشتاری که به‌صورت مستقل به این بحث پرداخته باشد، وجود ندارد. مبسوط‌ترین اثری که در این باب هست، مقاله‌ای است با عنوان «واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدر» (واله و رضایی، ۱۳۸۸)، که در آن نویسنده به دنبال اثبات تعارض بین وجود ذهنی با دو مسئله اساسی حکمت متعالیه (یعنی اصالت وجود و حرکت جوهری) است. البته با مرور دیدگاه‌های ارائه‌شده در این بحث، خواهیم دید که بیشتر محققان از زاویه‌ای خاص و با تقریری واحد از اصالت وجود به این مسئله نظر کرده‌اند.

اقوال مطرح‌شده درباره سازگاری این دو نظریه را می‌توان در سه گروه عمده جای داد: سازگاری نسبی، سازگاری مبهم و ناسازگاری مبهم. وجه نام‌گذاری این سه دسته را می‌توان چنین بیان کرد که قائلان این بحث عمدتاً به‌صورت مبهم و بی‌توجه به اختلاف تقریرهای اصالت وجود به این بحث پرداخته‌اند. از این رو در این نوشتار کلام آنها را در ذیل دو عنوان «سازگاری مبهم» و «ناسازگاری مبهم» بیان خواهیم کرد. اما تنها فیلسوفی که به اختلاف خوانش‌ها و تأثیر آن در مسئله سازگاری توجه داشته استاد فیاضی است که البته ایشان هم به سازگاری برخی تقریرهای اصالت وجود قائل شده است. از قول ایشان با اصطلاح «سازگاری نسبی» یاد خواهیم کرد. در ادامه پس از ذکر اقوال سه‌گانه نقاط قوت و ضعف این سه نظریه و در نهایت، دیدگاه برگزیده خود را ارائه خواهیم کرد:

۱-۳. سازگاری نسبی

مراد نوشتار حاضر از اصطلاح «سازگاری نسبی»، قبول هماهنگی بین نظریه «وجود ذهنی» با خوانشی خاص از اصالت وجود است. قائل به این نظریه استاد فیاضی است که اختلاف خوانش‌ها از اصالت وجود را پذیرفته و از میان آنها تفسیری ویژه را به صدرالمতألهین نسبت داده است. ایشان از میان تقریرهای اصالت وجود، تنها برخی را با نظریه وجود ذهنی سازگار می‌داند و برخی دیگر را ناسازگار.

استاد فیاضی در تعلیقه نهایه الحکمه به تصریح بیان داشته که آنچه از تعبیر علامه طباطبائی مشهود است ناسازگاری وجود ذهنی با اصالت وجودی است که علامه طباطبائی بدان قائل است. وی محور عبارات علامه را در بحث «وجود ذهنی»، اصالت ماهیت می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴).

۱-۱-۳. استدلال قائلان به سازگاری نسبی

استدلال استاد فیاضی بر این مدعا چنین است: علامه طباطبائی اولاً، ماهیات موجود در خارج را دارای آثار تلقی کرده است. ثانیاً، مناط وجود ذهنی و علم را حصول ماهیات در ذهن دانسته است. ثالثاً بیان کرده است که وجود وجود ذهنی ندارد. از این رو استاد فیاضی بیان داشته که هیچ‌کدام از این مطالب با اصالت وجود سازگار نیست؛ زیرا مطابق اصالت وجود، ماهیات در خارج موجود نیستند و در نتیجه، مناط بودن حصول آنها در ذهن برای علم، سفسطه است؛ زیرا ماهیات اموری هستند که ذهن آنها را اعتبار می‌کند و در خارج وجودی ندارند و واقع خارجی تنها از آن وجود است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴).

از نگاه ایشان، تفسیر علامه طباطبائی در مسئله «اصالت وجود» متفاوت با تفسیر صدرالمآلهین است. ایشان خود نیز تفسیر صدرالمآلهین را قابل دفاع‌تر می‌داند (فیاضی و شیدان‌شید، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

ارزیابی دیدگاه سازگاری نسبی

در مقام ارزیابی کلام استاد فیاضی، می‌توان به یک نقطه مثبت اشاره کرد: ایشان تنها فیلسوفی است که به اختلاف تقریرها در مسئله سازگاری با اصالت وجود دقت کرده است. اما بهتر بود ایشان سازگاری با همه خوانش‌ها را نیز بررسی می‌کرد؛ لیکن چون این مهم توسط هیچ پژوهشگر دیگری انجام نشد، مقاله حاضر عهده‌دار این موضوع گردید.

در باره نقد ایشان به علامه طباطبائی نیز می‌توان گفت: تعارض مطرح‌شده در نظر بدوی وجود دارد، اما با ملاحظه برخی عبارات دیگر نهایه الحکمه می‌توان از مشی علامه طباطبائی دفاع نمود. حد وسط کلام استاد فیاضی در نقد بر علامه طباطبائی، در خارج نبودن ماهیات است. استاد با استفاده از این نکته بیان می‌کند که چون ماهیات اعتبار ذهن است و واقعیتی در خارج ندارد، پس اولاً، آنچه ذهن از بیرون خود به صورت ماهوی درک می‌کند، صحیح نیست و علم به سفسطه تبدیل می‌شود. ثانیاً، باب وجود ذهنی که بر محور کون عینی و کون ذهنی ماهیت می‌چرخد نیز با اصالت وجود سازگار نیست. اما نباید از این نکته غفلت کرد که برای به دست آوردن نظریه یک فیلسوف، باید مجموع عبارات وی را کنار هم قرار دهیم و پس از آن داوری کنیم. بنابراین مسئله روشن است که علامه عباراتی نظیر «کانت الماهیات ظهورات الوجود الازدهان» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۵) و «العلم الحصول اعتبار عقلی یضطر الیه العقل» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۹)، «ان الماهیه فی نفسها باطله هالکة لاتملک شیئا» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۲) و «یلزم الماهیه

سلوب بعدد الماهیات الموجود الخارجة عنها» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۲) دارد؛ اما نباید از تعبیر دیگر ایشان مانند «انما تتأصل بعرض الوجود» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۰) و «اما الماهیه فاذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعیه...» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۲) و «فلها ثبوت ما کیفما فرضت» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۲) و «ان الماهیات حدود الوجود» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۴) هم غفلت کرد.

تذکر

اینکه چگونه و با چه ساختاری بین این دو دسته عبارات جمع شود و نظریه‌ای قابل قبول و منطبق بر متن از نظریه علامه طباطبائی ارائه گردد، خارج از غرض این نوشتار است؛ اما در هر صورت، این عبارات که حاکی از نحوه‌ای از تحقق و ثبوت ماهیات در خارج هستند، قطعاً باید بخشی از نظریه‌های ارائه‌شده را تشکیل دهد. بنابراین نمی‌توان به علامه نسبت داد که ایشان هیچ‌گونه تحقیقی برای ماهیت در خارج قائل نیست.

۲-۳. سازگاری مبهم

اولین کسی که به مسئله سازگاری این دو نظریه به‌صراحت پرداخته آیت‌الله مصباح یزدی است و در نهایت، وجود ذهنی را هم با اصالت وجود سازگار می‌داند. متأسفانه ایشان به مسئله اختلاف قرائات از اصالت وجود نپرداخته است. بدین‌روی از اصطلاح «سازگاری مبهم» برای بیان نظر ایشان استفاده کردیم. ایشان ابتدا به تهافت ظاهری این دو نظریه التفات کرده و سپس با تبیینی از نظریه «اصالت وجود» این تهافت ظاهری را مرتفع دانسته است.

بیان ایشان در توضیح سازگاری چنین است که قائل به اصالت وجود می‌تواند به این شبهه (تهافت بین اصالت وجود و وجود ذهنی) پاسخ دهد و بگوید که اتصاف ماهیت به وجود خارجی اتصافی بالعرض است و مراد ما از تحقق ماهیت در خارج و انحفاظ ماهیت در ذهن و خارج چیزی بیش از این اتصاف نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

۱-۲-۳. تبیین کلام آیت‌الله مصباح یزدی

در توضیح کلام استاد مصباح یزدی باید گفت که اگر طبق اصالت وجود، ماهیت هیچ نوع تحقیقی در خارج نداشته باشد فرض کون عینی در برابر کون ذهنی برای ماهیت در نظریه «وجود ذهنی» امری خطا و متعارض خواهد بود؛ اما اگر قائل به اصالت وجود کون ماهیت را کونی بالعرض تصویر کند به سهولت می‌تواند ادعا نماید که کون عینی ماهیت که در نظریه «وجود ذهنی» آن را مابازای کون ذهنی قرار می‌دهیم همین کون بالعرض ماهیت است و از این‌رو هیچ تعارضی شکل نمی‌گیرد.

در تأیید این تبیین از نظریه آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان کلام آیت‌الله جوادی آملی را ذکر کرد که تحقق ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود بنا بر اصالت وجود تحقق مجازی است، نه حقیقی، و مجاز با دروغ فرق دارد. در نتیجه، اینکه گفته می‌شود: «الانسان موجود» مجاز است، اما دروغ نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۴، بخش دوم از

جلد اول). همچنین برخی محققان برای موجودیت دو معنا قائل شده‌اند؛ یعنی وقتی می‌گویند: «الف موجود است» یکی از دو معنا یا کاربرد مقصود است:

یکم. الف دارای تحقق عینی و منشأ آثار عینی و طارد عدم است.

دوم. چیزی وجود دارد که الف بر آن صادق است و آن چیز حقیقتاً به الف متصف می‌شود.

از این رو ماهیات به معنای دوم می‌توانند موجود شوند (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۹۲).

در نتیجه با توجه به این تقسیم نیز می‌توان گفت که چون ماهیت موجود است، اما موجودیت آن بالعرض است، می‌توان همزمان به اصالت وجود و وجود ذهنی قائل شد.

ارزیابی سازگاری مبهم

به نظر می‌رسد اصل بیان آیت‌الله مصباح یزدی در سازگاری کلامی متین و صحیح باشد، اما باید به این نکته توجه داشت که در این باره نباید به سهولت از کنار تقریرات مختلف اصالت وجود گذشت، بلکه ضروری است که اگر متفکری قائل به سازگاری بین این دو مسئله باشد اولاً، به وجود تقریرات مختلف توجه داشته باشد و ثانیاً، مسئله سازگاری یا ناسازگاری را - دست کم - در همه تقریرهای موجود بررسی کند. از این رو مقاله حاضر از جهتی تکمیل‌کننده بیان آیت‌الله مصباح یزدی است.

۳-۳. ناسازگاری مبهم

با توجه به توضیحاتی که در قسمت قبل بیان شد، روشن می‌شود که قول به «ناسازگاری مبهم» نظر پژوهشگرانی است که بی‌توجه به تقریرات مختلف اصالت وجود، قائل به ناسازگاری شده‌اند.

برخی از پژوهشگران در این باره چنین بیان داشته‌اند:

به نظر می‌آید که نظریه «وجود ذهنی» کاملاً هماهنگ با نظریه «اصالت ماهیت» باشد؛ زیرا این سخن که ماهیت برای دو نحوه وجود در عالم ذهن و عالم عین است، سخنی ماهیت‌مدار است. در صورتی که وجود را اصیل بدانیم و ماهیت را حد وجود قلمداد کنیم با تغییر نحوه وجود، ماهیت متنوع نیز تغییر می‌کند (اکبری، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

برخی دیگر چنین بیان کرده‌اند:

اگر ما به اصالت وجود اعتقاد داشتیم و لوازمش را نیز بپذیریم، نمی‌توانیم علم را به حصول صورت و ماهیت شیء خارجی تعریف کنیم. به عبارت دیگر، نظریه «اصالت وجود» با نظریه «وجود ذهنی» سازگار افتد (فعالی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۲).

با تأمل در این دو گزارش روشن می‌شود که برخی پژوهشگران تصریح دارند با قائل شدن به نظریه «اصالت وجود» دیگر جایی برای دفاع از مدعیات نظریه وجود ذهنی نخواهد بود و این دو نظریه در تباین تام قرار دارند.

۱-۳-۳. ارزیابی ناسازگاری مبهم

اظهار نظر اخیر مورد توجه نگارنده مقاله «رابطه ساخت‌شناسی و هستی‌شناسی» قرار گرفته و سعی بر نقد آن داشته است. نقد مذکور این است که ماهیت حد خارجی وجود است؛ به این معنا که فرد در مواجهه با حقایق

پیرامون خود، با موجودات محدود سر و کار دارد، ولی آن حدها نیز از نوعی خارجیت و موجودیت - ولو به واسطه وجود - برخوردارند. از این رو بیان نگارنده بیان کرده است:

اصالت وجود هیچ منافاتی با نظریه «وجود ذهنی» ندارد؛ زیرا هر چند ماهیت در خارج واقعیت ندارد که به ذهن بیاید، ولی همان حدود و قالبهای وجود که به تبع آن وجود دارند، چیزی جز ماهیت نیستند (عرب مؤمنی، ۱۳۸۱، ص ۴۹).

دقت در نقد مذکور، قرابت آن را با بیان آیت الله مصباح یزدی روشن می کند و گویی مدعای مدافعان سازگاری این است که تحقق ماهیت در خارج امری توهمی نیست، بلکه مرز باریکی بین توهمی بودن و غلط بودن با تحقق بالعرض یا بالتبع ماهیت وجود دارد.

برخی پژوهشگران این پاسخها را کافی نمی دانند؛ همچنان که در مقاله «واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدر» مؤلفان سه نقد بر این پاسخ و دفاع مطرح کرده‌اند که در ادامه، به گزارش و پاسخ به آنها خواهیم پرداخت:

نقد اول

اما به نظر نمی‌رسد این سخن توجیه مناسبی برای ناسازگاری مذکور باشد؛ زیرا اگر این ادعا که ماهیت هیچ واقعییتی ندارد درست باشد، هر عنوان دیگری را به ماهیت بدهیم چیزی جز تلقی ذهنی نمی‌باشد، به نحوی که اگر ذهن نمی‌بود چنین چیزی حتی عنوان آن نیز وجود نمی‌داشت (واله و رضایی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

پاسخ به نقد اول

آنچه به نظر نگارنده می‌رسد این است که نقد اول مقاله مذکور وارد نیست؛ زیرا گویا مراد ایشان از ماهیت در این بخش از عبارت، دیدگاهی است که ماهیت را سرابی بیش نمی‌پندارد. در ادامه، بحث خواهیم کرد که حتی در فرض اینکه ماهیت سرابی باشد که حاصل تعامل ذهن و موجودات خارجی باشد، باز می‌توان از وجود ذهنی بحث کرد. ما نیز می‌پذیریم که اگر ماهیت سرابی بیش نباشد نمی‌توان همزمان به وجود ذهنی قائل شد. از این رو علت عدم ورود اشکال محققان محترم آن است که مدافع سازگاری ماهیت را قالب و حد وجود دانست، نه سراب محض.

نقد دوم

گذشته از این، اگر ماهیات صرفاً ناظر به جنبه‌های عدمی وجودات یعنی حدود آنها هستند و جنبه‌های عدمی نیز تمام وجوه وجودات محسوب نمی‌شوند، بنابراین حداکثر کارایی اتحاد ماهوی ذهن و عین بر فرض صحت، این خواهد بود که شناخت ماهوی ما صرفاً ناظر به جنبه‌های عدم آنها خواهد بود، نه حقایق اشیا. این در حالی است که نظریه «شیخ» به خاطر اینکه قادر به شناخت حقیقت اشیا نمی‌باشد. از این رو از دید صدر منجر به سفسطه خواهد شد (واله و رضایی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

پاسخ به نقد دوم

به نظر می‌رسد که این نقد نیز وارد نیست؛ زیرا در فرض مذکور با قول به اصالت وجود، وجود محدود از حیث وجودش حقیقتی دارد که ابداً به ذهن نمی‌آید و باید با علم حضوری درک شود و حقیقتی دیگر نیز دارد که حاصل

جنبه‌های عدمی شیء است که این حقیقت در لسان اهل حکمت به «ماهیت» مشهور است. آنچه موجب شده است صدرالمতألهین نظریه «شیخ» را موجب سفسطه بداند این است که صورت ذهنی در نظریه مزبور هیچ‌کدام از این دو حقیقت را نشان نمی‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد اشتراک لفظی کلمه «حقیقت» موجب خلط شده است؛ زیرا واضح است که «حقیقت» اصطلاح‌های متعددی دارد که هم به معنای «متن وجودی که قابل انتقال به ذهن نیست» و هم به معنای «ماهیت» به کار می‌رود.

از سوی دیگر بسیار روشن است که بین علم حصولی و حضوری تفاوت بسیار است و دقیقاً به همین علت است که آیت‌الله جوادی آملی در تعبیری لطیف بیان داشته که «قول به حکایت ظلی ماهیت نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۱۳، بخش سوم از جلد اول)؛ یعنی اصالت وجود نشان می‌دهد که آنچه ما از موجودات پیرامون خود با ارتباط ماهوی می‌فهمیم شناختی ناقص از موجودات است. البته همین شناخت ناقص مطابق با واقعیت است، نه اینکه مانند قول به شیخ مستلزم سفسطه باشد.

نقد سوم

همچنین بر اساس نظریه «اصالت وجود»، ماهیت حد وجود است. نیز برای هر مرتبه‌ای از مراتب طولی و عرض وجود، حد و ماهیتی ویژه همان مرتبه هست که با حد مرتبه دیگر متفاوت است و هیچ موجودی در حد و ماهیت با موجود دیگر یکسان نمی‌باشد. حال چنانچه وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی دو مرتبه از وجود او باشند، در این صورت نمی‌توانند حد و ماهیت یکسانی داشته باشند؛ به دلیل اینکه دو گونه موجود متمایز از هم می‌باشند. از سوی دیگر، در صورت تفاوت ماهیت این دو نحوه از وجود، نمی‌توان صور ذهنی را با خارج منطبق دانست (واله و رضایی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

پاسخ به نقد سوم

این نقد نیز از نگاه نگارنده حاصل عدم التفات به حیثیات موجود در صورت ذهنی است. حکما مکرر تذکر داده‌اند که صورت ذهنی دارای دو حیثیت است: حیثیت نفسی و حیثیت حاکوی. صورت ذهنی از جهتی که موجودی مستقل از موجود خارجی است، حد و ماهیت خاص خود را دارد؛ اما از جهت حاکویت و غیرنمایی، ماهیت خارجی را نشان می‌دهد. علامه طباطبائی در حاشیه‌الاسفار^۱ اشاره کرده و نشان داده است که دقت نکردن به این دو حیثیت، موجب بروز اشکالات متعددی می‌شود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۴).

۳-۴. نظریه مختار: سازگاری مطلق

پس از ذکر سه دیدگاه مطرح شده و نقدهای آنها، می‌توان دیدگاه چهارمی را به عنوان «نظریه مختار» پذیرفت. به نظر نگارنده، نظریه «اصالت وجود» به صورت مطلق و نه نسبی، با همه تقریرهای موجود از اصالت وجود، هماهنگ است.

این دیدگاه را «سازگاری مطلق» نامیدیم؛ زیرا نه مانند دیدگاه اول تنها به سازگاری برخی از تقریرها معتقد است و نه مانند دیدگاه دوم وسوم از اختلاف تقریرها غفلت کرده است. به نظر می‌رسد که نظریه مختار بیشترین شباهت را به نظریه آیت‌الله مصباح یزدی داشته و به نوعی تکمیل‌کننده نظریه ایشان است.

۱-۴-۳. استدلال بر سازگاری مطلق

برای اثبات نظریه مختار، در نگاه اول دو بیان به نظر می‌رسد که در ذیل، به ذکر آنها و بررسی و نتیجه‌گیری نهایی خواهیم پرداخت:

الف) استناد به برهان اثبات اصالت وجود

در منابع فلسفی استدلال‌های متعددی بر اثبات اصالت وجود ذکر شده است. به نظر می‌رسد برای اثبات سازگاری مطلق می‌توان از استدلال اثبات اصالت وجود که مبتنی بر وجود ذهنی است؛ استفاده کرد. این برهان را صدرالمتألهین در المشاعر به این بیان مطرح کرده است:

از واضحات است که مراد از «خارج» و «ذهن» در سخن ما (این در خارج موجود است و آن در ذهن موجود است) از قبیل ظروف و مکان‌ها و محل‌ها نیست، بلکه مراد از «در خارج بودن شیء» این است که برای شیء وجودی در خارج است که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می‌شود و مراد از «در ذهن بودن» معنایی مخالف آن است. از این‌رو اگر برای وجود حقیقتی نباشد جز تحصیل ماهیت، بین ذهن و خارج تفاوتی نخواهد بود و این محال است؛ زیرا گاهی ماهیت در ذهن متحقق می‌شود، اما در خارج متحقق نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۲).

برخی از فلاسفه متأخر هم در بیان این استدلال، از صدرالمتألهین تبعیت کرده و آن را در ذیل ادله اصالت وجود ذکر نموده‌اند (ر.ک. سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

از استدلال فوق می‌توان چنین استفاده کرد که چون وجود ذهنی و حصول ماهیات در ذهن، مقدمه اصالت وجود قرار گرفته و دست‌کم اصالت وجود مطابق این برهان بر وجود ذهنی مبتنی شده است، نمی‌تواند با وجود ذهنی ناسازگار باشد. از این‌رو این برهان می‌تواند تکیه‌گاهی برای قائلان به سازگاری مطلق باشد.

ب) استدلال استقرایی

همچنین به نظر می‌رسد که می‌توان استدلالی به این بیان ذکر کرد که در تمام تقریرهای اصالت وجود، ماهیت امری پوچ و توهمی و بدون ملاک نیست. از این‌رو در فرض قبول اصالت وجود، می‌توان برای ماهیت حکایت‌گری از خارج را تثبیت کرد و بدین وسیله ادعای ناسازگاری را در تمام تقریرها باطل دانست.

از نظر گذشت که اصالت وجود می‌تواند شش تقریر داشته باشد. بنا بر تقریر اول و دوم که رابطه وجود و ماهیت عینیت است، هیچ شکی نیست که می‌توان بحث از وجود ذهنی را مطرح کرد، خواه موجودیت ماهیت

همانند موجودیت وجود باشد یا نباشد؛ زیرا طبق این دو تقریر، بدون هیچ مشکلی می‌توان از موجودیت ماهیت در خارج سخن گفت. از این رو ماهیت ذهنی از ماهیتی که عین وجود است، حکایت می‌کند. استاد فیاضی که به نظر می‌رسد قائل به تفسیر اول از تفاسیر سه‌گانه و تفسیر دوم از تفاسیر شش‌گانه است، در تعلیقه نه‌ایه / حکمه، بعد از بیان ماهوی بودن کلمات علامه، بیان می‌دارد که بنا بر تفسیر و مختار خودش از اصالت وجود، ناسازگاری موجود رفع می‌شود و وجود ذهنی عبارت از مفهومی حاصل در ذهن خواهد بود که حکایت بالذات دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴). از این رو اصالت وجود با تقریر عینیت ماهیت، با وجود ذهنی سازگار خواهد بود.

این سازگاری دربارهٔ دو تقریر بعدی هم در بحث قبلی تا حد زیادی روشن شد. دو تقریر بعدی ماهیت را حد وجود می‌دانند، خواه حدی که امری ثبوتی باشد یا امری عدمی. در صورتی که امری ثبوتی باشد انطباق ماهیت ذهنی بر ماهیت خارجی که حد خارجی وجود و امری ثبوتی است، مانند حدیت سطح برای حجم به نظر می‌رسد مسئله‌ای دارای اشکال نیست و همان‌گونه که بحث شد، در حد عدمی هم درست است که ماهیت امری مانند جهل و کوری است و مابازای بالذات در خارج ندارد و حاکی از نداری‌های وجود محدود است، اما تحقق آن بالعرض و المجاز است و به بیان آیت‌الله مصباح یزدی همین مقدار از موجودیت هم برای تصحیح مسئلهٔ وجود ذهنی کفایت می‌کند. اما دربارهٔ دو تقریر نهایی که قول به سراب بودن است، از حیث مفهومی قدری اجمال و ابهام وجود دارد که مراد از سراب چیست؟ در سراب بودن ماهیت هم دو تفسیر فرعی وجود دارد:

تفسیر اول: ماهیتی که سراب واقع است، حاصل تعامل ذهن با وجودات خارجی است و انتزاع ماهیت بر اساس مشخصات موجود خارجی است. در این صورت نیز چون ماهیت یک نحو حکایت‌گری از واقع خارجی دارد، می‌توان گفت: ماهیت چون با توجه به تعامل ذهن از واقع بیرونی انتزاع شده است، قطعاً در حکایت‌گری ماهیت منتزعه از واقع بیرونی مشکلی پیش نخواهد آمد و بدین‌روی گفت: ماهیت بنا بر این تفسیر، تحقق سرابی دارد و این تحقق سرابی کذب و مخالف با واقع هم نیست و منجر به سفسطه نمی‌شود و همین مقدار از موجودیت برای قول به وجود ذهنی کفایت می‌کند. از این رو مسئلهٔ انحفاظ ذات در این تفسیر چنین است: ماهیتی که در خارج موجودیت سرابی دارد، هنگام تعامل ذهن با واقع خارجی، ذهن ذات و ذاتیات آن ماهیت را درک کرده است و در نتیجه به ذهن مستقل می‌شود.

تفسیر دوم: سرایت به این معناست که ماهیت سراب واقع است و ماهیت هیچ اثری ندارد و بلکه بدون هرگونه ملاکی از خارج انتزاع شده است؛ یعنی طبق این تفسیر، عملاً ماهیت در ذهن نمی‌تواند هیچ حکایت‌گری از واقع خارجی داشته باشد.

نکتهٔ مهم‌تر دیگر اینکه هیچ‌یک از فلاسفه به صورت صریح به این نظر قائل نشده است، هرچند در بین عبارت عرفا چنین تعبیری دیده می‌شود. اما به نظر می‌رسد که وارد شدن به چنین مباحثی خروج از طور مباحث فلسفی است و آنها اولاً، هیچ استدلالی بر مدعای خود ذکر نکرده‌اند و ثانیاً، نمی‌توانند تالی فاسدهای این نظریه را بپذیرند.

البته با چشم‌پوشی از قائل نشدن هیچ فیلسوفی به این تقریر، باید گفت: تناقض بین اصالت وجود و وجود ذهنی در این تفسیر آشکار است؛ زیرا اصالت وجود بیان می‌کند که ملاً خارج را وجود پر کرده است و نمی‌توان برای وجود ذهنی که کون ذهنی ماهیت است، کون عینی تصویر کرد؛ زیرا ماهیت ذهنی سرابی است که هیچ جای پای در خارج ندارد و امری غیر مرتبط با خارج است.


نتیجه‌گیری


مقاله حاضر پس از بیان مقدمات بحث و ذکر تقریرات شش‌گانه از اصالت وجود و مطالبی درباره نظریه «وجود ذهنی» به سه قول مطرح درباره سازگاری این دو نظریه پرداخت و ضمن نقد و بررسی و ارزیابی این سه نظریه روشن ساخت که از بین سه قول مطرح، نظریه صحیح قول به «سازگاری مبهم» است و اشکالات مطرح‌شده توسط قائلان به ناسازگاری پاسخ داده شد. البته در این مقاله با ذکر ادله‌ای این نظریه تکمیل گردید و منتهی به تولید نظریه «سازگاری مطلق» گردید که مدعی است اصالت وجود در همه تقریرهای موجود از آن در لسان حکما با نظریه «وجود ذهنی» سازگار است.

منابع

- اکبری، رضا (۱۳۷۷). وجود ذهنی از منظری دیگر. *خردنامه صدر*، ۱۴، ۳۷-۴۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختم: شرح حکمت متعالیه*. چ پنجم. قم: اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۴). *شرح غرر الفرائد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳). وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا. *حکمت صدرایی*، ۱، ۱۰۹-۱۲۳.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *المشاعر*. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (بی‌تا). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. ط. الثالثة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ چهارم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰). *نهایة الحکمة*. چ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.
- عرب مؤمنی، ناصر (۱۳۸۱). رابطه شناخت‌شناسی با هستی‌شناسی. *خردنامه صدر*، ۲۸، ۴۶-۵۴.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰). نظریه علم در حکمت اشراق. *مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی شیخ اشراق*. زنجان: استانداری زنجان.
- فیاضی، غلامرضا و شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۹۲). هستی و چیستی در مکتب صدرایی؛ تأملی در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن. چ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*. چ سیزدهم. تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۳). اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سراپیت. *معرفت فلسفی*، ۳، ۸۹-۱۰۶.
- واله، حسین و رضایی، محمد (۱۳۸۸). واقع‌نمایی وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدر. *علوم اسلامی*، ۱۶، ۵۷-۸۵.


 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021320

 20.1001.1.17354545.1403.22.1.2.0

Ontological Analysis of the Relationship between Faculties and Gender in Transcendent Wisdom

Akram Saggi / A PhD student of transcendental wisdom, Ferdowsi University of Mashhad.
saggi85@yahoo.com

✉ **Mohammad Kazem Elmi Sola**  / An associate professor, Dept. of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad.
elmi@um.ac.ir

Seyyed Morteza Hosseini Shahrودي / A full professor of Dept. of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad.
shahrudi@um.ac.ir

Received: 2024/03/15 - **Accepted:** 2024/09/01

Abstract

The discussion about the faculties of men and women is one of the topics that philosophers such as Socrates, Plato, and Aristotle have addressed in accordance with their political philosophy under titles such as "the city-state, citizenship, household management, and education." Muslim philosophers, while elaborating on the soul and its relation to faculties, have also made references to this issue.

In this context, relying on Mulla Sadra's innovations in treatment of faculties, especially the faculty of estimation (*wahemeh*) as well as unity of the soul and its faculties, and the like, and analyzing the ontological foundations of his philosophy, including the gradation of existence (*tashkik al-wujud*) and the personal unity of existence (*wahdat al-wujud al-shakhsi*), one can infer differences in faculties based on gender. This issue applies to the vegetative, animal, and human faculties alike.

The primary faculty of a human being is the faculty of intellect ('aql). At first glance, based on Mulla Sadra's explanations regarding intellect, it may seem that he does not distinguish between men and women in the process of intellectual development, which might suggest an equality of faculties between the two genders. However, from his explicit statements about women and his philosophical foundations, it becomes evident that he believed in such a distinction. Using a library-based and analytical method, this article seeks to clarify this difference in Mulla Sadra's thought.

Keywords: transcendent wisdom, Mulla Sadra, soul, faculties, sex, gender.

نوع مقاله: پژوهشی


تحلیل هستی‌شناختی ارتباط قوا با جنسیت در حکمت متعالیه

saghi85@yahoo.com

elmi@um.ac.ir

shahrudi@um.ac.ir

اکرم ساقی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

محمد کاظم علمی سولا  / دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

سیدمرتضی حسینی شاهرودی / استاد گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

چکیده

بحث درباره قوای زن و مرد از مباحثی است که فیلسوفانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو متناسب با مباحث فلسفه سیاسی خود، ذیل عناوینی همانند «دولت‌شهر، شهروندی، تدبیر منزل و آموزش» بدان پرداخته‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز ضمن بیان مطالبی در باب نفس و ارتباط آن با قوا، اشاراتی به بحث مذکور داشته‌اند. در این میان، با اتکا به نوآوری‌های صدرالمتألهین در بحث قوا، به‌ویژه قوه واهمه، بحث وحدت نفس و قوا و مانند آن و تحلیل مبانی هستی‌شناختی حکمت وی، از جمله تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود می‌توان تفاوت قوا بر اساس جنسیت را نتیجه گرفت. این مسئله در هریک از قوای نباتی، حیوانی و انسانی جاری است. اصلی‌ترین قوه انسان قوه عاقله است که گرچه با نظر ابتدایی در توضیحات صدرا در باب عقل، به نظر می‌رسد وی تفاوتی میان زن و مرد در طی مراحل عقلانی وجود قائل نیست و این امر برابری قوای دو جنس را به ذهن تبادر می‌کند، اما از عبارات صریحی که درباره زن بیان می‌کند و نیز مبانی وی، برمی‌آید که به چنین تفاوتی باور داشته است. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، در پی تبیین این تفاوت در کلام اوست.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، صدرالمتألهین، نفس، قوا، جنس، جنسیت.

یکی از مسائلی که از گذشته تا کنون همواره مطمح‌نظر فلاسفه بوده و تا حدی پاسخ یکسان دریافت کرده بحث وجود تفاوت در قوای انسانی حسب جنسیت است. این نوشتار ضمن بیان نظرات برخی فلاسفه یونان که بر نظریات فلاسفه اسلامی تأثیرگذار بوده، به بررسی دیدگاه صدرالمতألهین در عبارات و نیز مبانی وی پرداخته است. در بررسی‌های انجام‌شده، مقالات و کتب فلسفی اندکی به این حوزه اشاره کرده که البته ادعای مقبول آنها متفاوت از ادعای مقاله حاضر است.

مقاله «مسئله جنسیت و رویکرد معرفت‌شناسانه ملاصدرا» (مظفری‌فر و دیگران، ۱۳۹۹)، به عدم تفاوت قوه عاقله در زن و مرد بر اساس نظریات معرفت‌شناسانه ملاصدرا و مراحل عقل در دیدگاه وی اشاره کرده است. در مقاله «زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی» (برخورداری و خوشدونی، ۱۳۹۵)، به بررسی مشابهی در میان نظریات فارابی اشاره شده است.

در کتاب *نفس و بدن در اخلاق و انسان‌شناسی* (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳)، ذیل مقاله «جنسیت نفس و عدالت در اسلام» به نظرات مختلف در باب تفاوت‌های دو جنس اشاره شده، اما تحلیل فلسفی با استفاده از مبانی فلاسفه در آن صورت نگرفته است.

مقاله و یا کتاب دیگری که به بحث قوا و بررسی تفاوت یا عدم تفاوت آن در اندیشه فلاسفه مسلمان، به‌ویژه صدرالمتألهین پرداخته باشد ملاحظه نشد.

اهمیت و نتیجه حاصل از نوشته حاضر این است که با کاوش در اندیشه‌های صدرالمتألهین در اثبات تفاوت قوا حسب جنسیت، بیان می‌کند که مقایسه زن و مرد در قوا، خطاست.

فلاسفه بزرگ یونان را در تبیین بحث و پاسخ به این پرسش که «آیا تفاوت ذاتی میان قوای زن و مرد وجود دارد یا خیر؟» می‌توان در دو دسته قرار داد: عده‌ای که به تفاوت ذاتی قوا بر اساس جنسیت باور ندارند و عده‌ای که به این تفاوت، معترف‌اند.

از کلمات سقراط برمی‌آید که وی تفاوتی قائل نیست و نقش اصلی را به آموزش می‌دهد. او معتقد بود: چون زن و مرد هر دو در کاری واحد استعداد مهارت پیدا کردن دارند، می‌توان نتیجه گرفت که آنها دارای نفس و قوای نفسانی متفاوت نیستند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۲۲۴۸-۲۲۵۰)؛ یعنی اگر شرایط برخورداری از آموزش یکسان برای آنها فراهم شود در کاری یکسان، مهارت یکسانی خواهند یافت و این را نشان‌دهنده برابری آنها در قوا و استعدادهای نفسانی می‌داند. از گفته‌های افلاطون نیز روشن می‌شود که او علت تفاوت میان دو جنس را تفاوت نقش آنها در زندگی برمی‌شمرد و در ضمن مثالی که درباره کارایی حیوان ماده و نر می‌زند، بیان می‌کند: فرزندآوری موجب می‌شود جنس مؤنث توانایی‌های جنس مذکر را نداشته باشد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۰۴۲) که البته روشن است این مسئله امری عارضی است و ارتباطی با توانایی‌ها و قوای ذاتی آنها ندارد. وی همچون سقراط، عامل اختلاف دو جنس را در عدم

دریافت آموزش کافی توسط زنان می‌داند. به همین علت، برای زنان طبقه حاکم و نخبه، تغییراتی در نقش و نیز آموزش قائل می‌شود: «اگر بخواهیم زن [زن طبقه حاکم] پاسدار خوبی شود باید او را از همان آموزش و پرورشی بهره‌مند کنیم که برای مرد ضروری دانستیم» (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۰۴۲).

این مطلب به نوع نگاه وی به مسئله انسان مرتبط است. چون وی نفس انسان را ابتدائاً متعلق به کالبد مردانه می‌داند که در صورت ارتکاب وی به گناه و آلودگی، به کالبد زنانه تبعید می‌شود و در صورت تداوم مسیر به کالبد حیوانی رانده می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که از نظر وی جنسیت ارتباطی به نفس انسان ندارد و فقط ماده همراه نفس است که «مرد» یا «زن» نامیده می‌شود و نفس در کالبد زنانه از ویژگی‌های مردانه محروم می‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۸۵۳).

بنابراین مطابق نظر وی، زن اشتقاقی از مرد است که مرتکب ضعفی شده و تنها راه بازگشت و اعتلا و بهبود وضعیت بد زن این است که سعی کند تا بخش عقلانی وجودش که از مرد نشئت می‌گیرد بر بخش غیرعقلانی‌اش غالب آید (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۸۵۴).

ولی ارسطو به تفاوت عمیق‌تری باور دارد. ارسطو همواره جنس مذکر را بر جنس مؤنث برتری داده است و عقیده دارد که همواره صورت بر ماده تقدم دارد و در مشاهدات خود درباره تولیدمثل، بیان می‌کند که این نطفه مرد است که منشأ و خالق نفس (روح) است، درحالی‌که از نطفه زن، جسم (بدن) به وجود می‌آید.

صورت و نفس برتر از ماده و جسم است و در ذات خود جنبه الهی دارد. بنابراین آنچه بهتر است به ضرورت، مقدم است بر آنچه پست است و به همین علت، جنس مذکر از مؤنث برتر می‌شود (مولر آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

ارسطو به صراحت نظر سقراط را در برابری زن و مرد در صفات و ویژگی‌ها رد می‌کند و معتقد است: هر یک فضیلت‌های خاص خود را دارند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۳۷). وی با سقراط و افلاطون در اینکه آموزش می‌تواند زنان و مردان را در سطحی یکسان قرار دهد نیز مخالف است؛ زیرا بر این باور است که فضیلت باید فطری باشد و نوع اکتسابی آن را دارای ارزش نمی‌داند و معتقد است: فضیلت اکتسابی نمی‌تواند ماهیت را تغییر دهد و به‌طور کلی فضائل قابل ارتقا نیستند (مولر آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

در بررسی اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان نیز می‌توان نظرات آنان را در دو دسته قرار داد:

برخی میان قوای مجرد نفسانی زن و مرد تفاوتی قائل نشده‌اند: «اما در قوه حاسه و در متخیله و در ناطقه، اختلافی بین این دو نیست» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۵). ایشان به‌طور کلی منکر تفاوت در قوه تعقل در دو جنس هستند و تفاوت ظاهری را به وجود موانع برای به‌کارگیری عقل نسبت داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۰-۲۴؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ فضل‌الله، ۱۳۸۳، ص ۵۹ و ۶۷).

اما عده‌ای دیگر قائل به تفاوت شده‌اند. اینکه این تفاوت در چیست، بعضی به تفاوت در عقل عملی اشاره دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۸) و بعضی به عقل نظری، که از نظر آنها دارای اهمیت کمتری نسبت به

عقل عملی است (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۹۷-۹۹) و عده‌ای تفاوت در هر دو عقل را ذکر می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۵؛ ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷).

در اینکه عامل تفاوت چیست؟ برخی به عامل اجتماعی و فرهنگی اشاره دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۴۴؛ مهریزی، ۱۳۸۶، ص ۹۶-۱۰۸) و برخی به عامل طبیعی و زیستی که عبارت است از: احساسات و عواطف. البته در اینجا نیز دو نظر وجود دارد: عده‌ای می‌گویند: فقط در موانع اختلاف است و دو جنس در اصل عقل برابرنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۲۸۷؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶) و عده‌ای دیگر وجود موانع طبیعی را علت تفاوت در اصل عقل هم می‌دانند؛ زیرا معتقدند: وقتی امری طبیعی را عامل تفاوت بدانیم خود دلالت بر تفاوت در طبیعت تعقل میان دو جنس دارد. قائلان به دیدگاه اخیر، علت تفاوت ذکرشده را این می‌دانند که زن و مرد هر یک کارکردهای متفاوتی دارند؛ یکی مسئول مراقبت از فرزندان است که نیاز به عاطفه بیشتر دارد و دیگری مسئولیت اجتماعی و اقتصادی را به عهده دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۹۰؛ ج ۴، ص ۲۴۳؛ فخر رازی، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۲۰۲).

اما نظر صدرالمتألهین در این رابطه چیست؟ از بعضی عبارات کوتاه و پراکنده در کتب وی و نیز مبانی حکمت او می‌توان به نتایجی در این زمینه دست یافت. از این رو بحث را در دو قسمت پیش می‌بریم: یکی بحث از تصریحات وی که قابل چشم‌پوشی نیست؛ زیرا بررسی کلام وی به‌عنوان بنیانگذار حکمت متعالیه می‌تواند روشنگر نتایج حاصل از تعمق و تحلیل او درباره مسائل اطراف وی باشد؛ و دیگری بحث مبتنی بر تحلیل مبانی اوست.

۱. استدلال بر تفاوت قوا بر اساس جنسیت، مبتنی بر کلام صدرالمتألهین

۱-۱. انسان از منظر صدرالمتألهین

قبل از بیان هر مطلبی در باب قوا، لازم است درباره کلمه «انسان» در منظومه فکری صدرا جست‌وجو کنیم تا منظور وی از این کلمه روشن شود. وی می‌گوید: انسان مظهر اسم اعظم خداوند است؛ یعنی خلیفه‌الله و عبدالله است، نه مانند حیوان که عبد السمیع یا بصیر باشد و یا مانند ملک که عبد السبوح القدوس باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۹۶) و به‌سبب آنکه جامع همه اسماء الهی است، شایسته مقام خلیفه‌اللهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۱۸).

وی همچنین علت شایستگی انسان برای مقام خلافت را وجود نیروی عقل می‌داند. ملاصدرا پس از آنکه مراتب عقل نظری و عملی را بیان می‌کند، یادآور می‌شود که انسان پس از پشت سر گذاشتن این مراتب، به مقام علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین نائل شده، شایسته مقام خلیفه‌اللهی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).

از مجموع سخنان وی به‌دست می‌آید که انسان مجمع اسماء الهی و بلکه مظهر اسم اعظم خداوند است و تنها موجودی است که شایستگی مقام خلیفه‌اللهی را دارد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا او هر دو جنس انسان را بالقوه دارای این مقام می‌داند؟ از بعضی سخنان وی دریافت می‌شود که بر این باور است که زن دارای نقص و قصور عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۷)؛ اما چون از نگاه وی انسان، چه کامل و چه ناقص نصیبی از خلافت دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰)

این‌گونه برداشت می‌شود که زن و مرد هر دو بالقوه دارای این مقام هستند؛ لیکن از برخی سخنان دیگر وی برمی‌آید که او زن را تخصصاً از این وادی خارج دانسته و فقط برای مرد این شایستگی را قائل است - که به آن خواهیم پرداخت.

صدرالمتألهین در برخی نصوص، تلویحاً و گاه به‌صراحت بیان می‌کند که زن هم‌پایهٔ مرد نیست و مردانی را که دچار نقصان خرد هستند با زن مقایسه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۹). در عبارتی وی زنان را در کنار کودکان و برخی مردان عامی و اهل دنیا از کسانی می‌داند که دارای نفوس حیوانی و ساده و عامی هستند و بیان می‌کند که سعادت و شقاوت آنها غیر از سعادت و شقاوت حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰). در بحث معاد ابراز تعجب می‌کند از کسانی که معاد را به وجه عامی آن پذیرفته و در عین حال منتسب به علم هم هستند، درحالی که به علم در حد عوام و نیز ناقصان در خرد (مانند زنان و کودکان) کفایت کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۱).

با نظر به عبارات وی، در ابتدا ممکن است این به نظر برسد که صدرا تفاوت زنان نسبت به مردان را در استفاده نکردن از خرد می‌داند و نه اصل قدرت تعقل؛ زیرا وی زن را در کنار صبی و عوام و یا مردی که قصور عقلی دارد، قرار می‌دهد و وجه اشتراک در همه را قصور عقلی آنها می‌داند و این قصور عقلی در کودک (پسر) و نیز مردی که مبتلا به آن شده، قطعاً از نظر وی ذاتی آنها نیست، بلکه عارضی و مقطعی است و به‌سبب مانعی بوده است اعم از سن یا عواملی همچون مشغولیت به امور دنیا.

اما درواقع، از سخن وی دو برداشت می‌توان داشت: یکی همان برداشت ابتدایی است که در زن نیز قصور عقلی را عرضی بدانیم و دیگری اینکه تفاوت را در حد عرضیات و موانع اجتماعی ندانسته، بلکه ذاتی بدانیم. با این توضیح که مرد در برخی موارد به‌سبب مانعی خارجی به زن شباهت پیدا می‌کند؛ زنی که اساساً قابلیت و استعداد چنین رشدی را ندارد. درواقع، اگر به زبان منطق بگوییم، باید این‌گونه گفته شود که جاهل به حقایق امور دست نمی‌یابد، مادام که جاهل است؛ یا کودک به حقایق دست نمی‌یابد، مادام که کودک است.

حال دربارهٔ زن، چه باید گفت؟ آیا صحیح است که بگوییم: زن به حقایق دست نمی‌یابد، مادام که زن است؟ به نظر می‌رسد به خاطر سیاق جملات، چنین برداشتی از کلام وی صحیح است؛ زیرا وی قیدی را برای زنان مطرح نمی‌کند و به‌طور مطلق زنان را در گروه ناقصان در خرد قرار می‌دهد؛ یعنی عبارت او بیانگر این مطلب است که زمانی زن به حقیقت دست می‌یابد که دارای صفات مردانه شود و بیان دقیق‌تر آن بنا بر حرکت اشتدادی این است که بگوییم «آن جنس دیگر» شود.

در تأیید برداشت دوم می‌توان به عبارتی از صدرا اشاره کرد که وی در آن زنان را در زمرهٔ حیوانات برمی‌شمرد: «فی عنایته تعالی فی خلق الأرض و ما علیها لیتتفع بها الإنسان... و منها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للأكل و بعضها للركوب و الزینة... و بعضها للنکاح» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۶). شرح کتاب وی نیز در شرح این کلام، قصور عقلی زنان و درک جزئیات را علت این بیان دانسته و تأکید کرده است: زنان به حیوانات صامت نزدیک‌ترند تا به انسان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۶)؛ یعنی در این تعبیر در بهترین حالت، زن حلقهٔ میانی انسان و حیوان صامت است.

در اینجا منظور از «حیوان» قطعاً معنای جنس منطقی آن نیست؛ زیرا در آن صورت، مقسم مشترکی با بقیهٔ اقسامی که در این عبارت ذکر می‌کند، نخواهد داشت، بلکه بنا بر عبارت وی، او زن را از جمله منافع خلق شده برای انسان می‌داند.

با عنایت به این کلام وی باید گفت: گرچه وی در طی مراحل عقلی، عامل جنسیتی را مطرح نمی‌کند، لیکن از این عبارت چنین دریافت می‌شود که وی اساساً زن را از دایره انسان خارج کرده است. از این رو عامل جنسیتی را در مراحل عقل از اساس وارد نمی‌کند؛ یعنی صدرالمتألهین مرد را اصل قرار می‌دهد و مقام خلیفه‌اللهمی را نیز مخصوص او می‌داند. تا اینجا روشن شد که سخنان وی بیانگر تفاوت ذاتی میان قوای زنانه و مردانه است. از اینجا بحث حول این مطلب است که آیا مبانی وی نیز مؤید این نتیجه است یا خیر؟ دیگر اینکه آیا ضعیف قلمداد کردن زن از مبانی حکمت وی نیز به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد اصل «تشکیک وجود» در نظر اولیه، مؤید نفی تفاوت ذاتی است. در ادامه به تبیین و توضیح این مسئله از منظر اصل مزبور می‌پردازیم و سپس اصل «وحدت شخصی وجود» را که پاسخی متفاوت از آن دریافت می‌شود، بررسی خواهیم کرد:

۲. استدلال تفاوت قوا بر اساس جنسیت، مبتنی بر مبانی صدرالمتألهین

۲-۱. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت بنا بر اصل «تشکیک وجود»

گرچه بنا بر اصل مذکور ابتدا این نتیجه به دست می‌آید که میان زن و مرد در اصل قوا تفاوتی نیست و صرفاً تفاوت به شدت و ضعف است؛ یعنی به دلایل گوناگون، از جمله موانع اجتماعی و فرهنگی و یا برخی عوامل طبیعی (مانند شدت احساسات و عواطف)، قوای عاقله در زنان ضعیف‌تر از مردان است و نتیجه حاصل موهبم برابری دو جنس در اصل قوا، به‌ویژه قوه عاقله است، اما در واقع چنین نیست و از آن، ضعف و جنس دوم بودن زن نتیجه گرفته می‌شود. در واقع با دقت در کلام و عبارات صدرالمتألهین درمی‌یابیم که وی درباره مردانی که حیثاً دچار قصور عقلی شده‌اند، عوامل اجتماعی را عامل ضعف عقل برمی‌شمرد؛ اما چون در زنان قیدی برای توضیح قصور عقلی نمی‌آورد، عامل طبیعی را دلیل می‌داند؛ یعنی احساسات را که یکی از ویژگی‌های طبیعی زنانه است، مانع رشد عقلی این مرتبه وجودی از انسان به حساب می‌آورد و چون ویژگی هر مرتبه ذاتی آن مرتبه است، نتیجه کلام وی این می‌شود که زن مادام که زن است، مبتلا به قصور عقلی است و این ضعف ذاتی این مرتبه از وجود انسانی است.

نکته حائز اهمیت در این بحث آن است که بازگشت تبیین مزبور به تبیین ذاتی مراتب وجودی است. بنابراین اگر فارغ از ارزش‌گذاری شدید و ضعیف به مسئله نگاه شود، تبیین و تغایر دو مرتبه وجودی از آن جهت که دو مرتبه وجودی هستند، به دست می‌آید. پس گرچه ابتدا به نظر می‌رسد برابری دو جنس در اصل قوا را نتیجه می‌دهد، لیکن با دقت که بنگریم - چنان‌که تحلیل آن گذشت - تفاوت ذاتی قوا حاصل می‌شود.

نظریه «تشکیک وجود» نظریه میانی صدرالمتألهین است و نظریه بعدی و اصلی وی در حکمت متعالیه، نظریه «وحدت شخصی وجود» است که در بحث بعد، این موضوع را از دیدگاه آن نظریه بررسی می‌کنیم.

۲-۲. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت بنا بر اصل «وحدت شخصی وجود»

برخلاف نظریه «تشکیک وجود» که در آن، وجود دارای مراتب مختلف لحاظ می‌شود، بنا بر نظریه «وحدت شخصی وجود»، جز یک وجود مطلق نداریم و هرچه هست ظهورات و شئون اسماء آن وجود مطلق است که با نظر به ذی‌شان، با یکدیگر دارای وحدت، و با نظر به ظهور و بطون خاص خود، غیر از سایر ظهورات و شئون هستند.

بنابراین بر اساس نظر صدرا در تعریف «انسان» و البته بدون توجه به تفاوتی که در تبیین کلام وی در خصوص خروج زن از دایرة انسان بیان شد، باید بگوییم: انسان جامع همه اسماء بوده و تفاوت انسان‌ها در ظهور و بطون است و انسان کامل، انسانی است که همه اسماء را به صورتی متعادل به ظهور برساند؛ لیکن مادام که «آن ظهور خاص» است اسمائی خاص در او اظهار خواهند بود و این اظهاریت مادام که او، او است با او خواهد بود؛ یعنی شأن «الف» از این جهت که شأن «الف» است، شأن «ب» نیست، و شأن «ب» نیز از این جهت که از تجلیات آن وجود مطلق است، شأن «الف» نیست و از یکدیگر متمایزند (در عین وحدتی که با لحاظ ذی‌شأن میان آنها وجود دارد). اگر این بیان را در کنار دلیلی که در ادامه ذکر و اثبات خواهد شد قرار دهیم، می‌توانیم این‌گونه توضیح دهیم که مظهریت زن برای اسمائی است غیر از اسمائی که مرد مظهر آنهاست و مادام که نفسیت نفس باقی است جنسیت و مظهریت او برای آن اسماء نیز باقی خواهد بود. بنابراین زن و مرد مظهر اسماء متفاوت‌اند، اگرچه به‌واسطه جامعیت اسماء، هر اسمی شامل اسماء دیگر نیز هست، اما تفاوت مظاهر اسماء به‌واسطه ظهور و بطون اسماء است و این مظهریت همیشه همراه نفس بما هو نفس خواهد بود. در اینجا به وضوح «تفاوت» به معنای «تغایر و تباین» است که مؤید برداشت دوم از تحلیل مذکور از اصل «تشکیک وجود» است.

دلیل دیگری که در تأیید برداشت اخیر می‌توان از نظریات صدرالمتألهین بهره جست استفاده از مبانی وی در نفس‌شناسی است که به آن خواهیم پرداخت:

۳-۲. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت مبتنی بر نفس‌شناسی صدرالمتألهین

در این بخش ابتدا با استفاده از مبانی صدرا جنسیت‌پذیری نفس حاصل می‌شود (علمی سولا و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۸-۱۱) که نتیجه آن این است که دو جنس متفاوت، نفوس متفاوت و نیز قوای نفسانی متفاوتی دارند.

۱-۳-۲. اثبات جنسیت برای نفس

برای اثبات از سه مقدمه ذیل استفاده می‌کنیم:

الف) وجود جسم متناسب در عوالم دیگر

چون جنسیت برای جسم امری ممکن است و همچنین اجسام در عوالم دیگر متناسب با مرتبه خود موجودند، می‌توان دریافت که جنسیت در عوالم دیگر ممکن است. دلیل بر کبرای قیاس این است که چون ممکن اخس (جسم در عالم ماده) موجود شده، ممکن اشرف هم بالضرورة موجود خواهد بود. بنابراین همراهی جنسیت برای نفس، مادام که نفسانیت نفس باقی است، نه تنها امتناع عقلی ندارد، بلکه ضرورت هم دارد. البته روشن است که این مطلب به معنای جنسیت داشتن تمام مجردات نیست؛ زیرا تنها نفس به سبب نفس بودن خود، در تمام مراتب دارای بدن است و همین امر موجب شده که آن را موجودی فوق تجرد بدانند (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۴).

ب) جسمانیة الحدوث بودن نفس

صدرالمتألهین بر این اساس معتقد است: نفس قبل از خلقت بدن وجود ندارد و مولود عالم ماده و طبیعت است و وجودش قبل از بدن، وجودی جمعی نزد علت خود است؛ مانند وجود هر معلولی که در مرتبه علت خود موجود است.

«نفوس انسانی پیش از ابدان به حسب کمال علت‌شان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن مسبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶).

بنابراین نفس به عین حدوث بدن، حادث می‌شود، نه پیش از آن و نه همراه آن؛ زیرا نفس صورت بدن است و زمانی می‌توان این جسم را «بدن» نامید که به واسطه این صورت نوعیه، بدن بودن آن به فعلیت برسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۴۰۲، ق، ص ۳۳۵).

ج) وحدت نفس و بدن

اصل دیگر «وحدت نفس و بدن» است؛ بدین معنا که بدن از شئون و مراتب نفس است و رابطه‌اش با نفس همانند رابطه صفات واجب تعالی با ذات اوست که در عین تغایر مفهومی، عینیت و وحدت ذاتی هم دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷).

با کنار هم گذاشتن مقدمات مزبور، جنسیت‌پذیری نفس به دست می‌آید. با پذیرش جنسیت برای نفس، ممکن است اشکالاتی مطرح شود: از جمله اینکه اگر جنسیت را فصل و صورت انسان بدانیم لازم می‌آید فعلیت و انسانیت انسان به آن باشد. پس نباید در مراتب وجودی غیرانسانی وجود داشته باشد. اما چون در غیرانسان نیز یافت می‌شود، مربوط به صورت نمی‌تواند باشد.

این اشکال صحیح نیست؛ زیرا در این نگاه جنسیت فقط به یکی از آثارش که همان «قوة مولده» باشد، معرفی شده است. به همین علت بین انسان و حیوان و نبات، به صورت مشترک فرض شده، درحالی که چنین نیست؛ زیرا انوژت و ذکورت بدون قوه مولده هم قابل تصور است. بنابراین عین یا جزء جنسیت دانستن آن سلب الشیء عن ذاته خواهد بود که محال است. پس جنسیت در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه باید در نظر گرفته شود. جنسیت در مرتبه نباتی قوه مولده است، اما در مرتبه حیوانی نشانه‌های این‌همانی نبودن جنسیت با قوه مولده بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا دو جنس حیوان در مقایسه با یکدیگر، تفاوت‌های عاطفی دارند که در برخورد با حیوانات همجنس و یا غیرهمجنس و نیز با توله‌های خود و گاه نسبت به توله‌های حیوانات دیگر، از خود بروز می‌دهند و این عواطف در انسان به تکامل می‌رسد و صورت ارادی و اختیاری به خود می‌گیرد و حتی در نوع اندیشه‌ها و تدابیر درباره خود و اطرافیان و نیز آینده انسان و جهان، نگرش‌های متفاوتی میان آنها ایجاد می‌شود.

نکته‌ای که ممکن است متناسب با فلسفه صدرالمتألهین مطرح شود این است که بر اساس نظریه وجودی وی موجودات حقایق متباین نیستند و تفاوت ذاتی با هم ندارند. پس چگونه می‌توان انواع انسانی در نظر گرفت و جنسیت زن را فصل و ذاتی انسان مؤنث و جنسیت مرد را فصل و ذاتی انسان مذکر دانست؟ در پاسخ باید توجه داشت که بر اساس نظریه خاص صدرا در باب اشتداد وجودی، نه فقط هر انسانی یک نوع است، بلکه هر انسان در هر آن، یک نوع محسوب می‌شود: «کل فرد نوع برأسه» (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۳۰۴)؛ زیرا وجود از جهت ظهور، پیوسته در حال استکمال است. بنابراین در هر آن کمالاتی از وجود ظاهر می‌شود که در مرتبه قبل ظاهر نبوده است و در هر آن، مرتبه‌ای

مختص خود دارد؛ اما در عین حال می‌تواند مشابه نیز داشته باشد و در یک عرض عریض، این مشابه‌ها را می‌توان یک نوع واحد در نظر گرفت که وقتی به آنها در آن مرتبه وجودی و ظهوری نگاه می‌شود جنس و فصل از آنها انتزاع می‌گردد. حاصل آنکه نه تنها امکان جمع میان جنسیت و نفس وجود دارد، بلکه جمع میان آنها بنا بر نظریات حکمت صدرایی ضروری است. حال وقتی نفوس را متعدد و متفاوت دانستیم قطعاً قوا نیز متفاوت خواهند بود؛ زیرا در دیدگاه صدرالمতألهین میان نفس و قوا وحدت و عینیت وجود دارد.

در ادامه، پس از بیان وحدت نفس و قوا از دیدگاه حکمت متعالیه، تفاوت قوا بنا بر جنسیت، متکی بر جنسیت‌پذیری نفس تبیین خواهد شد.

د. وحدت نفس و قوا

یکی از مبانی خاص صدرا وحدت و عینیتی است که بین نفس و قوا وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۴). از نظر وی قوا همان نفس‌اند. قوه باصره، سامعه و مانند آن، همه خود نفس هستند؛ یعنی نفس است که در مرتبه - مثلاً - قوه باصره یا سامعه می‌بیند و می‌شنود. بنا بر این نظریه که به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» شهرت دارد، قوا چیزی جدای از نفس نیستند، از شئون نفس‌اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا، به وجود نفس موجودند و نفس در عین وحدت و بساطت، می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و... از این جهت تمثیلی برای خداست. همان‌گونه که صفات خدا حقایق گوناگونی است که به وجود خدا موجودند، در نفس هم قوا موجود به وجود نفس‌اند. در ادامه می‌خواهیم با توجه به جنبه کثرت قوا به تفاوت قوا پردازیم؛ زیرا صدرالمتألهین منکر کثرت نیست و این آن چیزی است که از عبارت «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» به دست می‌آید. بنابراین نیاز است به بعد کثرت نیز توجه شود و از این منظر تفاوت مورد تشریح شود. بنابراین با نظر به تعدد قوا، به تفاوت آنها حسب جنسیت در حکمت متعالیه می‌پردازیم و البته چون در این بحث صرفاً نمی‌توان بر اساس گزاره‌های پیشینی فلسفه پیش رفت، گاه شواهد و دستاوردهای تجربی نیز ذکر می‌شود؛ اما بحث و بررسی جزئیات بیشتر در این زمینه بر عهده علوم تجربی است.

۴-۲. تفاوت قوا با لحاظ تعدد

۴-۲-۱. قوای نباتی

در میان قوای نباتی شکی در تفاوت قوه مولده دو جنس مؤنث و مذکر نیست؛ اما در دو قوه مغذیه و منمیه هم باید به تفاوت قایل شد؛ زیرا بنا بر تعریف فلاسفه، قوه غاذیه غذا را به جوهر متغذی تبدیل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۸)؛ یعنی به کمک این قوه، غذا بخشی از بدن انسان و همسان با آن می‌شود. روشن است که جوهر متغذی (بدن) در دو جنس متفاوت است. پس اثر قوه مغذیه در دو جنس تفاوت دارد و چون آثار و محصولات هر شیء عرض برای آن محسوب می‌شود و نیز بنا بر مبانی حکمت متعالیه که عرض را از شئون جوهر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵)، تفاوت آثار را باید به تفاوت جوهری قوا در دو جنس برگرداند؛ زیرا تفاوت اثر دلیل بر تفاوت مؤثر است. در قوه نامیه نیز همین استدلال جاری است.

۲-۴-۲. قوای حیوانی

در قوای حساسه حیوانی نیز با توجه به نظر خاص ملاصدرا نمی‌توان حکم به برابری قوا حسب جنسیت کرد. در دیدگاه صدرا آنچه در ابصار (به‌عنوان یکی از حاسه) روی می‌دهد (و منعی در تعمیم حکم آن به سایر قوای حساسه وجود ندارد)، انشا و ایجاد صورتی مماثل و همانند شیء به قدرت الهی از عالم ملکوت نفسانی و قائم به نفس به قیام فعل به فاعلش است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱). در واقع وی به خلاقیت نفس معتقد است و نه انفعال. دلیل در اثبات ادراک به این نحو، اتحاد عقل و معقول است (نزاکتی علی‌اصغری و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹). حال هر نفس را نوع منحصر بدانیم و یا با توضیحی که پیش‌تر داده شد، دایره وسیع‌تری برای انواع انسانی در نظر بگیریم، قطعاً این تفاوت در نوع، به‌خاطر اصل «سختیت میان علت و معلول»، بر خلاقیت نفوس نیز مؤثر خواهد بود.

۲-۴-۳. قوای انسانی

در قوه عاقله انسانی، که بنا بر تقسیمی شامل عقل عملی و عقل نظری می‌شود - چنان‌که اشاره شد - نظرات مختلفی برای بیان تفاوت از نظر جنسیت وجود دارد. نظر مختار تأیید نظریه‌ای است که قائل به تفاوت در اصل تعقل است؛ اما با استدلالی متمایز از آنچه آنان ذکر کردند. نتیجه استدلال این است که نوع تعقل خاص زنان (یعنی عقل عاطفی) تفاوت اساسی آنها را با مردان آشکار می‌کند. ممکن گفته شود: مردانی داریم که از این نظر به زنان شباهت دارند و نیز عکس آن در زنان مشاهده می‌شود. پس نمی‌توان چنین مرزی میان آنها قائل شد.

در پاسخ می‌گوییم: برای هر نوعی عرض عریضی وجود دارد که برخی از افراد این نوع در نقاط مرزی قرار می‌گیرند. چنان‌که بنا بر اعتقاد به نوع انسانی نیز مشاهده می‌کنیم، برخی افراد انسان فارق از جنسیت یا ملاک دیگری به مرز انواع حیوانی نزدیک می‌شوند؛ اما این مسئله موجب خروج آنها از مرز انسانی نمی‌شود و معامله حیوان با آنها صورت نمی‌گیرد و احیاناً انجام آن نقض حقوق انسانی محسوب می‌شود. پس از بیان این نکته، به تبیین استدلال می‌پردازیم.

۲-۴-۴. ارتباط عاطفه و عقل

نظریه مشهور میان عموم اندیشمندان، تمایز میان عقل و عاطفه است؛ اما با تبیینی که انجام خواهد شد روشن می‌شود که صدرالمآلهین با توجه به نوع ارتباطی که میان قوه واهمه و عاقله قائل است، این مرزبندی را نادرست می‌داند. «عاطفه» قدرتی است برای فراتر از خود رفتن. این ویژگی در هیچ حیوان فاقد عقلی وجود ندارد. ممکن است با این گفته مخالفت گردد و گمان شود امری مشترک میان انسان و حیوان است؛ اما باید میان عاطفه غریزی و عاطفه ارادی تفاوت قائل شد.

عاطفه غریزی مشترک است. این نوع عاطفه و اعمال ناشی از آن، از نظر فلاسفه‌ای همچون افلاطون و ارسطو، نوعی فرایند تنکردی (فیزیولوژیکی) به‌شمار می‌آید؛ مانند خمیازه کشیدن شخص که سبب پژواک جسمانی در شخص دیگر و خمیازه او می‌شود (راستایی و فرامرز قراملکی، ۱۴۰۰، ص ۹).

اما عاطفه ارادی را از نظر صدرالمآلهین می‌توان مرتبه‌ای از مراتب عقل دانست. فیلسوفان پیش از صدرا عواطف - اعم از حب و بغض و مانند آن - نسبت به شخص یا اشخاص را به‌مثابه معانی جزئی به قوه واهمه استناد می‌دهند (فارابی،

۱۴۰۵ق، ص ۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷). لیکن نقطهٔ افتراق آنها با دیدگاه صدرایی در چستی قوهٔ واهمه است. بر اساس نظریهٔ ملاصدرا قوهٔ واهمه تفاوت ذاتی با قوهٔ عاقله ندارد (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۲۱). بنابراین از دیدگاه حکمت صدرایی می‌توان نتیجه گرفت که عاطفه و عقل تفاوت ذاتی با هم ندارند. پس اصطلاح «عقل عاطفی» از منظر حکمت متعالیه امری مخالف بدیهیات نیست.

برخی فیلسوفان معاصر غرب نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند و برخلاف نظر کانت که در احکام عقل، حتی احکام اخلاقی (احکام عقل عملی) به هیچ‌وجه احساسات را دخیل نمی‌دانست (راجر، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸)، دوآلیسم (دوگانه‌انگاری) عقل و عاطفه را برنمی‌تابد (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷).

نکتهٔ مهم این است که برخلاف نظریاتی که علت تفاوت عقل در دو جنس را به تفاوت حوزهٔ فعالیت آنها برمی‌گردانند، با بررسی برخی نمونه‌ها مشخص می‌شود که در حوزهٔ مشترک هم، دو جنس عملکرد و روش‌های مختلفی برای حل مسئله به کار می‌گیرند. در این مسئله به شواهدی از تجربهٔ زیستهٔ برخی انسان‌ها، آنچه قرآن از حکومت یک زن بیان می‌کند و همچنین برخی شواهد علوم تجربی اشاره خواهیم کرد:

نمونهٔ اول بررسی رفتار زنان در قبیله‌ای در چین است که هزاران سال است زنان در آن حاکم هستند. زنان در این قبیله، علاوه بر مدیریت تمام امور خانه، تصمیمات مربوط به کسب و کار هریک از افراد خانواده و داد و ستد را نیز بر عهده دارند. اما در عین حال، تمایلی به جنگ، ابزارسازی و شکار ندارند و آن را به مردان محول می‌کنند. چنان‌که از این شواهد برمی‌آید، از دیدگاه دو جنس، نه‌تنها در عقل عملی، بلکه در عقل نظری نیز تعریف برخی امور، همچون قدرت و معادلات آن متفاوت است. بیشتر زنان به رقابت و رهبری به شکل مردان گرایش ندارند. خصوصیاتِ همچون مراقبت، حمایت و ملاحظه‌گری اصل اساسی در معادلات ذهنی و عملی زنان به‌طور عموم است (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۸۶). نمونهٔ دوم مشابه این نوع تعریف از «قدرت» و نیز مراقبت و ملاحظه‌گری را قرآن در عملکرد ملکه سبأ ذکر می‌کند. خداوند حکومت ملکه سبأ را از زبان هدهد چنین توصیف می‌نماید: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل: ۲۳). بر اساس این آیه، هر آنچه سلطنت عظیم محتاج به داشتن آنهاست (مانند حزم، احتیاط، عزم، تصمیم راسخ، سلطنت، شوکت، آب، خاک، ارتشی نیرومند و رعیتی فرمانبردار) از عبارت «کل شیء» برداشت می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۷۲).

در ادامه در این آیات، خداوند نحوهٔ حکومت‌داری «زن شایسته» حکومت را بیان می‌کند: پس از دریافت نامهٔ حضرت سلیمان علیه السلام، ملکهٔ سبأ با قوم خود مشورت کرد. قوم پیشنهاد جنگ دادند؛ اما ملکه نظر آنها را رد کرد و استدلالی مبتنی بر عقل عاطفی ارائه داد و جنگ را به‌عنوان اولین راه‌حل نپذیرفت.

در کتاب *فی ظلال القرآن*، نویسنده بعد از بیان نپذیرش اعلام جنگ توسط ملکهٔ سبأ می‌گوید: شخصیت زن از ورای شخصیت ملکه ظاهر می‌گردد که از جنگ و ویرانی ابا دارد و سلاح حيله و نرمی را قبل از به‌کارگیری سلاح جنگی و خشونت استفاده می‌کند.

ملکه در استدلال بر نپذیرفتن این‌گونه حس عاطفی، ملاحظه‌گری و مراقبت خود را بروز می‌دهد: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا قَرْيَةً أَهْلَهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴). قطعاً این جمله از روی ترس نبوده؛ زیرا اولاً، با بیانی که قرآن از شوکت او ذکر کرده «تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» و پشتیبانی سریع قوم از او و آمادگی آنها برای جنگ و نیز عدم ذکر جمله‌ای در کلام قوم یا ملکه که نشان‌دهنده سلطه لشکر سلیمان علیه السلام بر لشکر سبا باشد و ثانیاً، مراجعه شخصی ملکه برای شنیدن کلام سلیمان علیه السلام، احتمال ترس را منتفی، بلکه خلاف آن را اثبات می‌کند و این امر هنگام ورود ملکه به محل حکومت سلیمان علیه السلام کاملاً مشهود است؛ زیرا بنا بر برخی تفاسیر، ابتدا وی گمان برد که سلیمان علیه السلام می‌خواهد او را غرق کند، اما در عین حال ضعف از خود نشان نداد: «هنگامی که بلقیس این صحنه را دید، گفت: پسر داود برای کشتن من هیچ راهی نداشت، جز اینکه مرا در آب غرق کند، و غرورش اجازه نداد که اظهار ترس کند و داخل آب نشود» (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۱۸).

بنابراین ملکه نه در پذیرش دعوت سلیمان علیه السلام از روی ترس و یا بی‌تدبیری عجله نمود (و به همین دلیل ابتدا برای او هدایایی فرستاد تا او را در صدق گفتارش بسنجد) (نمل: ۳۵) و نه حفظ قدرت را منحصر در ستیز با رقیب دید، بلکه به‌واسطه خرد عاطفی زنانه که منشأ اخلاق مراقبتی است، حفظ افراد تحت حاکمیت خود را بر حفظ تاج و تخت و حتی جان خود مقدم دانست که به‌وضوح این مسئله از استدلال وی بر نپذیرفتن ابتدایی نظر قوم به‌دست می‌آید. برخی مفسران ذیل این آیه بیان می‌کنند: «زن ذاتاً جنگجو نیست» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۱۹). البته ملکه به‌طور کلی با گزینه جنگ مخالفت نکرد، بلکه می‌خواست تا آنجا که راهی برای صلح هست، جنگ نکند، مگر اینکه راه منحصر به جنگ باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۱۳).

از منظر دانشمندان تجربی نیز این تفاوت‌ها به دست می‌آید - که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. گرچه به‌طور کلی نمی‌توان ویژگی‌های جسمانی و مغزی را ملاکی برای تفاوت دانست، اما با توجه به نظریه صدرالمآلهین در خصوص ارتباط تنگاتنگ نفس و بدن، می‌توان از آنها هم بهره جست. مشاهدات دانشمندان تجربی حاکی از آن است که دخترها بهتر از پسرها احساس دیگران را درک می‌کنند. نیمکره سمت راست مغز در دخترها که احساسات را پایش می‌کند، بهتر از نیمکره سمت راست مردها می‌تواند با نیمکره سمت چپ ارتباط برقرار کند.

تحقیقات نشان می‌دهد که ارتباط بین آمیگدال چپ و راست مغز در خانمها حدود ۱۸ درصد از آقایان بیشتر است. در نتیجه، آنها درک عمیق‌تری از احساسات خود و دیگران دارند و دریافت، پردازش و واکنش به اطلاعات حسّی گاه حتی نهفته، مهارت بیشتری دارند (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۷۷).

در رد این احتمال که همه تفاوت‌ها به آموزش و فرهنگ بازمی‌گردند، باید توجه داشته باشیم که بر اساس تحقیقات انجام‌شده، مغز جنس مؤنث و مذکر، حتی پیش از تولد نیز با هم متفاوت است (ریبون، ۱۳۹۸، ص ۳۵۱-۳۵۴). راهبرد مغز مردان به‌گونه‌ای است که آنها مسائل را به‌شکلی متفاوت از زنان حل می‌کنند. تفاوت دیدگاه و واکنش در شرایط یکسان در دو جنس ناشی از ساختارهای مغزی متفاوت آنهاست... این عمل «استراتژی شناخت ترجیحی» نامیده می‌شود (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

در مغز جنس مؤنث، مراکز دلیل و استدلال و احساسات با هم ارتباط بهتری دارند. زن بهتر می‌تواند احساسات خود را تحلیل و توجیه کند. قدرت بین دو جنس اشکال مختلفی به خود می‌گیرد (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۸۵). برای مردان قدرت به شکل سنتی، سلطه و تهاجم را تداعی می‌کند. اما قدرت زنان موضوعی زیرکانه و ظریف‌تر است (مویر و جسل، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). این نیرویی است که خانواده را ایجاد می‌کند و اعضای خانواده‌ها را به هم می‌رساند و جوامع را می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با کنارهم گذاشتن عبارات صریح صدرالمتألهین درباره‌ی زن و نیز مبانی وی در بحث «تشکیک وجود» و «وحدت شخصی وجود»، گرچه ابتدا دو برداشت ممکن است:

۱. وی زن و مرد را نوع واحد دانسته، تفاوت آنها را به شدت و ضعف در برخی قوا استناد می‌دهد.

۲. وی زن و مرد را دو نوع متفاوت می‌داند.




اما با توجه به دلایل ذکر شده در این نوشته، از جمله تبیین اصل «تشکیک وجود»، اصل «وحدت شخصی وجود»، اثبات جنسیت‌پذیری نفس و نیز وحدت و عینیت نفس و قوا، تبیین شد که نظر صحیحی که می‌توان به وی نسبت داد نظریه‌ی دوم است؛ یعنی آنچه را او در عباراتش «قصور عقل زنانه» می‌نامد در واقع تفاوت عقل زن و مرد است. البته تفاوت در سایر قوا نیز چنان که توضیح داده شد، جاری است.

با تحلیل اندیشه‌های صدرالمتألهین، تفاوت عقلی دو جنس تبیین شد. بدین‌سان بیان شد که از نظر فلاسفه‌ی گذشته، عاطفه (آنچه به واسطه‌ی آن خرد زنانه ناقص تلقی شده) به قوه‌ی واهمه که از قوای حیوانی و غیر از قوه‌ی عاقله است، نسبت داده شده است. اما صدرا میان قوه‌ی واهمه و قوه‌ی عاقله تفاوت ذاتی قائل نبوده و آن را مرتبه‌ای از عقل برشمرده است. بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که صدرالمتألهین با نفی تفاوت ذاتی قوه‌ی واهمه و عاقله، دوگانه‌انگاری عقل و عاطفه را نفی نموده است. از این‌رو می‌توان بیان کرد که سخن وی در نسبت دادن قصور عقل به زنان بنا بر ممشای عرف بوده، اما مبانی اندیشه‌ی وی بیانگر خردی زنانه و عقلی عاطفی در زنان است.


منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۲۶۴). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. چ چهارم. تهران: سپهر.
- ارفع، مونیکا (۱۳۹۲). *ساختار مغز زن و مرد: تفاوت‌های جنسیتی مغز*. ترجمه سیدمجتبی جزایری. تهران: ذهن‌آویز.
- افلاطون (۱۳۵۷). *دوره کامل آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- برخورداری، زینب و خوشدونی فراهانی، سمیه (۱۳۹۵). *زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی*. حکمت معاصر، ۲، ۹۳-۱۱۷.
- بهمنبار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *زن از دیدگاه امام علی (ع)*. ترجمه م. جوادی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۳). *نفس و بدن در اخلاق و انسان‌شناسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *زن در آیینة جمال و جلال*. چ دوم. تهران: رجا.
- راجر، سالیوان (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- راستایی، حامده و فرامرزرقلملکی، احد (۱۴۰۰). *جان‌شنینی نزد لویناس و جایگزینی در همدردی: دو رویکرد متفاوت در مواجهه با دیگری*. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۴، ۵-۲۱.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: نش نی.
- ریپون، جینا (۱۳۹۸). *مغز جنسیت‌زده*. ترجمه رضا اسکندری آذر. تهران: خوب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)*. به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
- سیدقطب، سیدابراهیم حسین شاذلی (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. ط. خمس و ثلاثین. بیروت: دار الشروق.
- صدرالمطالین (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و انوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالمطالین (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*. چ دوم. قم: بیدار.
- صدرالمطالین (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تصحیح و تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمطالین (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمطالین (۱۴۰۲ق). *العرشیه*. بیروت: تاریخ العربی.
- صدرالمطالین (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- صدرالمطالین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (با حاشیه علامه طباطبائی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *تفسیر مجمع البیان*. ترجمه احمد بهشتی. تهران: فراهانی.
- علمی سولا، محمدکاظم و دیگران (۱۴۰۱). *اثبات جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی حکمت صدرایی*. *قبسات*، ۱۰۶، ۵-۲۳.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق محمدحسن آل‌یاسین. چ دوم. قم: بیدار.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*. مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم. بیروت: مکتبة الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۵). *مفاتیح الغیب*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۳۸۳). *دنیاوی زن*. ترجمه واحد دفتر پژوهش و نشر سهروردی. قم: سهروردی.

- قرآتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). مشکات مصباح. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳) مجموعه آثار. چ هشتم، تهران: صدرا.
- مظفری‌فر، مهناز و دیگران (۱۳۹۹). مسئله جنسیت و رویکرد معرفت‌شناسانه ملاصدرا. خردنامه صدرا، ۶۵-۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مولر آکین، سوزان (۱۳۸۳). زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب. ترجمه نادر نوری‌زاده. تهران: قاصیده‌سرا.
- مویر، آن و جسل، دیوید (۱۳۹۱). جنسیت معزز: تفاوت‌های واقعی میان زنان و مردان. ترجمه مهدی قره‌داغی. تهران: درسا.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۶). شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: علمی و فرهنگی.
- نزاکی علی‌اصغری، مهدیه و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۴). حقیقت ابصار از منظر سهروردی و ملاصدرا، حکمت صدرایی. ۲، ۱۳۵-۱۴۲.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.2020876 dor 20.1001.1.17354545.1403.22.1.3.1

The position of Revealed Teachings in Islamic Philosophy

✉ **Rasoul Naderi**  / A 4th grade student of jurisprudence and principles of fiqh, Qom Seminary and M. A. holder of Philosophy and Islamic Theology, Baqir-ul-Uloom University. rslnaderi@gmail.com

Abdul Hossein Khosropanah / A professor of philosophy Dept. Research Institute for Islamic Culture and Thought. khosropanahdezfuli@gmail.com

Received: 2024/05/31 - **Accepted:** 2024/11/30

Abstract


The main issue of this paper, which has been analyzed and described using an analytical-descriptive method, is to identify the position of revealed teachings in Islamic philosophy, with an emphasis on the philosophical texts of the three major schools of philosophy. The findings of the research show that revealed teachings can be examined in philosophy from two perspectives: As the origin of an argument or as a function unrelated to the origin of an argument.

Sayings of the infallible cannot serve as the origin of an argument, because in addition to the issues related to their chain of transmission, they must have certain and clear meaning, that the circumstances of their issuance must be clear, and ultimately, their truth must be proven through a valid syllogism. Therefore, they require efforts to establish a sound argument. In the process of compiling philosophical issues, revealed teachings have assisted in formulating questions for philosophy, presenting an accurate picture of certain philosophical matters, and providing general guidance and orientation to Muslim philosophers. In the position of judgment, philosophers have made use of revealed teachings in discovering certain arguments or fallacies in philosophical reasoning that appeared to be sound or were used as supportive evidence for their own philosophical arguments.

Keywords: methodology of Islamic philosophy, revealed teachings, sayings of the Infallible, Avicenna, Suhrawardi, Mulla Sadra.

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی

✉ رسول نادری /  / سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

rslnaderi@gmail.com

khosropanahdezfuli@gmail.com

عبدالحسین خسروپناه/ استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

چکیده

مسئله اصلی این تحقیق که با روش تحلیلی - توصیفی بررسی شده، شناخت جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی با تأکید بر متون فلسفی سه مکتب اصلی فلسفه است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آموزه‌های نقلی از دو جهت می‌تواند در فلسفه بررسی گردد: به‌عنوان مبدأ برهان یا کارکردی غیر مبدأ برهان. قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد؛ زیرا علاوه بر مباحث سندی، باید مدلول یقینی داشته باشد، جهت صدور روشن باشد و در نهایت، با یک قیاس واقع‌نمایی کلام معصوم اثبات شود. بنابراین نیازمند تلاش برای به دست آوردن استدلال است. آموزه‌های نقلی در مقام گردآوری در مسئله‌سازی برای فلسفه و ارائه تصویر صحیح از برخی مسائل فلسفی و ارائه جهت‌دهی‌های کلی به فیلسوفان مسلمان مدد رسانده است. در مقام داوری، فیلسوفان در کشف برخی برهان‌ها یا برخی مغالطات در استدلال‌های فلسفی که در ظاهر برهانی بوده‌اند یا به‌عنوان مؤید برهان‌های فلسفی خود، از آموزه‌های نقلی بهره برده‌اند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی فلسفه اسلامی، آموزه‌های نقلی، قول معصوم، ابن‌سینا، شیخ اشراق، صدرالمآلهین.

یکی از مسائل مهم در روش‌شناسی فلسفه، این است که با توجه به یقینی بودن گزاره‌های فلسفی که در برخی تعاریف به آن تصریح شده (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰)، غیر از روش «عقلی برهانی»، آیا آموزه‌های نقلی نیز می‌توانند در آن کاربرد داشته باشند؟ استفاده از آموزه‌های نقلی با توجه به فضای اسلامی حاکم بر فلسفه، اهمیت ویژه‌ای یافته و فیلسوفان اصلی سه مکتب فلسفی (یعنی ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمآلهین) و پیروان آنها از این آموزه‌ها در فلسفه خود بهره برده‌اند.

سؤال اصلی این مقاله آن است که جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی چیست؟ دربارهٔ این موضوع آثار اندکی منتشر گردیده و در هیچ‌کدام به‌صورت منسجم نحوهٔ کاربرد آموزه‌های نقلی تبیین نشده است. بدین‌روی ابتدا لازم است مراد از «نقل» روشن شود.

حقیقت نقل^۱ اخبار است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۰۸)؛ اخبار از یک واقعیت یا یک اعتقاد یا هر چیز دیگر. منابع نقلی اقسام گوناگونی دارند. قرآن، روایات، تاریخ و علوم ادبی از منابع نقلی هستند که در فضای اسلامی محل بحث و توجه قرار گرفته‌اند. چون فلسفه اسلامی در این فضا رشد نموده است، لازم است کاربرد همهٔ منابع پیش‌گفته بررسی و ارزیابی گردد. البته اینکه تاریخ و علوم ادبی در فلسفه کاربرد ندارند، روشن است؛ زیرا گزاره‌های حاصل از این دو منبع یقین‌آور نیستند.

از سوی دیگر، علوم ادبی بر اساس قرارداد بشری پایه‌ریزی شده‌اند و از سنخ علوم اعتباری به‌شمار می‌آیند، هرچند از طریق نقل به مخاطبان بعدی منتقل می‌شوند، درحالی‌که فلسفه از علوم حقیقی است. بنابراین گزاره‌های تولیدشده در دو علم از دو سنخ متفاوت‌اند.

با توجه به این موضوع، مراد از «بررسی جایگاه آموزه‌های نقلی در فلسفه» بررسی نحوه و میزان استفاده از آیات قرآن و روایات (شامل کلمات پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین) در دانش فلسفه است. آموزه‌های نقلی از دو جهت می‌توانند در روش‌شناسی فلسفه بررسی گردند: به‌عنوان مبدأ برهان یا کارکردی غیرمبدأ برهان به‌صورت حد وسط، کشف مغالطه، پیشنهاد موضوع و مانند آن. مراد از «مبادی» در برهان چیزی است که برهان بر آن متوقف است.

مبادی به دو قسم «تصوری» و «تصدیقی» تقسیم می‌شود. به مبادی تصدیقی در برهان، «مقدمه» گفته می‌شود. مقدمه در برهان به قضایای تشکیل‌دهندهٔ قیاس برهانی؛ یعنی صغرا و کبرا اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۰).

وقتی تعبیر «مبادی» به‌تنهایی در برهان به کار می‌رود، مراد همان مقدمات است. مبادی برهان باید به قضایایی ختم شوند که نیاز به حد وسط ندارند؛ زیرا در غیر این صورت باید دو قضیه مقدم بر این قضیه باشند تا با میانجی‌گری حد وسط، قضیهٔ محل بحث به دست آید و این کار در نهایت به دور یا تسلسل می‌رسد که نتیجهٔ هر دو عدم کسب

یقین و باطل است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۱۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۴؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۳۶). یا اینکه مبادی باید به قضایایی ختم شوند که برای استدلال نیاز به تلاش نداشته باشند.

۱. بهره‌مندی از قول معصوم به‌عنوان مبدأ برهان

یکی از مباحث در مبادی برهان این است که آیا مبادی برهان در موارد شش‌گانه مشهور منحصر می‌شود و مبدأ دیگری برای برهان نمی‌توان متصور شد؟

برای پاسخ به این سؤال، ابتدا مقومات برهان و سپس شرایط مبادی برهان بررسی می‌شوند تا بر اساس مقومات و شرایط مبادی، قول معصوم تحلیل گردد. برای به دست آوردن مقومات برهان لازم است تعریف «برهان» بازخوانی شود. ابن‌سینا در *الشفاء* تعریفی همانند تعریف ارسطو در منطق ارائه می‌دهد: «فالبرهان قیاس مؤتلف یقینی» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۷۸)؛ برهان قیاسی تشکیل شده از مقدمات [و یقینی است. او معتقد است: «یقین» قید برای مقدمات برهان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷). وی در کتاب *النجاة* (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶) و *الاشارات* نیز تعاریفی نظیر آن بیان می‌کند. در هر سه تعریف ارائه‌شده از سوی ابن‌سینا، بر دو نکته اصلی در برهان تأکید شده است: صورت برهان باید قیاسی باشد؛ ماده آن هم باید از یقینیات باشد.

در حقیقت نکته اصلی تعریف «برهان» این است که از جهت ماده و صورت یقینی باشد تا نتایج یقینی نیز به دست دهد. در تعاریف غالب فیلسوفان بعدی از هر سه مکتب نیز همین تعریف پذیرفته شده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۰؛ ج ۴، ص ۱۷۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲؛ ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۴؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۲ و ۳۶۰؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹؛ ابن‌کومنه، ۱۴۰۲ق، ص ۱۹۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۳۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۳). به‌طور کلی، از تعاریف ارائه‌شده به دست می‌آید که مقوم برهان یقینی بودن مقدمات آن است. یقینی که در برهان مد نظر است از دو باور تشکیل شده: باور قطعی بر ثبوت محمول برای موضوع همراه با باور قطعی به محال بودن دائمی نقیض باور اول (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۳). این معنا از یقین را یقین دائم و یقین حقیقی و یقین ضروری می‌خوانند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۸ و ۲۶۹) و مراد از «یقین» در تعریف «برهان» همین است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۱).

پس هرچه یقینی باشد، آن هم از نوع یقین منطقی که نقیض‌اش محال و یقین دائمی باشد، می‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد. این یقین یا به‌سبب خود قضیه و از طریق تحلیل اجزای قضیه به دست می‌آید یا به‌سبب بیرونی و از طریق یک حد وسط و قیاس؛ اما یک قیاس خفی.

در حالت دوم عقل این واسطه را آن قدر به قضیه نزدیک می‌بیند که بی‌هیچ تلاشی برای به دست آوردن از آن استفاده می‌کند. به‌عبارت دیگر، عقل در این موارد تلاشی برای اثبات سبب داشتن آن نمی‌کند و به ضرورت نسبت بین موضوع و محمول حکم می‌کند.

حال دربارهٔ مبدأ بودن قول معصوم، باید بررسی نمود که آیا می‌توان به چنین حد وسطی دست یافت؟ به نظر می‌رسد در این باره باید دو موضوع را از هم تفکیک نمود: قول معصوم که مستقیماً شنیده شود و نقل قول معصوم که به دیگری برسد به دومی «روایت» گفته می‌شود. در حالت اول مسئلهٔ اصل صدور مطرح نیست؛ زیرا یقین به صدور کلام از معصوم وجود دارد. در اینجا به چند امر نیاز است: باید مدلول کلام معصوم یقینی باشد، جهت صدور هم روشن باشد و یقین به صدور آن به صورت غیرتقیه‌ای و در شرایط کاملاً عادی و غیراجبار و اضطرار باشد. علاوه بر این، یقین به مطابقت قول معصوم با واقع هم لازم است. به عبارت دیگر، حد وسطی که موجب ضروری شدن رابطهٔ بین موضوع و محمول می‌شود، همین است. حصول یقین به قول معصوم، هم از سر تعبد و تقلید ممکن است و هم به طریق برهان. یقین حاصل از تعبد یک یقین روان‌شناختی است و ارزش برهانی ندارد، اما اگر این یقین به وسیلهٔ اقامهٔ برهان بر عصمت شخص پیام‌رسان حاصل گردد، می‌تواند واجد این ارزش شود. برای رسیدن به این یقین یک قیاس لازم است. حد وسط آن همان عصمت معصوم است. «عصمت» یعنی: بیان واقعیت بی‌اشتباه.

در برهان، واقع از طریق عقل کشف می‌شود. حال اگر این واقع توسط معصوم بیان شود، همان کارکرد عقل را دارد. علاوه بر آن، ضمانت صدق قول معصوم از عقل بیشتر است. قیاسی که در این باره به کار می‌رود، چنین است: اگر گزارهٔ «الف» کلام معصوم باشد، می‌گوییم:

الف قول معصوم است.

قول معصوم یقینی است.

پس الف یقینی است.

کبرای این قیاس از تحلیل عصمت به دست می‌آید و نیازمند تجشم استدلال نیست. البته در اینجا اثبات صغروی و تطبیقی معصوم بودن گوینده، نیازمند اقامهٔ استدلال و برهان است. به‌طور کلی، برای استفاده از قول بی‌واسطهٔ معصوم در برهان باید چند موضوع روشن شود: مدلول یقینی باشد؛ جهت صدور روشن باشد؛ معصوم بودن گوینده یقینی باشد و در نهایت، با قیاسی که بیان شد یقینی بودن کلام معصوم اثبات شود. از این چهار موضوع، تنها امر آخر بدون تجشم استدلال به دست می‌آید، اما سه امر دیگر نیازمند استدلال است.

تعابیری از برخی فلاسفه (همچون صدرالمآلهین) در اهمیت آموزه‌های دینی و قدسی بودن هستی‌شناسی دینی وجود دارد که ناظر به همین حالت است. برای نمونه، وی در جایی آیات قرآن و روایات نبوی را در مسائل فلسفی جانشین براهین هندسی در مسائل ریاضی و علم حساب می‌داند. وجه آن هم این است که همان‌گونه که در آن براهین خطایی رخ نمی‌دهد، آموزه‌های دینی نیز منزه از خطا هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸).

حالت دوم یعنی دستیابی به قول معصوم از طریق نقل و روایت، علاوه بر چهار امر پیش‌گفته، برای یقینی بودن نیازمند اثبات صدور کلام از معصوم است؛ یعنی بررسی اصل صدور از معصوم که همان مباحث سندی مربوط به

روایات است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی در معارف عقلی، تنها نقلی می‌تواند حجت باشد که سند آن قطعی و جهت صدورش واقعی و دلالت آن نص باشد. البته ایشان بیان می‌کند که در زمان غیبت معصوم، کمتر نقلی را می‌توانیم پیدا کنیم که از کان سه‌گانه مزبور را برای افاده یقین دارا باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴).

در مجموع، آنچه درباره قول معصوم می‌توان گفت: این است که یقینی بودن قول معصوم در چند جهت نیازمند استدلال است و بدون تجسم استدلال به دست نمی‌آید. بنابراین قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان به معنای پایه‌ای‌ترین گزاره در برهان قرار گیرد.

۲. بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در غیر مبدأ برهان

متون فلسفی هر سه مکتب فلسفی بیانگر آن است که آموزه‌های نقلی در آنها به کار رفته است. البته این بهره‌مندی از ابن‌سینا تا صدرالمتألهین سیر صعودی داشته است که در ادامه، گزارشی مختصر نسبت به این بهره‌مندی ارائه می‌گردد.

۲-۱. سیری در بهره‌مندی فیلسوفان مکاتب فلسفی از آموزه‌های نقلی

استفاده از آموزه‌های نقلی در عبارات ابن‌سینا بسیار کم‌رنگ است. به‌طور کلی، او در کتاب‌های فلسفی خود در موارد اندکی به آیات قرآن تمسک جسته است (برای نمونه، ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). در موارد اندکی مضمون روایات نبوی در متون فلسفی او دیده می‌شود. معروف‌ترین مورد درباره معاد جسمانی است که او از منظر عقلی و برهانی این امر را قابل درک و اثبات نمی‌داند، اما چون شریعت حقه آن را از طریق روایت نبوی بیان نموده است، می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

البته ابن‌سینا و تابعانش در موضوع‌یابی فلسفی از متون دینی بهره برده‌اند و برخی از مباحث فلسفی آنها درباره موضوعات دینی است؛ از جمله: ضرورت نبی (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۴۱؛ ۱۳۸۱، ص ۱۴۴)، ماهیت وحی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۲)، معاد روحانی (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ۱۳۷۹، ص ۶۸۲؛ ۱۳۸۲، ص ۱۴۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۹)، قضا و قدر (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۷۳-۳۴۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۶) و مانند آن.

یکی از فعالیت‌های فلسفی ابن‌سینا تلاش برای تبیین عقلانی دین و احکام عبادی آن است. برای نمونه، او رساله‌ای در باب ماهیت نماز دارد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۱۱-۳۹۸). علاوه بر آن تفاسیری هم منسوب به وی وجود دارد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۳۶-۳۱۲). البته از این مسائل و یافته‌های فلسفی در امور دینی استفاده شده است. پس این موارد کاربرد روش «عقلی» در متون دینی است، نه کاربرد آموزه‌های نقلی در فلسفه.

پس از ابن‌سینا نوبت به شیخ اشراق و پیروانش می‌رسد. آیات قرآن در متون فلسفی او حضور پررنگ‌تری دارند و در موارد متعددی به آیات قرآن تمسک شده است (برای نمونه، ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۳ و ۲۲۱؛ ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۲۲۹؛ ج ۳، ص ۱۷۰ و ۴۱۲ و ۴۶۲؛ ج ۴، ص ۴۰، ۵۳، ۹۰، ۹۵، ۱۱۰). همین رویکرد در پیروان ابن‌مکتب نیز

دیده می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۳۵، ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۴۲۶؛ ج ۳، ص ۲۷۹، ۳۰۹، ۴۴۱، ۵۸۴، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۲۹، ۶۵۴، ۶۸۵). تمسک به روایات نبوی نیز به همین روال در متون فلسفی شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۴، ۲۶۷؛ ج ۳، ص ۱۴۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹) و پیروان او (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۰۳؛ ج ۳، ص ۲۸۴، ۴۴۱، ۴۴۳) سیر صعودی به خود می‌گیرد. به‌طور کلی سهروردی در برخی مباحث فلسفی، مانند اثبات غفلت نفوس ناپاک، اثبات نفوس پاک، جاودانگی نفس، تجرد نفس، نظام احسن و احوال اهل سعادت و شقاوت به دلایل نقلی تمسک بسته است (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۷۳).

صدرالمতألهین در بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات نسبت به پیشینیان خود، هم از نظر کمی و هم کیفی، تفاوت چشم‌گیری دارد. او کوشیده است در هر ساحتی که نوعی مباحث وجودشناختی در آیات و روایات وجود دارد از آنها بهره ببرد. برای نمونه، فقط در کتاب *الاسفار الاربعه* به بیش از ۱۵۰ آیه استناد نموده است. علاوه بر این، او در کتب فلسفی خود در موارد متعددی از احادیث نبوی (برای نمونه، ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰، ۳۲۷، ۳۰۳، ۲۰۲، ۱۹۸، ۱۵۵، ۳۳؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ج ۶ ص ۱۴۲، ۲۸۵، ۳۰۴، ۳۷۰؛ ج ۷، ص ۲۲) و به تعدادی کمتر از روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام (برای نمونه، ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۹؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۰؛ ج ۸، ص ۳۱۷) بهره برده است. وی جایگاه روش نقلی را در فلسفه تحلیل کرده و به اهمیت این روش در فلسفه اشاره نموده است (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۴-۸۲؛ ۱۳۶۱، ص ۲۷۳؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۲، ۲۸۷-۲۸۴؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۹، ۲۰؛ ج ۸، ص ۳۰۳؛ ج ۹، ص ۵۳-۴۷).

۲-۲. ضرورت بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی اقتضائاتی دارد که موجب می‌شود استفاده از آموزه‌های نقلی برای تولید گزاره‌های آن لازم باشد. در ادامه به دلایل این موضوع اشاره خواهد شد:

۱-۲-۲. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با آموزه‌های دینی

بخشی از آموزه‌های دینی به حقایق مربوط به هستی و مراتب آن می‌پردازد. مباحثی همچون توحید الهی، صفات الهی، ملائکه، عالم برزخ و قبر، ارواح و معاد از این قبیل هستند. در فضای فلسفی هم بخش مهمی از مباحث به موارد مذکور اختصاص دارد. البته پرداختن به این حقایق از فلسفه مشاء تا فلسفه صدر سیر صعودی دارد. گویا عقل خود را هرچه بیشتر به وحی و آموزه‌های آن نزدیک می‌بیند. پس فلسفه با دین ساحت‌های مشترک فراوانی دارد و مراد از هم‌افق بودن همین اشتراکات فراوان است.

البته این دو تفاوت‌هایی هم دارند. فلسفه با پای عقل گام برمی‌دارد و مسائل خود را به روش برهانی اثبات می‌کند و زبان فنی و اصطلاحات ویژه‌ای را نیز به کار می‌گیرد؛ یعنی از معقولات ثانی فلسفی استفاده می‌کند و هر مسئله تازه‌ای را نیز با همین زبان تحلیل می‌نماید. در مقابل، آموزه‌های دینی از راه وحی حاصل می‌شوند. این معارف با زبان عرفی

بیان می‌گردند. به عبارت دیگر، زبان دین زبان عرفی است؛ یعنی عموم مردم آن را درک می‌کنند، ولی در عین حال، در باطن همین زبان، معارف عمیقی برای خواص و اهل فهم دقیق وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۸۰ و ۲۸۱).

این سینا عبارتی دارد که هم‌افق بودن دین با فلسفه را از آن می‌توان برداشت نمود. او معتقد است: نبوت متمم عقل است و حقیقی که عقل به وجودش یقین نمی‌کند و نمی‌تواند با برهان ضرورت آن را اثبات نماید و فقط می‌تواند حکم به امکانش دهد، اما از طریق آموزه‌های دینی بیان و حکم به صدق آن داده شده، مقبول هستند (ابن سینا، ۱۳۳۶، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

شیخ اشراق تصریح می‌کند: هر ادعایی که کتاب و سنت بدان گواهی ندهند و آن را تأیید نکنند بیهوده و باطل است و کسی که به ریسمان قرآن چنگ نزند گمراه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۰۲). شهرزوری نیز تبصره در فلسفه و آموزه‌های دینی را لازم می‌داند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶۰).

صدرالمتألهین در همین باره بیان می‌کند که به این مطلب بارها اشاره کرده است که حکمت مخالف شرایع حقه الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو یکی است و آن شناخت خداوند متعال و صفات و افعال اوست که این شناخت یک‌بار از طریق وحی و رسالت حاصل می‌شود که به آن «نبوت» می‌گویند و بار دیگر از طریق تلاش فکری به دست می‌آید که به آن «حکمت» می‌گویند. پس نتیجه هر دو هستی‌شناسی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶ و ۳۲۷).

وی در بحث تجرد نفس، پس از ذکر ادله عقلی، برای نشان دادن تطابق عقل و شرع، به بیان ادله نقلی می‌پردازد و معتقد است: هم در این مسئله و هم در سایر مباحث حکمی و فلسفی این تطابق وجود دارد و می‌نویسد: هرگز چنین نیست که احکام نورانی شریعت حق الهی با معارف یقینی ضروری مخالف باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲-۲-۲. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان معتقد است: هستی‌شناسی دینی برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه‌گیری بر اساس مقدماتی حاصل می‌شود. وی ابتدا با برهان، مسائل مربوط به اصل دین، یعنی اصل وجود خداوند متعال، صفات او و ضرورت ارسال نبی از طرف خداوند متعال را اثبات می‌کند. بدین‌سان به ساحت دین راه می‌یابد. در مرحله بعد با تحلیل وحی و ویژگی‌های نبی به قدسی بودن آن می‌رسد. قدسی بودن یعنی: مبرای از خطا و مطابق واقع. این تحلیل‌ها از نظر کمی و کیفی از مشاء تا حکمت متعالیه سیر صعودی دارد.

ابن سینا برای عالم جبروت تعبیر «قدس» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳) به کار می‌برد. همین تعبیر نشان از این دارد که او این هستی‌شناسی را که از طریق تأیید نور حق حاصل می‌شود، برتر می‌داند. البته نگاه عقل‌محورانه او موجب می‌شود کمتر به این مسئله بپردازد، اما برخی مواجیه‌های او با متن دینی (از جمله درباره بحث معاد جسمانی که قبلاً گذشت) نشان از برتر دانستن هستی‌شناسی دینی نزد او دارد.

نگاه به مراتب عقل و تحلیل آن به مبنای برترین بودن هستی‌شناسی دینی هم کمک می‌کند. در نگاه فیلسوفان مسلمان، نفس برای ادراک خود مراتبی دارد. این مراتب را «عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد»

نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۲، ۴۳؛ ۱۳۸۱، ص ۸۶ و ۸۵؛ بی‌تا، ص ۸۹ و ۸۸؛ ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۰۷). هریک از این مراتب کارکرد ویژه‌ای دارد. در حقیقت اینها مراحل هستند که عقل در یک سیر صعودی برای فهم طی می‌کند. ابن‌سینا معتقد است: در نهایت، این مراتب در مرتبه عقل مستفاد با اتصال به عقل فعال تکمیل می‌گردد و فهم کامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۸ و ۱۹۲؛ ۱۳۸۱، ص ۸۶ و ۸۵).

به‌طور کلی در نظام اندیشه ابن‌سینا، کسب معرفت بدون در نظر گرفتن موجودی مفارق و قدسی که صور کلی و معقول را پس از مهیا شدن نفس به او اضافه می‌کند، ممکن نیست (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰، ص ۹۰). مراجعه به متون فلسفی روشن می‌کند که عقل فعال را همان واسطه وحی می‌دانند. این مطلب از عبارات ابن‌سینا در تحلیل ماهیت نبی و وحی به دست می‌آید.

شیخ اشراق هم به این مطلب تصریح نموده که عقل فعال همان «روح القدس» است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۵؛ ج ۴، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

تحلیل «حدس» در نگاه ابن‌سینا نیز شاهد دیگری بر این ادعاست. وی بیان می‌کند که حدس مرتبه بالایی از فهم است و عقل در بالاترین مرتبه خود تبدیل به عقل قدسی می‌شود و این عقل قدسی با اتصال به عقل فعال بدون طی مراحل قبلی به علوم دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۹). با این تحلیل عقل در بالاترین مرتبه خود با اتصال به عوالم بالا به علوم دست می‌یابد.

پس به‌طور خلاصه نظر ابن‌سینا چنین است که همه علوم بشری، چه از طریق فکر برای بشر عادی و چه از طریق حدس برای افراد خاص، با اتصال به منبع وحیانی به دست می‌آید. از این مطلب به‌روشنی برتری هستی‌شناسی دینی بر هستی‌شناسی عقلی و بلکه لزوم بهره‌مندی عقل از وحی به دست می‌آید.

شیخ اشراق در این‌باره نکته جدیدی ندارد و به‌جز آنچه از او نقل شد، در این‌باره همان مطالب ابن‌سینا را تکرار می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸).

صدرالمتألهین در این‌باره بر اساس مبانی خود، تحلیل‌های غنی‌تری ارائه می‌کند. او معتقد است: علوم در نفس ما به واسطه ملائکه علمیه و عقول فعال حاصل می‌شود؛ یعنی همه علوم از طریق وحی یا الهام یا تعلیم از طرف نبی یا معلمی که از طریق الهام و حدس به علوم دست یافته است، به انسان‌ها اضافه می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۴ و ۴۸۵). وی با استفاده از بحث «اتحاد عالم و معلوم» به‌مثابه یک مبنای مهم بیان می‌کند: وحی مربوط به نفسی است که از آلودگی‌های طبیعت و چرک گناهان و ردایل اخلاقی پاک شده و به سوی باری تعالی روی آورده و بر افاضه خداوند متعال تکیه نموده است. خداوند متعال به چنین نفسی با حسن عنایت خود نظر می‌کند و به‌طور کامل به او روی می‌آورد.

او معتقد است: عقل کلی همانند معلم و نفس قدسی همانند متعلم می‌شود. در نتیجه، همه علوم برای نفس قدسی حاصل می‌گردد و حقایق را بدون تعلم ادراک می‌کند. وی چنین علمی را شریف‌ترین علوم بشر می‌داند

(صدرالمتألهین ۱۳۶۳ب، ص ۱۴۵). پس با این توضیح، نفس قدسی حقیقت عقل کل را در خود متحقق نموده است. آن که با عقل کل متحد می‌شود، خود عقل کل می‌گردد. چنین کسی تمام حقایق هستی را دارد و همه حقایق از او تنزل می‌یابد. بنابراین هرچه بگوید حق و صدق محض است. کسی که چنین اندیشه‌ای در باب نبوت دارد، تمام بیانات نبی را حق محض و مطابق با متن واقع می‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۸۶).

صدرالمتألهین بیان می‌کند که حکیم معرفت به هستی را از طریق استدلال به دست می‌آورد؛ اما نبی در ارتباط با عقل کل به این معرفت می‌رسد. با این توضیحات هر نبی حکیم است از نظر شناخت هستی، ولی عکس آن صادق نیست؛ زیرا نبی با متن واقعیت ارتباط برقرار می‌کند، اما حکیم به واسطه عقل خود به شناخت می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۴۹۳). او معتقد است: در صورت اتصال به عقل فعال، علوم حقه (یعنی علوم مطابق واقع) در قلب نقش می‌بندد. هرچه توجه به دنیا بیشتر باشد، این نقش‌ها کمتر در نفس جای می‌گیرند و بالعکس (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۲). در همین زمینه جایگاه علم حکیمان و عالمان را پایین‌تر از جایگاه انبیا و اولیا می‌داند. حتی این مقدار را هم مشروط به این می‌داند که علم آنها برگرفته از چراغ نبوت و ولایت باشد، وگرنه هیچ حکمت و علم حقیقی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹). او در جای دیگر، مرتبه علم انبیا و جانشینان انبیا را نسبت به مرتبه علم امت‌های آنها به نسبت نور خورشید و نور ماه به نور سطح زمین تشبیه می‌کند؛ چنان‌که سطح زمین تنها با نور خورشید و ماه روشن می‌شود، حصول علم مردم هم به واسطه نبوت انبیاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۱۵۵).

او همچنین بیان می‌کند: کسی که پیرو دین انبیا نباشد هیچ حکمتی ندارد و از حکما به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا حکیم کسی است که به احوال مبدأ و معاد و کیفیت خلق و آفرینش و صدور آگاه است و همه اینها در وحی الهی آمده و همان‌گونه که در قرآن آمده (بقره: ۲۶۹) حکمت موهبت و خیر کثیری است از طرف خداوند متعال (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۴۱۲ و ۴۱۳).

۳-۲-۲. نقایص کار عقلی

عقل هر چند به‌عنوان یک منبع مهم شناخت واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما محدودیت و نقصان خود را از چند جهت درک می‌کند:

اول اینکه نمی‌تواند به همه لوازم یک اندیشه برسد. گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند، اما لوازم دورتر را درک نمی‌کند، درحالی‌که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. البته هرچه کار فلسفی بیشتری انجام شود و فیلسوف توانمندتر گردد، لوازم بیشتری می‌تواند درک کند؛ اما فقط این عقل کل است که می‌تواند به تمام لوازم یک اندیشه احاطه داشته باشد.

دوم اینکه عقل بشری نمی‌تواند درک کند که اندیشه‌های متعدد در لوازم دور با هم سازگاری دارند یا نه؟ ریشه این امر اندک بودن توان بشری است.

سوم اینکه اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد. درباره آن دسته از مباحث فلسفی که قرن‌ها درباره آنها بحث شده، مطالب فراوانی در دست داریم، اما درباره مسائلی که جدیدترند و کمتر درباره آنها بحث شده، این گونه نیست و عقل هنوز مقدمات لازم را برای چنین مسائلی به طور کامل فراهم نکرده است تا بتواند به خوبی پیش رود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۰۱ و ۳۰۲).

تاریخ تطور علوم و گسترش مسائل علوم در گذر زمان، به خوبی گویای این امر است. شاید در این باره مسئله معاد ابن‌سینا نمونه مناسبی باشد. بررسی فیلسوفانه و عقلی این مسئله در زمان او هنوز در آغاز راه خود بود و هنوز عقل نسبت به آن کار فلسفی چندانی انجام نداده بود. به همین خاطر می‌تواند بر معاد روحانی برهان اقامه کند. اما عقل فلسفی سینوی در اثبات معاد جسمانی ناتوان است. البته به مرور زمان، با تطور مباحث فلسفی در این باره، صدرالمتهلین آن را برهانی ساخت.

صدرالمتهلین در بحث حدوث زمانی عالم ماده، پس از بیان براهین عقلی بر این مسئله و تأکید بر غامض بودن آن می‌نویسد: «به جانم سوگند، دستیابی به نهایت واقع در این مسئله و امثال آن برای کسی حاصل می‌شود که ملتزم به قواعد عقلی و محافظت بر توحید خداوند متعال است» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۴۱۴).

قسمت آخر کلام او بر دو معنا قابل حمل است:

اول اینکه دستیابی به کنه این‌گونه مسائل پیچیده فلسفی برای یک موحد و مؤمن واقعی به ذات الهی ممکن است. دوم اینکه دستیابی به کنه این‌گونه مسائل به توحید و بهره‌مندی از هدایت‌های الهی نیازمند است و بدون کمک گرفتن از آموزه‌های الهی پای عقل و برهان لنگ می‌زند. به عبارت دیگر، عقل خود به تنهایی توان دستیابی به نهایت واقع را ندارد. او در جای دیگر تصریح می‌کند که بعثت پیامبر برای کامل کردن چیزهایی است که عقل درباره علم به خداوند متعال، روز قیامت، معرفت نفس و معرفت پروردگار به آنها رسیده است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۴۹۱). این تعبیر نیز گویای آن است که عقل در مواردی به تنهایی نمی‌تواند به حقیقت دست یابد و باید از وحی و روش نقلی کمک بگیرد.

همه دلایلی که درباره ضرورت بهره‌مندی بیان شد، عقل را به این امر رهنمون می‌سازد که در کار فلسفی لازم است از حاصل آموزه‌های دینی بهره برده شود.

۳-۲. تأثیرات بهره‌مندی از آموزه‌های نقلی در فلسفه اسلامی در مقام گردآوری

عنوان «مقام گردآوری» و در مقابل آن، «مقام داوری»، اصطلاحی است که توسط برخی فیلسوفان غربی مانند پوپر ارائه شده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲ و ۱۱۳). مراد از «مقام گردآوری» مرحله مواجهه محقق با مسئله و نحوه شکار مسئله (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸-۱۱۰) و به عبارت دیگر مرحله ماقبل استدلال است. در مقابل، مراد از «مقام داوری»، مرحله بررسی مسئله و اثبات مدعاست. در اینجا مقام داوری مربوط به مرحله استدلال و سنجش آن است.

در تبیین بیشتر این دو مقام در فلسفه باید گفت: به‌طور کلی فعالیت فلسفی دو مرحله دارد: مرحله شکل‌گیری و تدوین مسئله فلسفی (تبیین صورت مسئله) و مرحله استدلال و اقامه برهان برای به دست آوردن نتایج فلسفی از طریق پاسخ‌دهی مسئله و تبیین لوازم آن نتایج. مرحله اول جنبه مقدماتی برای مرحله دوم دارد. مراد از «مقام گردآوری»، مرحله اول و «مقام داوری» مرحله دوم است. این اصطلاحات در تعبیر برخی محققان معاصر به‌کار رفته است (ر.ک. عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۳). در ادامه این تأثیرات بیان می‌شود:

۱-۳-۲. مسئله‌سازی برای فلسفه

یکی از شیوه‌هایی که فلاسفه اسلامی از متون دینی کمک گرفته‌اند، استفاده از آن متون در طرح مسائل فلسفی و مسئله‌سازی بوده است. گاهی اصل مسئله در فلسفه وجود نداشته و از آموزه‌های دینی وارد مباحث فلسفی و واکاوی‌های فیلسوفانه شده است. البته این بهره‌مندی در فلسفه صدرالمতألهین و تابعان او نمود بیشتری دارد. به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) بحث «معاد جسمانی» در متون دینی به‌صراحت آمده است. صدرالمتألهین درباره این مسئله می‌نویسد: ما این مطلب را از قرآن و کلمات معصومان استفاده کردیم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰).

ب) درباره بحث «بداء»، صدرالمتألهین به‌صراحت بیان می‌کند که این مطلب در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است. وی این مسئله را از متون دینی به دست می‌آورد و درباره آن و رابطه‌اش با قضا و قدر، تحلیل فلسفی ارائه می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵-۴۱۳).

ج) در بحث «حرکت جوهری» صدرالمتألهین می‌گوید که با نور آیات قرآن، به‌خصوص آیه ۸۸ سوره نمل، به بحث تبدل دائمی اعیان عالم رسیده و آن را برهانی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۴).

د) موارد دیگری نیز مانند حدوث زمانی عالم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰)، عقول مفارق (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶ و ۴۱۸) و ملائکه مهیمه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۵۰) وجود دارد که صدرا اصل مسئله را از متون دینی الهام گرفته است.

۲-۳-۲. ارائه تصویر صحیح از مسئله فلسفی

گاهی اصل مسئله در فلسفه سابقه دارد، اما تقریری که از مطلب در متون دینی وجود دارد به گونه‌ای متفاوت از بیان مسئله در کلام فیلسوفان است. در این حالت نیز فیلسوف با بهره‌گیری از آموزه دینی، به تصویر صحیح دست می‌یابد که مسیرش را برای فهم واقع و اقامه برهان متناسب با واقع هموار می‌کند. اهمیت این بهره‌مندی از آموزه‌های دینی زمانی بیشتر رخ می‌نماید که به ویژگی پیچیدگی بسیاری از موضوعات فلسفی توجه نماییم؛ زیرا در فلسفه تصور صحیح بسیاری از مسائل از تصدیق آنها مهم‌تر است و تصور آنها مستلزم تصدیق آنهاست.

برای نمونه، می‌توان به حقیقت وجود و وجود واجب بالذات اشاره نمود. صدرالمتألهین به تحلیل حقیقت وجود واجب و رابطه‌اش با موجودات با نگاه فلسفی می‌پردازد و در این باره به آیات و روایاتی که از آنها در ایجاد تصویر صحیح از مسئله بهره برده است، اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۲ و ۳۲۳).

۳-۲. جهت‌دهی‌های کلی

گاهی فیلسوف یک مسئله خاص را از متون دینی وارد فلسفه می‌کند و با روش فلسفی آن را بررسی می‌نماید. اما گاهی مجموعه‌ای از مسائل در متن دینی وجود دارد که وارد فلسفه می‌شود. به عبارت دیگر، در این حالت آموزه‌های نقلی مایه جهت‌دهی کلان به فلسفه می‌شود و فلسفه را وارد بحث در قلمروهایی جدید می‌کند. مراجعه به متون فلسفی و دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان ما را به این کارکرد رهنمون می‌سازد. مباحثی مانند توحید و لوازم و فروع آن، از جمله صفات و افعال الهی که بخش بزرگی از فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده، معاد و ابعاد آن، نبوت و ویژگی‌های آن، ماهیت وحی، قضا و قدر و جبر و اختیار، همه مباحثی است که در متون دینی بدان‌ها پرداخته شده و در مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی مد نظر قرار گرفته‌اند. البته این توجه و جهت‌دهی در مکتب صدرایی بیشتر بوده و حجم قابل توجهی از مباحث فلسفی صدرا به بحث در این موارد اختصاص یافته است.

۴-۲. امکان‌سنجی بهره‌مندی از روش نقلی در مقام داوری

میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد که در فلسفه آیا در مقام داوری می‌توان از روش «نقلی»، یعنی همان کاریست آموزه‌های نقلی بهره برد؟ برخی با پاسخ منفی به این پرسش با به‌کارگیری اصطلاح «روش عام» و «روش خاص» کوشیده‌اند این مشکل را حل کنند؛ زیرا از یک‌سو با بهره‌مندی فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه صدرالمتألهین از روش «نقلی» در مقام استدلال مواجه شده‌اند و از سوی دیگر، نیز بهره‌مندی از روش «نقلی» را در مقام داوری مغایر با روح فلسفی یافته‌اند.

مراذ از «روش عام»، روش رسیدن به حقیقت و کشف آن است، یا به عبارت دیگر، مطلق روشی است که برای کشف حقیقت به کار گرفته می‌شود. «روش خاص» نیز روش ویژه‌ای است که علم را قوام می‌بخشد. روش خاص فلسفه، روش عقلی و بهره‌گیری از کنش‌های عقلی همگانی است. مطابق این نظر، فیلسوف برای کشف حقیقت، در عرضة استدلال، افزون بر روش خاص، از شیوه‌های دیگری نیز بهره می‌برد. البته پس از کشف حقیقت از راه‌های دیگر، باید از روش خاص فلسفه استفاده کند تا حقیقت کشف شده را فلسفی نماید.

پس روش «عام مستقیم» در فلسفه قابل استناد نیست و مقدمه برهان قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه برهانی شود. بدین‌سان حضور متون دینی و عرفانی در آثار فیلسوفانی مثل صدرالمتألهین به‌مثابه کشف حقیقت و پژوهش میان‌رشته‌ای و روش عام دانسته می‌شود، نه تحقیق خاص فلسفی. مطابق این نظر، روش عام در کار فیلسوفانی مانند صدرا، متمم و مکمل روش خاص بوده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۲۷-۳۲۳).

منظور از روش «خاص فلسفی» روشی است که در فلسفه به کار می‌رود و قوام فلسفه بدان است. گاهی فیلسوف از منابع دیگر نیز در کار خود بهره می‌برد، اما این منابع تأمین‌کننده بعد فلسفی او نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۸ و ۲۱۹). در این تبیین، جایگاه روش عام به‌خوبی روشن نشده؛ این روش خارج از روش فلسفی و گویا در کنار آن دانسته شده است. به عبارت دیگر، استفاده از منابع غیر از عقل با هیچ تحلیلی داخل در فعالیت فلسفی قرار نمی‌گیرد. پس تحت اصطلاح ساخته‌شده روش «عام» قرار گرفته است تا از روش فلسفه خارج شود.

این در حالی است که می‌توان هم در مقام گردآوری و هم داوری از آموزه‌های نقلی بهره برد - که در ادامه موارد استفاده از آموزه‌های نقلی در مقام داوری بیان خواهد شد. علاوه بر آن، روش در علم مربوط به تولید گزاره‌های علم است و جایی که تعبیر «روش» به کار رود، ولی منجر به تولید گزاره‌های آن علم نشود این جعل اصطلاح جدید است و روش عام باعث تولید گزاره‌های فلسفی نمی‌شود. پس «روش عام» یک تعبیر ذوقی است که هیچ‌کدام از صاحب‌نظران در مباحث روش‌شناسی بدان اشاره نکرده‌اند.

این‌گونه جعل اصطلاح می‌تواند موجب اشتراکات لفظی و آشفتگی در مباحث علمی گردد و مناسب است از تحلیل دیگری در این زمینه استفاده شود تا چنین آسیبی نداشته باشد. (در ادامه تحلیل برگزیده تبیین خواهد شد.) در مجموع، اگر این تحلیل خطا هم نباشد اما - دست‌کم - باعث بروز ابهام و چه‌بسا به خاطر اشتراک لفظی تعبیر روش با دو مضافاً الیه متفاوت، زمینه‌ساز شکل‌گیری مغالطه شود.

برخی نیز کوشیده‌اند مسئله را از طریق مطالعات میان‌رشته‌ای - البته فقط در فلسفه صدرایی - تحلیل نمایند. این رویکرد چند مبنای اساسی دارد؛ از جمله اینکه حقیقت واحد دارای ابعاد گوناگون است و برای کشف این ابعاد باید از روش‌های گوناگونی که می‌توانند به کشف حقیقت کمک کنند، استفاده شود. بنابراین برای حل یک مسئله از منابع و رهیافت‌های گوناگون بهره برده می‌شود (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲). پس لازمه این مبنا نفی حصرگرایی روش‌شناختی است.

چندین الگو برای مطالعات میان‌رشته‌ای وجود دارد که صدرالمتألهین از دوتای آنها بهره برده است: الگوی «تلفیقی» و الگوی «دیالکتیکی». در الگوی تلفیقی آراء مختلف در مسئله که هرکدام با روش‌ها و رهیافت‌های خاص خود به تحلیل مسئله پرداخته‌اند بررسی و هرکدام جداگانه نقد می‌شوند و از این طریق ابعاد غیرقابل دفاع هر نظریه از آن پیراسته یا گاهی اصلاح و بازسازی می‌شوند و بدین صورت آراء به‌ظاهر متعارض به هم نزدیک می‌شوند و در نهایت، به نحو منسجم با هم تلفیق و دیدگاهی جامع را شکل می‌دهند.

نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت»، همچنین فرایند دستیابی صدرا به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن انسان و مفهوم‌سازی او از حرکت، حاصل به‌کارگیری این الگوی میان‌رشته‌ای است. در الگوی «دیالکتیکی» در بررسی آراء مختلف، سعی در مشارکت در طرز نگاه و رهیافت است؛ یعنی تلاش می‌شود آن رویکرد در فضای خودش و با مبنای مخصوص به خودش فهم و در همان فضا به چالش کشیده شود و با چالش رهیافت‌های

گونگون در مسئله به رهیافتی فراتر از سایر رهیافت‌ها و به دنبال آن به نظریه‌ای جدید دست یازیده شود. در حقیقت در این الگو مسئله از زاویه دید رهیافت خاص بررسی و در یک فرایند گفت‌وگویی آن رهیافت را به دیدگاهی دیگر فراتر از آن می‌رساند. تلاش صدرالمتألهین در تفسیر علم به خود، بر اساس آزمایش «انسان معلق» ابن سینا بر این الگوی پژوهشی استوار است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳-۲۷۴).

سؤال‌اتی دربارهٔ این تحلیل وجود دارد؛ از جمله اینکه فلسفهٔ مشاء و اشراق چگونه بر اساس آن تحلیل می‌شوند؟ این راهکار دربارهٔ فلسفهٔ صدر بیان شده است و ارائه‌دهندهٔ آن نیز بیش از این ادعایی ندارد. سؤال دیگر اینکه رابطهٔ روش‌های مختلف که در فلسفه قابلیت استفاده دارند (مانند روش برهانی، نقلی و شهودی) روشن نشده است. سرانجام نقش و جایگاه برهان در کار فلسفی چیست؟ روش نقلی در چه قلمروی می‌تواند در فلسفه استفاده شود؟ همچنین روش «شهودی» یا هر روش دیگری که قابلیت بررسی جهت استفاده در فضای فلسفی را دارد؟

در مواردی بیان شده است که صدرالمتألهین حقیقت را دارای لایه‌های گوناگون می‌داند و می‌کوشد هر نظریه را ناظر به بعدی از آن تلقی کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴). سؤالی که در این قسمت وجود دارد این است که آیا صدرا دستیابی به مطلق واقعیت را فعالیت فلسفی می‌داند یا واقعیتی که از صافی عقل گذر کرده باشد؟ نمونه‌ای هم که در بحث علم باری تعالی به‌مثابهٔ مطالعهٔ موردی الگوی میان‌رشته‌ای او بیان شده است، بیشتر به نظریات مختلف در مسئله و نحوهٔ تعامل صدرالمتألهین با آن نظریات توجه دارد و به بحث‌های روشی مطالعهٔ میان‌رشته‌ای او در این بحث اشاره نمی‌شود.

بهرهمندی فعالیت فلسفی از روش «نقلی» و نیز روش «شهودی» را به گونهٔ دیگری نیز می‌توان تحلیل نمود. «بهرهمندی» دو معنا می‌تواند داشته باشد: استفاده از روش نقلی در مقام داوری، هم‌عرض برهان و در کنار روش «عقلی» به‌مثابهٔ جایگزین یا به‌معنای تأثیرپذیری روش «عقلی» از روش «نقلی» و «شهودی»؛ یعنی بازیگر اصلی در فعالیت فلسفی همان روش «عقلی» و برهان باشد، اما روش «نقلی» در آن اثرگذار باشد. این تأثیرگذاری به شیوه‌های گوناگون می‌تواند باشد. گاهی در اصل تکوین برهان اثر می‌گذارد و گاه پس از اقامهٔ برهان می‌تواند نشانه‌ای بر صدق و کذب یا همان تطابق و عدم تطابق آن باشد. این تحلیل بر آنچه در فضای فلسفهٔ اسلامی رخ داده قابل تطبیق است.

در ادامه، شیوه‌های مختلف تأثیرگذاری روش «نقلی» در فلسفه و روش «عقلی» با ذکر نمونه‌هایی از فعالیت‌های فیلسوفان بیان می‌شود:

۱-۴-۲. پیشنهاد برهان و به دست آوردن حد وسط

یکی از راه‌های بهم‌همندی فیلسوفان از آموزه‌های دینی استفاده از آنها در به دست آوردن برهان یا همان حد وسط برهان است. به دست آوردن حد وسط مایهٔ برقراری ارتباط میان دو مقدمهٔ برهان و در نتیجه، اقامهٔ برهان بر مدعای فلسفی است. برای نمونه، یکی از این موارد بحث «مرگ طبیعی» است. صدرالمتألهین با بررسی متون دینی دریافته که بحث اصلی در متون دینی توجه جلی نفس انسان به عالم آخرت و انتقال و سیورورت جلی همهٔ موجودات به سوی حق است.

وی حد وسط را از همین مسئله می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵۶؛ ۱۳۶۳، ص ۵۴۰؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۳ و ۶۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸). او در این باره به برخی آیات اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۴۲ و ۵۴۳).

۲-۴-۲. کشف مغالطه و بازسازی برهان و اصلاح نتیجه

گاهی فیلسوف در فرایند استدلال و تأملات عقلانی خود به نتایجی می‌رسد که یا اصل آن نتایج یا لوازم آنها با محتوای آموزه‌های دینی ناسازگاری دارد. در این صورت فیلسوف مسلمان درمی‌یابد که اصل آن نتایج یا لوازم آنها صحیح نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵) و باید در مقدمات استدلال بازنگری شود و مجدداً برای چینه‌ش فرایند استدلال اقدام گردد.

البته در این باره دو نکته قابل توجه است:

نکته اول اینکه هر متن دینی مراد نیست و شرایط قطعی بودن آیات و روایات از حیث دلالت و سند و جهت باید وجود داشته باشد. چنین متنی می‌تواند بر فعالیت فلسفی فیلسوف تأثیر داشته باشد. البته متون ظنی نیز می‌توانند فیلسوف را به تأمل وادارند، هرچند فیلسوف را به مغالطه‌آمیز بودن استدلال وی رهنمون نمی‌شوند.

نکته دوم اینکه ناسازگاری عام است و از تعارض تا ناسازگاری نسبی را شامل می‌شود؛ خواه نتیجه به‌دست‌آمده کاملاً با متن دینی در تنافی باشد و یا بخشی از آن منافات داشته باشد. البته گاهی برخی نتایج می‌توانند نوعی تفسیر یا تأویل برای متن دینی به حساب آیند، به شرط آنکه مطابق با اصول فهم متن باشند. بحث‌های دامنه‌دار اختلاف بسیاری از مفسران با تفاسیر فلسفی و حتی عرفانی به همین امر بازمی‌گردد.

نمونه مشهور این بهره‌مندی بحث «معاد جسمانی» است. ابن‌سینا تعارض را درمی‌یابد و بر اساس مقدمات استدلال‌ها و مبانی خود، به محال بودن آن می‌رسد و در ادامه روند فلسفی‌اش، تنها نتیجه استدلال خود را به خاطر مخالفت با قول صادق مصدق نمی‌پذیرد؛ اما نمی‌تواند مقدمات استدلال خود را اصلاح کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). لیکن صدرالمتألهین با بازنگری در استدلالات فلسفی پیشین، با بیانی برهانی معاد جسمانی را اثبات می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۳-۳۹۵).

برخی مباحث که در متون دینی آمده با تحلیل‌های کنونی فلسفی نمی‌توان آنها را تبیین نمود. عدم امکان تبیین این موارد، خود می‌تواند شاهدی بر احتمال مغالطی بودن استدلال‌های فلسفی درباره آنها باشد و نیازمند بازنگری در این زمینه است.

برای نمونه، با توجه به بحث «حرکت جوهری» در قرآن، درباره غذای حضرت عزیر - علی نبینا و آله و علیه السلام - که سال‌ها بر آن گذشته بود، تعبیر «لم یتسنه» می‌آورد و بیان می‌دارد که هیچ تغییری نکرده بود (بقره: ۲۵۹). حال باید ابعاد گوناگون حرکت جوهری با دقت بیشتری بررسی شود و برای این عدم تغییر؛ تبیین مناسبی ارائه گردد؛ زیرا مطابق نظر صدرالمتألهین، حرکت جوهری در همه عالم مادی سریان دارد.

نمونه دیگر تفسیر چگونگی متمثل شدن جبرئیل - به عنوان موجودی که از نظر فلسفی مجرد است - به صورت انسان، که صریح آیات قرآن است، یا ملائکه دیگر که در روایات آمده و اینکه چگونه موجود مجرد فلسفی می‌تواند به ظاهر مادی درآید، از مسائل مهم و قابل توجه است.

۳-۴-۲. مؤید دلیل عقلی

یکی از بهره‌های مهم فیلسوفان اسلامی از آیات و روایت، استفاده از آنها به عنوان مؤید استدلال‌ها و مدعیات فلسفی‌شان بوده است. این مسئله در فلسفه مشاء و عبارات ابن سینا کمتر است.

اما در فلسفه اشراق و فلسفه صدرالمتألهین به وفور یافت می‌شود. شیخ اشراق معتقد است: هر ادعایی که کتاب و سنت آن را تأیید نکنند باطل است (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۸۲). وی در رساله/اعتقاد/الحکماء، بر جسمانی نبودن نفس از آیات و سنت مؤیداتی می‌آورد (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۶۷). در موارد دیگر نیز از آیات قرآنی یا روایت نبوی به عنوان مؤید استفاده می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۹، ۸۶ و ۸۸).

شهرزوری هم بیان می‌کند: صورت هر چه در عالم کون و فساد وجود دارد از ابتدای تحقق تا فناى آن، در فلک منقوش است. او در تأیید این مطلب آیاتی از قرآن را بیان می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۹).

این بهره‌مندی در فعالیت فلسفی فیلسوفان مسلمان استمرار می‌یابد تا به صدرا می‌رسد. در فلسفه صدرایی بیان مؤید نقلی به اوج خود می‌رسد و به‌طور محسوس، این شیوه استفاده از آموزه‌های نقلی افزایش می‌یابد. برای نمونه وی در بحث «تجرد نفس»، یازده برهان عقلی برای اثبات آن ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که شریعت با معارف یقینی بدیهی سازگار و همراه است و در ادامه، بر تأیید مجرد بودن نفس، آیات و روایات فراوانی ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۸ و ۳۰۳).

در موارد متعدد دیگری نیز او در تأیید مطلب برهانی خود، به متون دینی تمسک جسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴، ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵؛ ج ۴، ص ۴۷؛ ج ۵، ص ۱۶۵ و ۲۰۰ و ۲۴۶؛ ج ۶، ص ۱۴۲، ۳۰۴، ۳۵۵؛ ج ۹، ص ۸۵، ۱۸۲؛ ۱۳۵۴، ص ۳۲۶ و ۴۰۹ و ۴۴۸؛ ۱۳۶۳، ص ۳۳ و ۸۷ و ۹۵ و ۴۳۹؛ ۱۳۶۱، ص ۲۴۲ و ۲۶۷). حتی گاهی تعبیر «استشهاد تأییدی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸؛ ۱۳۶۳، ص ۴۱۳) یا «شواهد سمعیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۱۷) را به کار می‌برد.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی برای استفاده از قول معصوم در برهان، باید چند مسئله روشن شود: مدلول یقینی باشد؛ جهت صدور روشن باشد؛ معصوم بودن گوینده یقینی باشد؛ یقین به مطابقت قول معصوم با واقع هم لازم است. از این چهار مسئله، تنها آخری بدون تجشم استدلال به دست می‌آید، اما سه تای دیگر نیاز به استدلال دارد. علاوه بر چهار مسئله پیش گفته برای یقینی بودن، نیازمند اثبات صدور کلام از معصوم است؛ یعنی بررسی اصل صدور از معصوم که همان مباحث سندی مربوط به روایات است.

بنابراین قول معصوم نمی‌تواند مبدأ برهان به معنای پایه‌ای‌ترین گزاره در برهان قرار گیرد، اما در صورت اثبات یقینی بودن آن از طریق اثبات امور پیش‌گفته، می‌توان از قول معصوم در استدلال‌ها بهره برد؛ یعنی این کلام پس از بررسی و اثبات شرایط، می‌تواند به‌عنوان حد وسط در برهان قرار گیرد.

مهم‌ترین تأثیرات آموزه‌های نقلی در فلسفه در مقام گردآوری عبارت است از: مسئله‌سازی برای فلسفه، ارائه تصویری صحیح از مسئله فلسفی و جهت‌دهی‌های کلی در برخی مسائل فلسفی؛ و در مقام داوری عبارت است از: پیشنهاد برهان و به‌دست‌آوردن حد وسط، کشف مغالطه و بازسازی برهان و اصلاح نتیجه و تأیید دلیل عقلی.




البته این بحث نیاز به بررسی بیشتری دارد و می‌توان با بازخوانی تحلیلی استدلال‌های فلسفی چند کتاب معتبر از هر سه مکتب با این نگاه، فهرست‌واره‌ای از به‌کارگیری آموزه‌های نقلی در فعالیت فلسفی فیلسوفان تهیه و آن را دسته‌بندی نمود. بدین‌سان رابطه روش «نقلی» و فلسفه موجود بهتر روشن می‌گردد و این مقدمه‌ای می‌شود بر تبیین دقیق و جامع از تأثیرات روش «نقلی» بر فلسفه.

همان‌گونه که بیان شد، یکی از کارکردهای روش «نقلی» و آموزه‌های دینی در فلسفه، مسئله‌سازی برای فلسفه است. یکی از این مسائل، بحث «معاد» است بر اساس آنچه در متون دینی به‌ویژه قرآن کریم به آن اشاره شده است. این مسئله نیاز به تبیین و تحلیل‌های فلسفی دارد تا طور وجودی عالم آخرت هم به روش «فلسفی» تبیین شود. به‌عبارت دیگر، آیات قرآنی و سایر متون دینی موضوعات و مسائل متعددی را فراروی فیلسوف قرار می‌دهند که نیاز به بحث‌های وجودشناختی دارند. ضرورت این امر زمانی بیشتر نمایان می‌شود که در برخی موارد، آموزه‌های نقلی با قواعد فلسفی ناسازگار می‌نماید که برای رفع این تهافت نیاز به ارائه تحلیل است. برای نمونه، در احوال بهشت از نهرهایی از شیر نام برده می‌شود که طعم آنها تغییر نمی‌کند (محمد: ۱۵). اثبات یا نفی حرکت جوهری در عالم آخرت با توجه به این موارد نیاز به بررسی دارد.


منابع

- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر النصیریة فی علم المنطق*. تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیہات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *اللاضحویة فی المعاد*. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمه*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ق). *الشفاء*. قم: ذوی‌القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن کمونه (۱۴۰۲ ق)، *الجدید فی الحکمة*. مقدمه، تحقیق و تعلیق حمید مرعید الکبیسسی. بغداد: جامعه بغداد.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*. قم: الزهراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴). *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید فی شرح التجرید*. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). *تبیین رویکردها و فرایند روش شناختی حکمت اشراق*. *جاودان خرد*، ۲۴، ۶۵-۸۰.
- رحیمیان، سعید و رهبری، مسعود (۱۳۹۰). *جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن‌سینا/اندیشه نوین دینی*، ۳۸، ۷۱-۹۴.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۵). *اصول و قواعد برهان*. قم: حکمت اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۶). *سه رساله*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بی‌نا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیه*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰ الف). *اسرار الآیات*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیه*. تصحیح عبدالمحسن مشکاة‌الدینی. تهران: آگاه.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. تصحیح هانری کرین. تهران: کتابخانه طهروری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- صدر المتألهین (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- صدر المتألهین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تحقیق و تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.
- صدر المتألهین (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدر المتألهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. بیروت: دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲). آیا فلسفه اسلامی داریم؟ معرفت فلسفی، ۱ و ۲، ۲۷-۴۲.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸ق). المنطقیات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). لباب الاشارات و التنبیها. تحقیق احمد حجازی السقاء. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). شرح برهان شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- یزدان پناه، بدالله (۱۳۹۷). تأملاتی در فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021590 20.1001.1.17354545.1403.22.1.4.2

The Evaluation of Epistemological Criteria (Distinguishing between the Mental and the Physical) *

Reza Dargahifar  / An assistant professor, Faculty of Strategic Sciences and Technologies, University of Qom.
Received: 2024/05/21 - Accepted: 2024/11/07 r.dargahifar@qom.ac.ir

Abstract


The question of the nature of the mind, the criterion of mindset, and the distinction between mental and non-mental entities are the starting points in the philosophy of mind. A category of criteria for distinguishing mental entities are epistemological criteria. This article examines the criteria of direct knowledge, secluded privileged access, inerrancy, and transparency. These criteria have faced objections, the result of which is their failure to be both inclusive and exclusive, their failure in distinguishing between the mental and the non-mental. Due to the division of knowledge into *husuli* (acquired) and *huduri* (intuitive) in Islamic philosophy, these criteria have been reinterpreted. Accordingly, responses to the aforementioned objections have been provided, particularly emphasizing that intuitive knowledge of mental states is inerrant. The errors that typically occur in accurately recognizing mental states pertain to the realm of their acquired and conceptual representations and, therefore, do not violate the epistemological criteria. However, it must, ultimately, be said that it seems these kinds of epistemic accesses are not exclusive to mental entities. Accordingly, although they are free from some objections and violations, they do not provide complete criteria for the mindset nor they help distinguish the mental from the non-mental.

Keywords: mindset, philosophy of mind, intuitive knowledge, acquired knowledge, secluded access, inerrancy, transparency.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی ملاک‌های معرفت‌شناختی تمایز امر ذهنی و امر فیزیکی*

r.dargahifar@qom.ac.ir

رضا درگاهی‌فر  / استادیار دانشکده علوم و فناوری‌های راهبردی دانشگاه قم
دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷

چکیده

پرسش از چیستی ذهن، ملاک ذهن‌مندی و تمایز امور ذهنی از امور غیرذهنی، از آغازگاه‌های فلسفه ذهن است. دسته‌ای از ملاک‌های تمایز امور ذهنی ملاک‌های معرفت‌شناختی است. این مقاله ملاک‌های معرفت‌مستقیم، دسترسی ممتاز خصوصی و خطاناپذیری و شفافیت را بررسی کرده است. به این ملاک‌ها اشکال‌هایی گرفته‌اند که نتیجه آنها جامع یا مانع نبودن آنها و ناکارآمدی‌شان در تمییز ذهنی از غیرذهنی است. به مدد تقسیم معرفت به «حصولی» و «حضوری» در فلسفه اسلامی، این ملاک‌ها بازتفسیر شده‌اند و بر این اساس، به اشکال‌های مزبور پاسخ گفته شده، به‌ویژه بر این نکته تأکید گردیده که معرفت‌حضوری به حالات ذهنی خطاناپذیر است و خطاهایی که در بازشناسی دقیق حالت ذهنی معمولاً روی می‌دهد، به حوزه بازنمایی‌های حصولی و مفهومی آنها مربوط است و بنابراین ملاک‌های معرفتی را نقض نمی‌کند. البته در نهایت، باید گفت: به نظر می‌رسد این‌گونه دسترسی‌های معرفتی مختص امور ذهنی نیست و بر این اساس، هرچند از برخی اشکالات و نقض‌ها برکنار است، ملاک‌های کاملی برای ذهن‌مندی و تمییز امر ذهنی از امر غیرذهنی به دست نمی‌دهد.

کلیدواژه‌ها: ذهن‌مندی، فلسفه ذهن، علم‌حضوری، علم‌حصولی، دسترسی خصوصی، خطاناپذیری، شفافیت.

* این پژوهش بر اساس طرحی با شماره پیگیری ۱۷۸۱۲ توسط ستاد توسعه علوم و فناوری‌های شناختی ایران حمایت شده است.

چه چیزهایی ذهنی‌اند و وقوع چه پدیده‌هایی وجود ذهن را نشان می‌دهد؟ برای آغاز پژوهش فلسفی در باب ذهن، باید به این پرسش پاسخ داد. این پرسش مهمی است که تفاوت میان آنچه ذهن‌مند است و آنچه ذهن‌مند نیست، در چیست؟ آیا همه چیز ذهن‌مندند، یا هیچ چیزی ذهن‌مند نیست؟

اگر پاسخ به هر دو پرسش منفی است، باید ملاکی (یا ملاک‌هایی) برای تمایز میان ذهن‌مندا و ناذهن‌مندا معرفی کرد که بر اساس آن(ها) این دو دسته را از هم جدا کرد. به نظر می‌رسد میان سامانه‌های زیست‌شناختی ذهن‌مند و غیرذهن‌مند تفاوت وجود دارد. اگر این تمایز واقعی است و توهمی نیست، پس باید ذهن‌مندی بسان امری ایجابی موجود باشد و باید بتوان آن تفاوت را یافت.

از کوشش برای یافتن خصیصه‌ای که ذهن‌مندی را بشناساند، غالباً با تعبیر «جست‌وجوی نشانه‌ امر ذهنی» یاد می‌شود. قرار است در این فعالیت، یک - یا شاید چند - ویژگی شناسایی شود که شرط لازم و کافی ذهن‌مندی باشد؛ یعنی هر چیزی که ذهنی است، آن را دارا باشد (شرط لازم) و هر چیزی که آن را دارد، ذهنی باشد (شرط کافی). این فعالیت در پی یافتن ذات (essence) ذهن‌مندی است (بین، ۲۰۱۰، ص ۸-۹).

به بیان جیگون کیم، از فیلسوفان ذهن برجسته معاصر، پرسش مهمی که برای فهم چیستی ذهن یا ذهن‌مندی بسیار اساسی است، این است که به چه معنایی تمام امور و حالات متنوعی که ذهنی دانسته می‌شوند، «ذهنی» یا «روان‌شناختی» هستند؟ آیا ویژگی یا خصیصه‌ای واحد، یا مجموعه‌ای محدود و معین از ویژگی‌ها وجود دارد که ملاک و نشانه‌ ذهنی‌بودن تمام آن امور و حالات باشد؟ به بیان دیگر، آیا ملاک و نشانه‌ای برای امر ذهنی وجود دارد که توسط آن، پدیده‌ها و ویژگی‌های ذهنی از غیرذهنی جدا شود؟ (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۷)

دسته‌ای از ملاک‌هایی که برای ذهن‌مندی پیشنهاد کرده‌اند، ملاک‌های معرفت‌شناختی است. این مقاله به بیان و بررسی نمونه‌هایی مشهور از ملاک‌های معرفت‌شناختی می‌پردازد و اشکالاتی را که بر آنها مطرح شده، بیان می‌کند و بر اساس بازتفسیری از این ملاک‌ها بر پایه تقسیم معرفت به «حصولی» و «حضوری» در فلسفه اسلامی، به برخی از این اشکال‌ها پاسخ می‌دهد.

۱. معرفت مستقیم یا بی‌واسطه

نخستین ملاک معرفت‌شناسانه تمایز ذهنی از غیرذهنی، که معمولاً بدان توجه کرده‌اند، «معرفت مستقیم» است. مدعا این است که معرفت شما به شادی‌تان و هر امر ذهنی دیگری، مستقیم و بی‌واسطه است. برای آنکه بدانی شاد هستی، نیازی به بررسی شواهد و استنتاج شاد بودن از آنها یا از مقدماتی دیگر نداری. معرفت شما به شادی‌تان اساساً بدون نیاز به هیچ واسطه معرفت‌بخش دیگری، به‌طور مستقیم فراچنگ می‌آید. اما معرفت

شما به وضعیت نورون‌های مغزی‌تان، هنگام تجربه آن شادی خاص، این‌گونه نیست و نیازمند شواهد علمی، مانند اسکن مغزی است تا بدانید در مغزتان چه می‌گذرد.

اما آیا این ملاک بسنده و جامع و مانع است؟ کیم در اینجا پرسشی را مطرح می‌کند: آیا معرفت ما به برخی اشیای فیزیکی نیز مستقیم و بی‌واسطه نیست؟ فرض کنید به دایره قرمز رنگ بزرگی که روی دیوار مقابل شما نقش بسته است، می‌نگرید. آیا چنین نیست که مستقیم و بی‌نیاز به هیچ شاهد دیگری می‌دانید که دایره‌ای آن چنان در برابر شما هست؟ آیا مدرکات حسی ما عموماً این‌گونه نیست؟ آیا به همین صورت نمی‌دانم که در گوشه اتاق‌ام گلدانی هست؟

کیم معتقد است که چنین است و این، چالشی برای ملاک مزبور است. مطابق معیار معرفت‌شناختی دسترسی یا معرفت مستقیم، تنها امور ذهنی بی‌واسطه معلوم‌اند؛ اما نشان داده شد که برخی امور فیزیکی نیز این چنین معلوم‌اند. برای برطرف کردن این مشکل، یک راه حل مطرح کردن معیار معرفت‌شناختی دقیق‌تری است (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۸-۱۹).

۲. خصوصی بودن یا دسترسی ممتاز اول شخص

معرفت ما به امر ذهنی، افزون بر مستقیم بودن، تنها در دسترس شخص شناسای واحدی است؛ همان که رویداد ذهنی برای او روی می‌دهد. درخصوص شادی، تنها شما در این موقعیت ممتاز معرفتی هستید، نه دانشمند عصب‌شناس و نه هیچ‌کس دیگری. اما در مورد دیدن دایره قرمز رنگ چنین نیست. اگر شما می‌توانید مستقیماً بدانید که دایره قرمز رنگی روی دیوار نقش بسته است، هر کس دیگری هم که در موقعیت مناسبی نسبت به دیوار قرار داشته باشد، می‌تواند همان‌گونه بداند؛ چنین نیست که شخص یگانه‌ای دسترسی ممتازی بدان داشته باشد. بنابراین معرفت بی‌واسطه بر دو قسم است: همگانی و خصوصی. معرفت به امور ذهنی تنها در دسترس کسی است که صاحب و تجربه‌گر آن امور است و چنین معرفتی تنها برای اول شخص، نه سوم شخص حاصل شدنی است. اما معرفت به امور غیرذهنی در دسترس معرفتی همگان است. نوع دسترسی معرفتی من به وضعیت نورون‌های مغزم، آن هنگام که شادی را تجربه می‌کنم، با نوع دسترسی دیگران بدان تفاوتی ندارد، اما نوع دسترسی معرفتی من به شادی‌ام، با نوع دسترسی معرفتی دیگران به شادی من متفاوت است. در این مورد، تنها من به‌صورتی ممتاز بدان دسترسی معرفتی دارم و دیگران با واسطه؛ مثلاً بر اساس رفتار یا گفتار من، می‌توانند دریابند که من شادم (ر.ک. کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹؛ مسلین، ۲۰۰۱، ص ۱۹-۲۰).

کیم می‌افزاید: دسترسی معرفتی مستقیم ممتاز اول شخص، تنها به رویدادهای ذهنی که هم‌اکنون موجود و در جریان‌اند، تعلق می‌گیرد، نه آنها که در گذشته روی داده‌اند (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹). شما می‌دانید که ماه گذشته دندان درد داشته‌اید، اما به واسطه گواهی حافظه، یا دیدن یادداشت در دفترچه خاطرات یا ملاحظه سابقه دندان‌پزشکی می‌دانید.

گفتنی است که معرفت از راه حافظه با معرفت از راه‌های دیگر متفاوت است. در اولی دسترسی اول‌شخص و ممتاز برقرار است؛ هیچ‌کس دیگری جز من نمی‌تواند به محتوای حافظه من دسترسی داشته باشد و خاطرات مرا به یاد بیاورد. در هر حال، این نوع دسترسی معرفتی به رویدادهای ذهنی، هرچند ممتاز و خصوصی است، با واسطه است. اما معرفت به رویدادهای ذهنی گذشته از راه دیدن در دفترچه خاطرات - مثلاً - نه خصوصی است، نه مستقیم.

اگر بپذیریم که معرفت از راه حافظه، معرفت نامستقیم است و برخی معرفت‌ها به امور غیرذهنی مستقیم‌اند، رابطه میان خصوصی بودن و مستقیم بودن، عموم و خصوص من‌وجه خواهد بود، و در این صورت افزودن قید «خصوصی بودن» به معرفت مستقیم، ملاک معرفت‌شناختی را از جامع و مانع بودن نجات نمی‌دهد.

اما می‌توان با کیم بحثی کرد و معیار مطرح‌شده را دوباره زنده کرد. به نظر می‌رسد مراد از بی‌واسطه بودن معرفت به حالات ذهنی، تنها بی‌نیازی از آزمایش و تجربه برای شناسایی باشد. برای نمونه، برای آنکه بدانم محلول خاصی در چند درجه به جوش می‌آید، باید آزمایش کنم و این آزمایش را در شرایط گوناگونی تکرار کنم. اما برای آنکه بدانم درد دارم، نیازی به این بررسی ندارم. در این صورت واسطه‌گری حافظه برای معرفت به برخی حالات ذهنی نیز نقضی به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا مراد از «واسطه» هرگونه واسطه معرفتی نیست.

افزون بر این، درباره حافظه به نکته دیگری هم می‌توان توجه کرد: به‌طور کلی و بدون اینکه بخواهم به جزئیات مربوط به حافظه و گونه نقش‌آفرینی‌اش بپردازم، می‌توان گفت: حافظه - و به تعبیری راس‌تر، ذاکره - آن حالت ذهنی را که مغفول بود یا در صحنه کنونی ذهن حضور نداشت، احضار می‌کند و در صحنه جاری ذهن قرار می‌دهد. به بیان دیگر، آنچه را غایب بود، حاضر می‌سازد. این بدان معناست که حافظه من راه نامستقیم معرفت من به حالت ذهنی خودم نیست، بلکه حالت ذهنی مرا در دسترس معرفت مستقیم من قرار می‌دهد.

بر این پایه، فعلیت یافتن معرفت من به برخی حالات ذهنی‌ام با واسطه‌گری حافظه، اصلاً نقضی برای ملاک دسترسی معرفتی مستقیم به‌شمار نمی‌رود. درواقع مشکل در ابهام و اشتراک «واسطه معرفتی» است. حافظه تنها حضور حالت ذهنی را در صحنه آگاهی معرفتی فراهم می‌کند؛ همان‌گونه که برای دیدن صحنه مقابل، باید چشم خودم را باز کنم یا سرم را به سوی شیء دیدنی بگردانم. نیازمندی معرفت بصری به آنچه در برابر من است به باز کردن چشم، تنها در معنایی بسیار کلی از واسطه معرفتی، معرفتی باواسطه است. این نمونه‌ها را مقایسه کنید:

الف. آن شادمانی را که هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش داشتم، می‌شناسم و می‌یابم؛ زیرا در خاطر من ثبت است.

ب. می‌دانم هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش، شادمان بوده‌ام؛ زیرا به خاطر می‌آورم که شادمان بوده‌ام.

ج. می‌دانم هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش، شادمان بوده‌ام؛ زیرا هر پدیری هنگام تولد فرزندش شادمان است.

د. می‌دانم که جشن تولد یک‌سالگی فرزندم برگزار شد؛ زیرا به خاطر می‌آورم که چنین شد.

ه. می‌دانم که جشن تولد یک‌سالگی فرزندم برگزار شد؛ زیرا هرچند خودم به خاطر نمی‌آورم، دیگرانی که به آنها اطمینان دارم، به خاطر می‌آورند که آن جشن برگزار شده است.

در (الف)، (ب) و (ج)، آنچه می‌دانم حالت ذهنی خودم است، اما در (د) و (ه)، رویدادی بیرونی و غیرذهنی است. اگر هر نوع واسطه‌گری معرفتی را از راه حافظه یا از راه حالت ذهنی دیگری در نظر آوریم و منافی معرفت بی‌واسطه بدانیم، ملاک دسترسی مستقیم دربارهٔ حالت شادی در نمونه‌های (الف)، (ب) و (ج) نقض می‌شود. در (ب) و (ج) البته آنچه می‌دانم خود شادی‌ام نیست، بلکه باور یا معرفت به شادبودنم است. اما در (الف) خود شادی متعلق معرفت من است.

تفاوت میان (الف) و (ب) در این است که در (الف) خود حالت شادمانی را توسط حافظه (ذاکره) احضار می‌کنم، اما در (ب) معرفت من به شادمانی‌ام مستند به حافظه‌ام است. به بیان دیگر، در (الف) شادمانی وجودی احضار می‌شود و در (ب) شادمانی مفهومی شده احضار می‌گردد.

در اینجا بهره‌گیری از تمایزی که میان معرفت حضوری و معرفت حصولی در فلسفه اسلامی مطرح شده است، سودمند می‌نماید. حالت ذهنی m گاه خود شادی است، گاه مفهومی از شادی است (یا مفهومی که محتوای آن شادمانی من است). آنچه حافظه واسطهٔ معرفت بدان است، گاه شادی است و گاه مفهوم شادی. اگر خود شادی را بدون واسطهٔ مفهوم، درک می‌کنم، علم حضوری به شادی دارم؛ مانند وقتی که واقعاً و هم‌اکنون شادم و شادی در صحنهٔ کنونی ذهنم حاضر است. در این صورت است که حس و حال پدیداری کیفی خاصی را تجربه می‌کنم. اما وقتی می‌دانم که زمانی شاد بوده‌ام، یا به شادی فکر می‌کنم - که علم حصولی به شادی دارم - چنین حسی را تجربه نمی‌کنم. حافظه (ذاکره) گاه موجب می‌شود علم حضوری به شادی‌ام بیابم، گاه موجب علم حصولی بدان می‌شود.

به نظر می‌رسد مراد کسانی که دسترسی مستقیم را بسان ملاک یا نشانه‌ای برای امر ذهنی دانسته‌اند، دسترسی حضوری - نه حصولی - بوده است. امر ذهنی آن است که می‌تواند معلوم حضوری باشد. معلوم حضوری آن است که بدون واسطه‌گری مفهوم، معلوم است. علم حصولی مفهومی، علمی غایبانه است، اما علم حضوری، علمی حاضرانه است. اگر بپذیریم که امر ذهنی اساساً آگاهانه است، یعنی در جریان و حاضر (occurrent) است، آنگاه هر امر ذهنی، از آن جهت که ذهنی است، ذاتاً و ضرورتاً معلوم به علم حضوری است، و ذهنی بودن مساوق حضوری بودن است. البته حضوری بودن مساوق ذهنی بودن نیست؛ یعنی هرچند هر امر ذهنی، حضوری و معلوم حضوری است، اما هر امر حضوری، ذهنی نیست. شایان ذکر است که حضوری بودن بسان ویژگی هستی‌شناسانه، و معلوم حضوری بودن بسان ویژگی معرفت‌شناسانه، با یکدیگر مساوق‌اند و دو حیثیت یک واقعیت‌اند. به بیان دیگر، آنچه حضوری است بالفعل معلوم است و نحوهٔ وجودش معلومی است، و آنچه معلوم حضوری است حاضر است و وجودش حضوری معلومی است. برای معلوم و آگاهانه بودن آنچه نزد موجود شعورمند حاضر است، غیر از حضورش به چیزی دگر نیاز نیست. نحوهٔ وجود موجود ذهن‌مند، آگاهی‌مندانه و نحوهٔ وجود امر ذهنی، حضوری و آگاهانه بودن است.

صدرالمتألهین شیرازی در بحث «اتحاد عاقل و معقول» درباره نحوه وجود معقول بالفعل توضیحی داده که برای بحث کنونی سودمند است. «معقول بالفعل» را «حالت ذهنی آگاهانه و در جریان» بخوانید و به این عبارت بنگرید:

صورت‌های چیزها بر دو دسته‌اند: صورتی مادی که قوام وجودش به ماده و وضع و مکان و غیر اینهاست، و چنین صورتی نمی‌تواند به حساب این وجود مادی، معقول بالفعل و بلکه حتی محسوس بالفعل باشد، مگر بالعرض، و دیگری صورتی مجرد از ماده و وضع و مکان است که یا کاملاً از آنها مجرد است، که در این حال، صورت معقول بالفعل است، یا تجرد ناقصی دارد که در این حال، متخیل یا محسوس بالفعل است. نزد تمام حکیمان، صحت این نکته معلوم است که وجود فی‌نفسه صورت معقول بالفعل و وجودش برای عاقل، هر دو یک چیز است از جهتی واحد و بدون اختلاف. همچنین محسوس از آن جهت که محسوس است، وجودش برای خودش و وجودش نزد جوهر حس‌گر هر دو یک چیز است بدون اختلاف جهت (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴).

آنچه بالفعل معقول یا محسوس یا متخیل است، ضرورتاً آگاهانه و حاضر در صحنه ذهن است، و نحوه وجودش این چنین است. بر این اساس، امر ذهنی، یا نیست، یا هست و بالفعل و آگاهانه و حاضر است. امر ذهنی غیر آگاهانه یا غیر حاضر در صحنه ذهن، ترکیبی ناشدنی و ناهمگون و بنابراین ناموجود است. از این رو گویا نتوان با تقسیم علم - و به نحو عام‌تر، پدیده ذهنی - به آگاهانه، نیمه آگاهانه و غیر آگاهانه همراه شد (برای ملاحظه توضیحی درباره تقسیم علم حصولی و حضوری به این سه قسم، ر. ک. فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱-۱۸۳). بر آنم که برای آنچه انگیزه این تقسیم شده است، مانند امکان فراخوانی فوری و وقوع غفلت و بی‌توجهی، باید تبیین‌های دیگری عرضه کرد.

با این تفسیر از دسترسی مستقیم به امر ذهنی، مستقیم و حضوری بودن دسترسی به پدیده ذهنی شرط لازم ذهن‌مندی است، اما شرط کافی نیست؛ یعنی هر امر ذهنی حضوری است، اما هر امر حضوری ذهنی نیست. پس حضوری بودن را نمی‌توان ملاکی جامع و مانع برای ذهنی بودن به‌شمار آورد.

بر پایه این تفسیر می‌توان اشکال کیم به مانع اغیار بودن این ملاک را نیز بررسی کرد. کیم می‌گفت: معرفت بصری به اشیای خارجی نیز مستقیم است. اگر مستقیم بودن به معنای معلوم حضوری بودن باشد، نزد کسانی که معرفت‌های حسی را حضوری نمی‌دانند این اشکال وارد نیست. نزد آنان که معرفت‌های حسی را حضوری می‌دانند، این اشکال وارد است و در واقع تأکید است بر اینکه حضوری بودن تنها شرط لازم ذهن‌مندی است، نه شرط کافی آن. به نظر می‌رسد در هر حال دسترسی مستقیم خصوصی را نمی‌توان شرط لازم و کافی ذهن‌مندی دانست و ملاک کامل ذهن‌مندی تلقی کرد.

شاید مراد از «دسترس‌پذیری مستقیم خصوصی» این باشد که امر ذهنی را از راه درون‌نگری (introspection) می‌توان یافت؛ اما هیچ پدیده فیزیکی را نمی‌توان این‌گونه یافت. در این صورت به نظر می‌رسد اشکال‌هایی که کیم مطرح کرده، وارد نباشد. چنین می‌نماید که این تفسیر به تفسیر پیشین بازمی‌گردد و البته نیازمند توضیح و رفع ابهام است. باید مشخص کرد که مرز درون و برون کجاست.

کیم بحث را ادامه می‌دهد و می‌گوید: ملاک خصوصی بودن نیز گویا دچار نقض است و مانع اغیار نیست. ما از راه گونه‌ای حس، که بدان «حس عمقی» (proprioception) می‌گویند، موقعیت و حرکت اندام‌های بدن خود را می‌یابیم؛ مثلاً، من می‌دانم که دست راستم بالاست و پای چپم خم شده و روی پای راستم است. سازوکار عصبی خاصی این امکان را به ما می‌دهد که بی‌واسطه و به‌صورتی ممتاز و ویژه از موقعیت و حرکت بدن خود آگاه باشیم. تنها من از راه حس عمقی می‌دانم که دستم بالاست یا مچ دستم خم است و هیچ‌کس دیگری چنین دسترسی معرفتی ندارد. اما متعلق این نوع معرفت، موقعیت و حرکت بدنی است، نه رویدادی ذهنی. کیم می‌گوید: گویا بتوان این نوع نقض را با پیش نهادن معیار خطاناپذیری و شفافیت برطرف کرد (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹-۲۰).

۳. خطاناپذیری و شفافیت

خصیصه معرفتی دیگری که گاه با ذهن‌مندی مرتبط دانسته شده، این است که معرفت ما به حالات ذهنی جاری خود، «خطاناپذیر» (infallible) یا «اصلاح‌ناپذیر» (incorrigible) و شفاف است، به‌گونه‌ای که از صحنه معرفتی مخفی و غایب نیست. رویدادهای ذهنی، به‌ویژه حس‌ها، این ویژگی را دارند که شما نمی‌توانید درباره داشتن و تجربه کردن آنها بر خطا باشید. اگر باور دارید که درد دارید (ندارید)، آنگاه درد دارید (ندارید). محال است انسان درباره درد خود باور کاذب داشته باشد. نمی‌شود واقعاً درد داشته باشم، اما ندانم که درد دارم، یا باور داشته باشم که درد دارم، اما درد نداشته باشم. از این‌رو معرفت من به درد خودم، خطاناپذیر است. در برابر، باور به امور فیزیکی خطاپذیر است.

به بیان دیگر، یکی از تفاوت‌های حس‌ها و اشیای فیزیکی این است که اشیای فیزیکی موجودند، چه از آنها آگاه باشیم، چه نباشیم؛ اما نمی‌شود دردی داشت که ناآگاهانه باشد. نمی‌توانم گفت: دردی در پایم دارم، اما آن را احساس نمی‌کنم. آگاهی ذاتی حس‌هاست. هر لحظه‌ای که جریان این آگاهی قطع شود، آن حس ناموجود خواهد شد (مسلمین، ۲۰۰۱، ص ۱۰). به نظر می‌رسد این تفاوت از آن‌روست که ویژگی ذاتی و وجودی اشیای فیزیکی این نیست که برای انسان (یا برخی موجودات ذهن‌مند دیگر) آگاهانه باشند (هرچند ممکن است خصیصه ذاتی‌شان این باشد که برای موجود ذهن‌مند دیگری آگاهانه باشند، به‌نحوی که اگر او بدان‌ها توجه نکند، معدوم شوند؛ چنان‌که درد برای انسان این‌چنین است)؛ اما حالات ذهنی بسان درد، نحوه وجود آگاهانه دارند؛ یعنی یا موجود نیستند یا در ساحت آگاهی موجودی ذهن‌مند موجودند. آگاهی خصیصه ذاتی و وجودی حالاتی مانند درد است.

کیم می‌گوید: مورد حس عمقی را بر این اساس می‌توان از دایره رویدادهای ذهنی بیرون دانست. معرفت فرادست‌آمده از راه حس عمقی، خطاپذیر است. محال نیست که باور کاذبی درباره موقعیت بدنی خود، مبتنی بر

حس عمقی داشته باشیم (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۰). اما به نظر می‌رسد که این‌گونه نتیجه‌گیری درست نیست و شفافیت و خطاناپذیری را نباید بدین معنا دانست.

مسئله تذکر داده که امتداد طبیعی آموزه دسترسی خصوصی و ممتاز، آموزه شفافیت (translucency) است. مراد از این آموزه آن است که صحنه ذهن به‌طور کامل و بدون ابهام و تاریکی، برای ذهن‌مند آشکار و شفاف است، به‌گونه‌ای که شخص نمی‌تواند از وجود حالات ذهنی خود، ناآگاه یا غافل باشد یا درباره نوع حالت ذهنی که در آن به سر می‌برد، دچار خطا شود. بنابراین معرفت شخص به حالات ذهنی‌اش، نه‌تنها کامل، که خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر است.

اگر p گزاره‌ای باشد که فکر یا هر حالت ذهنی در جریان را به من نسبت می‌دهد (مثلاً، نگران هستم) آنگاه این دو گزاره ضرورتاً صادق‌اند:

– اگر باور دارم که p، آنگاه p صادق است.

– اگر p صادق است، آنگاه باور دارم که p.

پس p صادق است اگر و تنها اگر باور دارم که p.

در بیان این آموزه تا بدانجا پیش رفته‌اند که ادعا کرده‌اند: آنچه در ذهن می‌گذرد خودآشکارگر است؛ گویی حالات ذهنی در خروشانند تا توجه شخص ذهن‌مند را به خود معطوف کنند و لحظه‌ای از صحنه آگاهی وی کنار نمی‌روند. «شفافیت» نقطه مقابل خطاناپذیری است. حالت یا رویداد m برای شخص شفاف است، تنها اگر ضرورتاً اگر m روی می‌دهد، شخص آگاه است و می‌داند که m روی می‌دهد. بر این اساس، وجود درد مخفی بی‌معناست. لازمه خطاناپذیری باور درباره درد این است که تحقق درد بدون هیچ منشأ تنکردی (physiological) تصورپذیر است و لازمه خصوصیت شفافیت درد این است که حتی اگر تمام منشأهای فیزیکی و تنکردی درد حاضر باشند، اگر از درد آگاه نباشیم، درد ندارم. بسیار روی می‌دهد که کسی به‌رغم آسیب شدید بدنی، دردی را تجربه نمی‌کند؛ مثلاً، در گرماگرم مبارزه یا مسابقه است یا چیزی تمام صحنه توجه او را به خود معطوف کرده است. بر این اساس، آنچه در ذهن روی می‌دهد، نمی‌تواند آگاهی‌گریز و مخفی باشد (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹–۲۰؛ مسلین، ۲۰۰۱، ص ۲۱–۲۲).

به نظر می‌رسد این ملاک، مانع اغیار است؛ یعنی هیچ رویداد و حالت فیزیکی این‌چنین نیست که معرفت بدان خطاناپذیر و همراه با شفافیت باشد. اما آیا جامع افراد است؟ آیا همه یا بیشتر حالات و رویدادهای ذهنی این ویژگی‌های معرفتی را دارند؟ کیم می‌گوید: به‌روشنی چنین نیست و حالات ذهنی ناآگاهانه (unconscious) یا نیمه‌آگاهانه (subconscious) را از این دست می‌شمرد (برای ملاحظه توضیحاتی، ر.ک. مسلین، ۲۰۰۱، ص ۱۰–۱۱).

برخی حالات روان‌شناختی هستند که دارنده آنها از وجودشان آگاه نیست، و حتی گاه بر انکار آنها پای می‌فشارد. با این حال بر کنش و رفتار او اثرگذارند. نیز همیشه برای ما آسان نیست که بدانیم آن حالتی که تجربه‌اش می‌کنیم

– مثلاً – از نوع شرمساری است، یا پشیمانی؛ غبطه است یا حسد؛ یا واقعاً باور یا نگرانی خاصی داریم یا نه؛ آیا اصلاً باور دارم که شخص صبوری هستم؟ آیا پدري مقبول بوده‌ام؟ اگر در این گونه پرسش‌ها تأمل کنیم، می‌بینیم که معمولاً پاسخ قطعی به آنها نداریم.

کیم ادامه می‌دهد و می‌گوید: حتی دربارهٔ حس‌ها هم عدم قطعیت معرفت‌شناختی روی می‌دهد. مثال او این است: «آیا بوی این آووکادوی بیش از حد رسیده، کمی شبیه تخم‌مرغ فاسد است، یا برای سالاد مناسب است؟» (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۱).

دسترسی معرفتی ویژه شاید برای حس‌هایی مانند درد و خارش ملاک مناسب‌تری باشد؛ اما باز هم تمام باورهای ما دربارهٔ دردهایمان این خصیصه را ندارد. آیا دردی که اکنون در دستم تجربه می‌کنم، شدیدتر از دردی است که لحظه‌ای پیش‌تر در همین دست تجربه می‌کردم؟ درد دقیقاً در کجای دستم است؟ روشن است که درد خصایص متعددی دارد که برخی از آنها از راه درون‌نگری دریافتنی‌اند، و دربارهٔ آنها می‌توانم بر خطا باشم و اطمینان کامل نداشته باشم. نیز ممکن است نوع حسی را که تجربه می‌کنم به اشتباه طبقه‌بندی یا شناسایی کنم؛ مثلاً، ممکن است گزارش کنم که حس خارش دارم، اما توصیف درست حسی که تجربه می‌کنم، قلقلک باشد.

کیم می‌گوید: ممکن است گفته شود: مشکل در اینجا زبانی و مربوط به کاربرد واژگان است، نه باور و معرفت. باور داری که قلقلک تجربه می‌کنی، اما وقتی در زبان آن را بیان می‌کنی، آن را خارش گزارش می‌کنی. بنابراین باوری که داری، صادق است، و فقط بیان زبانی با آن مطابق نیست.

مسلین نیز نمونه‌های نقضی را مطرح کرده است که توجه بدان‌ها خالی از فایده نیست. چنان‌که گذشت، برخی در توضیح آموزه «شفافیت» گفته‌اند: حتی نوع حالت ذهنی که در جریان است، برای شخص ذهن‌مند آشکار است. مسلین می‌گوید: دربارهٔ حس‌ها (مانند درد) می‌توان کمابیش بدون اشکال آموزهٔ شفافیت را پذیرفت؛ زیرا مرجع نهایی و بی‌بدیل تشخیص و دریافت اینکه من درد دارم، خودم هستم و نمی‌توان کسی را که صادقانه درد کشیدن را گزارش می‌کند، تحطئه کرد، حتی اگر منشأ این درد توهم باشد. اما وقتی پای حالات التفاتی به میان می‌آید، مسئله متفاوت می‌شود.

در بسیاری از موارد معلوم نیست که من بهتر از دیگران بدانم که چه حالت ذهنی التفاتی دارم. برای نمونه، من مرجع نهایی و بهترین داور در این باره نیستم که مسئلهٔ ریاضی یا فلسفی پیچیده‌ای را فهمیده‌ام. ممکن است خودم بیندارم که مسئله‌ای را کاملاً فهمیده‌ام، اما وقتی مسئله را نزد استادی مسلّم توضیح می‌دهم، به من نشان دهد که من به طور کامل نفهمیده‌ام. نیز ممکن است در حالتی عاطفی باشم، اما خودم ندانم که دقیقاً در چه حالتی هستم. بسیار روی داده است که شخصی حسود یا عاشق است، اما خود نمی‌داند که به حسادت گرفتار آمده یا در دام عشق اسیر شده است. بسیاری اوقات خود را به‌خوبی و کامل نمی‌شناسیم و نیازمندیم تا مشاور و روانکاو در شناخت حالات ذهنی‌مان ما را یاری کنند.

همچنین نمونه‌های خودفریبی به‌خوبی نشان می‌دهد که ممکن است عامدانه در شناخت صحنهٔ درونی خود ره به خطا بریم؛ مثلاً، کسی که واقعاً دچار حسادت است، خود را دارای غبطه می‌پندارد، یا وقتی واقعاً از ورود به کاری می‌ترسد، خود را دارای حالت احتیاط یا دوراندیشی می‌بیند (مسلمین، ۲۰۰۱، ص ۳۳).

به نظر می‌رسد به آموزهٔ «شفافیت» چیزهایی افزوده‌اند و تفسیری از آن به دست داده‌اند که درست نمی‌نماید. به بیان دیگر، این آموزه به‌گونه‌ای تفسیر شده که دچار اشکالاتی آشکار است. چنان‌که مسلمین بیان کرد، شفافیت امتداد آموزهٔ «دسترسی خصوصی و مستقیم» است. به نظر نگارنده آموزهٔ «شفافیت» مفاد حضوری بودن و غایب نبودن امر ذهنی را بیان می‌کند؛ چنان‌که از برخی توضیحات کیم نیز قابل برداشت است. باید شفافیت را از خطاناپذیری و اصلاح‌ناپذیری جدا کرد و به هریک جداگانه پرداخت.

«شفافیت» بدان معناست که صحنهٔ ذهن نزد شخص ذهن‌مند آشکار و حاضر است. در برخی حالات ذهنی این ویژگی روشن‌تر است. چنان‌که گفته‌اند، دردی که آگاهانه نباشد، موجود نیست. اما مشکلی که معمولاً در برابر این آموزه مطرح کرده‌اند، وجود حالات ذهنی ناآگاهانه است. اشاره شد که باید آنچه انگیزهٔ مطرح کردن این اندیشهٔ خلاف شهود است (یعنی وجود حالات ذهنی ناآگاهانه و غیر حاضر در صحنهٔ آگاهی) به‌گونه‌ای مناسب‌تر تبیین و تحلیل گردد. از جملهٔ انگیزه‌ها، این اعتقاد است که گاه شخص از برخی حالات ذهنی خود ناآگاه است، اما آن حالات بر رفتار او اثر می‌گذارند، پس آن حالات موجودند. برای نمونه، شخص گزارش می‌کند که به کسی حسادت ندارد، اما رفتاری حسودانه از او سر می‌زند. این حالت را به‌آسانی می‌توان به‌گونه‌ای دیگر تحلیل کرد.

اما به نظر می‌رسد نمونهٔ مهم‌تر، پدیدهٔ «کوربینی» (blindsight) است. کسانی که دچار این عارضه‌اند، گزارش می‌کنند که در بخش‌هایی از میدان دید خود بینایی ندارند؛ اما به برخی محرک‌های تصویری در همین ناحیه پاسخ رفتاری می‌دهند. معمولاً این پدیده چنین تبیین می‌شود که این افراد در بخشی از میدان دید خود بینایی آگاهانه ندارند، اما بینایی غیرآگاهانه دارند و اطلاعات بصری در سطحی غیرآگاهانه در ذهن آنها پردازش می‌شود و موجب رفتار خاصی می‌شود. به بیانی در این‌باره توجه کنید:

نمونهٔ جالبی از کوربینی را در مطالعهٔ بیماری به‌نام دی. بی. می‌توان یافت. در پی نتیجهٔ نامطلوب یک عمل جراحی، بیمار از ناحیهٔ سمت چپ میدان دیدش نابینا شده بود؛ یعنی هر چشمش در ناحیهٔ سمت چپ میدان دید، نقطهٔ کوری داشت. در پی این آسیب، دی. بی. گزارش می‌کرد که هیچ آگاهی از شیء قرار گرفته یا رویداد در حال وقوع در این ناحیه ندارد. اما به‌رغم نداشتن آگاهی بصری در این ناحیه، شواهدی از دیدن وجود داشت. اثباتی را در سمت چپ میدان دید او قرار می‌دادند و او را در معرض آزمایش انتخاب اجباری قرار می‌دادند، که بیمار مجبور بود مشخص کند کدام‌یک از دو شیء موردنظر، در این ناحیه قرار داده شده است. دی. بی. طوری در پاسخ‌دهی عمل کرد که بسیار بهتر از انتخاب تصادفی بود. به بیان دیگر، او «می‌دید»، هرچند آگاهی از دیدن نداشت. در مطالعهٔ دیگر، عرضهٔ محرک بصری را با شوک الکتریکی همراه

کردند. بعد از چند بار تکرار، بیمار وقتی محرک بصری عرضه می‌شد، شروع به ترسیدن کرد، هرچند نمی‌توانست توضیح دهد که چرا ترسیده است. در نتیجه بیمار داشت اطلاعات بصری را پردازش می‌کرد، هرچند نمی‌توانست ببیند. یک تبیین برای کوربینی این است: اطلاعات از شبکه به قشر بینایی مخ فرستاده می‌شود که در افراد مبتلا به نابینایی، قشر مخی آسیب دیده است. اما به نظر می‌رسد بخشی از اطلاعات بصری، قشر بینایی مخ را دور می‌زند و به نواحی دیگری در قشر مخ فرستاده می‌شود. اطلاعات از این نواحی به صورت ناآگاهانه در دسترس است، هرچند به نظر می‌رسد فقط وقتی در قشر بینایی مخ پردازش می‌شود، آگاهانه باشد (استرنبرگ و استرنبرگ، ۲۰۱۷، ص ۱۵۳).

نویسندگان سپس این نتیجه کلی را از این نمونه‌ها می‌گیرند:

نمونه‌های پیش‌گفته نشان می‌دهند که - دست‌کم - برخی کارکردهای شناختی می‌توانند بیرون از آگاهی هشیارانه روی دهند. ظاهراً می‌توانیم محرک‌های بسیاری را حس کنیم، درک کنیم و حتی به آنها پاسخ دهیم که هرگز وارد آگاهی هشیارانه ما نمی‌شوند (استرنبرگ و استرنبرگ، ۲۰۱۷، ص ۱۵۳).

بر این اساس معمولاً نتیجه گرفته می‌شود که ادراکات برای تأثیرگذاری بر رفتار ما نباید لزوماً آگاهانه باشند.

نکته‌ای که قصد دارم بر آن پای بفرم این است که نتیجه قطعی و محتوم این نوع مشاهدات و نمونه‌ها این نیست که برخی ادراکات یا حالات ذهنی موجود آگاهانه نیست. البته گاه روان‌شناسان چنین نتیجه گرفته‌اند یا ممکن است چنین نتیجه بگیرند، اما این سخن دقیق نیست. این نمونه را هم در نظر بگیرید:

چیزی با سرعت به سمت چشم شما می‌آید و پیش از آنکه آن چیز را ببینید یا از حضورش آگاه شوید، پلک شما بسته می‌شود. آیا تنها - یا حتی بهترین - تبیین این پدیده آن است که ادراک بصری گاه به صورت ناآگاهانه روی می‌دهد؟ چنین نیست. به نظر می‌رسد در این گونه موارد، آنچه بر رفتار اثر می‌گذارد، اساساً از سنخ ادراک یا حالت ذهنی نیست. نوری بر شبکه اثر می‌گذارد و طی فرایندی بخش‌هایی از مغز نیز از آن اثر می‌پذیرد. این آثار می‌تواند دو دسته نتیجه در پی داشته باشد: یکی ادراک آگاهانه یا حالت ذهنی آگاهانه دیگری، مانند ترس؛ و دیگری حرکت یا واکنش بخشی از بدن. این دو لزوماً با یکدیگر همراه نیستند.

فرض کنید ماده بدون بوی خاصی اگر وارد بینی من شود، طوری دستگاه عصبی مرا تحریک می‌کند که در نهایت ضربان بالاتر قلب و نوعی آشفته‌دلی را تجربه می‌کنم. روشن به نظر می‌رسد که لازم نیست در توضیح این پدیده بگوییم: ادراک بویایی در سطحی ناآگاهانه روی داده و موجب واکنش بدنی یا ذهنی خاصی شده است. حال فرض کنید همین ماده طوری باشد که دقایقی پس از ورود به بینی، احساس بویایی مرا تحریک کند، اما از همان اول ورود، دستگاه عصبی مرا تحریک کند و موجب شود ضربان قلب بالاتر و احساس آشفته‌دلی را تجربه کنم. در این حالت نیز لازم نیست معتقد شویم ادراک ناآگاهانه حسی در کار بوده و موجب رفتار خاصی شده است.

حال فرض کنید در هریک از این دو حالت، آن رفتار بدنی که معلول تحریک اعصاب من است، حرکت دست من به سمت بینی باشد. باز نتیجه متفاوت نیست. این رفتار - یا دقیق‌تر، بگوییم: واکنش بدنی - اصلاً معلول ادراک یا حالت ذهنی نیست تا مجبور باشیم وجود حالت ذهنی ناآگاهانه را بپذیریم.

حال مثال را به آنچه در نمونه‌ها مطرح شده است، نزدیک‌تر می‌کنیم: اگر ببینم، یعنی ادراک بصری آگاهانه داشته باشم، که چیزی با سرعت به سمت من می‌آید، دست خود را حایل می‌کنم تا آن چیز به سینه یا شکم برخورد نکند، یا ممکن است بچرخم تا آن چیز با جلوی بدنم برخورد نکند، یا اگر بتوانم کل بدن خود را کنار می‌کشم تا آن چیز بدان برخورد نکند. در همه این موارد، ادراک بصری آگاهانه («آگاهانه» قید توضیحی و توصیفی است، نه احترازی) موجب رفتار خاصی شده است.

اما گاه شیئی با سرعتی بالاتر از حدی که بتوانم ادراک بصری آگاهانه بدان داشته باشم، به سمت من می‌آید و من ناخودآگاه دست خود را حایل می‌کنم یا حرکت دیگری می‌کنم. در اینجا باید گفت: ادراکی صورت نگرفته است تا رفتاری بدنی را در پی داشته باشد، بلکه محرکی موجب پاسخ بدن من شده است که نمی‌توان آن را رفتار من خواند؛ شبیه اینکه ماده‌ای وارد بینی من شود و ضربان قلب مرا بالاتر ببرد.

ممکن است دانشمندانی که فرایندهای شناختی را پردازش اطلاعات می‌دانند، بگویند: در این موارد پردازش اطلاعات صورت گرفته است. اما اگر هم با آنها در این نکته موافقت کنیم، نمی‌توانیم هر پردازش اطلاعاتی را حالت یا فعالیت یا کارکرد ذهنی بدانیم تا لازم باشد حالت ذهنی را به آگاهانه و غیر آگاهانه تقسیم کنیم.

در مثال اخیر، اگر سرعت حرکت چیزی که به سمت بدن من می‌آید بسیار زیاد باشد، همان تحریک و پردازش ناآگاهانه را نیز موجب نمی‌شود؛ زیرا تحریک اندام‌های حسی آستانه خاصی دارد. ممکن است چیزی با سرعت به سمت چشم من حرکت کند، و بدون اینکه آن را ببینم، دست من حرکت کند و جلوی چشمم قرار گیرد. در اینجا نباید گفت: دیدن بر دو قسم است: آگاهانه و ناآگاهانه. دیدن تنها آگاهانه است. چنان‌که درد ناآگاهانه بی‌معناست، دیدن ناآگاهانه نیز بی‌معناست. در اینجا دیدن روی نداده است، اما موافق سازوکارهای عصبی و واکنشی خاصی که بدن من دارد، ورود محرکی خاص از طریق چشم، در نهایت به حرکت دست من انجامیده است، هرچند به دیدن من نینجامیده است.

می‌توان گفت: تمام این‌گونه واکنش‌های بدنی غیراختیاری و ناآگاهانه، کارکرد بقایی دارند و زیست‌شناسان و روان‌شناسان تکاملی با سازوکار تبیینی تکاملی آنها را تبیین می‌کنند. برخی واکنش‌های ذهنی، مانند ترس نیز از همین قبیل است؛ مانند اینکه معمولاً از هر چیزی که ناگاه در برابرمان ظاهر می‌شود، می‌ترسیم، پیش از آنکه بفهمیم چه چیزی در برابر ما ظاهر شده است و آگاهانه بررسی کنیم که آیا خطرناک هست یا نه. شاهد اینکه وقتی آگاهانه می‌فهمیم چیزی بی‌خطر برابرمان ظاهر شده است، و به خود می‌آییم و درمی‌یابیم که - مثلاً - گربه‌ای بی‌آزار ناگهان جلوی پای ما پریده است، حالت ترس از میان می‌رود. این حالت ترس پیش از

فهم آگاهانه از چیستی آنچه برابری ظاهر شده، معمولاً با نوعی واکنش بدنی (مانند جیغ و فریاد، حرکت سریع بدن، بالا رفتن ضربان قلب و ترشح برخی هورمون‌ها) همراه است.

به نظر می‌رسد «خطاناپذیری» به معنای محال بودن شکل‌گیری باور نادرست دربارهٔ حالات و رویدادهای ذهنی در جریان، در صحنهٔ ذهن‌مندی نیز مناقشه‌پذیر باشد. ممکن است کسی واقعاً درد داشته باشد، اما به عللی باور نداشته باشد به اینکه درد دارد و حتی ابراز کند که درد ندارد. نیز ممکن است کسی واقعاً درد نداشته باشد، اما باور داشته باشد که درد دارد. به نظر می‌رسد نسبتی ضروری میان تجربهٔ آگاهی و شکل‌گیری باوری صادق که آن تجربه را بازنمایی کند، وجود نداشته باشد. با توجه به این نکته و بر این اساس که باور صادق از مؤلفه‌های معرفت است، معرفت به حالات ذهنی نیز خطاپذیر خواهد بود.

بر این اساس، لازم نیست حس عمقی را به این سبب که می‌توان باور کاذبی دربارهٔ موقعیت بدنی خود داشت، از دایرهٔ حالات ذهنی بیرون راند؛ زیرا اصلاً نباید خطاناپذیری بدین معنا را جزو خصایص ضروری حالات ذهنی دانست. اینکه می‌توان باوری کاذب دربارهٔ حالت ذهنی خود داشت، مخصوص حس عمقی نیست.

اگر بخواهیم با اصطلاحات رایج در فلسفهٔ اسلامی این نکته را بیان کنیم، می‌گوییم: خصیصهٔ «حالت ذهنی» آگاهی حضوری است، چنان که گذشت؛ اما باور مربوط به ساحت علم حصولی مفهومی است و شکل‌گیری اش سازوکار دیگری دارد. می‌توان دردی را که در ساحت حضوری در جریان است، در ساحت حصولی بازنمایی کرد و باوری دربارهٔ آن فراهم آورد. اما در فرایند شکل‌گیری باور و بازنمایی آنچه در ساحت ذهن حضوری می‌گذرد، ممکن است خطاهایی راه یابد.

گاه شخص حالات گوناگونی را با درجات گوناگون شدت و ضعف، تجربه می‌کند، ولی تفکیک این حالات و تعیین شدت و ضعف هر یک برایش آسان نیست. برای نمونه، ممکن است نتواند بیان کند که دقیقاً چه حالتی را تجربه می‌کند. ممکن است بداند و بیان کند که آرامشی همراه با ترس را تجربه می‌نماید، اما نتواند تعیین کند که آرامش شدیدتر است یا ترس.

این‌گونه ناتوانی از بازشناسی و تفکیک حالات ذهنی و ناتوانی از تعیین شدت و ضعف آنها، با آموزهٔ «شفافیت حالات ذهنی» ناسازگار نیست و در واقع آموزهٔ «شفافیت» بسان نشانه یا ملاک حالات ذهنی، چنین لوازمی ندارد و این میزان نیرومند نیست.

چنان که گذشت، معمولاً به آموزهٔ «شفافیت» خرده می‌گیرند که شخص ممکن است نتواند به حالت ذهنی خود معرفت داشته باشد یا حالاتش را از هم تفکیک کند و نیز مرجع نهایی برای تعیین اینکه دقیقاً در حال تجربهٔ چه حالتی ذهنی است، ممکن است خود شخص نباشد. اما این نقدها وارد به نظر نمی‌رسند. آموزهٔ «شفافیت» به ساحت حضوری مربوط است؛ اما این‌گونه معرفت‌ها و دریافت‌های ناظر به حالات ذهنی، مربوط به ساحت حصولی مفهومی است. این نکته نیازمند توضیح است.

فرض کنیم در لحظه t شادی خاصی را تجربه کرده‌ام. این تجربه مفهومی و گزاره‌ای نیست، حالتی وجودی و حضوری است که کیفیت پدیداری ویژه‌ای نیز دارد. اما معمولاً می‌توانم از این حالت خود گزارش دهم؛ مثلاً، ممکن است برای اینکه به دوستم نشان دهم شادم، دو دست خود را مشت کنم و بالا ببرم. نیز می‌توانم در قالب گزاره‌ای من شادم و با جمله «من شادم» از آن حکایت کنم. اما این حکایت‌گری و بیان‌گری حالت ذهنی نیازمند در کار شدن تعدادی کنش عقلی و ذهنی و شماری مفاهیم یا قراردادهای متمایز است.

نیز در نظر بگیرید که برای نخستین بار، حالت ذهنی و روانی خاصی را تجربه می‌کنم، اما نمی‌توانم بیانش کنم و اگر از من بپرسند که در چه حالت روانی هستی؟ ممکن است نتوانم بیان کنم. آیا این نشان می‌دهد که شفافیت نشانه یا ملاک حالت ذهنی نبوده و امر ذهنی خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر نیست؟ چنین نیست.

حالت شادی را در نظر بگیرید. برای بیان و حکایت‌گری از آن در قالب گزاره و جمله «من شادم»، فرایندی طی می‌شود. شادی‌ام در لحظه t را به صورت حضوری درک می‌کنم؛ چنان‌که درکی حضوری از خودم دارم. در نتیجه فعالیت کنش‌های گوناگون عقلی و ذهنی، دو مفهوم «من» و «این شادی خاص» بر ساخته و متمایز از یکدیگر درک می‌شوند. آنگاه کنشی گزاره‌ساز گزاره‌ای من شادم را می‌سازد و با آن از وضعیتی که من در لحظه t دارم، حکایت می‌کند. بنابراین فرایندی چندمرحله‌ای در سامانه علم حصولی ما طی می‌شود تا از وضعیت وجودشناختی و درونی خاصی که در لحظه t در آن به سر می‌برم، حکایتی مفهومی صورت گیرد. به زبان درآمدن این گزاره و ساخته شدن جمله حاکی از آن گزاره، خود فرایندی متمایز را طی می‌کند.

حال نکته در اینجاست که این فرایند تبدیل علم حضوری به علم حصولی خطاخیز است، و همین منشأ اشکال به ملاک شفافیت و خطاناپذیری شده است. اما خطا چگونه وارد می‌شود؟

بازشناسی متمایز حالات ذهنی - که بنا بر فرض، بدان‌ها علم حضوری شهودی داریم - در سامانه علم حصولی مفهومی شکل می‌گیرد. این بازشناسی به شبکه‌ای از مفاهیم از پیش موجود نیازمند است. ما معمولاً شبکه‌ای از این مفاهیم را از کودکی همراه با زبان‌آموزی به دست می‌آوریم و به تدریج می‌آموزیم که شادی چیست؟ و غم چیست؟ و میان عشق و نفرت چه فرقی هست؟ بر این اساس، در دستگاه شناختی ما میان برخی حالات ذهنی و مفاهیم متناظر آنها که فراگرفته‌ایم، تناظر برقرار می‌شود و به آسانی می‌توانیم حالت شادی خود را با مفهوم «شادی» بازشناسی و از آن حکایت کنیم.

شبکه مفاهیمی که در زبان آنها را آموخته‌ایم البته محدود است. ما برای تمام مراتب شدت و ضعف حالات ذهنی خود مفهوم و واژه نداریم و نیز نمی‌توان ادعا کرد که برای تمام حالات ذهنی، مفاهیم و واژگان متمایزی در همه زبان‌ها موجود است. هرچه زبان و شبکه مفاهیم آن غنی‌تر باشد، حکایت‌گری از حالات ذهنی بهتر و دقیق‌تر خواهد بود. این نمونه‌ها را در نظر بگیرید:

A از خدا می‌ترسد.

A از مرگ می‌ترسد.

A از عمل جراحی می‌ترسد.

A از اینکه فرزندش را از دست بدهد، می‌ترسد.

A از سوسک می‌ترسد.

روشن است که همه این حالاتی که با مفهوم ترس و واژه «ترس» بدان‌ها اشاره و از آنها حکایت می‌شود، دقیقاً یک حالت ذهنی و روانی نیستند. برای نمونه، در زبان فارسی امروز این واژگان برای دلالت بر انواع حالات ترس گونه به کار می‌روند: ترس، هراس، باک، بیم، محابا، رعب، خوف، پروا، دهشت، وحشت و هول. اما همه پارسی‌زبانان نیز تفاوت دقیق این مفاهیم و واژگان را که چه‌بسا برای اشاره به انواع یا درجات گوناگون ترس وضع شده‌اند، نمی‌دانند. حال در نظر بگیرید روان‌شناس زبان‌شناسی درباره انواع و درجات گوناگون ترس و معادل‌های دقیق مفهومی و واژگانی آنها کاوش کرده است و به‌خوبی می‌داند که آدمی کدام گونه‌ها و درجات از ترس را می‌تواند تجربه کند و معادل‌های مفهومی و واژگانی هریک چیست، به‌گونه‌ای که حتی اگر واژه‌ای در زبان موجود برای گونه یا درجه خاصی از ترس وجود نداشته باشد، او معادلی مناسب را می‌سازد و پیشنهاد می‌کند. فرض کنید جملات بالا از منظر او باید این‌گونه بازنویسی شوند:

A از خدا پروا دارد.

A از مرگ خوف دارد.

A از عمل جراحی وحشت دارد.

A از اینکه فرزندش را از دست بدهد، بیمناک است.

A از سوسک هراسناک است.

آیا اینکه A نمی‌تواند حالات ذهنی گوناگون خود را با دقت بیان کند، نشان از این دارد که صحنه ذهن او نزدیک شفاف نیست؟ یا معرفت او به حالت ذهنی‌اش خطاپذیر و اصلاح‌پذیر است؟ چنین نیست. او مشکلی در یافت و شناسایی حضوری حالت ذهنی خود ندارد، بلکه نمی‌داند دقیق‌ترین معادل مفهومی و واژگانی حالت ذهنی‌اش چیست، و بنابراین کلی‌ترین مفهوم و واژه‌ای را که برای اشاره به حالات ذهنی‌اش می‌شناسد، برای بیان حالت‌های ترس گونه متفاوت خود به کار می‌گیرد. معرفت حصولی و مفهومی او البته ناشفاف، خطاپذیر و اصلاح‌پذیر است؛ اما معرفت وجودی و شهودی او این‌گونه نیست. مدعای آموزه «شفافیت» دومی است، اما اشکالاتی که بر آن گرفته‌اند، مربوط به اولی است و این‌گونه مغالطه روی داده است.

فرض کنید روان‌شناس زبان‌شناس ما برای شخص A گونه‌های ترس را توضیح می‌دهد و واژگان مناسب هریک را هم به او می‌آموزد، به‌گونه‌ای که A تفاوت میان «هراس» و «وحشت» را به‌طور کامل درمی‌یابد. اکنون

A می‌گوید که از سوسک می‌هراسد. آیا روان‌شناس زبان‌شناس می‌تواند او را تخطئه کند و بگوید: او در واقع از سوسک وحشت دارد؟ هرگز نمی‌تواند؛ زیرا فقط A به حالت ترس خود دسترسی مستقیم و شفاف معرفتی دارد. روان‌شناس زبان‌شناس تنها می‌توانست بازتاب و بازنمایی مفهومی حالت ذهنی A را اصلاح کند، اما آنگاه که A معرفت کامل به مفاهیم و واژگان مربوط به ترس دارد، حتی بازنمایی حصولی وی از حالت حضوری ترس وی اصلاح‌پذیر نیست، چه رسد به معرفت حضوری‌اش.

اصلاح‌ناپذیری معرفت به حالت ذهنی، به معنای آن است که علم حضوری مستقیم A به حالت ذهنی‌اش خطاب‌بردار نیست تا اصلاح‌پذیر باشد. دقت شود که درباره بازنمایی مفهومی حالت ذهنی سخن نمی‌گوییم. مرجع نهایی حالت ذهنی هر شخص جز او کسی نیست. هیچ‌کس به حالت ذهنی A، جز خود او، اساساً دسترسی معرفتی ندارد تا بخواهد معرفت حضوری او را اصلاح کند، مگر اینکه ممکن بدانیم دیگری بتواند به صحنه حضوری A علم حضوری داشته باشد و همان‌گونه که A به ذهن خود دسترسی مستقیم حضوری دارد، به ذهن او دسترسی داشته باشد، که در این صورت هم اصل مسئله تغییری نمی‌کند؛ زیرا مدعای آموزه «شفافیت» و «اصلاح‌ناپذیری» را می‌توان این‌گونه عام‌تر بیان کرد:

حالت‌های ذهنی A نزد هر کس که بدان‌ها آگاهی حضوری و مستقیم دارد، شفاف‌اند و این آگاهی و معرفت، خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر است.

اکنون می‌توانیم به اشکال روان‌کاو پاسخ بگوییم. اشکال این بود که شخص A اعلام می‌کند که حالت ذهنی m1 را تجربه می‌کند، اما روان‌کاو پس از گفت‌وگو با وی و بررسی شواهد گوناگون، به این نتیجه می‌رسد که آنچه A از آن سخن می‌گوید، m2 است. بنابراین حالت‌های ذهنی ویژگی «شفافیت» و «خطاناپذیری» ندارند.

پاسخ این است که A در تطبیق حالت ذهنی خود با مفاهیمی که از پیش با آنها آشناست، دچار نارسایی است. به بیان دیگر، او مهارت به‌کارگیری مفهومی منطبق با حالت ذهنی خود را ندارد و واژه‌ای نامناسب را به کار می‌گیرد. چنان‌که اشاره شد، بسیاری از مفاهیم دقیقی که بازتاب مناسبی از وضعیت ذهنی و روانی است، در زبان عرفی موجود نیست و در پی کوشش‌های علمی و فراهم آمدن اصطلاحات دقیق دانشی به دست آمده است. بنابراین طبیعی است که مردم عادی نتوانند از حالت ذهنی خود با دقت حکایت کنند.

برای بیشتر ما پیش آمده است که حالتی را تجربه می‌کنیم، اما نمی‌توانیم آن را بازگو کنیم و توضیح دهیم. علت آن است که مفاهیم و واژگان دقیقی برای اشاره به آن و حکایت از آن در اندوخته مفهومی و واژگانی خود نداریم؛ اما آن حالت را به‌درستی و با شفافیت درک می‌کنیم. اساساً همین که A می‌گوید حالتی بیان‌ناپذیر را تجربه می‌کند، نشان می‌دهد که حالت ذهنی‌اش را به‌طور شفاف یافته است و وقتی به اندوخته مفاهیم و واژگان خود مراجعه می‌کند،

چیزی مناسب و منطبق با آن نمی‌یابد. او حالت ذهنی‌اش را به روشنی یافته است، سپس با مفاهیمی که در اختیار دارد آن را مقایسه می‌کند و درمی‌یابد که آن مفاهیم نمی‌تواند به درستی از آن حالت ذهنی حکایت کند. اگر حالت ذهنی نزد او شفاف نبود، این مقایسه ممکن نمی‌بود.

پس به نظر می‌رسد که ملاک شفافیت و خطاناپذیری معرفت به حالات ذهنی، تنها به فضای علم حضوری و شهودی مربوط است، نه بازتاب‌ها و بازنمایی‌های آنها در سامانه علم حصولی مفهومی، وگرنه این ملاک ناکارآمد و با اشکالات متعددی مواجه خواهد بود که بیان کرده‌اند.

کیم در آخر بحث درباره ملاک‌های معرفت‌شناسانه می‌گوید: هرچند حالات ذهنی ما کاملاً برای ما شفاف نیست و نمی‌توان هرگونه معرفت ما را بدان‌ها خطاناپذیر دانست، لیکن می‌توان ملاک معرفتی را، که نوعی تمایز میان حالات فیزیکی و حالات ذهنی را نشان می‌دهد، به‌میزان کافی واقعی دانست و آن را آغازگاه مناسبی برای اندیشیدن درباره مفهوم ما از امر ذهنی و امر فیزیکی تلقی کرد. می‌توانیم بحث خود را با آن حالات ذهنی که این ملاک درباره آنها بی‌اشکال است، آغاز کنیم؛ آنها را هسته بحث قرار دهیم و سپس دایره پدیده‌های ذهنی مورد بررسی خود را با انواع توسعه و تعمیم همین هسته، وسیع‌تر کنیم (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۱-۲۲). این پیشنهادی عملیاتی است؛ اما چنان که گذشت، ملاک‌های معرفتی کارآمدند، در صورتی که به درستی تفسیر شوند.

بنابراین سرانجام به نظر می‌رسد بی‌آنکه اشکال‌های مطرح‌شده وارد باشد، می‌توان معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف را ملاک ذهن‌مندی دانست. البته مشکل عدم اختصاص این‌گونه معرفت‌ها به امور ذهنی برجای خود است. امور غیرذهنی نیز ممکن است - دست‌کم مطابق برخی مبانی - متعلق معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف باشند. در این صورت، یا باید تفسیری ویژه از ملاک‌های معرفتی ارائه کرد که دیگر امور را شامل نشوند، یا در تقسیم امور به ذهنی و غیرذهنی (شامل فیزیکی و غیرفیزیکی) درنگ بیشتری کرد.

نتیجه‌گیری

دسته‌ای از ملاک‌ها برای بازشناسی و تمییز امور و حالات ذهنی از امور غیرذهنی (فیزیکی)، ملاک‌های معرفت‌شناختی است. بر این اساس از متفاوت بودن دسترسی معرفتی به حالات ذهنی و غیرذهنی، متمایز بودن آنها نتیجه گرفته می‌شود و ملاک تمییز آنها همین ویژگی‌های معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد. از جمله این ملاک‌ها، دسترسی بی‌واسطه به امر ذهنی، و باواسطه به امر غیرذهنی است. بر این ملاک خرده گرفته‌اند که اگر هم تمام حالات ذهنی در دسترسی مستقیم معرفتی باشند، برخی امور غیرذهنی نیز این‌چنین‌اند و از این‌رو این ملاک مانع اغیار نیست.

برای حل این مشکل، آموزه «خصوصی بودن» و «دسترسی ممتاز معرفتی» مطرح شده است. اما گفته‌اند که این ملاک تنها مربوط به حالات ذهنی در جریان و کنونی است و حالات گذشته را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا این حالات را - مثلاً - با واسطه حافظه درمی‌یابیم.

اما به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نباشد و حافظه تنها حالت ذهنی را به صحنه کنونی ذهنی می‌آورد و واسطه معرفتی نیست، و اگر هم واسطه باشد، از نوع واسطه‌ای نیست که ملاک دسترسی مستقیم را نقض کند. مراد از «دسترسی بی‌واسطه»، دسترسی بدون نیاز به پژوهش و آزمایش و مشاهده تجربی است. می‌توان گفت: مراد از دسترسی مستقیم، دسترسی به گونه علم حضوری است، نه علم حصولی مفهومی. اما در این صورت، این ملاک مخصوص ذهن‌مندی نیست؛ زیرا چیزهای غیرذهنی نیز می‌توانند معلوم حضوری باشند.

ویژگی «خصوصی بودن دسترسی به امر ذهنی» را نیز دچار نقض با پدیده حس عمقی دانسته‌اند و بر این اساس، ملاک معرفتی خطاناپذیری و شفافیت را پیش نهاده‌اند. اما این ملاک را نیز دچار نقض و اشکال دانسته‌اند. اما بیان شد که اشکال‌ها بر این ملاک وارد نیستند و خطاناپذیری و شفافیت مربوط به قلمرو علم حضوری‌اند و اشکال‌ها به قلمرو علم حصولی مفهومی.

بنابراین به نظر می‌رسد بدون اینکه اشکال‌های مطرح‌شده وارد باشد، می‌توان معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف را ملاک ذهن‌مندی دانست. البته این اشکال باقی است که این ملاک مختص امور ذهنی نیست؛ یعنی به برخی امور غیرذهنی نیز - دست کم مطابق برخی مبانی - می‌توان چنان دسترسی معرفتی داشت.

منابع

صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.




فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). *معرفت شناسی اسلامی*. تدوین و نگارش رضا درگاهی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Bayne, Tim (2010). *Philosophy of Mind: An Introduction*. New York: Routledge.


Kim, Jaegwon (2010). *Philosophy of Mind*. (3rd edition). New York: Routledge.

Maslin, Keith (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Blackwell.

Sternberg, R. J. & Sternberg, K. (2017). *Cognitive psychology*. 7th edition. Cengage Learning.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021468 dor 20.1001.1.17354545.1403.22.1.5.3

A Critical Study of the Theory of Substratum Substance regarding the Functions of Bare Particulars from the Perspective of Muslim Philosophers

Mostafa Izadi Yazdanabadi  / A PhD. holder of philosophy of religion, Tehran University.
Received: 2024/04/18 - Accepted: 2024/09/15 m.izadi371@gmail.com

Abstract

The "substratum substance" theory is one of the theories proposed in the West regarding the structure of external objects. This theory posits that object is composed of a particular, bare, and featureless substance along with a set of properties.

From their perspective, properties are all universal, and identifying them requires a bare particular. Moreover, the bare particular serves as the bearer of properties and the factor ensuring the persistence of an object through change. Similar to hyle (prime matter), the bare particular possesses no actuality of its own but merely carries actualities. Muslim philosophers have also presented their own perspectives on the structure of external objects.

Using the method of comparison, explanation, and critique, this article argues that the arguments presented for proving the existence of bare particulars are insufficient. Furthermore, based on the principles of Sadrian philosophy, this theory can be critically examined and challenged.

Keywords: substratum substance, bare particular, property, universal, particular, hyle.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی انتقادی نظریه جوهر زیرنهاد درباره کارکردهای جزئی عربان از منظر فلاسفه اسلامی

m.izadi371@gmail.com

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی  / دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

چکیده

نظریه «جوهر زیرنهاد» یکی از نظریاتی است که در غرب درباره ساختار اشیای خارجی بیان شده است. این نظریه اشیای مرکب از یک جوهر جزئی بدون ویژگی و عربان و مجموعه‌ای از ویژگی‌ها می‌داند. ویژگی‌ها از منظر آنها همگی کلی هستند و برای تشخیص محتاج جزئی عربان‌اند. علاوه بر این، جزئی عربان حامل ویژگی‌ها و عامل ثبات یک شیء در طول تغییر نیز هست. جزئی عربان همچون هیولا از خود هیچ فعلیتی ندارد و تنها حامل فعلیات است. فلاسفه اسلامی نیز نظراتی درباره ساختار اشیای خارجی بیان کرده‌اند. این مقاله با روش «مقایسه، تبیین و انتقاد» معتقد است: ادله‌ای که برای اثبات جزئی عربان ذکر شده هیچ‌کدام وافی به مقصود نیست و با توجه به مبانی فلسفه صدرایی می‌توان این نظریه را نقد کرد.

کلیدواژه‌ها: جوهر زیرنهاد، جزئی عربان، ویژگی، کلی، جزئی، هیولا.

بررسی اجزای متافیزیکی اشیای خارجی همواره یکی از دغدغه‌های فلاسفه در طول تاریخ فلسفه غرب و اسلامی بوده است. ارسطو اشیای خارجی را به «جوهر» و «عرض» تقسیم کرد و اعتقاد داشت: یک شیء خارجی همچون مصداقی از انسان، مرکب از یک جوهر و تعدادی عرض است. فلاسفه قرون وسطا چندان با این نظریه مخالفتی نکردند و آنها نیز اشیا را مرکب از جوهر و عرض می‌دانستند.

در قرن هفدهم هیوم وجود جوهر را به علت محسوس نبودن انکار کرد و تنها وجود اعراض را پذیرفت، غافل از آنکه نپذیرفتن جوهر به مثابه حامل اعراض، به معنای جوهر و قائم بنفسه دانستن دیگر اعراض است. در فلسفه تحلیلی معاصر، مسئله ساختار متافیزیکی اشیای خارجی به یکی از مسائل چالشی تبدیل شده است. برخی همچون نام‌انگاران (نومینالیست‌ها) اشیای خارجی را بدون ساختار متافیزیکی تلقی می‌کنند. برخی همچون معتقدان به نظریه «کلاف»، کلیات اشیای خارجی را مرکب از اموری کلی در خارج می‌دانند و برخی نیز همچون معتقدان به نظریه «تروپ» اشیای خارجی را مرکب از اجزای جزئی به‌شمار می‌آورند.

نظریه‌ای که این مقاله به آن می‌پردازد، نظریه «جوهر زیرنهاد» یا نظریه «جزئی عریان» است. این نظریه معتقد است: اشیای خارجی مرکب از یک جوهر کلی که هیچ ویژگی ندارد و تعدادی کیفیات جزئی است. این نظریه همچون نظریه ارسطویی معتقد است: حامل کیفیات یک جوهر است؛ اما برخلاف نظریه ارسطویی معتقد است: آن جوهر همچون هیولای اولی هیچ کیفیت و ویژگی بالفعل ندارد. از این رو نام آن جوهر را «جزئی عریان» گذاشته‌اند. در این مقاله ادله نیاز به «جزئی عریان» یا همان «جوهر زیرنهاد» بیان و با توجه به مبانی فلسفه اسلامی نقد و بررسی خواهد گردید.

هدف از این مقاله مقایسه نظریه «جوهر زیرنهاد» با نظریه ابن‌سینا و ارزیابی آن مطابق حکمت متعالیه است. فهم واقعیت اشیای پیرامونی و ارائه نظریه مناسب برای تبیین حقیقت آنها از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان در نحله‌های متفاوت فلسفی بوده است. فلسفه اسلامی و فلسفه تحلیلی دو نحله زنده فلسفی‌اند و هر کدام نظراتی درباره حقیقت اشیای پیرامونی مطرح کرده‌اند.

یکی از راه‌های پیشرفت هر فلسفه مواجهه آن با نظرات رقیب است و در سایه همین تقابل‌ها فلسفه به رشد خواهد رسید. با تأسف، با وجود ظرفیت‌های عظیم در مقایسه انتقادی بین این دو نحله، کار چندان در این زمینه صورت نگرفته است. از جمله موضوعاتی که نیازمند مقایسه تطبیقی بین آراء فیلسوفان دو نحله است، مبحث «حقیقت جوهر» و استدلال‌ات دو طرف درباره آن است.

بیشتر نظرات فیلسوفان تحلیلی حتی به فارسی ترجمه هم نشده است؛ اما برخی نویسندگان تقریرهای خوبی از نظرات آنها ارائه کرده‌اند.

کتاب مفهوم جوهر در متافیزیک تحلیلی معاصر (ماحوزی، ۱۳۹۱)، نظرات فیلسوفان تحلیلی را بیان کرده است. نویسنده در مقدمه کتاب می‌نویسد: تبیین نظرات فیلسوفان غربی در باب مفهوم جوهر، زمینه مقایسه نظرات آنها با سنت فکری فیلسوفان مسلمان را در آثار دیگر فراهم می‌کند (ماحوزی، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

گویا یکی از علت‌هایی که ایشان به سراغ نوشتن این کتاب رفته، فراهم شدن زمینه برای مقایسه تطبیقی بین فلسفه تحلیلی و اسلامی بوده که تا کنون کار چندانی در این زمینه صورت نگرفته است. بنابراین مقایسه آراء این دو نحله درباره مسئله جوهر مهم به نظر می‌رسد.

کتاب چپستی و امکان معرفت (کشفی، ۱۳۹۹)، نظرات فیلسوفان تحلیلی را درباره حقیقت جوهر بیان کرده و از نظریه «جوهر زیرنهاد» و «جزئی عریان» در برابر نظرات رقیب دفاع نموده است.

از جمله علل اهمیت تبیین صحیح چپستی حقایق خارجی، تأثیر مستقیم این نظریه در تبیین رابطه ذات و صفات الهی است. برای مثال، نام‌نگاران (نومینالیست‌ها) تفسیری نام‌نگارانه از رابطه ذات و صفات الهی داشته‌اند؛ یا آنها که معتقد به نظریه جزئی زیرنهاد هستند، ذات و صفات الهی را نیز مطابق همین نظریه تفسیر کرده‌اند (لفتو، ۲۰۱۲، ص ۳۰۵-۳۰۶).

از این رو تبیین صحیح ساختار حقایق خارجی تأثیر مستقیمی بر تفسیر رابطه ذات و صفات الهی دارد. بنابراین از چند جهت این مقاله اهمیت پیدا می‌کند. این مقاله از روش‌های «مقایسه و تطبیق»، «تبیین» و «انتقاد» استفاده کرده و در گردآوری اطلاعات از روش «کتابخانه‌ای» استفاده نموده است.

لازم به ذکر است در فلسفه تحلیلی از روش «استنتاج» برای تبیین و در فلسفه اسلامی از «برهان مبتنی بر بدیهیات اولیه» در تبیین ساختار جوهر استفاده می‌کنند. این مقاله کوشیده است از هر دو روش برای تبیین نظرات استفاده کند.

۱. معانی جوهر

در متافیزیک تحلیلی معاصر، سه معنا برای «جوهر» ذکر شده است:

۱-۱. جزئی انضمامی

معنای اول جوهر در متافیزیک تحلیلی معاصر «جزئی انضمامی» است و منظور از آن همان اشیای پیرامون ماست که در زندگی روزمره حس می‌شوند. این معنا از جوهر عام معنای مصداقی است؛ زیرا اجزای تشکیل‌دهنده جزئی انضمامی مجموع نوع جوهری ارسطویی و تمام اعراض قائم به آن است. برای مثال، به یک شخص انسان، به علاوه مجموع اعراض و ویژگی‌های فردی او (همچون رنگ، قد، علوم، احساسات و مانند آن) «جزئی انضمامی انسان» گفته می‌شود. جزئی بودن آنها به سبب تمثیل بخشیدن آنها به کیفیات و متمثل نشدن خودشان توسط امر دیگر و انضمامی بودن آنها به خاطر اشغال زمان و مکان توسط آنهاست. به جزئی‌های انضمامی «things» یا «objects» نیز گفته می‌شود (آرسترانگ، ۱۹۸۹، ص ۶۰).

نام‌انگاران معتقدند: اشیا یا همان جزئی‌های انضمامی اموری بنیادین و بدون جزء متافیزیکی هستند و به معنای دقیق کلمه، صفات و کیفیاتی برای این اشیا وجود ندارد. از منظر آنها جزئی‌های انضمامی هیچ ساختار هستی‌شناسانه‌ای ندارند و نمی‌توان آنها را به اجزای ریزتر و بنیادی‌تری تحلیل برد. در نتیجه، اشیای خارجی متشکل از جوهر و عرض نیستند، بلکه خودشان امری بسیط هستند (لوکس، ۱۹۹۸، ص ۹۳ و ۹۹).

در مقابل، مخالفان نام‌انگاران معتقدند: اشیا و جزئیات انضمامی، خود متشکل از اجزائی هستند. البته در اینکه متشکل از چه نوع اجزائی هستند، نظرات متفاوتی وجود دارد. در اینجا دو معنای دیگر از «جوهر» پدید می‌آید:

۱-۲. نوع جوهری

ارسطو معتقد بود: اشیای پیرامون ما، یعنی همان جزئیات انضمامی متشکل از یک جوهر و تعدادی از اعراض‌اند؛ مثلاً، شخص زید متشکل از جوهری به نام انسانیت و مجموعه‌ای از اعراض و ویژگی‌ها (همچون اندازه، رنگ و خصوصیات دیگر) است. بنابراین مطابق نظر ارسطو، «جوهر» به معنای اول (یعنی: جزئی انضمامی)، خود متشکل از جوهر به معنای دوم (یعنی: نوع جوهری و تعدادی از ویژگی‌ها) است.

مطابق این معنا از «جوهر» اموری همچون انسان، درخت و سنگ جوهرند و هر کدام از آنها دارای اعراضی هستند که قائم به آنهاست. برخلاف معنای اول، این معنا از «جوهر» در فلسفه اسلامی شایع است. تفاوت «جوهر» و «عرض» در این است که جوهر امری قائم به خود است، برخلاف ویژگی‌ها و اعراض که قائم به غیر خود (یعنی: جواهر) هستند.

مطابق این نظریه، اشیای پیرامونی دارای نوعی «ذات» هستند که ورای قراردادهای اجتماعی، چپستی حقیقی موجودات را معین می‌کند. نوارسطوئیان و کریپکی از جمله معتقدان به این معنا از «جوهر» در فلسفه تحلیلی معاصرند. کریپکی معتقد بود: هر شیء دارای یک دال ثابت است که در همه جهان‌های ممکن یکسان است؛ مثلاً، دال ثابت آب H₂O بودن است و این دال ثابت در هیچ جهان ممکن از آب جدا نیست و به نوعی ذات آب را مشخص می‌کند (کریپکی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴-۱۱۶).

لاو (Lowe)، یکی نوارسطوئیان، اشیای خارجی را دارای نوعی جوهری می‌داند و آن نوع جوهری را قابل تقلیل به اجزای ریزتر نمی‌داند. برای مثال، انسان و درخت هر کدام یک «نوع» هستند و افراد خارجی می‌توانند در این انواع مشترک باشند (لاو، ۱۹۹۶، ص ۲۶۹).

در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده است که اشیای خارجی متشکل از یک جوهر و تعدادی عرض‌اند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا «جوهر» به معنای دوم واقعاً جوهر است و یا جوهر نیست و خود متشکل از اجزای دیگری است؟ اینجا است که معنای سوم از «جوهر» پدید می‌آید.

۳-۱. زیرنهاد

مطابق نظریه «جوهر زیرنهاد»، نوع جوهری (جوهر به معنای دوم) درحقیقت جوهر نیست، بلکه متشکل از مجموعه‌ای از کیفیات و یک جوهر زیرنهاد است. مطابق این معنا از «جوهر» هر شیء خارجی متشکل از مجموعه ویژگی‌های کلی و یک جزئی بنیادین به نام «جوهر زیرنهاد» یا «جزئی عریان» و یا اساس است که به‌مثابه یک جالباسی حامل همه ویژگی‌هاست. این جوهر زیرنهاد، خود هیچ‌گونه ویژگی ندارد، بلکه حامل ویژگی‌هایی محسوب می‌شود (لوکس، ۱۹۹۸، ص ۹۳-۹۹).

از این رو به جوهر زیرنهاد «جزئی عریان» نیز گفته می‌شود. برای مثال، «انسانیت» جوهر نیست، بلکه ویژگی است و نیازمند حاملی است که او را در خارج تمثیل ببخشد. جزئی عریان شبیه هیولای اولی از منظر ابن‌سینا است که خود هیچ ویژگی ندارد و تنها حامل غیر خود به حساب می‌آید. همچنین این جزئی عریان عامل ثبات شیء در طول حرکت است. برای مثال، در تغییر تدریجی یک کرم ابریشم به پروانه، باید گفت: امر مشترکی بین این دو وجود دارد که عامل وحدت کرم ابریشم و پروانه است. آن امر مشترک که در هنگام حرکت ثبات دارد، همان جزئی عریان یا جوهر زیرنهاد است. جالب است که ابن‌سینا نیز عامل وحدت شیء در حرکت را موضوع ثابت حرکت می‌داند و آن را همان هیولای اولی به‌شمار می‌آورد. پس جزئی عریان همچون هیولای اولی از منظر ابن‌سینا، عامل ثبات شیء در طول حرکت است.

نظریه «جزئی عریان» طرفدارانی در غرب دارد و برخی نظریه‌پردازان در ایران نیز تحت تأثیر فلسفه تحلیلی معتقد به جوهر به معنای «جزئی عریان» هستند و هر امری غیر از جزئی عریان را ویژگی یک شیء و نه جوهر آن می‌دانند. اما این نظریه در غرب منتقدانی هم دارد.

به نظر می‌رسد علت اصلی اعتقاد به جزئی عریان حفظ ثبات شیء در طول حرکت باشد؛ همان‌گونه که ابن‌سینا ثبات هیولای اولی را عامل وحدت شیء در طول وحدت می‌دانست؛ اما می‌توان وحدت شیء در طول حرکت را به نحو دیگری نیز اثبات کرد. صدرالمتهلین نیز با اثبات «حرکت جوهری» موضوع ثابت در حرکت را نفی کرد و از طریق دیگری وحدت شیء در طول حرکت را اثبات نمود. به نظر می‌رسد بتوان از طریق مبانی صدرانظریه «جوهر زیرنهاد» را نیز نقد کرد.

۲. چپستی کلی و جزئی

قبل از بیان نظریات درباره ساختار اشیای خارجی، لازم است تفاوت کلی و جزئی بیان شود.

در معنای اول، فلاسفه اسلامی به‌تبع ارسطو، «کلی» را به «ما یصدق علی کثیرین» و «جزئی» را به «ما لا یصدق علی کثیرین» تعریف کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴). در این تعریف از «کلی» و «جزئی» بحث «صدق» مطرح شده است؛ یعنی کلی و جزئی صرفاً وصف تصورات ذهنی قرار گرفته‌اند که قابلیت صدق بر اشیای

خارجی دارند. مطابق این معنا از «کلی» و «جزئی» اشیای خارجی، نه کلی هستند و نه جزئی؛ زیرا در اشیای خارجی خاصیت «دربارگی» یا «حیث‌التفاتی» (intentionality) و یا به قول فلاسفه اسلامی «صدق بر شیء دیگر» وجود ندارد. اشیای خارجی مشخص‌اند و تنها نشان‌دهنده خود هستند و نه نشان‌دهنده دیگری. این ذهن انسان است که با دیدن یک شیء خارجی به شیء دیگری منتقل می‌شود و اگر انسان و دلالت‌های ذهنی او نبود، انتقال از یک شیء خارجی به شیء دیگر وجود نداشت.

این معنا از «کلی» و «جزئی» که مختص امور ذهنی است و در فلسفه غرب نیز ذکر شده، مراد از کلی و جزئی در این مقاله نیست؛ زیرا کلی و جزئی در این مقاله وصف اشیای خارجی قرار می‌گیرد و نه وصف تصور ذهنی. معنای دوم از کلی و جزئی را در فلسفه غرب، راسل بیان کرده است که در فلسفه اسلامی نیز وجود دارد. راسل می‌گوید: شیء جزئی در هر لحظه تنها در یک مکان یافت می‌شود؛ اما شیء کلی در یک لحظه می‌تواند در بیش از یک مکان موجود باشد (راسل، ۱۹۱۲، ص ۱-۲۴).

برای مثال، از منظر جوهر زیرنهاد، در فلسفه تحلیلی اشیای خارجی همچون زید اموری جزئی هستند؛ زیرا در یک زمان بیش از یک مکان وجود ندارند؛ اما همین امور جزئی دارای اعراض و ویژگی‌های مشترکی (همچون سفیدی) هستند که در یک زمان در بیش از یک مکان وجود دارند. به عبارت دیگر، از منظر نظریه «جوهر زیرنهاد» ویژگی‌های مشترک در اشیاء، از وحدت عددی برخوردارند؛ یعنی سفیدی میز و سفیدی کاغذ یک عدد سفیدی است و نه دو عدد؛ زیرا ویژگی‌ها از منظر آنها کلی هستند.

تفاوت این معنا از «کلی» و «جزئی» با معنای اول در این است که در این معنا، بحث ذهن و تصور ذهنی مطرح نیست و کلیت و جزئیت وصف امور ذهنی قرار نمی‌گیرند، بلکه مستقیماً به خود امر خارجی نسبت داده می‌شوند. اینکه یک سفیدی که وحدت عددی دارد، در دو مکان یافت شود، به نظر می‌رسد خلاف برداشت عرفی انسان‌هاست. انسان‌ها سفیدی میز و کاغذ را دو عدد سفیدی مجزا به حساب می‌آورند و نه یک عدد سفیدی که در دو مکان حاضر است؛ اما از منظر برخی مدافعان نظریه «جوهر زیرنهاد»، در علم فیزیک ثابت شده است که یک شیء واحد در یک آن می‌تواند در دو مکان حاضر باشد؛ مثلاً، ذرات فوتون و نوترون می‌توانند در زمان واحد در دو مکان حاضر باشند! (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۲۸).

پس طبق نظر راسل، جزئی موجودی است که در یک آن، در یک مکان یافت می‌شود، برخلاف کلی که در یک آن در بیش از یک مکان تحقق پیدا می‌کند. البته راسل طبق مبانی خود که موجودات فرامادی و غیرمکانی جایگاهی در آنها ندارند، این نظر را مطرح می‌کند.

فلاسفه اسلامی تعریفی شبیه راسل از «کلی» و «جزئی» دارند؛ اما طوری این تعریف را ارائه می‌دهند که شامل موجودات غیرمادی نیز بشود. صدرالمتألهین می‌گوید: «کلی» موجودی است که احتمال شرکت داشته باشد و در مقابل،

«جزئی» موجودی است که احتمال شرکت در آن نباشد. اگر شیء به گونه‌ای باشد که شرکت در آن ممتنع نباشد، آن شیء کلی است، و اگر به نحوی باشد که شرکت در آن ممتنع باشد، آن شیء جزئی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸).
برخلاف فلاسفه تحلیلی، اجماع فلاسفه اسلامی این است که همه اشیا خارجی جزئی هستند و هیچ کدام از آنها نمی‌توانند کلی باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸). «عدم تکرر وجود» و «مثل من جمیع الجهات نداشتن وجود» از جمله قواعد پذیرفته شده در فلسفه اسلامی هستند که طبق مفاد آنها، یک موجود واحد نمی‌تواند دو تقرر داشته باشد. بنابراین وجود در خارج نمی‌تواند کلی باشد.

در بحث کلی طبیعی و اینکه آیا کلی طبیعی در خارج به وصف کلیت موجود است یا خیر، ابن‌سینا از فردی به نام «رجل همدانی» اسم می‌برد که معتقد بود: کلی طبیعی به وصف کلیت در خارج موجود است. برای مثال، وی تنها یک انسانیت را در خارج متحقق می‌داند که همه افراد انسان در همان انسانیت واحد خارجی مشترک‌اند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۶۶). ابن‌سینا با تعجب از نظر رجل همدانی یاد می‌کند و خود معتقد است: کلی طبیعی در خارج جزئی است و به تعداد افراد در خارج متعدد است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۷۱-۴۷۹).

۱-۲. فرق بین کلی و جزئی

بنابراین در معنای دوم از کلی و جزئی دو فرق بین نظریه فلاسفه اسلامی و فلسفه تحلیلی وجود دارد:

۱. راسل کلی و جزئی را فقط در موجودات مکانمند مطرح می‌کند؛ اما فلاسفه اسلامی طوری این دو واژه را معنا می‌کنند که اعم از مادیات باشد.

۲. اجماع فلاسفه اسلامی است که اشیا خارجی از ذهن همگی مشخص‌اند و هیچ کدام از آنها کلی نیستند؛ اما در فلسفه تحلیلی معاصر برخی معتقدند: امور کلی در خارج نیز یافت می‌شود. نظریه «جوهر زیرنهاد» که این مقاله به آن می‌پردازد، جزو همین دسته قرار می‌گیرد.

۳. نظریه جوهر زیرنهاد

انسان هرگاه به پیرامون خود نگاه می‌کند مجموعه‌ای از اشیا می‌بیند که از جهتی متمایز از هم و از جهتی مشابه یکدیگرند؛ مثلاً، کاغذ سفیدی که روی میز سفیدرنگی قرار گرفته، در عین اینکه در سفیدی شبیه میز است، از لحاظ ذاتش متمایز از آن است. پس کاغذ و میز از جهتی این‌همان و از جهتی ناین‌همان هستند. شباهت و تمایز اشیا خارجی سبب شده است دیدگاه‌های متفاوتی درباره ساختار اشیا خارجی مطرح شود. بهترین نظریه، نظریه‌ای است که بتواند، هم شباهت و هم تمایز اشیا خارجی را تبیین کند.

۱-۳. نظریات درباره تبیین شباهت و تمایز اشیا خارجی

در فلسفه تحلیلی سه نظریه کلی در تبیین شباهت و تمایز اشیا خارجی پدید آمده است:

۱-۳. نظریه نام‌انگاران

نام‌انگاران تنها تمایز اشیا را واقعی می‌دانند و شباهت آنها را امری ذهنی به حساب می‌آورند. به عبارت دیگر، امور خارجی را صرفاً جزئی می‌دانند و کلیات را امری ساخته ذهن به‌شمار می‌آورند. آنها معتقدند: صفات و ویژگی‌های کلی در اشیا وجود ندارند، و حال، یا اصل وجود صفات را نفی می‌کنند و شیء را صرفاً امری جزئی بسیط بدون ساختار به‌شمار می‌آورند و یا اینکه ویژگی‌هایی برای اشیا قائل‌اند؛ اما آن ویژگی‌ها را نیز همچون خود شیء جزئی می‌دانند. به دسته اول «نام‌انگاران افراطی» و به دسته دوم که قائلان به نظریه «تروپ» هستند، «نام‌انگاران معتدل» می‌گویند. مکتب تروپسیسم «Tropism» معتقد است: هر شیء خارجی صفت منحصر به فرد خود را دارد و صفات خارجی هیچ‌گونه شباهتی با هم ندارند.

۲-۳. نظریه کلی‌گرایان

برخی فقط امور کلی در خارج را حقیقی می‌دانند و تمایز اشیا را امری واقعی نمی‌دانند. کلی‌گرایان (Universalists) جزو این دسته قرار می‌گیرند. آنها معتقدند: اشیای خارجی صرفاً مجموعه‌ای درهم‌تنیده از ویژگی‌های کلی‌اند؛ مثلاً، یک درخت خارجی چیزی جز مجموعه‌ای از ویژگی‌های کلی از رنگ، شکل، اندازه و غیر آن نیست. همه ویژگی‌ها کلی‌اند و امری به‌عنوان جوهر نگهدارندهٔ اعراض و ویژگی‌ها در شیء وجود ندارد.

۳-۱-۳. نظریه واقع‌گرایان

در مقابل این دو دسته، «واقع‌گرایی» یا همان «رنالیسیسم» قرار دارد که امور خارجی را متشکل از امور جزئی و کلی به‌شمار می‌آورد. نظریه «جوهر زیرنهاد» یا همان نظریه «اساس» در این دسته قرار می‌گیرد (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۵۵۵۴).

طبق نظریه «جوهر زیرنهاد» همهٔ اشیای خارجی از دو بخش تشکیل شده‌اند: یک جوهر زیرنهاد که هیچ ویژگی از خود ندارد و مجموعی از ویژگی‌ها، همچون قرمزی، یک متر بودن، انسان بودن و مانند آن.

خصوصیت ویژگی‌ها آن است که امری کلی و غیرمتشخص‌اند. مقصود از «کلی» در اینجا همان معنای دوم است؛ یعنی در خارج می‌توانند در بیش از یک مکان محقق باشند و در عین حال، واحد بالعدد باشند.

خصوصیت جزئی عریان این است که اولاً، هیچ ویژگی از خودشان ندارند، بلکه صرفاً موضوع و محل دیگر ویژگی‌ها هستند. ثانیاً، خودشان جزئی‌اند و عامل تشخیص و جزئی بودن اشیای خارجی نیز هستند. ثالثاً، در طول تغییر شیء، ثابت باقی می‌مانند.

تفاوت اصلی این نظریه با نظریهٔ فلاسفهٔ مسلمان در این است که نظریهٔ «جوهر زیرنهاد» جوهر حامل ویژگی‌ها را امری بدون هیچ خصوصیت بالفعل، همچون هیولای اولی می‌داند و هرچه غیر از این جوهر بدون خصوصیت باشد، ویژگی و نه جوهر محسوب می‌شود؛ اما در فلسفهٔ اسلامی جوهر امری دارای خصوصیات و ذاتیات بالفعل به‌شمار می‌آید. انسان در فلسفهٔ اسلامی، خود جوهر است؛ اما از منظر نظریهٔ «اساس»، انسان مجموعه‌ای از یک جوهر بدون

خصوصیت و تعداد زیادی اعراض و ویژگی‌هاست؛ مثلاً، در فلسفه اسلامی ناطقیت امری جوهری و ذاتی در انسان است؛ اما طبق نظریه «اساس»، خود ناطقیت یک ویژگی به‌شمار می‌آید و تنها جوهر که حامل ویژگی‌هاست، همان جزئی عریان است که همچون هیولای اولی هیچ خصوصیتی ندارد. برخی قائلان به نظریه «جوهر زیرنهاد» جزئی عریان را به هیولای اولی در فلسفه اسلامی تشبیه کرده‌اند (ماحوزی، ۱۳۹۱، ص ۳۷).

۲-۳. کارکردهای جوهر زیرنهاد

همان‌گونه که ذکر شد، در مجموع سه کارکرد اصلی برای جوهر زیرنهاد ذکر شده است. در اینجا تفصیل سه کارکرد مزبور ارزیابی می‌شود:

۱-۲-۳. کارکرد اول: موضوع ویژگی‌ها

هر ویژگی نیازمند حامل و موضوع است که آن را تمثیل ببخشد. اگر پذیرفته شود حامل ویژگی‌ها هویتی مستقل از آنها دارد. این نکته نیز باید پذیرفته شود که حامل آنها نمی‌تواند مجموع خود آنها باشد؛ زیرا مجموع ویژگی‌ها هویتی مستقل از خود ویژگی‌ها ندارد، بلکه برآمده از آنهاست. بنابراین باید موجود دیگری باشد که موضوع آنها و همچون چسبی هستی‌شناسانه (Ontological glue) عامل پیوند بین آنها باشد و آنها را تمثیل ببخشد.

برای مثال، در یک انسان خارجی ویژگی‌هایی همچون وزن، رنگ، قد، ناطقیت و غیر آن وجود دارد. این کیفیات نیازمند حامل و موضوع هستند. حامل اینها جزئی عریان و یا همان جوهر زیرنهاد است که برخلاف ویژگی‌ها، امری جزئی است (لوکس، ۱۹۹۸، ص ۹۳-۹۹). مطابق این نظریه، انسان یک جوهر نوعی بالفعل نیست، بلکه خود متشکل از یک جزئی عریان و تعدادی ویژگی است.

البته از منظر دیدگاه «جوهر زیرنهاد»، جزئی عریان نیز خود هویتی مستقل و خودبنیاد ندارد و در وجودش محتاج ویژگی‌هاست. برخی از مدافعان این نظریه معتقدند: برای توضیح رابطه جزئی عریان و ویژگی‌ها از استعاره «جورچین» (پازل) کمک گرفته شده است. همان‌گونه که اجزای جورچین برای کامل شدن محتاج یکدیگرند، جزئی عریان و ویژگی‌ها نیز محتاج یکدیگرند (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۶۶).

در نتیجه، نیاز جزئی عریان و ویژگی‌ها نیازی دوطرفه است، به‌ویژه آنکه معتقدان به این نظریه جزئی عریان را به هیولای اولی تشبیه کرده‌اند. در فلسفه اسلامی نیز رابطه هیولای اولی و صورت حال در آن، رابطه‌ای دوطرفه دانسته شده است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۳).

اما این دیدگاه از چند جهت قابل نقد است:

اشکال اول

آیا معتقدان به نظریه «جزئی زیرنهاد» دلایل قانع‌کننده‌ای برای این کارکرد جزئی عریان دارند؟ یکی از معتقدان به این نظریه تأکید زیادی بر این نکته دارد که «زبان لولای اندیشه» (Hinge of thought) است. وی معتقد

است: همان گونه که یک در بر روی لولای خود می چرخد و اگر لولای در نباشد، کاری از در ساخته نیست، اندیشه و معرفت انسان نیز بر لولای زبان می چرخد. ساختار زبان همان ساختار خارج است و واقعیت، خود را بر زبان فرافکنده، قالب خود را به او می دهد.

از منظر وی اگر شخصی منکر این نکته شود، هیچ راهی برای شناخت واقع نخواهد داشت؛ زیرا تنها راه شناخت واقع از طریق زبان است و وقتی زبان نتواند واقع را آن گونه که هست انعکاس دهد، پس هیچ گاه نمی توان به واقع رسید. بنابراین زبان و واقعیت ساختار یکسانی دارند (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۷۰).

در ارزیابی می توان گفت: این نکته مخالف استعاره «جورچین» است؛ زیرا در این استعاره، رابطه جزئی عربیان و ویژگی ها را به نحو دو شیء غیرمستقل و محتاج به هم تصور کرده است؛ اما در ساختار زبانی یک واقعیت، هنگامی که گفته می شود: «الف ب است» دو شیء مستقل به علاوه وجود رابطی بین آنها در نظر گرفته شده است. واضح است که دو شیء محتاج به هم غیر از دو شیء مستقل و گره خورده به هم به کمک یک رابط هستند. در اولی دو جزء غیر مستقل وجود دارد؛ اما در دومی دو جزء مستقل و یک جزء غیر مستقل.

جالب اینکه معتقدان نظریه «جوهر زیرنهاد» معتقدند: رابطه جزئی عربیان و ویژگی ها به نحو رابطه دو موجود مستقل به اضافه یک وجود رابط نیست؛ زیرا اگر این رابطه را با هم داشته باشند، سه موجود خواهند بود و برای گره خوردن، به دو وجود رابط دیگر محتاج خواهند شد. در این صورت، تبدیل به پنج موجود می شوند. اگر پنج موجود باشند باز به چهار وجود پیونددهنده دیگر محتاج خواهند بود تا آنها را به هم متصل کند. در نتیجه، نه وجود خواهند شد. این تسلسل تا بی نهایت ادامه دارد. پس جزئی عربیان و ویژگی ها به واسطه یک وجود رابط به هم پیوند نخورده اند، بلکه ذات آنها همچون دو جورچین محتاج هم است (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۷۳).

در نقد این نکته باید گفت: همان گونه که فلاسفه اسلامی ذکر کرده اند، در صورتی این تسلسل صحیح است که همه وجودها مستقل باشند؛ اما اگر دو وجود مستقل به کمک یک وجود رابط به یکدیگر گره بخورند، دیگر لازم نیست دو وجود رابط دیگر این سه را به هم پیوند دهند. بنابراین استدلالی که معتقدان به نظریه «جوهر زیرنهاد» برای رابطه جورچین گونه جزئی عربیان و ویژگی ها آورده اند، صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸).

همان گونه که گفته شد، جزئی عربیان همچون هیولای اولی در فلسفه اسلامی است. مسئله نیاز دوطرفه هیولای اولی و صورت در فلسفه اسلامی به نحو دیگری اثبات شده است که بهتر از راه معتقدان به نظریه «جزئی زیرنهاد» به نظر می رسد. فلاسفه مسلمان معتقدند:

اولاً، هیولا محتاج صورت است؛ زیرا هیولا بالقوه محض است و بالقوه محض نمی تواند به صورت مستقل در خارج تحقق پیدا کند.

ثانیاً، صورت مادی نیز همواره در حال تغییر است و برای تغییر، محتاج قوه و ماده است و بدون هیولا همواره ثابت خواهد بود و این نکته با مادی بودن صورت مادی سازگار نیست. در نتیجه، هیولا محتاج صورت و صورت محتاج هیولاست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۳).

البته نکته‌ای که پیروان «جوهر زیرنهاد» به آن توجه نکرده‌اند این است که نیاز هیولا به صورت متفاوت از نیازی است که صورت به هیولا دارد، وگرنه دور تحقق پیدا می‌کند. هیولا در اصل موجود شدن، محتاج صورت است؛ ولی صورت نه در اصل وجود، بلکه در تغییر محتاج هیولاست. از این رو می‌توان فرض کرد صورت از هیولا منسلخ شود، ولی هنوز موجود باشد؛ همچنان که طبق نظر فلاسفه اسلامی نفس انسانی از بدن و هیولای بدن جدا می‌شود و به زندگی غیرمادی خود ادامه می‌دهد.

خلاصه کارکرد اول این است که معتقدان به نظریه «جوهر زیرنهاد» معتقد بودند: جزئی عریان و ویژگی‌ها همچون دو قطعه جورچین محتاج به هم هستند، نه همچون دو موجود مستقل و یک موجود رابط بین آنها و نه همچون یک موجود مستقل و یک موجود متکی به موجود مستقل. در نقد آنها گفته شد: اولاً، این نکته با مبنای خودشان که ساختار یکسان زبان با واقعیت بود، سازگار نیست. ثانیاً، استدلالی که آنها بر نفی وجود رابط بین جزئی عریان و ویژگی‌ها ذکر کرده بودند، کافی نیست. ثالثاً، فلاسفه اسلامی استدلال بهتری برای نحوه رابطه هیولا و صورت ذکر کرده‌اند که طبق آن می‌توان رابطه جزئی عریان و ویژگی‌ها را نیز توجیه کرد.

اشکال دوم

بر فرض که پذیرفته شود جزئی عریان و ویژگی‌ها رابطه‌ای همچون اجزای جورچین دارند و مکمل یکدیگرند، سؤال اینجاست که آیا همه ویژگی‌ها با جزئی عریان همین رابطه را دارند و یا اینکه تنها برخی ویژگی‌ها این گونه رابطه دوطرفه با جزئی عریان دارند و برخی از آنها رابطه‌ای یک‌طرفه با آن خواهند داشت؟ به نظر می‌رسد بتوان ویژگی‌ها را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. برخی ویژگی‌ها رابطه‌ای دوطرفه با جزئی عریان دارند؛ یعنی جزئی عریان محتاج آنهاست و آنها نیز محتاج جزئی عریان هستند. آنچه در فلسفه اسلامی «صورت» خوانده می‌شود، جزو این دسته است. جزئی عریان که شبیه هیولای اولی است، برای موجود شدن محتاج صورت است و بدون آن نمی‌تواند تحقق پیدا کند. در این زمینه نیاز بین جزئی عریان و ویژگی دوطرفه است.

۲. برخی ویژگی‌ها نیازی یک‌طرفه به جزئی عریان دارند؛ بدین معنا که جزئی عریان برای موجود شدن محتاج آنها نیست و فقط آنها محتاج جزئی عریان هستند. آنچه در فلسفه اسلامی «عرض» خوانده می‌شود جزو این دسته است. جزئی عریان نیاز وجودی‌اش توسط صورت تأمین شده و دیگر لازم نیست حتماً عرض «قرمزی» هم پدید

بباید تا جزئی عریان بتواند موجود شود. جزئی عریان بدون آن هم موجود است؛ اما عرضی همچون «قرمزی» برای اینکه پدید بیاید، محتاج موضوع است و موضوع آن نیز صورتی است که محتاج هیولاست.

۲-۲-۳. کارکرد دوم: عامل تشخیص شیء

همان گونه که گفته شد، از منظر این مکتب همه ویژگی‌ها کلی هستند و نمی‌توانند عامل تشخیص و فردیت شیء خارجی شوند. بنابراین عامل تشخیص و فردیت یک شیء خارجی باید امر دیگری غیر از کیفیات باشد و آن عامل چیزی جز جزئی عریان یا جوهر زیرنهاد نیست. علت کلی بودن همه کیفیات از منظر قائلان به نظریه اساس این است که کیفیات و ویژگی‌ها می‌توانند در خارج در یک زمان در مکان‌های متعدد تحقق پیدا کنند؛ مثلاً، سفیدی، هم در کاغذ متمثل می‌شود و هم در میز. بنابراین سفیدی که یک ویژگی است؛ به خاطر امکان تکرارپذیری کلی خواهد بود. تنها چیزی می‌تواند عامل جزئی‌اشیای خارجی باشد که هیچ کیفیت و ویژگی نداشته باشد. از این رو در هر شیء خارجی باید جوهری بنیادین و بدون ویژگی وجود داشته باشد تا موجب تشخیص شیء خارجی شود.

بلانشارد در دفاع از کلی بودن ویژگی‌ها می‌گوید: سه شیء قرمز را در خارج در نظر بگیرید. آیا «قرمزی» که در هر سه مشترک است، در خارج تحقق دارد یا ندارد؟ اگر قرمزی در خارج تحقق ندارد، پس چیزی در خارج وجود ندارد که منشأ انتزاع محمول قرمزی باشد، و اگر قرمزی در خارج تحقق دارد، پس باید گفت: این سه قرمزی در حقیقت یک شیء واحد و این همانند و همان امر مشترک واحد منشأ انتزاع محمول واحد قرمزی است (بلانشارد، ۱۹۴۸، ص ۵۸۹-۵۹۰).

طبق این استدلال، انتزاع محمول واحد «قرمزی» نشان‌دهنده وجود واحد بالعدد قرمزی در خارج است و همان وجود واحد در یک زمان در مکان‌های متعددی متمثل شده و در نتیجه کلی است. این استدلال هر چیزی را که قابلیت تکرار در خارج دارد، کلی به‌شمار می‌آورد. حتی آنچه در فلسفه اسلامی «نوع جوهری» نامیده می‌شود، به سبب اشتراک چند شیء در آن، کلی خواهد بود. بنابراین عامل جزئی بودن آنها این خصوصیات کلی نیست، بلکه همان جوهر زیرنهاد و جزئی عریان است که فاقد هر خصوصیت و ویژگی است.

ممکن است گفته شود: دو جزئی عریان هم شبیه هم هستند. پس باید کلی باشند. اما مدافعان این نظریه معتقدند: دو جزئی عریان صرفاً از هم متمایزند و شباهتی با هم ندارند؛ زیرا شباهت وقتی پدید می‌آید که دو شیء دارای ویژگی باشند. اما در جایی که ویژگی موجود نباشد، نه شباهت مطرح است و نه افتراق. بنابراین دو جزئی عریان به سبب نبود شباهت، همواره جزئی‌اند (کشفی، ۱۳۹۹، ص ۶۱).

در نقد استدلال بلانشارد می‌توان گفت: بین وحدت عددی و وحدت نوعی خلط شده است. آنچه موجب کلی بودن «قرمزی» در خارج می‌شود وحدت عددی قرمزی در خارج است، نه وحدت نوعی آنها؛ اما استدلال بلانشارد تنها وحدت نوعی قرمزی در خارج را اثبات می‌کند. اینکه مفهوم واحد «قرمزی» از چند شیء انتزاع شود، دلیل

نمی‌شود «قرمزی» در خارج واحد بالعدد و کلی باشد، بلکه وحدت نوعی در عین کثرت بالعدد برای انتزاع مفهوم واحد «قرمزی» کفایت می‌کند. بنابراین استدلال بلانشارد بر اثبات کلی بودن ویژگی‌ها در خارج مخدوش است.

علاوه بر این، استدلالی که برای تفاوت جزئی‌های عربیان با ویژگی‌های ذکرشده، صحیح به نظر نمی‌رسد. جزئی‌های عربیان اگر هیچ خصوصیتی نداشته باشد، اصلاً موجود نخواهد بود؛ زیرا اگر موجود باشد، دست‌کم در موجود بودن با جزئی‌های دیگر مشترک است. خود معتقدان به جزئی‌های عربیان نیز ویژگی‌های مشترکی را برای جزئی‌های عربیان ذکر می‌کنند. «حامل ویژگی‌ها بودن»، «عامل تشخیص بودن» و «عامل ثبات شیء در تغییر» از جمله ویژگی‌هایی است که برای جزئی‌های عربیان ذکر شده و همهٔ جزئی‌های عربیان در این ویژگی‌ها مشترک‌اند.

پس مطابق استدلال بلانشارد که اشتراک دلیل کلی بودن شیء است، باید گفت: جزئی‌های عربیان نیز کلی است. پس نمی‌تواند عامل تشخیص و فردیت شیء خارجی باشد.

نتیجه اینکه اولاً، ویژگی‌های شیء کلی نیستند. ثانیاً، طبق استدلال بلانشارد، باید گفت: جزئی‌های عربیان نیز کلی است و نمی‌تواند عامل تشخیص و فردیت شیء خارجی شود.

در فلسفهٔ اسلامی نظرات متفاوتی دربارهٔ عامل تشخیص اشیا ذکر شده است. ابن‌سینا معتقد بود: در اشیای مادی اعراض مفارق، به‌ویژه «متی» موجب تشخیص شیء هستند و در موجودات مجرد تشخیص عرض لازم آنهاست. اما به نظر می‌رسد همان‌گونه که صدرالمآلهین معتقد است، ضمیمه کردن اعراض کلی مفارق به شیء، سبب جزئی شدن آن نمی‌شود. تشخیص ناشی از وجود شیء است و هر موجودی به سبب موجود بودن خود متشخص خواهد بود. حتی صدرا معتقد است: مفاهیم کلی ذهنی از آن جهت که موجودند، متشخص هستند و تنها از آن جهت که حکایت از مصادیق خود می‌کنند، به آنها «کلی» گفته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸).

در نتیجه، می‌توان گفت: اعراضی همچون «متی» و «این» تنها نشانه‌هایی از تشخیص اشیا هستند و نه سبب تشخیص آنها. ذات هر وجود مساوق با تشخیص و منافی با کلیت است و همین موجود بودن عامل تشخیص و فردیت اشیا در خارج است و نه جزئی‌های عربیان، یا ضمیمه شدن اعراض کلی مفارق و یا هر چیز دیگر.

۳-۲-۳. کارکرد سوم: عامل ثبات شیء در تغییر

در تغییر شیئی به شیء دیگر، همواره می‌توان گفت: این شیء فعلی همان شیء قبلی است. سؤال این است که عامل این همانی شیء فعلی و قبلی چیست؟ معتقدان به نظریهٔ جوهر زیرنهاد می‌گویند: تمام ویژگی‌های شیء قابل تغییرند و نمی‌توان ویژگی خاصی را در شیء ثابت دانست؛ مثلاً، رنگ سیب تغییر می‌کند و از سبز به زرد تبدیل می‌شود و یا - مثلاً - یک کرم ابریشم به پروانه تبدیل می‌شود. در این موارد ویژگی شیء متغیر و تبدل‌پذیر است و نمی‌تواند عامل وحدت و این‌همانی شیء در طول تغییر باشد.

بنابراین باید امر ثابتی هنگام تغییر وجود داشته باشد تا بتوان گفت: شیء فعلی همان شیء قبلی است. آن امر ثابت چیزی جز جزئی‌های عربیان نیست. بنابراین یکی دیگر از ادلهٔ نظریهٔ جزئی‌های زیرنهاد نیاز به امر ثابت در طول حرکت

است و چون هیچ کدام از ویژگی‌های شیء در طول حرکت ثابت نیستند، باید جزئی عریان را برای توجیه ثبات شیء در طول حرکت پذیرفت (ماحوزی، ۱۳۹۱، ص ۴۷).

ابن سینا نظریه‌ای مشابه معتقدان به جزئی عریان دارد. وی معتقد بود: حرکت همواره محتاج موضوع ثابت است؛ زیرا اگر موضوع ثابت در حرکت موجود نباشد، نمی‌توان این‌همانی شیء قبلی و بعدی را اثبات کرد. این موضوع ثابت چیزی جز هیولای اولی در شیء نیست.

اساساً ابن سینا وجود هیولا را از همین طریق در برهان «فصل و وصل» اثبات می‌کند. خلاصه برهان وی چنین است که اشیا همواره در حال اتصال و انفصال هستند. در انفصال یک شیء - مثلاً، دو تکه شدن یک کاغذ - می‌توان گفت: این دو تکه همان امر قبلی است. پس امر مشترکی بین این دو کاغذ و یک کاغذ قبلی باید وجود داشته باشد که این‌همانی شیء فعلی و قبلی را توجیه کند. وی معتقد است: امر مشترک ثابت در هنگام تغییر کاغذ، همان هیولای اوست (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲).

دلیل نفی حرکت از جوهر نیز در مکتب ابن سینا همین نکته بود. وی معتقد بود: حرکت محتاج موضوعی ثابت است و اگر حرکت در ذات جوهر راه داشته باشد، حرکت بدون موضوع ثابت خواهد بود. در نتیجه این‌همانی موجود قبلی و بعدی قابل اثبات نیست. به همین علت باید حرکت از جوهر - از جمله هیولا - نفی شود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۲۷).

صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری با نظر ابن سینا مخالفت کرد. وی با دلایلی اثبات می‌کند جوهر مادی در ذات خود متغیر و متحرک‌اند. هیولا نیز که یکی از انواع جوهر است، در ذات خود متحرک است. بنابراین موضوع ثابتی همچون هیولا در طول حرکت وجود ندارد.

مطابق این نظریه، زمان بعد چهارم هر شیء و از ذاتیات وجودی اشیا مادی است. از این‌رو زمان در ذات جوهر نیز راه دارد و چنین نیست که جوهر اموری فرازمانی و ثابت در طول تغییر اشیا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۵).

صدرالمتألهین درباره موضوع ثابت برای توجیه وحدت حرکت معتقد است: اتصال حقیقی اجزای حرکت مناط وحدت شیء در طول حرکت است و لازم نیست موضوع ثابتی همچون هیولای اولی یا جوهر برای اثبات وحدت حرکت فرض شود. برای مثال، در تبدیل کرم ابریشم به پروانه، همین که پروانه از حرکت متصل جوهری کرم ابریشم پدید آمده و هیچ‌گونه خلل و انفصالی در طول حرکت از کرم ابریشم به پروانه وجود نداشته است، می‌توان گفت: پروانه همان کرم ابریشم است؛ زیرا از حرکت اتصالی همان کرم ابریشم پدید آمده است. بنابراین نیازی به هیولای ثابت برای توجیه ثبات و این‌همانی شیء در طول حرکت نیست (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۰-۱۳۱).

همین نظر صدرا را در نقد نظریه «جوهر زیرنهاد» می‌توان ذکر کرد. طبق نظریه «جوهر زیرنهاد» جزئی عریان عامل ثبات شیء در طول تغییر است. آنها معتقدند: اگر جزئی عریان از شیء حذف شود، توجیهی برای این‌همانی شیء در طول حرکت نخواهد بود.

در جواب می‌توان گفت: اتصال و پیوستگی حقیقی اجزای حرکت توجیه‌کننده این همانی شیء در طول حرکت است. برای مثال، می‌توان گفت: پروانه با کرم ابریشم این همان است و نه با کرم خاکی؛ زیرا حاصل حرکت جوهری پیوسته کرم ابریشم است و نه حرکت جوهری کرم خاکی. بنابراین به نظر می‌رسد به جزئی عریان برای این همانی حرکت نیازی نباشد و راه‌های دیگری نیز برای توجیه این همانی شیء در حرکت وجود دارد.

مدافعان جزئی عریان معتقدند: حرکت جوهری نظریه مناسبی برای توجیه این همانی شیء در طول حرکت نیست؛ زیرا طبق «حرکت جوهری»، هر چند فردی از انسان که به سن - مثلاً - چهل سالگی رسیده حاصل حرکت جوهری پیوسته همان شخصی است که کودک بوده، اما در حال حاضر، این شخص چهل ساله دقیقاً همان شخص کودک نیست؛ زیرا طبق حرکت جوهری، ذات آن شیء در حال تغییر دائمی است و ذات وی در طول چند سال تغییر کرده و هیچ چیز از او ثابت نمانده است.

بنابراین طبق «حرکت جوهری» - مثلاً - اگر کسی در سن بیست سالگی جنایتی (همچون قتل) مرتکب شد، در سن چهل سالگی نمی‌توان او را مجازات کرد؛ زیرا طبق «حرکت جوهری» ذات آن شخص بیست ساله تغییر کرده و هیچ امر ثابتی در سن چهل سالگی از آن شخص بیست ساله باقی نمانده است. بنابراین طبق «حرکت جوهری» گویا یک شخص جنایت کرده و شخص دیگری مجازات می‌شود!

در جواب می‌توان گفت: طبق «حرکت جوهری» نیز مجوز مجازات شخص چهل ساله وجود دارد؛ زیرا: اولاً، مدافعان «حرکت جوهری» این حرکت را در مادیات می‌دانند و نه در مجردات. انسان نیز گرچه بدن مادی‌اش در طول زمان تغییر می‌کند، ذات نفس مجرد وی تغییر نمی‌کند و به شخص دیگری تبدیل نمی‌شود، بلکه به سبب تجرد، ثابت است. انسان چون دارای نفس مجرد است، این همانی نفس مجرد خود را در طول زمان با علم حضوری می‌یابد و خودش معترف است شخصی که بیست سال پیش آن جنایت را انجام داده من بودم، گرچه همین «من» در برخی ویژگی‌ها و صفات ممکن است تغییراتی داشته باشد.

ثانیاً، حتی اگر نفس مجرد انسانی پذیرفته نشود، باز هم طبق «حرکت جوهری» مجازات شخصی که بیست سال پیش جنایت کرده موجه است؛ زیرا می‌توان گفت: طبق حرکت جوهری، گرچه یک شخص در طول زمان ذات او در حال تغییر است، اما هویت شخص را یک واحد به هم پیوسته در طول زمان تشکیل می‌دهد و همین که شخص در یک مقطع زمانی از وجود متصل و به هم پیوسته‌اش با اختیار جنایتی انجام داد، می‌توان بیست سال بعد نیز او را مجازات کرد؛ زیرا شخص چهل ساله حاصل حرکت جوهری همان شخص بیست سال پیش است و همین مجوز مجازات او خواهد بود.

طبق «حرکت جوهری» وجود یک شخص را نه فقط لحظه کنونی، بلکه مجموع چهل سال گذشته تشکیل می‌دهد، و همین که یک شخص در مقطعی از این چهل سال جنایتی انجام داده باشد، می‌توان او را در مقاطع بعدی مجازات کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ذکر شد که «کلی» و «جزئی» در دو معنا به کار می‌روند. در یک معنا بحث صدق بر خارج مطرح بود. این معنا مختص مفاهیم ذهنی است و نه اشیای خارجی. معنای دوم بحث قابلیت اشتراک یک شیء واحد بالعدد و عدم قابلیت اشتراک آن شیء بود. پیروان نظریه «جوهر زیرنهاد» معتقد بودند: ویژگی‌ها در خارج کلی‌اند؛ زیرا می‌توانند در زمان واحد در چند مکان متمثل شوند؛ اما فلاسفه مسلمان معتقدند: ویژگی‌ها در خارج صرفاً واحد بالعدد هستند و نه واحد بالعدد. بنابراین ویژگی‌ها در خارج جزئی و مشخص‌اند.

نظریه «جوهر زیرنهاد» معتقد است: اشیای خارجی از دو بخش تشکیل شده‌اند: جزئی عریان و ویژگی‌ها. آنها سه کارکرد برای جزئی عریان ذکر کرده‌اند. در کارکرد اول، جزئی عریان حامل ویژگی‌ها شمرده شده است؛ اما خود نیز به ویژگی‌ها محتاج است. البته اولاً، این نکته با مبانی مدافعان جزئی عریان سازگار نیست. ثانیاً، استدلال‌ات آنها بر اثبات رابطه دوطرفه جزئی عریان و ویژگی‌ها کافی نیست. ثالثاً، از استدلال‌ات فلاسفه اسلامی می‌توان کمک گرفت و رابطه دوطرفه جزئی عریان و ویژگی‌ها را به شکل بهتر اثبات کرد. رابعاً، نمی‌توان اثبات کرد همه ویژگی‌ها رابطه دوطرفه با حامل خود دارند.

پیروان نظریه جزئی عریان معتقدند: همه ویژگی‌های شیء کلی هستند و عامل تشخیص آنها جزئی عریان است. در نقد می‌توان گفت: اولاً، ویژگی‌ها کلی نیستند. ثانیاً، جزئی عریان نیز طبق استدلال‌ات مدافعان نظریه «جوهر زیرنهاد» باید کلی باشد. ثالثاً، عامل تشخیص شیء وجود است و نه چیزی دیگر. جزئی عریان عامل ثبات شیء در طول تغییر نیز نمی‌تواند باشد.

«حرکت جوهری» نظریه جایگزین مناسبی برای توجیه این‌همانی شیء در طول حرکت است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیها*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.

صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. حاشیة ملاهادی سبزواری و سیدمحمدحسین طباطبائی. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. حاشیة سیدمحمدحسین طباطبائی. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *بدایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

کریبکی، سول (۱۳۹۹). *نامگذاری و ضرورت*. ترجمه کاوه لاجوردی. تهران: هرمس.

کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۹). *چیستی و امکان معرفت*. تهران: سمت.

ماحوزی، رضا (۱۳۹۱). *مفهوم جوهر در متافیزیک تحلیلی معاصر*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Armstrong, D. M. (1989). *Universals: an opinioated introduction*. Boulder: Westview Press.


Blanshard, brand (1948). *The nature of thought*. New York: Humanities Press inc.


Leftow, brian (2012). *God and nessesity*. Oxford: Oxford University Press.


Loux, M. (1998). *Metaphysics a contemporary introduction*, Rutledge: First Published.

Lowe, E. J. (1996). *Introduction to substance, philosophical studies 47*. Ed. by Steven Hales, Bloomsburg university: wadsworth publishing company.


Russell, B. (1912). On the relations of universals and particulars, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, V. 12 (1), 1–24.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021613

 20.1001.1.17354545.1403.22.1.6.4

A critique of a critique; a reexamination of Ayatollah Misbah Yazdi's theory of "Divine Proximity"

 **Roohollah Shahriari** / A PhD. holder of Islamic Studies, Maarif University roohollah127@gmail.com
Mojtaba Mesbah / An associate professor, Dept. of Islamic philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research m-mesbah@iki.ac.ir
Jamal Soroush / An assistant professor, Dept. of philosophy and Islamic theology, Malayer University. jsoroush@yahoo.com
Received: 2024/05/28 - **Accepted:** 2024/12/09

Abstract

This article focuses on reexamining Ayatollah Misbah Yazdi's view of "Divine Proximity" using a descriptive-analytical method, with an approach aimed at evaluating new critiques of this theory.

Some of the recent critiques raised against this view include: the unjustified removal of concepts of essence from ethical statements and their restriction to secondary philosophical intelligibles, failure to distinguish between *Ilzam* (obligation) and *Luzum* (necessity), and consequently, the problem of the theory's inadequacy in addressing the obligation towards the ultimate goal, which concerns the logical aspect of the theory.

In the epistemological dimension, one of the main critiques is the consideration of certain ethical propositions as analytical, while in the ontological dimension, failure to recognize the self-love as the origin of moral tendencies and the inadequacy of defining divine proximity as the ultimate perfection, due to the inability to measure the true perfection of humanity in the light of it, are among the most significant critiques.

A reexamination of Ayatollah Misbah Yazdi's view shows that, contrary to the critic's perception, the so-called inadequate and incomplete aspects are actually strengths of the theory under discussion. However, in some cases, due to ambiguity, certain apparent contradictions and uncertainties are felt, which this article goes to elaborate on.

Keywords: divine proximity, proximity-ism, self-love, moral value, critique of proximity-ism.


نوع مقاله: پژوهشی

نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه «قرب الهی» آیت‌الله مصباح یزدی

roohollah127@gmail.com

m-mesbah@iki.ac.ir

jsorush@yahoo.com

روح‌الله شهریاری  / دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

چکیده

مقاله حاضر بازخوانی دیدگاه «قرب‌گرایی» آیت‌الله مصباح یزدی را با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد ارزیابی نقدهای جدید این نظریه وجهه همت قرار داده است. از جمله نقدهایی که اخیراً بر این دیدگاه وارد شده عبارت است از: خروج بی‌جهت مفاهیم ماهوی از جملات اخلاقی و انحصار آنها به معقولات ثانیه فلسفی، عدم تفکیک میان الزام و لزوم و در نتیجه بروز مشکل نارسایی نظریه در الزام به غایت، که مرتبط با بعد منطقی نظریه است. در بعد معرفت‌شناسی، تحلیلی دانستن برخی گزاره‌های اخلاقی و در بعد هستی‌شناسی، عدم منشئیت حب ذات در گرایش‌های اخلاقی و نارسایی تعیین قرب الهی به مثابه مصداق کمال‌نهایی به سبب عدم امکان سنجش کمال حقیقی انسان در پرتو آن، از جمله مهم‌ترین نقدهاست. بازخوانی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نشان می‌دهد برخلاف تصور ناقد، موارد به‌ظاهر نارسا و ناقص، از جمله نقاط قوت نظریه محل بحث است، جز اینکه در برخی موارد به‌خاطر اجمال، برخی ابهامات و تناقضات ظاهری احساس می‌شود که در مقاله حاضر این موارد شرح و بسط یافته است.

کلیدواژه‌ها: قرب الهی، قرب‌گرایی، حب ذات، ارزش اخلاقی، نقد قرب‌گرایی.

یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفه اخلاق، تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی و تعیین ملاک و مصداق آنهاست؛ چنان‌که دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی در میان فیلسوفان اخلاق غرب و نیز در میان اندیشمندان مسلمان در این باره ارائه شده است. در این میان یکی از دیدگاه‌هایی که مد نظر پژوهشگران این عرصه قرار گرفته، نظریه آیت‌الله مصباح یزدی است که بررسی‌های فراوانی در تأیید، اصلاح و یا نقد آن صورت پذیرفته است.

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که شاید بتوان از آن با عنوان «نظریه قرب الهی» یاد نمود، دارای نقاط قوت فراوانی از جمله انسجام درونی، ممتاز از دیدگاه‌های غربی و منطبق با معارف قرآنی و حدیثی است و از همین رو مقبولیت فراوانی یافته و در حال حاضر از مقبول‌ترین و - دست‌کم - مطرح‌ترین نظریه‌های اسلامی است که همین نکته ضرورت بحث و بررسی ابعاد گوناگون این نظریه را فراهم می‌سازد.

اخیراً یکی از محققان (سربخشی، ۱۴۰۱) با دقت نظرهای فلسفی که داشته، نقدهای جدیدی بر این دیدگاه وارد نموده است. نقدهای این محقق، عمدتاً سابقه‌دار نیست و بیانگر موشکافی‌های جدید در این دیدگاه است و شاید بتوان از آنها به منزله نقدهای مهم و عمیق این نظریه یاد نمود. با این حال، این نقدها نشان‌دهنده زوایای مبهم و مجمل در این نظریه است که زمینه‌ساز برخی برداشت‌های ناصواب و نارسایی‌های ظاهری شده است.

از همین روی بازخوانی مجدد این نظریه که در حقیقت، شرح و بسط جدید آن است، با توجه به جایگاه آن در میان محققان ضروری به نظر می‌رسد. بدین‌روی، مقاله حاضر با محوریت بررسی نقدها، بازخوانی نظریه «قرب الهی» را وجهه همت قرار داده است.

ضرورت این بررسی با چنین رویکردی، ضمن پرهیز از مباحث تکراری - چنان‌که بیان شد - از یک سو به خاطر جایگاه این نظریه در میان محققان است و از سوی دیگر به خاطر تبیین ابعاد و زوایای جدید نظریه مزبور است که تاکنون کمتر به آن توجه شده و در نتیجه موجب برخی مغالطات و نارسایی‌های ظاهری در این نظریه گشته است.

۱. بازخوانی نظریه در بعد منطقی

آیت‌الله مصباح یزدی مفاهیم اخلاقی را انتزاعی و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار آورده و معتقد است: همه مفاهیم اخلاقی از این قبیل است. حتی مفاهیمی که در ناحیه محمول قضایای اخلاقی واقع می‌شود (مانند مفهوم باید و نباید و خوب و بد) از سنخ معقولات ثانیه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵-۳۲۶). تا جایی که اگر سایر مفاهیم نیز موضوع حکم اخلاقی قرار گیرد از آن‌روست که تحت یک عنوان اخلاقی که فلسفی است، مندرج شده، وگرنه اموری مانند راه رفتن، غذا خوردن و مانند آن موضوع حکم اخلاقی نیست (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۳۹).

ایشان احکام اخلاقی حاوی «باید و نباید» را اخباری و حاکی از واقع و از نوع ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌داند. در نتیجه، مسئله رابطه «باید» و «هست» را رابطه «هست» و «هست» می‌داند؛ یعنی بایدهای اخلاقی در حقیقت هست‌هاست که در قالبی انشایی ارائه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸؛ ۱۳۷۰، ص ۱۶۲).

۱-۱. نقد اول

ناقد معتقد است: معقول ثانی دانستن همه مفاهیم اخلاقی نادرست است؛ زیرا وقتی پذیرفته شود که هر فعل اختیاری تأثیری در کمال حقیقی انسان دارد و ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود، به طور مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار خواهد گرفت، هرچند مفهومی ماهوی باشد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰).

از این بیان روشن می‌شود که همه مفاهیم اخلاقی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی نیست، بلکه اعم از مفاهیم فلسفی و ماهوی است؛ چنان‌که مفاهیمی مانند «راه رفتن» و «غذا خوردن» که در موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرد، مفاهیمی ماهوی است.

بررسی

هرچند به‌اجمال می‌توان گفت: ارزش‌های اخلاقی بر مفاهیم ماهوی اخلاقی هم صدق می‌کند، اما مفاهیم ماهوی هیچ‌گاه به‌صورت مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه همواره ابتدا تحت یک عنوان اخلاقی قرار می‌گیرد و بعد ارزش‌گذاری می‌شود. امور عینی مانند «راه رفتن» در صورتی ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود که مصداق یک عنوان انتزاعی مانند غصب، ظلم و تجاوز قرار گیرد و در این صورت، موضوع حکم اخلاقی واقع می‌گردد؛ زیرا معنا ندارد که نفس «راه رفتن» موضوع حقیقی حکم اخلاقی قرار گیرد.

از این بیان معلوم می‌گردد وقتی گفته می‌شود: «راه رفتن در زمین دیگران ظلم است»، نفس «راه رفتن» موضوع حقیقی حکم اخلاقی نیست، بلکه راه رفتن چون در زمین دیگران است و عنوان «غصب» بر آن صدق می‌کند موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته و واجد ارزش‌گذاری اخلاقی شده است. به بیان آیت‌الله مصباح یزدی، فعل اختیاری از آن جهت که دارای یک ماهیت خاصی است، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید معنون به یک عنوان انتزاعی شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵) و این عنوان انتزاعی با کمک ذهن انسان از طریق بررسی تأثیر مثبت یا منفی که موضوع قضیه بر وصول به هدف اخلاقی دارد، انتزاع می‌شود.

۱-۲. نقد دوم

ناقد معتقد است: در نظریه استاد مصباح باید انواع لزوم را از یکدیگر تفکیک نمود؛ زیرا اگر چنین تمایزی صورت نگیرد این نظریه با برخی اشکالات مواجه خواهد شد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). از این رو ایشان معتقد است: در اخلاق دو نوع لزوم وجود دارد:

اول. لزوم اعتباری که با انشا پدید می‌آید که واقعی نیست و تابع اعتبار است؛ زیرا این لزوم میان فعل و فاعل است و رابطه فاعل با فعل رابطه‌ای امکانی است و نه ضروری. بنابراین ادعای لزوم در این رابطه اعتباری است. دوم. لزوم عینی که میان فعل و غایت است. این لزوم بیانگر رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه است. بنابراین واقعی بوده و از قبیل ضرورت بالقیاس است. در نتیجه، جملات اخلاقی انشایی به نحو مطابقی دال بر لزوم به معنای اول است و به نحو التزامی بر لزوم به معنای دوم دلالت دارد. اگر چنین تفکیکی بین این دو لزوم صورت نگیرد سبب می‌شود همه جملات اخلاقی به صورت مستقیم واقع‌نما تلقی شود، درحالی که جملات انشایی به صورت مطابقی واقع‌نما نیست (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). ناقد معتقد است: آیت‌الله مصباح یزدی نیز به این تفکیک قائل بوده و به لزوم آن توجه داشته است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸-۶۱).

بررسی

بیان شد که آیت‌الله مصباح یزدی بین انواع لزوم تفکیک نموده و الزام اخلاقی اعتباری را نیز پذیرفته است؛ یعنی علاوه بر ارزش و لزوم که واقعی و از سنخ بالقیاس‌اند، الزام را هم پذیرفته و در نتیجه، سه نوع جمله اخلاقی وجود دارد: جملات بیانگر ارزش، جملات بیانگر لزوم و جملات بیانگر الزام، که الزام‌ها مبتنی بر واقعیت است. در این باره باید گفت: نظر استاد این است که باید‌ها و نبایدها به صورت مطلق، هم معنای الزامی دارند و هم معنای ضرورت بالقیاس و در هر دو مورد به کار می‌روند.

اما جملاتی که در موضوعات اخلاقی بیانگر الزام است، مربوط به علم اخلاق نیست و خارج از موضوع این علم است. البته درباره موضوعات اخلاقی می‌توان الزام داشت، ولی در دانشی دیگر؛ مثلاً در دانش تربیت اخلاقی، مربی اخلاق برای تربیت متربی چیزی را الزام و انشا می‌کند؛ چنان که در علم پزشکی دستور الزامی وجود ندارد، بلکه سخن از توصیف واقعیت‌ها و اخبار است؛ اما در مقام تجویزات پزشکی، دستورالعمل‌های الزامی نیز صادر می‌شود. در نتیجه جملات اخلاقی صرفاً اخباری و بیانگر واقعیت است و البته الزام مبتنی بر واقع نیز می‌توان داشت.

به ادعای ناقد، ضرورت تفکیک بین الزام و لزوم از آن روست که با این کار می‌توان اشکال الزام به غایت را حل کرد؛ زیرا همه الزامات اخلاقی بالقیاس نیست؛ مثل الزاماتی که به خود غایات تعلق می‌گیرد. از همین رو گفته شده است: دیدگاه ضرورت بالقیاس در جایی که متعلق «باید» هدف نهایی است، نارسایی دارد؛ زیرا در غایت، فرض ضرورت بالقیاس معنایی ندارد؛ چراکه فراتر از آن غایت، غایتی نیست تا الزامی برای آن در نظر گرفته شود (لاریجانی، ۱۳۸۶).

در این باره باید گفت: این نوع الزامات نیز بر فرض آنکه پذیرفته شود که الزام به غایت معنا دارد، به مقدمات خود بازمی‌گردد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: باید سعادت‌مند بود در حقیقت به این معناست که باید کاری کرد که

سعادت‌مند شد؛ زیرا الزام به غایت، الزام به مقدمات تحقق آن از طریق رفتارهای اختیاری است، وگرنه الزام به امر غیراختیاری معنای محصلی ندارد. حتی اگر منظور از لزوم به غایت، اعتبار لزوم و فرض لزوم باشد، در این صورت هم الزامات اعتباری به واقعیات برمی‌گردد.

به عبارت دیگر، تعبیری که در آن به غایت الزام شده باشد (مثل اینکه گفته شود: باید سعادت‌مند بود) نه عقلاً درست است و نه عرفاً؛ عقلاً درست نیست؛ زیرا شرط تکلیف و الزام قدرت است که در مورد مذکور منتفی است و عرفاً هم درست نیست؛ یعنی معمولاً عرف چنین تعبیری به کار نمی‌برد. بنابراین اگر به فرض نادر با چنین تعبیری مواجه شدیم باید آن را این‌گونه توجیه کنیم که مقصود الزام به کارهای اختیاری است که موجب سعادت می‌شود.

۲. بازخوانی نظریه در بعد معرفت‌شناسی

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: جمله‌های اخلاقی، چه در قالب انشا بیان شود و چه اخبار، مفادشان اخباری است و از واقعیت‌های نفس‌الامری حکایت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸). به عبارت دیگر، حقیقت احکام و جملات اخلاقی از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام و جملات تجربی و ریاضی ندارد و جملات اخلاقی نیز مانند قضایای علوم تجربی و ریاضی از واقعیت‌های نفس‌الامری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷). سهولت در بیان و کارکردهای تربیتی از جمله فواید قالب‌های انشایی بیان احکام اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۴).

همچنین ایشان مدرک همهٔ احکام اخلاقی را عقل نظری دانسته (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۸؛ ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۷) و وجود بدیهیات مختص عقل عملی را انکار نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). از همین روی معتقد است: اثبات محمول برای موضوع در همهٔ قضایای اخلاقی همواره به‌وسیلهٔ یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن کبرا این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجهٔ مطلوب شود برای تحصیل نتیجهٔ مطلوب ضروری است. بنابراین احکام اخلاقی خود به خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷).

۱-۲. نقد

مستشکل (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱-۱۲۲) معتقد است: یک نکتهٔ عجیب در دیدگاه استاد مصباح وجود دارد و آن، این است که ایشان علی‌رغم آنکه گزاره‌های اخلاقی را نظری می‌داند، بدهات گزاره‌های اصلی اخلاق را پذیرفته است؛ به این معنا که آنها را تحلیلی می‌داند، درحالی‌که در مثال‌هایی که برای تبیین این مطلب ارائه شده، لازمهٔ عقلی یک معنا جزئی از آن در نظر گرفته شده است.

توضیح آنکه آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: از تحلیل معنای «عدالت» و «حق» می‌توان به وجوب عدالت رسید. چون «عدالت» به معنای «دادن حق به صاحب حق است» و «حق» یعنی «شایستگی دریافت یا استفاده از چیزی و مکلف بودن دیگران در برابر آن» و خلاصه اینکه «حق» یعنی «چیزی که باید داد»، پس معنای جملهٔ

«عدالت واجب است» این است که «آنچه را باید داد، باید داد». نتیجه آنکه «عدالت واجب است» حکمی بدیهی است و به صورت تحلیلی درک می‌شود (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

این بیان دارای اشکال است؛ زیرا درست است که ثبوت حق برای یک نفر، مستلزم تکلیف دیگری در برابر آن است، اما لازمه چنین چیزی آن نیست که گفته شود: این تکلیف جزئی از معنای «حق» است. پس معنای «حق» این نخواهد بود: «چیزی که باید داد». «حق» یعنی: ثابت و محققاً وقتی کسی دارای حق است معنایش این است که چیزی برای او ثابت است. البته وقتی چنین باشد دیگران موظفاند ثبوت آن چیز را برای او محترم بشمارند، ولی این وظیفه به نحو استلزامی فهمیده می‌شود، نه آنکه معنای «حق» باشد.

پس نمی‌توان «حق» را به معنای «چیزی که باید داد» در نظر گرفت. علاوه بر آن، اگر معنای «حق» همان باشد که آیت‌الله مصباح یزدی گفته، لازم می‌آید عدالت هم معنای با جزء خود باشد؛ زیرا معنای عدالت، دادن حق به صاحب حق است و معنای جمله «عدالت واجب است» این است: «چیزی را که باید داد، باید داد». در این جمله «عدالت» هم معنای با حق در نظر گرفته شده، درحالی که حق جزئی از معنای آن بود.

خلاصه این اشکال آن است که به اعتقاد استاد مصباح، اصول اخلاقی مانند «عدالت خوب است» تحلیلی است و به خاطر همین تحلیلی بودن، بدیهی هستند. این در حالی است که این موارد تحلیلی نیست.

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند که احکام اخلاقی بدیهی نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۵) و آنچه در کتاب/اخلاق در قرآن بر آن تأکید دارد این نکته است که در اخلاق می‌توان حکم بدیهی داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۸)؛ ولی احکام بدیهی عملی، گزاره اخلاقی مرسوم نیست، بلکه شبه گزاره اخلاقی است.

توضیح این مختصر آن است که گزاره‌های تحلیلی یا به عبارت دیگر، بدیهی اولی سه گونه‌اند:
اول. گزاره‌ای که موضوع و محمول آن عین هم است؛ مانند اینکه گفته شود: «انسان انسان است»، یا گفته شود: «خوبی خوبی است».

دوم. آنکه محمول جزء موضوع است؛ مثلاً، گفته شود: «پدر مرد است».

سوم. آنکه محمول لازم بین موضوع است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابوترابی، ۱۳۸۷، ص ۲۹)؛ یعنی برای حمل، واسطه‌ای نیاز نیست؛ مثل اینکه گفته شود: «دو زوج است». در مفهوم «دو» زوجیت نیست، اما زوجیت لازمه بین دو است. اگر گزاره‌ای بدیهی اولی از نوع اول و دوم وجود داشته باشد، برای اخذ مصداق کارایی ندارد؛ اما اگر از نوع سوم باشد، یعنی لازم بین بر موضوع حمل شده باشد، برای استنتاج امر جدید یا تعیین مصداق مناسب است. در گزاره‌های اخلاقی نیز همین طور است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «باید عدالت ورزید»، به این معناست که

«چیزی را که باید رعایت کرد، باید رعایت کرد». این گزاره در مقام تعیین مصداق کارایی ندارد؛ زیرا به این معناست که هر کاری را که واقعاً باید انجام داد، باید انجام داد.

از همین رو آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: در حقیقت در اخلاق، گزاره اخلاقی بدیهی که بتوان گزاره‌های اخلاقی دیگر را به آن ارجاع داد، وجود ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند: اینکه گفته می‌شود: عقل احکامی در زمینه اخلاق عملی و مسائل ارزشی دارد، بدین معنا نیست که عقل آنها را خود به خود و بی‌واسطه، درک می‌کند و درباره مسائل ارزشی، به‌طور کامل مجزا از ادراکات نظری حکم می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۷).

جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است؛ اما این در هیچ نظام ارزشی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه ابهام دارد و محل اختلاف است، تعیین مصادیق «عدل» و «ظلم» است. اصل عدالت، همان‌گونه که در تحلیلی بودن، شبیه دیگر اصول بدیهی است، در تعیین مصداق نیز شبیه آن اصول است و همان‌گونه که اصل «علیت» بدیهی است، ولی خود به خود نمی‌تواند مصادیق علت و معلول را مشخص کند، یا اصل بدیهی دیگری که می‌گوید: «کل از جزء بزرگ‌تر است»، نمی‌تواند مصداق کل یا جزء را روشن کند، بلکه باید از خارج مصادیق علت و معلول و مصادیق جزء و کل را شناسایی و سپس این اصول بدیهی را بر آنها تطبیق کنیم، اصل «عدالت» هم یک اصل بدیهی است، اما نمی‌تواند مصداق عدالت را تعیین کند. مصداق عدالت را ما از طریق دیگری باید شناسایی کنیم و پس از تعیین آن است که اصل عدالت به رعایت آن فرمان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۹).

بنابراین نظری بودن گزاره‌های اخلاقی با بدیهی و تحلیلی بودن وجوب عدالت منافاتی ندارد. در ضمن اشکال مذکور، مستشکل بدیهی بودن وجوب عدالت را هم نفی می‌کرد که این‌گونه باید گفت: استاد مصباح در صدد ارائه معنای لغوی و مطابقی عدالت نیست که اشکال شود «وجوب» به معنای استلزامی است و لازم می‌آید که «عدالت» به جزء معنای خود تعریف شود، بلکه ایشان در صدد تحلیل معنای عدالت است و تحلیل اتفاقاً با معنای التزامی سازگارتر است.

۳. بازخوانی نظریه در بعد هستی‌شناسی

آیت‌الله مصباح یزدی ریشه بروز رفتارهای اختیاری را به حب ذات برمی‌گرداند. ایشان معتقد است: همه رفتارهای انسان متأثر از شناخت و میل است و ریشه همه امیال به حب ذات برمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷). در نتیجه، ارزش‌های اخلاقی نیز که از جمله رفتارهای اختیاری انسان است، ریشه در حب ذات دارند و همه ارزش‌های اخلاقی برخاسته از این میل هستند. این میل غیراختیاری است؛ یعنی هیچ موجود ذی‌شعوری را نمی‌توان یافت که حب ذات نداشته باشد؛ زیرا به خاطر عینیت حب ذات با ذات، نفی حب ذات به نفی ذات می‌انجامد. بنابراین حب ذات ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۰).

با این وجود، همین حب ذات، منشأ حب کمالات نفس و افعال اختیاری و ارزشی است و از همین جا ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۹؛ ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۱). در نتیجه ارزش‌های اخلاقی واقعی و از سنخ ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه هستند.

۱-۳. نقد اول

به اعتقاد مستشکل، تبیین ارائه‌شده دارای اشکال است؛ زیرا حب ذات خود ریشه در حب کمال دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲). آنچه در تحلیل پیدایش حب می‌توان گفت این است که منشأ پیدایش آن، علم به کمال است و حقیقت حب به نحوی است که به کمال ملائم تعلق گیرد. ذات نیز یکی از مصادیق کمال ملائم است. از همین رو کمال اعم از کمال ملائم است و کمال ملائم اعم از کمال ذات است.

بنابراین اگر مصداق دیگری غیر از خود ذات و کمالات مفقود باشد که با ذات تلائم داشته باشد، در صورتی که علم به آن تعلق گیرد، می‌تواند متعلق حب قرار گیرد و بر فرض تعارض بین آن دو - حب ذات و حب به کمال ملائمی غیر از ذات - حب به غیر انتخاب شود. پس حب ذات امری اختیاری است و وارد ارزش‌گذاری اخلاقی خواهد شد. می‌توان گفت: خداوند متعال کمالی است که بیش از هر موجودی با آن موجود تلائم دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲).

اساساً علت هستی بخش بیش از هر موجودی با آن ملائم است؛ زیرا موجودات، به‌ویژه آنهایی که دارای اختیار هستند و به سبب رفتارهای خود تغییر می‌کنند، گاهی اعمالی انجام می‌دهند و تغییراتی در خود پدید می‌آورند که ملائم با ذات آنها نیست و همین موجب رنج و آزارشان می‌شود. پس ممکن است موجودی کاملاً با خود ملائم نباشد، در حالی که خداوند متعال منشأ پیدایش موجودات است و با آنها سنخیت کامل دارد. بنابراین ممکن نیست جنبه‌ای از کمالات الهی وجود داشته باشد که با کمال یک مخلوق تناسب یا تلائم نداشته باشد. مخلوقی که خود را ناقص کرده، به وسیله این نقص از تناسب با حضرت حق خارج می‌شود و احساس عدم تلائم می‌کند و از این رو ممکن است از آن رنج ببرد.

بالتر از آنچه گفته شد، می‌توان گفت: حتی مخلوقی که هیچ اعوجاجی در وجود خود ندارد یا هیچ نقصی در خود پدید نیاورده و صددرصد با ذات خود ملائم است، با وجود خداوند سبحان تلائم بیشتری دارد؛ زیرا چنین مخلوقی به هر حال دارای نقص است و نقص در مقابل کمال است و با آن ملائم است و وقتی آن را درک کند و در مقابل، کمال مطلق الهی را مشاهده نماید، بیشینگی تلائم حضرت حق با خود را حس می‌کند و آن را ترجیح می‌دهد.

از سوی دیگر، حب به کمال ملائم فرع علم به آن است و این در حالی است که علم به کمالات خود به واسطه علم به کمال الهی حاصل می‌شود. بدین‌روی کسی که کمال خود را درک می‌کند اگر متوجه کمال الهی شود و

تناسب این کمال و ملائمت آن با کمال خود را شهود کند حب وی بدان تعلق می‌گیرد و در قیاس با حبی که به کمال خود دارد، آن را ترجیح می‌دهد؛ زیرا در این شهود می‌یابد که کمال الهی برتر از کمال خود او و دوست داشتنی‌تر از آن است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

بررسی

ابتدا توجه به این نکته لازم است که منشئیت حب ذات بر حسب تحلیل است؛ یعنی در تحلیل گفته می‌شود: حب ذات منشأ است، و گرنه حب به ذات با حب به کمال، به ذات یکی است، ولی در مقام تحلیل، ذات و حب جدا در نظر گرفته می‌شوند. پس «منشئیت» یعنی: منشئیت تحلیلی و «منشئیت» یعنی: منشئیت وجودی و نه توجه استقلالی. برخلاف تصور ناقد، باید گفت: منشأ همه گرایش‌ها حب ذات است و از حیث فلسفی نیز می‌توان این نکته را تبیین کرد و اساساً غیر از آن ممکن نیست؛ یعنی نه می‌توان در طول حب ذات، حب دیگری در نظر گرفت و نه در عرض آن. بعد از حب ذات و در کنار آن انسان غایت دیگری ندارد. اینکه بعد از حب ذات چیز دیگری نیست بدان سبب است که تسلسل همان‌گونه که در علل فاعلی محال است، در علل غایی نیز محال است. اینکه در عرض آن حب دیگری نیست، امری بدیهی است؛ یعنی چنین نیست که - مثلاً - انسان کاری را که انجام می‌دهد منشأش دو چیز باشد: یکی حب ذات او و دیگری حب کمال او یا حب خدا یا حب والدین یا دیگر انسان‌ها؛ زیرا همه اینها اگر باشند ریشه در حب ذات دارند.

توضیح آنکه حب را می‌توان به مقوله علم تشبیه کرد. علم وقتی پدید می‌آید که مفهوم آن پیش فرد حاضر شود. پس اگر حضور فرد پیش خودش معنا نداشته باشد، علم به چیزی پدید نمی‌آید. در نتیجه، علم از فرد شروع می‌شود، یعنی منشأ علم شخص است و علم برای شخص ایجاد می‌شود. به تعبیر دیگر، «علم» مفهومی اضافی است؛ معنا ندارد که عالم نباشد و علم باشد.

حب هم همین‌گونه است؛ نمی‌توان گفت: گرایشی در عالم است، بلکه همواره گرایش فرد به چیزی تعلق می‌گیرد. در نتیجه، منشأ گرایش در فرد است. این منشئیت به توجه و عدم توجه نیز ارتباطی ندارد؛ چنان‌که علم به یک چیز از طریق حضور مفهوم آن پیش فرد حاصل می‌شود.

پس منظور از منشئیت، توجه استقلالی نیست، بلکه منشأ وجودی مد نظر است. در اینجا باید پرسید: چه می‌شود که گرایش آغاز می‌شود؟ چه می‌شود که علم به آن حاصل می‌گردد؟ یا چه می‌شود که فرد گرایش پیدا می‌کند؟ در گرایش به کمال نیز همین سؤال قابل طرح است. چه کسی می‌خواهد گرایش به کمال پیدا کند؟ به یقین، گرایش به کمال خود مد نظر است. در این صورت باید پرسید: چه می‌شود که من کمال را می‌خواهم؟ «کمال» یعنی: بیشتر بودن و بیشتر شدن. پس چه چیزی را می‌خواهم که بیشتر را می‌خواهم و بیشتر شدن را می‌جویم؟ واضح است که مرا یا خود را.

در نتیجه، هر چیزی که می‌خواهم یا بیشترش را می‌خواهم، می‌شود کمال خود یا من یا خود بزرگ‌تر. پس به لحاظ تحلیلی، حب به کمال فرع بر حب به خود است و نه برعکس، و گرنه کمالی که ربطی به فرد ندارد معنایی ندارد محبتی به آن پیدا شود. «کمال من» یعنی: چیزی که با من ملائم‌تر است. در نتیجه آن کمال را می‌خواهد. اساساً از حیث تحلیل، موصوف مقدم بر صفت است؛ موصوفی باید فرض گرفته شود تا صفتی به آن نسبت داده شود. انسان بین اصل وجود خود و صفاتی که می‌تواند داشته باشد تفکیک می‌کند و بعد بررسی می‌نماید که کدام امر برای ذات مطلوب‌تر است و آن را انتخاب می‌کند. از این‌رو اینکه گفته شده است: حب به کمال بر حب ذات مقدم است و در نتیجه می‌توان حب ذات را کنار نهاد و حب به کمال را مقدم نمود، تبیین منطقی ندارد.

۲-۳. نقد دوم

ناقد اشکال دیگری بر منشئیت حب ذات وارد نموده که در حقیقت تقریر دیگری از اشکال اول است. وی معتقد است: یکی از آموزه‌های عرفان فنای فی الله است. در این آموزه گفته می‌شود: در مراتب سلوک الی الله انسان به جایی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند و هر چه انجام می‌دهد تنها به این علت است که خواست الهی بدان تعلق گرفته است. بنابراین می‌توان فرض کرد انسان با رسیدن به مقام فنا، همه افعال اختیاری خود را به خاطر خداوند انجام می‌دهد و در این صورت، ریشه همه افعال حب خدا خواهد بود و نه حب ذات (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

در مقام لقا، بعد از فنا مطلب از این هم بالاتر است. انسان علی‌رغم آنکه خود و دیگران را نیز می‌بیند، چون این امر در سایه دیدن خدا رخ می‌دهد و به عبارت دیگر، چون انسانی که به این مقام دست یافته است همه موجودات را ذیل وجود حضرت حق می‌بیند، محبتش بااصاله به خداوند متعال تعلق می‌گیرد و خود و دیگران را نیز به تبع اراده و محبت الهی دوست دارد. در پرتو این دو استدلال، ناقد معتقد است: ریشه همه افعال اختیاری و نیز ریشه ارزشمندی آنها حب خداست و نه حب ذات، و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به مطلوبیت و ارزشمندی ذات حضرت حق است و ارزش‌گیری نیز مربوط به افعالی است که بر اساس این حب انجام می‌گیرد.

به اعتقاد ناقد، آیت‌الله مصباح یزدی نیز معتقد است حب ذات ضروری نیست و دست برداشتن از آن ممکن است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴). به اعتقاد ایشان، از منظر استاد مصباح برای اصالت‌بخشی و ترجیح حب خدا لازم نیست انسان به مرتبه شهودی و عرفانی برسد، بلکه همین که درک کند وجودی وابسته و غیرمستقل است، می‌تواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد. در نتیجه، می‌توان انتظار داشت هر انسانی تنها با توجه به این نکته که وجودی وابسته و عین ربط است و کمال الهی منبع همه کمالات است و کمال ذات خودش نیز از آن سرچشمه می‌گیرد، بتواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد و اعمال اختیاری خود را برخاسته از این حب انجام دهد.

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی در برخی از کتب خود دربارهٔ حب ذات استثنائاتی قائل شده و به‌ظاهر، اولیای الهی را از آن خارج نموده است. در عین حال، در برخی کتب دیگر، ایشان بر پذیرش و تبیین منشئیت حب ذات در همهٔ افعال و همهٔ افراد اصرار دارد.

در این باره می‌توان گفت: بیانات استاد مصباح با یکدیگر قابل جمع است و برخلاف باور مستشکل، آیت‌الله مصباح یزدی هیچ‌گاه از منشئیت حب ذات در صدور افعال اخلاقی و بلکه اختیاری، حتی در اولیای الهی دست برداشته و همواره بر آن اصرار نموده است.

نکته‌ای که در این بین وجود دارد تفاوت تعابیر ایشان است. ایشان در برخی کتب خود، دربارهٔ حب ذات استثنائاتی - مثلاً، دربارهٔ اولیای الهی - قائل شده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۸). با این حال، در این موارد نیز حب ذات معنا دارد. اما اینکه چه نوع ذاتی اهمیت دارد، وجه جمع دیدگاه‌های متفاوت استاد در تبیین مراد ایشان از مفهوم «ذات» نهفته است. وقتی گفته می‌شود: «ذات یا خود»، عموم انسان‌ها در این مفهوم، «خود» را موجودی مستقل تصویر می‌کنند و تصور وجود ربطی برای عموم آنها دشوار و بلکه بی‌معناست، درحالی که حب نفس با این تلقی در اولیای الهی وجود ندارد؛ یعنی اولیای الهی در کنار خداوند متعال، خود را وجودی مستقل و اصیل نمی‌دانند.

اینکه استاد مصباح بیان کرده که اولیای الهی به مرحله‌ای می‌رسند که تنها یک محبت اصیل برای آنها باقی می‌ماند، منظور از «اصیل» آن است که محبتی که برای آن استقلال قائل‌اند تنها متعلق به خداست و بقیه فرع آن است. حب ذات قبلی نیز فرع آن است؛ یعنی ولی خدا در چنین مقامی هیچ استقلالی برای خود قائل نیست. در آن مقام، ذات، ذاتی است که می‌یابد این ذات از خود چیزی ندارد. وقتی در اصل وجود خود چیزی ندارد، نمی‌تواند برای خواسته‌های خود استقلال قائل شود. به لحاظ فلسفی، این ذات حقیقت‌اش یک موجود ربطی است؛ نه خودش استقلالی دارد و نه توجه او استقلالی است و نه وقتی به مقام حقیقی کمال می‌رسد برای آن استقلالی قائل است.

حب ذات در مقام اولیای الهی به‌معنای آن است که هرچه خدا بخواهد. یعنی: خواستهٔ ذات می‌شود: هرچه او بخواهد. بله، وجود خدا مستقل است، فهم آن هم ایجاد می‌شود، ولی محبت از گرایش انسان به سمت خدا ایجاد می‌شود.

۳-۳. نقد سوم

در دیدگاه «قرب‌گرایی» آیت‌الله مصباح یزدی، مصداق ارزش ذاتی اخلاقی «قرب الهی» تعیین شده است. اما با توجه به نقدی که بر منشأ حب ذات وارد شد، باید مصداق ارزش ذاتی اخلاقی را از قرب الهی به «خود خداوند» تغییر داد. در نتیجه، قرب الهی نیز یکی از نشانه‌های ارزش ذاتی اخلاقی است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴).

بررسی

با توجه به توضیحاتی که در پاسخ به دو اشکال اخیر ذکر شد این اشکال رفع می‌شود.

۴-۳. نقد چهارم

در بحث اثبات مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی، با تکیه بر نفسی بودن کمالات الهی و مطلق بودن آنها گفته شده است که خداوند سبحان می‌تواند معیار سنجش کمال همه مخلوقات باشد، درحالی‌که این استدلال با چالش مواجه است؛ زیرا مسئله این است که خداوند متعال فاقد کمالات نسبی است، درحالی‌که برخی کمالات نسبی جزو حقیقت مخلوقات هستند. اشتداد داشتن جزو حقیقت موجودات جسمانی، و بدن داشتن و بهره‌مندی از لذت‌های بدنی جزو حقیقت وجود انسان است. بنابراین سعادت و کمالی که فاقد اینها باشد، نمی‌تواند سعادت و کمال حقیقی انسان باشد؛ زیرا خداوند فاقد کمالات نسبی است و نمی‌تواند معیار سنجش کمالات همه موجودات باشد و صرف قرب وجودی به خداوند برای سنجش کمال حقیقی یک موجود کافی نیست. بدین‌سان قرب وجودی انسان به خداوند نیز ولو آنکه این قرب به نحو متناسب باشد، نمی‌تواند معیار صحیحی برای سنجش کمال حقیقی انسان به‌شمار آید (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵).

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی مصداق کمال نهایی انسان را قرب الهی و نه خداوند سبحان می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۱). ایشان تفسیر خاصی از قرب الهی ارائه می‌نمایند که آن را منطبق با روایات می‌داند. این تفسیر با بیان ناقد هماهنگ نیست. ناقد معنایی از «قرب» را مد نظر و نقد قرار داده که تلقی استاد مصباح از قرب الهی آن معنا نیست و بلکه ایشان آن معنا از قرب را با آیات و روایات ناسازگار دانسته و آن را به شرک آلوده می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

آیت‌الله مصباح یزدی یکی از معانی «قرب» را قرب تشبیهی (یعنی: نزدیک شدن به خدا با تحصیل کمالات) دانسته و آن را رد می‌کند. ایشان معتقد است: این معنا از «قرب» از جهات متفاوتی قابل نقض است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

ایشان معتقد است: در قرب تشبیهی پایه تفکر این خواهد شد که هر چه برای انسان کمال است، برای خدا نیز کمال است، و هر چه برای خدا کمال است برای انسان نیز کمال به حساب می‌آید؛ مثلاً، علم خدای متعال بی‌نهایت است و آدمی با کسب میزان بیشتری از علم، به خدای متعال نزدیک می‌شود. این درحالی است که نمی‌توان همه کمالات انسان را این‌گونه دانست؛ مثلاً، «پرستش»، خود یک ارزش و مرحله‌ای از کمال آدمی محسوب می‌شود، ولی آیا می‌توان گفت: این کمال در خدا هم وجود دارد؟ آیا انسان با پرستش

بیشتر، شباهت بیشتری به خدا پیدا می‌کند؟ آیا خدا هم کسی را می‌پرستد؟! یا - مثلاً - گریه و ناله و ترس و وحشت اولیای خدا از قبر و عذاب آن که خود مرحله‌ای از کمال و ارزش برای انسان است، از چه جهت شباهت آنان را به خدا بیشتر می‌کند؟

از سوی دیگر، بعضی از ارزش‌ها برای خدای متعال عین کمال است، درحالی‌که برای انسان، نه‌تنها کمال نیست، که اصلاً برآزنده‌ی او نیست؛ مثلاً، تکبر و کبريایی اختصاص به خدا دارد و برای او کمال است، ولی وجود همین خصیصه در انسان موجب نقصان اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

به‌طور کلی، درباره‌ی کمال به دو صورت می‌توان طرح بحث نمود: گاهی کمال به صورت نفسی لحاظ شود و گاهی به صورت نسبی. وقتی بناست کمالات خداوند ادراک شود صرف‌نظر می‌شود از اینکه آن موصوف چه محدودیتی دارد؛ زیرا اساساً خداوند متعال محدودیتی ندارد. از این رو هر مفهومی که بر یک نوع کمال دلالت کند اگر دلالت بر نقص نداشته باشد، صفت کمال برای خداوند متعال است که کمال مطلق است. اما درباره‌ی موجودات دیگر که محدودیت دارند، کمال را در نسبت با محدودیت آن موجود باید سنجید؛ یعنی با فرض محدودیت‌ها کمال تعیین می‌شود که در اینجا مراد از کمال، کمال نسبی است.

در نتیجه، معنای قرب برخلاف تفسیر ناقد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵) این نیست که هر چه انسان صفات وجودی بیشتری در خود محقق کند بیشتر به خدا نزدیک می‌شود، بلکه به اعتقاد استاد مصباح، قربی که انسان کمال یافته به آن می‌رسد درک عمیق ارتباط خود با خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴-۱۶۸).

روح موجودی مجرد و عین علم است. هر چه روح کامل‌تر شود، علم او هم کامل‌تر می‌شود. کامل شدن روح و کامل شدن خودآگاهی روح یکی است؛ زیرا علم، عین روح است. خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین‌الربط می‌یابد، از خود وجودی ندارد و برای خود، جدای از آن منبع، وجودی قائل نیست. هر چه هست از او دارد و با اراده‌ی اوست و با نیروی او حرکت، درک و زندگی می‌کند. تکامل روحی رسیدن به مرحله‌ی یافتن است، نه‌تنها دانستن. نه فقط می‌داند، بلکه حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد. به‌رحال، اسم چنین مرتبه‌ای را چه می‌توان گذاشت؟

شاید برای این مقام، نامی بهتر از «قرب الی‌الله» یا «عندالله» یافت نشود. انسانی که به این مقام والا راه یافته است چون از خود چیزی ندارد که نشان دهد، به میزان ظرفیت وجودی که دارد، صفات جمالیه‌ی الهی در او ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، هر قدر کامل‌تر شود فقیرتر و ناچیزتر خواهد شد، ولی قدرت و آگاهی او بیشتر می‌شود و این از عجایب خلقت است که آدمی هر چه کامل‌تر شود فقیرتر می‌شود؛ یعنی خودآگاهی او به فقرش بیشتر می‌شود و عین‌الفقر بودن خود را بهتر درک می‌کند.

آخرین مرحله کمال او این است که بیابد هیچ است. در این حالت، او با تجلی منبع نور، به نور درخشانی تبدیل می‌شود و خود می‌داند و می‌یابد که هر چه هست از اوست. در عین حال، وجود خود را نیز می‌یابد، نه اینکه عدم و فانی شود، بلکه می‌یابد که وجودش کامل تر شده است. وجود روح او عین علم است. علم، خود وجود است، نه اینکه عدم باشد؛ اما خاصیت این وجود آن است که جلوه آفریننده خویش است؛ یعنی حقیقتاً انسان کامل تر می‌شود، اما نتیجه کمال او این است که خود را هیچ می‌بیند، به تعبیر دیگر، او خود را نمی‌بیند و این خود معمایی است که حل آن آسان نیست: کامل تر و در عین حال، فقیرتر شدن (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۸-۱۷۰).

۳-۵. نقد پنجم

ناقد معتقد است: برای سنجش کمال حقیقی انسان، باید به سراغ مصداقی رفت که علاوه بر داشتن کمالات نفسی و اصیل در بالاترین حد، دارای کمالات نسبی مختص انسان نیز باشد تا بتواند الگو و معیاری تمام‌عیار برای سعادت و کمال حقیقی او باشد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵).

در ادامه، وی این مصداق را «انسان کامل» می‌داند و معتقد است: «انسان کامل» کسی است که علاوه بر داشتن همه کمالات نفسی قابل حصول برای انسان، می‌تواند از هر جهت، الگویی کامل و مناسب برای او باشد و ملاک تشخیص ارزش‌های اخلاقی گردد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). به اعتقاد ناقد، تعیین قرب الهی به‌مثابه مصداق ارزش اخلاقی از حیث تربیتی نادرست است؛ زیرا مفهومی مبهم و غیرکاربردی است و تعیین نمی‌کند که تکلیف اخلاقی چیست، درحالی‌که با تعیین انسان کامل به‌عنوان مصداق کمال نهایی، ابهامات رفع شده، مصداقی در دسترس فرآروی عامل اخلاقی نهاده می‌شود. از سوی دیگر، تعیین این مصداق از آن جهت نیز ضرورت دارد که عمل برای خدا بدون پذیرش ولایت انسان کامل پذیرفته نمی‌شود (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

بررسی

با توجه به پاسخی که به اشکالات تفسیر معنای «قرب الهی» داده شد، دلیلی برای انصراف از تعیین قرب الهی به‌مثابه مصداق کمال نهایی و اخذ انسان کامل به‌عنوان مصداق آن وجود ندارد. علاوه بر این به نظر می‌رسد تعیین انسان کامل به‌عنوان مصداق کمال نهایی، با چالش‌ها و نارسایی‌هایی مواجه است؛ از جمله:

اول. اگر گفته شود: معیار کمال نهایی انسان «انسان کامل» است، این بیان به نحوی دوری (= توقف الشیء علی نفسه) است؛ زیرا کمال انسان به انسان کامل ارجاع شده و دست‌کم - محصل معنایی نیست، و گویی کمال در معنای خود اخذ شده است! در تعیین مصداق نهایی کمال برای انسان، باید به چیزی بیرون از انسان ارجاع داد یا اینکه باید به یک ویژگی انسان تعریف شود.

دوم. وقتی گفته شود: مصداق کمال انسان و معیار کمال، انسان کامل است، دوباره باید پرسید: با چه ملاکی وضعیت انسان کامل توصیف می‌شود؟ ویژگی‌های انسان کامل کدام است؟ و اساساً وقتی برای کمال انسان معیاری از خود انسان

تعیین شده است، باید پرسید: خود آن انسان که به‌مثابهٔ مصداق تعیین شده، معیارش چیست؟ باید آن انسان کامل را نیز با ویژگی‌ها و اوصاف آن تعیین نمود و برای اوصاف او ملاک تعیین نمود؛ مثلاً، باید تعیین شود ملاک اینکه عدالت انسان کامل کمال است، از کجا آمده است؟ به عبارت دیگر، کمالات انسان کامل نیز نیازمند ملاک است.

سوم. در مصداق انسان کامل باید تعیین شود چه ویژگی‌هایی از امام معصوم علیه السلام و در چه شرایطی ملاک است؟ مثلاً، آیا صلح امام معصوم علیه السلام ملاک است و یا جنگ امام معصوم علیه السلام. در نتیجه هنوز هم ملاکی وجود ندارد. پس کارکردهایی که برای ترجیح این مصداق برشمرده شده فراهم نشده است.

چهارم. چون انسان کامل در مسیر بی‌نهایت قرب الهی قرار دارد، باید پرسید: ملاک مسیر بی‌نهایت قرب الهی برای انسان کامل چیست؟ وقتی فراتر از انسان کامل مصداقی تعیین نشود کمال انسان کامل بی‌معنا خواهد شد، درحالی که با تعیین قرب الهی به‌مثابهٔ مصداق کمال نهایی، این مشکل برطرف خواهد شد. در برخی روایات نیز به این ملاک دربارهٔ خود امام معصوم علیه السلام اشاره شده است. در بیانی فرموده‌اند: «وَ اللَّهُ، مَا تَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۳۵). این روایت شاهدهی است بر این ملاک عقلی که ملاک کمال انسان - حتی برای معصومان علیهم السلام و انسان‌های کامل - قرب الهی است و قرب الهی حاصل نمی‌شود، مگر از طریق بندگی و اطاعت خدا.

پنجم. توجه به انسان کامل از آن جهت که وسیلهٔ کسب قرب الهی است، ضرورت دارد؛ به این معنا که توجه به خداوند متعال از مسیر آنها ممکن است. در بیان استاد مصباح آمده است:

در سلسله علل وجودی، مرتبهٔ پایین‌تر نسبت به مرحلهٔ بالاتر عین‌الربط است و بدون وساطت علل متوسطه، رسیدن به مرحلهٔ بالاتر ممکن نیست. سیر انسان‌های معمولی در این مسیر، جز با وساطت معصوم ممکن نیست. همهٔ انسان‌ها طفیل وجود آنها‌یند. انسان‌ها به هر مقامی که برسند مقام آنها تنها پرتوی از مقام‌های معصوم است و ما در عین حال که باید برای رسیدن به آن مرحله تلاش کنیم، هر قدر کوشش نماییم بیش از خاک پای آنها نخواهیم شد... هدف اصلی ما توجه به خداست، اما توجه به خدا جز از مسیر آنها ممکن نیست. این موضوع را بدانیم یا ندانیم فرقی نمی‌کند. هر فیضی را که هستی دریافت کند به واسطهٔ همان انوار مقدسه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۷۲-۱۷۳).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بازخوانی نظریهٔ «قرب الهی» آیت‌الله مصباح یزدی را با رویکرد پاسخ به نقدهای آن مطمحنظر قرار داد. عمده اشکالاتی که به نظریهٔ مزبور وارد شده در سه حوزهٔ مباحث منطقی، معرفت‌شناسی و مباحث هستی‌شناسی اخلاقی است. خروج بی‌جهت مفاهیم ماهوی از جملات اخلاقی و انحصار آنها به معقولات ثانیهٔ فلسفی و عدم تفکیک میان الزام و لزوم و در نتیجه، بروز مشکل نارسایی نظریه در الزام به غایت، از جمله اشکالات نظریه در بعد منطقی است.

در بررسی این نقدها بیان شد که مفاهیم ماهوی هیچ‌گاه به صورت مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرند، بلکه همواره ابتدا تحت یک عنوان اخلاقی قرار می‌گیرند و بعد ارزش‌گذاری می‌شوند. همچنین دربارهٔ الزام به غایت

نیز تصریح شد که الزام به غایات، در حقیقت الزام به مقدمات تحقق آن از طریق رفتارهای اختیاری است، وگرنه الزام به امر غیراختیاری معنای محصلی ندارد.




در بعد معرفت‌شناسی مهم‌ترین اشکال وارد بر نظریه، تحلیلی‌دانستن برخی گزاره‌های اخلاقی دانسته شده است که در پاسخ به این نقد بیان گردید: هرچند استاد مصباح تحلیلی بودن برخی قضایای اخلاقی را می‌پذیرد، اما ایشان تصریح دارد این نوع از بداهت قضایای اخلاقی، برطرف‌کننده هیچ مشکلی در نظریه اخلاقی نیست؛ زیرا آنچه مهم و محل اختلاف است مصادیق ارزش‌های اخلاقی است و تحلیلی بودن گزاره‌هایی مانند حسن عدل و قبح ظلم تعیین مصداق به دنبال ندارد. بنابراین می‌توان گفت: گزاره‌های اخلاقی در حقیقت نظری و نیازمند اثبات است.

در بعد هستی‌شناسی عدم منشئیت حب ذات در گرایش‌های اخلاقی و نارسایی تعیین قرب الهی به‌مثابه مصداق کمال نهایی به‌سبب عدم امکان سنجش کمال حقیقی انسان با آن، ازجمله مهم‌ترین نقدها بود که در پاسخ به نقد منشئیت حب ذات بیان شد؛ اینکه گفته شده: حب به کمال بر حب ذات مقدم است، در نتیجه می‌توان حب ذات را کنار نهاد و حب به کمال را مقدم نمود، تبیین منطقی ندارد و استناد به بیانات استاد مصباح مبنی بر امکان دست برداشتن از حب ذات نادرست است.


همچنین در تبیین قرب الهی به‌مثابه مصداق کمال نهایی بیان شد: تفسیری از قرب الهی که ناقد به تبیین و نقد آن پرداخته مورد نقد استاد مصباح نیز هست و ایشان قربی را که انسان کمال‌یافته به آن می‌رسد به‌معنای درک عمیق ارتباط خود با خدا می‌داند؛ یعنی خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین‌الربط می‌یابد، از خود وجودی ندارد و برای خود، جدای از آن منبع، وجودی قائل نیست؛ هرچه هست از او دارد و با اراده اوست و با نیروی او حرکت، درک و زندگی می‌کند. تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است؛ یعنی حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد.

منابع

- ابوترابی، احمد (۱۳۸۷). قضایای تألیفی و ترکیبی (کاوشی در تعاریف قضایای تحلیلی و ترکیبی). معرفت فلسفی، ۱۹، ۱۱-۶۰-
 حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.
 سربخشی، محمد (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح، معرفت فلسفی، ۷۵، ۱۰۹-۱۳۷.
 لاریجانی، صادق (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی. پژوهش‌های اصولی، ۷، ۲۰۹-۲۳۵.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). دروس فلسفه اخلاق. چ دوم. تهران: اطلاعات.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). آموزش عقاید. چ هفدهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). فلسفه اخلاق. چ چهارم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). به سوی او. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ق). آموزش فلسفه. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021420 20.1001.1.17354545.1403.22.1.7.5

The Intrinsic Reality or Conventionality of Technology* *as per* Contemporary Islamic Philosophy

✉ **Mustafa Eslami**  / A PhD. holder of Islamic transcendent wisdom, Imam Khomeini Institute of Education and Research. eslami.mustafa@yahoo.com

Mohammad Fanaei Eshkevari / A full professor of philosophy Dept., Imam Khomeini Institute of Education and Research fanaei.ir@gmail.com

Abbas Geraei / An assistant professor of philosophy Dept. Imam Khomeini Institute of Education and Research. geraei2144@qabas.net

Received: 2024/03/31 - **Accepted:** 2024/10/16

Abstract

The advancement of technology refers to the invention of various human-made artifacts (as opposed to natural objects), which, alongside the comfort it has provided for humanity, has also led to harmful consequences. These destructive effects have created new challenges in the philosophy of technology, including the idea that some, by attributing intrinsic reality to technological artifacts, have claimed that such artifacts possess a true unified and independent existence that may lead humanity to its destruction. This research aims to provide an answer to the question of the ontological status of technology from the perspective of contemporary Islamic philosophy, which can serve as a foundation for many issues in the philosophy of technology. The data for this study were collected through library research and analyzed using logical analysis methods.

This research will show that, according to Allama Misbah Yazdi and other contemporary Muslim philosophers, the existence of technological artifacts is of a conventional nature. Due to lacking the true unity, artifacts do not possess one real existence. It is human beings who consider unity for this collection and assigns it a name so that referring to the concept of the artifact does not require invoking the names of each individual parts in the mind. By proving the conventional nature of technological artifacts, determinism in this context will no longer have meaning, and it is human beings who can prevent and compensate for its harmful effects.

Keywords: technology, the ontology of technology, intrinsic reality, conventionality, Allama Misbah Yazdi.

* In other words, is technology one and true reality in the world outside or a mentally constructed concept?


نوع مقاله: پژوهشی

اصالت یا اعتباریت فناوری بر اساس فلسفه اسلامی معاصر

eslami.mostafa@yahoo.com

fanaei.ir@gmail.com

geraei2144@qabas.net

✉ **مصطفی اسلامی** /  دکترای حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فنایای اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عباس گرانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵

چکیده

پیشرفت فناوری (تکنولوژی) به معنای اختراع مصنوعات متنوع بشری (در برابر اجسام طبیعی) در کنار آسایشی که برای انسان فراهم آورد، آثار مخربی نیز از آن پدیدار گشت. این آثار مخرب چالش‌های جدیدی را در فلسفه فناوری ایجاد کرد؛ از جمله اینکه برخی با اصالت دادن به وجود مصنوعات فناوری، چنان وجود واحد حقیقی برای هر مصنوع فناورانه قائل شدند که بشر را به نابودی خواهد کشاند. این تحقیق قصد دارد با نگاهی هستی‌شناسانه از منظر فلسفه اسلامی معاصر، پاسخی به مسئله اصالت یا اعتباریت وجود فناوری ارائه دهد که می‌تواند مبنای بسیاری از مسائل فلسفه فناوری قرار گیرد. داده‌های این تحقیق با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و با روش تحلیل منطقی داوری گردیده است. بر اساس این تحقیق، مشخص خواهد شد که در نگاه علامه مصباح یزدی و دیگر فیلسوفان اسلامی معاصر، وجود مصنوعات فنی، وجودی اعتباری است. مصنوعات به سبب نداشتن وحدت حقیقی، وجود واحد حقیقی نخواهند داشت و این انسان است که وحدتی برای این مجموعه اعتبار می‌کند و برای آن نامی انتخاب می‌کند تا برای اشاره به مفهوم آن مصنوع نیازمند احضار نام تک تک اجزا به ذهن نباشد. با اثبات اعتباری بودن مصنوعات فناورانه، جبرگرایی در آن معنایی نخواهد داشت و این انسان است که می‌تواند آثار مخرب آن را پیشگیری و جبران کند.

کلیدواژه‌ها: فناوری، هستی‌شناسی فناوری، اصالت، اعتباریت، علامه مصباح یزدی.

بی‌تردید یکی از پدیده‌های مهم انسانی فناوری (تکنولوژی) است، به گونه‌ای که شاید بتوان آن را جزء جدایی‌ناپذیر از زندگی امروز بشری دانست. لیکن با پیشرفت بشر در تولیدات فناوری و استفاده جوامع مختلف از فناوری‌ها و انتقال فناوری‌های جدید از جوامع - به اصطلاح - پیشرفته به دیگر جوامع، در کنار آسایشی که برای انسان فراهم آمد، آثار مخربی نیز پدیدار شد. از این میان، می‌توان به مشکلات زیست‌محیطی، تهدیدات نظامی (همچون بمب هسته‌ای)، تعرض به حریم خصوصی و دیگر مشکلاتی که نتیجه تولید و استفاده فناوری است، اشاره کرد.

در اواخر قرن بیستم این بحران‌های زیست‌محیطی که از گسترش فناوری‌ها به وجود آمده بود، چالش‌های جدیدی را در فلسفه فناوری ایجاد کرد (میچام، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳).

«فلسفه فناوری» دانشی است که تلاش دارد حقیقت فناوری و لوازم آن را با نگاهی عقلی بررسی کند. اما در میان اندیشمندان فلسفه فناوری، برخی با اصالت دادن به وجود مصنوعات فناورانه، برای این مصنوعات قائل به وجودی حقیقی و به تعبیر دیگر، قائل به ذاتی شده‌اند که دارای آثاری مستقل از آثار اجزای خویش است.

این تحقیق قصد دارد با نگاهی هستی‌شناسانه از منظر فلسفه اسلامی معاصر، با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی، پاسخی به مسئله اصالت یا اعتباریت وجود فناوری ارائه دهد. از این رو پرسش اصلی تحقیق حاضر آن است که فناوری (مصنوعات بشری در برابر اجسام طبیعی) موجودی اصیل است یا اعتباری؟ برای بررسی این مسئله، داده‌های لازم به روش «کتابخانه‌ای» گردآوری گردیده و با روش «تحلیل منطقی» داوری شده است.

به عنوان پیشینه عام، می‌توان گفت: قدمت مباحث فلسفی فناوری همزمان با تاریخ بشری است؛ زیرا اندیشمندان همواره نظریاتی در باب ابداعات انسانی و مصنوعات بشری داشته‌اند. اما آنچه امروزه با عنوان «فلسفه فناوری» مطرح است مطالعاتی فلسفی درباره فناوری امروزی است که از اواخر قرن نوزدهم مطرح گردیده است.

کارل مارکس را می‌توان از نخستین کسانی دانست که نسبت به پیشرفت فناوری احساس خطر کرد و نسبت به بهره‌کشی سرمایه‌داری به نام فناوری هشدار داد (ر.ک. مارکس، ۱۳۸۶). شاید این شروع یک نگاه فلسفی در غرب نسبت به فناوری بود.

برخی اولین جرقه‌های فلسفه فناوری را از بحث‌های فرانسیس بیکن می‌دانند؛ زیرا او بر گسترش مرزهای امپراتوری انسان توسط فناوری برای تحقق تمام امور ممکن اشاره کرد (آخترهویش، ۲۰۰۱، ص ۳). اما بسیاری مارتین هایدگر را آغازگر فلسفه فناوری می‌دانند که با تعریف جدید از ذات فناوری امروزی آن را امری انسانی صرف ندانست و این آغاز یک چالش جدی در فلسفه بود (آخترهویش، ۲۰۰۱، ص ۵).

نمایندگان بانفوذ ذات‌گرایی را می‌توان افرادی همچون هایدگر، ژاک لول و آلبرت بورگمن دانست که در این میان، هایدگر شاخص‌ترین فرد در بین این افراد است (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص viii). پس از هایدگر، فیلسوفان زیادی با

نگاه انتقادی، مباحث فلسفی فناوری را بررسی کردند که برخی از آنان مانند هایدگر با رویکرد متافیزیکی، برخی همچون لوئیس مامفورد رویکرد ادبی، برخی مثل الول با نگاه حقوقی در مطالعات اجتماعی و برخی همانند لنگدون وینر با رویکرد علوم سیاسی به نقادی مباحث فناوری پرداخته‌اند (استنفورد، ۲۰۲۳).

درباره فلسفه فناوری در مغرب‌زمین تألیف‌های پرشماری صورت گرفته است که برخی با رویکرد ذات‌گرایی به تبیین ماهیت فناوری پرداخته‌اند. از این میان می‌توان به پرسش از فناوری هایدگر (هایدگر، ۱۹۷۷) اشاره کرد.

اما نگارندگان تا کنون پژوهشی خاص را مطابق با عنوان این مقاله نیافته است. البته می‌توان از پژوهش‌هایی در نقد رویکرد ذات‌گرایی در فناوری به‌عنوان تحقیقات نزدیک به این مقاله نام برد (ر.ک. منصوری، ۱۳۹۴).

بحث اصالت یا اعتباریت فناوری بخشی حائز اهمیت است؛ زیرا بسیاری از فلسفه‌های فناوری که با نگاهی ذات‌گرایانه قائل به جبر فناورانه هستند، بر مبنای اصالت فناوری بنا شده‌اند. افرادی همچون الول در برخی آثار خود، به خودمداری فناوری قائل‌اند، به‌گونه‌ای که فناوری تنها وابسته به خود است و توسط انسان‌ها و دولت‌ها قابل مهار نیست (ر.ک. الول، ۱۳۸۸، ص ۸-۱۴؛ ۱۹۶۴، ص ۱۴).

همچنین برخی با نگاه کارکردگرایی (Functionalism) در فلسفه ذهن (Philosophy of mind Philosophy of mind) برای رایانه‌ها به نوعی ذات قائل شده‌اند (ر.ک. پاتنم، ۱۹۶۷) که موجب شده ذهن انسان را با رایانه یکسان تلقی کنند (خاتمی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷)، به‌گونه‌ای که حتی برخی ادعا کردند: انسان دقیقاً همان ماشین یا ربات با بدن طبیعی است؛ به این معنا که تنها تفاوت انسان با ربات پیشرفته دارای هوش مصنوعی در بدن آن است که بیوشیمی است، اما ربات از آهن یا دیگر مواد موجود در طبیعت ساخته می‌شود (بیورک، ۲۰۰۸، ص ۹۹).

هانس یوناس نیز با نگاه اصیل به وجود فناوری، به حریم‌هایی که نباید فناوری وارد شود اشاره می‌کند (یوناس، ۱۹۸۷) و هانا آرنت با همین نگاه، درباره روزی که انسان برده‌ناتوان فناوری گردد، هشدار می‌دهد (آرنت، ۲۰۱۳، ص ۳). این نگاه به ماهیت فناوری در افرادی همچون نیل پستمن اعتقاد به تقابل فناوری و فرهنگ را شکل داده است که گویی فرهنگ بشریت چیزی جز فناوری آنها نخواهد بود (ر.ک. پستمن، ۲۰۰۳).

از این‌رو تبیین اصالت یا اعتباریت وجود فناوری در میان موافقان و مخالفان این دیدگاه‌ها اهمیت بسزایی دارد. چون نوع نگاه هستی‌شناسانه به فناوری در بسیاری از باورها، در تولید، استفاده و ترویج فناوری دخالت دارد، تبیین این نگاه از دیدگاه فلسفه اسلامی ضروری می‌نماید. مباحث فلسفی فناوری اگرچه نزد فیلسوفان متأخر فلسفه اسلامی به‌منزله مسئله مطرح نبوده، اما مبانی فلسفی ایشان در مباحث هستی‌شناختی راهگشای پاسخ به پرسش‌های مطرح امروزی در این زمینه است.

۱. تبیین مفاهیم

چون در عنوان این پژوهش عبارت «اصالت یا اعتباریت فناوری» آمده است، در ادامه به تبیین اصطلاحات می‌پردازیم:

۱-۱. فناوری

فناوری (تکنولوژی) معانی گسترده‌ای دارد و برای روشن شدن هستی‌شناسی آن، باید ابتدا معنای دقیق مد نظر از فناوری تبیین شود.

معنای اصطلاحی «فناوری» در متون اندیشمندان غربی، به شکل تعاریف پرشماری آمده است، به گونه‌ای که برخی فناوری را تعریف‌ناپذیر می‌دانند (کارل، ۲۰۱۷، ص ۱۰). برخی این تعریف‌ناپذیری را گاهی ناشی از پیچیدگی مفهوم مزبور (هیوز، ۲۰۰۴، ص ۲) و گاهی از بدهات آن می‌دانند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲). برخی نیز این مفهوم را مخزنی از معانی متداخل و ناسازگار می‌شمارند (مک‌اوبر، ۱۹۹۹، ص ۱۴۹) که هر تلاشی برای تعریف آن را کمک به پیچیدگی مفهوم آن می‌دانند (بیکر و دیگران، ۱۹۸۷، ص ۳).

فناوری در رویکرد مهندسی، معنای ابزاری دارد که ویژگی اصلی این دیدگاه، خنثا بودن فناوری در بعد ارزش‌باری آن و در مقابل رویکرد علوم انسانی است که فناوری را خنثا نمی‌داند (میچام، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

برخی از فیلسوفان تعریف فناوری «به‌مثابه سخت‌افزار» (Hardware) را تعریفی عامیانه می‌دانند که در اذهان عموم مردم، فناوری فقط به ابزار و ماشین‌آلات اطلاق می‌شود؛ اما با نگاه دقیق فلسفی، فناوری را به‌مثابه نظام یا ساختار (System) می‌دانند که شبکه‌ی ترکیبی پیچیده‌ای متشکل از مخترعان، طراحان، تعمیرگران، مصرف‌کنندگان و فروشندگان است و از آن به «نظام‌های فناورانه» یا «سامانه اجتماعی فنی» تعبیر می‌کنند. فناوری در نگاه ایشان، ساختاری است که هم سخت‌افزارها را دربر می‌گیرد و هم شامل مهارت‌های انسانی و سازمان‌هایی می‌شود که برای فعالیت و حفظ این سامانه نیاز است (دوسک، ۱۳۹۳، ص ۳۷؛ ۲۰۰۶، ص ۳۲-۳۶).

در یک نگاه کلی، برخی فناوری را صرفاً همان سخت‌افزار صنعتی، از قبیل ماشین‌آلات و جسم فیزیکی آن می‌دانند. در مقابل، برخی فناوری را مجموعه‌ای از سخت‌افزار، نرم‌افزار (یعنی دانش استفاده از آن) و مغزافزار (یعنی دلایل عقلی استفاده از فناوری) و دانش فنی مرتبط با فناوری می‌دانند (خلیل، ۱۳۸۱، ص ۳۴-۳۵).

شاید بتوان گفت: برخی از این اصطلاحات با هم اشتراک لفظی دارند و فقط در لفظ فناوری با هم مشترک‌اند؛ زیرا گاهی فناوری به اشیایی که می‌سازیم و استفاده می‌کنیم گفته می‌شود؛ مانند ماشین‌ها و ابزارها که در اینجا فناوری «به‌مثابه شیء» تعریف شده است. گاهی فناوری به دانش و همچنین مهارت‌های مربوط به فعالیت ساخت و استفاده تعریف می‌شود که فناوری «به‌مثابه دانش» است.

گاهی فناوری «به‌مثابه فعل یا فعلیتی» است که در آن دانش فنی مصنوعات و افعال مربوط به استفاده از آنها را تولید می‌کند. و گاه فناوری «به‌مثابه اراده» تعریف می‌شود؛ اراده‌ای که دانش را ناظر به جهان فیزیکی و در جهت طراحی محصولات، فرایندها و ساختارها به کار می‌گیرد (میچام، ۱۳۹۴). در جمع‌بندی معنای اصطلاحی فناوری، برخی معنای عام آن را «ساخت و استفاده از مصنوعات مادی در همه اشکال و جنبه‌ها توسط انسان» می‌دانند (میچام، ۱۹۷۸، ص ۳۳۲).

طبق تعریف منتخب در این پژوهش، فناوری همان مصنوع اصطلاحی در فلسفه اسلامی است که پیچیدگی و پیشرفته شدن این مصنوعات در بعد هستی‌شناسی آن تأثیری ندارد و فقط ظاهری شگفت‌انگیزانه به این مصنوعات عطا کرده است. از این رو به نظر می‌رسد تعریف‌هایی که در مغرب زمین از فناوری ارائه می‌شود، به ابعاد دیگری غیر از هستی‌شناسی فناوری اشاره دارد. برخی بر بعد ارزش‌باری این مصنوعات تأکید می‌کنند و بر اساس دیدگاه ارزش‌شناسی مهندسان که غالباً نگاه ابزاری و خنثا به این مصنوعات دارند، تعاریف فناوری را تقسیم می‌کنند. برخی دیگر از تعاریف، غیر از ماهیت خود فناوری، ابعاد دیگری همچون بعد اجتماعی آن و نگاه ساختاری و قانونی این مصنوعات را مد نظر قرار می‌دهند.

به نظر می‌رسد در تمام این موارد، تعریف ماهیت مصنوعات فناوری که نقشی تعیین‌کننده در تعیین هستی‌شناسی فناوری دارد، مغفول مانده و به ابعاد دیگر آن توجه شده است. از این رو لازم است تعریفی روشن از «فناوری» که در این تحقیق اراده شده ارائه گردد.

اصطلاح «فناوری» در ادبیات فیلسوفان اسلامی متقدم به کار نرفته است، اما برای فهم مفهوم آن می‌توان به تعریف «مصنوع» از دیدگاه ایشان توجه نمود؛ زیرا مصنوعات فنی و فناورانه با توضیحی که خواهد آمد، مصداقی از مصنوع است. «مصنوع» در آثار فیلسوفان در مقابل اجسام طبیعی ذکر شده است. فارابی اجسام را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم اول «جسم طبیعی»؛ قسم دوم «مصنوعات صناعی». جسم طبیعی شیئی است که وجودش به اراده انسان وابسته نیست و در طبیعت موجود است؛ اما جسم صناعی یا مصنوع وجودش وابسته به اراده و ساخت انسان است؛ مانند شیشه، شمشیر، تخت، پارچه و هر آنچه مصنوع بشری است (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۳؛ ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۱).

تقسیم جسم به طبیعی و صناعی در متون دیگر فلسفی نیز آمده است (طوسی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰) «جسم طبیعی» همان جسمی است که دارای ماهیت حقیقی و صورت طبیعی باشد؛ همچنان که انواع گیاهان و حیوانات و دیگر اجسام طبیعی دارای چنین خصوصیتی، یعنی ماهیت حقیقی و صورت طبیعی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۷۸-۷۹) و «جسم صناعی» صورتی جدید دادن به ماده موجود در طبیعت است (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۸۹) که توسط بشر با اراده ساخته می‌شود (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۷). صدرالمتألهین نیز با تقسیم اجسام عالم به «طبیعی» و «مصنوعی»، جسم صناعی را محصول فعل صناعی می‌داند که انسان با عنصری مادی، چیزی را محقق کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۰۰). او مصنوعات بشری را تکمیل‌کننده طبیعت در تأمین نیازهای بشری معرفی می‌کند؛ زیرا جسم طبیعی به آن صورت که در طبیعت موجود است، گاهی به‌تنهایی نمی‌تواند برطرف‌کننده نیاز انسان باشد و انسان با ساخت مصنوعات، از این اجسام طبیعی آن را مناسب نیازهای خود صورت می‌بخشد و طراحی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۱۲۹).

به تعبیر شهید مطهری، مصنوعات بشری چیزی است که بشر برای تأمین نیازهای خود، با توان علمی و فنی خود، برخی از مواد این عالم را به شکلی درمی‌آورد که حاجتی از حاجات اولیه یا ثانویه او را برآورد (طباطبائی، ۱۳۹۰،

ج ۴، ص ۱۲، پاورقی). بنابراین، مصنوع جسمی است که انسان با طراحی و صورت‌دهی جدید به اجسام موجود در طبیعت، آن را برای هدفی خاص و تأمین نیازهای خود می‌سازد. به عبارت ساده‌تر، مصنوع عبارت است از: «مجموع طبیعت‌هایی که انسان به‌طور مصنوعی آنها را به هم پیوند زده و کنار هم قرار داده است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۳۳). این تعریف از «مصنوع» شامل تمام مصنوعات فناوری، اعم از قدیم و جدید، ساده و پیشرفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۳۲).

در میان اندیشمندان غربی، برخی تفاوت‌های بنیادین میان مصنوعات قدیم و فناوری جدید قائل‌اند (ر.ک. هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۱۵)، به گونه‌ای که به کارگیری اصطلاح «مصنوع» را برای فناوری‌های پیشرفته ناکافی و نادرست می‌دانند (واکاری، ۲۰۱۳، ص ۲۷).

از نگاه این پژوهش، تفاوت‌های ظاهری و ساختاری که میان مصنوعات قدیم و فناوری‌های جدید وجود دارد سبب تفاوت هستی‌شناسانه در وجود این مصنوعات نخواهد شد. میان چرخ چاه با یک رایانه تفاوت‌های ظاهری، ساختاری، غایی و غیر آن وجود دارد؛ همچنان که بین مصنوعات قدیمی هم این تفاوت‌ها وجود دارد. بنابراین می‌توان برای تحلیل هستی‌شناختی مصنوعات فناورانه به تحلیل هستی‌شناختی مصنوعات به صورت عام پرداخت و پاسخ چستی ماهیت فناوری را در پاسخ به چستی ماهیت مصنوعات یافت.

نکته لازم به ذکر در اینجا تفاوت فناوری و زیست‌فناوری (Biotechnology) است. پیشوند «بیو» به معنای زیست و موجود زنده، وقتی قبل از فناوری قرار می‌گیرد، به معنای استفاده از موجودات زنده، همچون سلول‌ها و باکتری‌ها در فرایندهای صنعتی خواهد بود (کمبریج، ۲۰۲۳)؛ مانند دستکاری سلول‌ها برای درمان برخی بیماری‌ها یا تغییرات وراثتی (ژنتیکی) در بذرها برای تغییر در فرایند تولید محصولات کشاورزی (میرام وبستر، ۲۰۲۳). با توجه به معنایی که درباره «مصنوع» در این بخش بیان شد، مصنوعات ساخته‌های بشری است که با اراده انسان شکل می‌گیرد و تغییر در موجودات زنده (بیوتکنولوژی) از بحث ما خارج است.

۲-۱. اصالت یا اعتباریت فناوری

اصالت در علوم گوناگون معانی متفاوتی دارد، لیکن مراد ما از «اصالت» در این بحث، معنای فلسفی آن است. اصالت فلسفی به معنای وجود حقیقی داشتن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۲). بنابراین سخن از «اصالت فناوری» به این معناست که آیا مصنوعات فناوری وجود حقیقی عینی دارند یا وجود آنها اعتباری است و اصالت ندارد؟ به تعبیر دیگر، می‌توان پرسید: آیا تولیدات فناورانه ماهیتی نظام‌یافته دارند، یا ماهیت آنها صرفاً چیزی است که وابسته به جعل ماست تا به آنها معنا ببخشیم (دووریس، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

بحث اصالت یا اعتباریت فناوری، در بعد هستی‌شناسی (Ontology) فناوری بحث می‌کند و به دنبال پاسخ به این پرسش است که تولیدات فناورانه دارای چه ماهیتی است؟ آیا این مجموعه مرکب دارای ذات و ماهیتی مستقل

از اجزای آن است، به‌گونه‌ای که دارای اثری مستقل باشد یا تنها به اعتبار انسان، این مجموعه یک موجود در نظر گرفته می‌شود و وجودی مستقل از وجود اجزای تشکیل‌دهنده آن ندارد؟ (دووریس، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

در نتیجه، سخن از «اصالت فناوری» به این معناست که آیا مصنوعات فناورانه وجود حقیقی عینی دارند یا خیر؟ برای تبیین مسئله اصالت فناورانه یا عدم آن در نگاه فلسفه اسلامی معاصر، ابتدا لازم است وجود حقیقی را از نگاه ایشان تبیین کنیم.

در اینجا یادآوری این قاعده فلسفی مناسب است که «وجود» با «وحدت» مساوق است؛ یعنی هر موجود (حقیقی) از آن جهت که موجود است، واحد (حقیقی) است و هر واحدی از آن جهت که واحد است، موجود است. پس اگر در موردی، وجود حقیقی اثبات شود وحدت حقیقی هم ثابت گشته است، و اگر وحدت حقیقی نفی گردد وجود حقیقی نیز نفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

۱-۳. وحدت

شیء واحد و دارای وحدت چیزی است که از آن جهت که واحد است، هیچ‌گونه انقسامی ندارد. بنابراین اگر در موجودی هیچ جهت انقسامی وجود نداشت، آن موجود واحد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۷). وحدت به یک اعتبار، به «وحدت مفهومی» و «وحدت وجودی» تقسیم می‌گردد که مراد ما در اینجا وحدت وجودی است (برای مطالعه بیشتر در انواع وحدت، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۵).

وحدت را می‌توان از جهتی دیگر به «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم کرد. مراد از «وحدت اعتباری» وحدتی است که یک شیء با شیء دیگر واقعاً وحدت ندارند، اما در مواردی اشتراک دارند که به اعتبار آن اشتراک، برای آنها وحدت اعتبار می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۰).

در مقابل وحدت اعتباری، «وحدت حقیقی شخصی» است که شیء حقیقتاً دارای وحدت است و به اعتبار نیاز ندارد. این وحدت با عنوان «تشخص» همراه است؛ زیرا تشخص را هنگامی از فرد انتزاع می‌کنیم که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کنیم و تعددی در فرد واحد نمی‌بینیم و همزمان وحدت را نیز از آن انتزاع می‌نماییم. از این‌رو فلاسفه گفته‌اند: «وجود با تشخص و با وحدت مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است، متشخص و واحد می‌باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۴۹).

بنابراین همچنان‌که تشخص و وجود مساوق هستند، وحدت و وجود نیز مساوق‌اند و این نکته در کلام ابن‌سینا با عبارت «الوحدة و الوجود [او] الواحد و الموجود متساوقان» تصریح شده و مراد آن است که هرچه حقیقتاً وجود دارد، دارای وحدت حقیقی است، و هرچه حقیقتاً وحدت دارد دارای وجود حقیقی است. پس اگر چیزی وحدت حقیقی ندارد، وجود حقیقی نیز ندارد و وجودش امری اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۲) و اگر وجود حقیقی برای شیئی اثبات شود وحدت حقیقی آن نیز ثابت است، و اگر وحدت حقیقی نفی گردد وجود حقیقی نیز نفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

این تقسیم وحدت به «اعتباری» و «حقیقی» در آثار فیلسوفان متقدم (مانند صدر‌المتألهین و حاجی سبزواری) نیز به چشم می‌خورد، اما ظاهراً در کلام ابن‌سینا نیامده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۶۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت؟ و از کجا می‌توان یقین پیدا کرد که موجودی را که «واحد» تصور شده، واقعاً «یک موجود» و دارای «وحدت حقیقی» است؟ برای پاسخ به این سؤالات باید به انواع موجودات توجه کرد. اگر موجودی بسیط و غیرقابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدس الهی و همه مجردات)، طبعاً وجود واحدی خواهد داشت و به وحدت حقیقی متصف خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۰).

اما اگر موجودی بسیط نبوده و دارای ترکیب باشد، آیا می‌تواند به وحدت حقیقی متصف شود؟ در پاسخ این پرسش باید گفت اگر ترکیب حقیقی باشد، متصف به وحدت حقیقی نیز خواهد شد؛ اما اگر ترکیب اعتباری باشد وحدت آن نیز اعتباری خواهد بود و در نتیجه، وجود این مرکب نیز وجود حقیقی نخواهد بود.

۴-۱. انواع ترکیب

«ترکیب» اجتماع دو یا چند چیز است، به گونه‌ای که کل واحدی را بسازند و هریک از آنها یکی از اجزای آن کل محسوب شود. از این رو لازمه ترکیب کثرت است و شیئی واحد از آن جهت که واحد است، نمی‌تواند مرکب باشد، بلکه اگر دارای اجزا باشد از جهت اجزای آن می‌توان آن را مرکب خواند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

تعدد و کثرت اجزا گاهی بالفعل و گاهی بالقوه موجود است و مراد ما در این بحث کثرت بالفعل است.

ترکیب، یا حقیقی است یا غیرحقیقی. «ترکیب غیرحقیقی یا اعتباری» ترکیبی است که با درآمیختن اجزاء موجود حقیقی دیگری، علاوه بر خود اجزا پدید نمی‌آید و در پی اجتماع شخصیت‌های متعدد، شخصیت واحد دیگری حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۱).

به تعبیر علامه طباطبائی، ملاک مرکب حقیقی از دیگر انواع ترکیب، وحدت حقیقی است که این وحدت زمانی حاصل می‌شود که از ترکیب اجزاء، امر جدیدی بیش از اثر مجموعه اجزای آن پدید آید، به خلاف ترکیب‌های اعتباری که اثری بیش از آثار اجزا ندارد؛ مانند لشکر مرکب از افراد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸). در نتیجه «مرکب اعتباری» مرکبی است که در عالم خارج وحدت حقیقی ندارد و ما برای آن وحدت اعتبار می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۶۴). از همین رو آن را «مرکب اعتباری» یا «مرکب انتزاعی» نیز می‌نامند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۷۶۶).

به عبارت دیگر، در مرکب اعتباری اجزای آن وجودهای مستقل و آثار مختص خود را دارند و آثاری که از مرکب نشئت می‌گیرد، چیزی جز مجموع جبری آثار یکایک اجزا نیست و از اجتماع آنها «صورت» و «فعلیت» جدیدی تحقق نمی‌یابد تا ضامن وحدت آنها و منشأ آثاری بیش از جمع جبری آثار یکایک آنها شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

بنابراین مرکب اعتباری مرکبی است که میان اجزای آن به‌واقع ترکیبی صورت نگرفته باشد و فقط نوعی وحدت برای اجزای آن اعتبار می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲)؛ مانند مجموعه‌ای مرکب از تعدادی مردم که دارای یک مرام و مسلک و عقیده واحد هستند و از این جهت واحد، مجموع آنها را شیء واحد فرض نموده و هر فرد را یک عضو و یک جزء از آن واحد اعتبار می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۴۵).

اما ترکیب حقیقی ترکیبی است که از مجموعه اجزاء واحدی شکل گرفته که این وحدت وابسته به اعتبار انسان نیست. در میان فیلسوفان مسلمان معاصر - دست کم - به دو دیدگاه در خصوص ترکیب حقیقی برمی‌خوریم که هر یک ملاکی برای حقیقی بودن ترکیب ارائه می‌دهند.

۱-۴-۱. دیدگاه نخست

از منظر برخی فیلسوفان مسلمان معاصر، هرگاه موجودی دارای اجزای بالفعل باشد، به‌گونه‌ای که از گرد هم آمدن مجموع آنها «کل» ساخته شود، اگر این کل دارای «صورت» و «فعلیت» نو گردد ترکیب آن حقیقی خواهد بود. به عبارت دیگر، مرکب حقیقی مرکبی است که علاوه بر اجزای تشکیل‌دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم هست که بر همه اجزاء سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزاء شود. نگاه علامه طباطبائی و علامه مصباح یزدی در این قسم قرار می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

در ترکیب حقیقی، اجزاء ابتدا وجودهای حقیقی جداگانه دارند و در کنار هم قرار می‌گیرند، ولی موجود حقیقی دیگری در طول آنها پدیدار می‌شود که این اجزاء را متحد می‌سازد و بدین‌سان بر اثر اجتماع این اجزای متعدد، یک شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید. در واقع این اجزاء «ماده» ای می‌شود تا از نو «صورت»ی بر آنها افزوده شود و این صورت جدید همان جهت وحدت در هر مرکب حقیقی است. بنابراین در هر مرکب حقیقی ما با یک وحدت حقیقی نیز روبه‌رو هستیم که حیث وحدت و کثرت آن متفاوت است؛ مثلاً عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده یک گیاه که مرکبی حقیقی است، کثرت بالفعل دارند و جهت و حیث وحدت آنها همان «صورت گیاهی» است که بر روی مجموع آن اجزاء و عناصر تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

این ملاک که مرکب حقیقی آثاری غیر از اجزاء دارد و این ویژگی واحد به علت وحدت حقیقی ناشی از صورت واحده آن مرکب است، در آثار خواجه نصیر طوسی، ملاعبدالله زنوزی، آقا علی مدرس زنوزی و دیگر بزرگان فلاسفه متقدم نیز یافت می‌شود (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸-۸۹؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶-۲۹۰).

۱-۴-۲. دیدگاه دوم

از نگاه دوم، ترکیب حقیقی تعریفی عام‌تر از نگاه اول دارد؛ بدین صورت که مرکب حقیقی را به «مرکب طبیعی» و «مرکب غیرطبیعی» تقسیم می‌کند و مرکب طبیعی همان ترکیب حقیقی با ملاک دیدگاه نخست است که اجزاء هویت و استقلال اثر خود را از دست می‌دهند. اما مرکب حقیقی غیرطبیعی در جایی است که اجزاء هویت خود را از دست نمی‌دهند، ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند؛ یعنی اجزاء به‌گونه‌ای خاص با یکدیگر مرتبط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و در نتیجه، آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزاء در حال استقلال نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲ ص ۳۳۶).

۵-۱. بررسی ترکیب صناعی

با توجه به ملاکاتی که برای ترکیب حقیقی و اعتباری بیان شد، می‌توان حقیقی یا اعتباری بودن ترکیب صناعی را مشخص نمود. بر اساس ملاک نخست، علامه طباطبائی مصنوعات را در دسته ترکیبات اعتباری برمی‌شمارد و برای مثال، به ترکیب خانه از اجزا مختلف اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸).

از دیدگاه علامه مصباح یزدی نیز ترکیب صناعی ترکیبی اعتباری است و نمی‌تواند ترکیبی حقیقی باشد. ترکیب صناعی ترکیبی از اجزای موجود بالفعل است؛ به گونه‌ای که در عرض هم واقع شده باشند و هیچ‌کدام صورت فوقانی برای اجزای دیگر آن نباشد، هرچند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها برقرار باشد؛ مانند ترکیب اجزای ساعت و سایر ماشین‌ها که از نظر فلسفی نمی‌توان آن را «واحد» و یا حتی «متحد» دانست، بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵۲).

شهید مطهری نیز در ترکیبات صناعی، قائل به عدم حاکمیت صورت طبیعی واحد بر مجموع مرکب صناعی است و می‌نویسد: «در صنعت، فقط پیوند میان طبیعت‌هاست، بدون اینکه یک وحدت طبیعی میان اینها به وجود آمده باشد، بدون اینکه یک طبیعت واحد همه اینها را استخدام طبیعی کرده باشد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۳۳-۴۳۴).

ولی با مبنایی که شهید مطهری در ملاک ترکیب حقیقی اتخاذ کرده است، اگرچه ترکیبات صناعی را دارای صورت نوعی جدید نمی‌داند، مرکب حقیقی برمی‌شمارد و تصریح می‌کند: «مرکب صناعی، خود نوعی مرکب حقیقی است، هرچند مرکب طبیعی نیست» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۶). شهید مطهری ترکیب طبیعی و ترکیب صناعی را در حقیقی بودن ترکیب مشترک می‌داند، ولی در تفاوت این دو ترکیب می‌گوید:

مرکب صناعی مانند یک ماشین یک دستگاه مرتبط الاجزاء است. در مرکب طبیعی، اجزا، هم هویت خود را از دست می‌دهند و در «کل» حل می‌گردند و هم بالتبع و بالجبر استقلال اثر خود را؛ اما در مرکب صناعی اجزا هویت خود را از دست نمی‌دهند، ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند. اجزا به گونه‌ای خاص با یکدیگر مرتبط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و در نتیجه، آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزا در حال استقلال نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۶).

بنابراین ملاک حقیقی بودن ترکیب صناعی از دیدگاه شهید مطهری تنها داشتن صورت نوعی جدید نیست؛ همچنان که خود او تصریح بر این مطلب دارد، بلکه مرکب صناعی چون دارای اثری جدید است که این اثر حاصل مجموعه اجزای مرکب است، آن را مرکب حقیقی می‌داند. برای مثال، اگر کارکرد یک اتومبیل را جابه‌جایی افراد و اشیاء در نظر بگیریم، این کارکرد را نمی‌توان به جزئی خاص از اجزا و یا به مجموعه آثار اجزای در حال استقلال و عدم ترکیب بین آنها نسبت داد. این کارکرد با همکاری و ارتباط و پیوستگی میان اجزا به‌وجود می‌آید، اما به‌گونه‌ای نیست که هویت اجزا در هویت کل محو شود. کل، همان مجموع اجزا به‌علاوه ارتباط بین آنهاست و وجودی مستقل از اجزا ندارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۶).

برخی دیگر نیز همانند شهید مطهری، ترکیب صناعی را ترکیب حقیقی می‌دانند (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۴۰۱).

۱-۵-۱. بررسی اقوال

به نظر می‌رسد از میان دو دیدگاهی که در بحث ترکیب حقیقی بیان شده، دیدگاه نخست صحیح باشد و مطابق این دیدگاه، ترکیب مصنوعات فناورانه ترکیبی حقیقی نخواهد بود و ترکیبات صناعی صرفاً ترکیباتی اعتباری به‌شمار می‌آیند. در نقد دیدگاه دوم، در ملاک مرکب حقیقی، توجه به این نکته ضروری است که ترکیب حقیقی برای نشان دادن نوعی وحدت حقیقی است و اگر ملاکی برای ترکیب حقیقی بیان می‌شود باید این هدف را تأمین کند. شهید مطهری که دیدگاه دوم در ترکیبی حقیقی را مطرح کرده است، در دیگر آثار خود تنها ملاک ترکیب حقیقی را دارا بودن وحدت حقیقی می‌داند و تصریح می‌کند: «مرکب حقیقی در جایی است که بین اجزای مختلف مرکب وحدت حقیقی وجود داشته باشد.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۶۴).

با توجه به این ملاک برای مرکب حقیقی، نمی‌توان مرکبی را که «اجزای مرکب با حفظ هویت خود، استقلال اثر ندارند، ولی با پیوستگی جدید، آثاری جدید که مجموع اثر اجزا می‌یابند» مرکب حقیقی دانست؛ زیرا در این مرکب ما با هیچ وحدت حقیقی مواجه نخواهیم بود. توضیح آنکه وحدت حقیقی در جایی که ما با کثرت و ترکیبی مواجه هستیم، فقط زمانی رخ خواهد داد که صورت نوعی جدید و یا وحدت اتصالی وجود داشته باشد.

اما در اینجا که مرکب فقط دارای اثری جدید است که اثر مجموع اعضاست، صرف این اثر جدید نمی‌تواند وحدت حقیقی را برای این مرکب ثابت کند؛ همچنان که در یک جنگ، اگر برای سپاهی پیروزی حاصل شود این نتیجه کار یک رزمنده نخواهد بود، بلکه از مجموع فعالیت‌های همه رزمندگان حاصل شده است. این اثر جدید نمی‌تواند دلیل ترکیب حقیقی داشتن آن گروه باشد؛ «زیرا هریک از رزمندگان، وجودی و شخصیتی جدا از وجود و شخصیت رزمندگان دیگر دارد و صاحب اثری خاص غیر از آثار دیگران است و پیروزی جز مفهومی نیست که از مجموع آثار همه رزمندگان انتزاع می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). بنابراین با منتفی شدن وحدت حقیقی، ترکیب حقیقی نیز منتفی خواهد شد.

نکته جالب توجه آنکه خود شهید مطهری که مثال ماشین را برای ترکیب حقیقی می‌آورد که دارای اثری مستقل از اجزاست، در جایی دیگر، مثال ضبط صوت را که دارای همین ملاک است و اثری مستقل از اجزا دارد، برای ترکیب اعتباری می‌آورد و علت اعتباری بودن آن را نداشتن وحدت حقیقی عنوان می‌کند:

بعضی مرکب‌ها مرکب‌های اعتباری است؛ یعنی وحدت آنها در خارج حقیقی ندارد... مانند اینکه ما برای این «ضبط صوت» اعتبار وحدت می‌کنیم. واقعیت اینها که وحدت ندارد [و ما برای آنها] اعتبار وحدت و ترکیب کرده‌ایم؛ یعنی در واقع در اینجا جزء و کل به‌معنای واقعی وجود ندارد. [بنابراین] چون «کل» وجود ندارد، «کل» [و مرکب در اینجا] اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۶۴).

ایشان همچنین در جایی دیگر یکی از نشانه‌های حقیقی بودن ترکیب امثال ماشین را رابطه علی و معلولی مکانیکی اجزا و تأثیر مکانیکی آنها بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۴۴). لیکن به نظر می‌رسد این نیز نمی‌تواند ملاک و نشانه‌ای برای ترکیب حقیقی باشد؛ زیرا اگر مطلق علیت و معلولیت را ملاک ترکیب حقیقی بدانیم، در این صورت باید کل عالم را مرکب حقیقی متشکل از خدای متعالی و مخلوقات او بدانیم؛ زیرا استوارترین و والاترین پیوند علی و معلولی در میان خالق و مخلوقات عالم برقرار است و روشن است که نمی‌توان به چنین ترکیبی حقیقی بین خالق و مخلوق قائل شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاه دوم در ترکیب حقیقی نمی‌تواند دیدگاه صحیحی باشد و نباید اثر جدید در کل تشکیل‌یافته از اجزائی را که اثر مستقل خود را از دست داده است ملاک و نشانه‌ای برای ترکیب حقیقی دانست. پس با توجه به ملاک صحیح در ترکیب حقیقی، به نظر می‌رسد که ترکیب صناعی را نتوان ترکیب حقیقی دانست؛ زیرا قائلان به حقیقی بودن ترکیب صناعی، خود اذعان می‌کنند که مرکب صناعی دارای صورت و هویت جدید نیست تا بتواند به وحدت حقیقی متصف شود.

از سوی دیگر - چنان که گفتیم - نمی‌توان ملاک اثر جدید برای مرکب را ملاک صحیحی برای ترکیب حقیقی دانست. علامه مصباح یزدی برای دفع این توهم که «اگر دو یا چند چیز با هم چنان پیوندی بیابند که در نتیجه آن، اثری جدید از آنها ظاهر شود، ترکیب آنها حقیقی خواهد بود»، برای نمونه، مثال ساعت را تحلیل کرده، می‌نویسد: آنچه وقت را تعیین می‌کند ساعت نیست و شناخت وقت اثری عینی نیست که از ساعت پدید آمده باشد. اینکه ما از آن وقت را می‌فهمیم، به اعتبار و قرارداد ما بستگی دارد که خودمان آن را به‌گونه‌ای تنظیم کرده‌ایم که طی شدن قسمتی از محیط دایره ساعت توسط یکی از عقربه‌ها، دال بر گذشت بخشی از زمان باشد. بنابراین، شناختن زمان به‌وسیله ساعت دلیل بر مرکب و واحد حقیقی بودن ساعت نتواند بود. «به‌عبارت دیگر، بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب نمی‌شود تا برایش مبدای واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورت نوعیه‌ای بدانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

در تمام مصنوعات می‌توان عملکردی را یافت که در اجزای آنها به‌تنهایی مشاهده نمی‌شود. در ترکیبات اعتباری دیگر نیز چنین است که - مثلاً - فریاد جمعی سربازان با صدای یک سرباز، عملکردی یکسان نخواهد داشت. اثری که یک جامعه دارد قطعاً با اثر یک فرد در قوانین و اثرات اجتماعی یکسان نخواهد بود. همچنان که چرخ‌دنده‌های ساعت فقط با نیرویی حرکت می‌کنند و ما اعتبار زمان می‌کنیم، در صفحه نمایش رایانه و گوشی همراه نیز این ما هستیم که تصویری را برداشت می‌کنیم. آنچه در این صفحه نمایش‌ها نشان داده می‌شود چیزی جز روشن بودن لامپ‌های تصویر بسیار کوچک در آنها نیست که مطابق دستوری که انسان به پردازش‌گر رایانه یا گوشی همراه داده است، این لامپ‌ها رنگ‌های متعدد را نشان می‌دهد.

اگر در آینه تصویری نشان داده شود درک مصنوع بودن و وجود اعتباری آن آسان است؛ زیرا مصنوعی دارای اجزای فراوان و پیچیدگی نیست. آنچه در آینه اتفاق می‌افتد بازنمایی تصویری است که مقابل آن قرار می‌گیرد. این مصنوع اگرچه عملکرد بازنمایی دارد، اما این اثر چیزی جز برآیند اجزای آن نیست و این خاصیت شیشه یا جسمی صیقلی است که عملکرد بازنمایی دارد. آنچه در صفحه نمایش رایانه اتفاق می‌افتد نیز چیزی بیش از روشن بودن تعدادی لامپ تصویر نیست که با برنامه‌ای که طراح برای آن در نظر گرفته است، روشن و خاموش می‌شود. نه آینه فهمی نسبت به تصویری که نشان می‌دهد، دارد و نه صفحه نمایش‌ها در انواع لوازم تصویری. پیچیدگی و رنگ و لعاب جدید این مصنوعات نباید این توهم را ایجاد کند که این مصنوعات دارای اثری جدید هستند و یا دارای فهم و اراده که می‌توانند این تصاویر را نشان دهند.

از این جهت همه ترکیب‌های صناعی، چه ترکیبات ساده آن (مانند میز و صندلی)، چه ترکیبات پیشرفته آن (مانند ضبط صوت و یخچال) از جمله ترکیب‌های غیرحقیقی‌اند؛ زیرا این ما هستیم که برای هر یک از آنها اعتبار وحدت می‌کنیم، نه اینکه خودشان در واقع وحدت داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵)؛ زیرا ترکیب صناعی ترکیبی از اجزای موجود بالفعل است، به گونه‌ای که در عرض هم واقع شده‌اند و هیچ کدام صورت فوقانی برای اجزای دیگر آن نیست، هر چند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها برقرار است و از نظر فلسفی نمی‌توان این مصنوعات فناورانه را «واحد» و یا حتی «متحد» دانست، بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵۲).

در بیان شهید مطهری نیز برخی تعابیر دلالت بر عدم ترکیب حقیقی در مصنوعات دارد. برای نمونه، ایشان با بیان این قاعده که «نمی‌شود هم کل بما هو کل وجود حقیقی باشد و هم جزء بما هو جزء حقیقی باشد» نتیجه می‌گیرد که اگر اجزای موجودی حقیقی است، پس وجود آن «کل» اعتباری است. یک وحدت اثر یا وحدت هدف دلیل اعتبار وحدت آن کل خواهد بود. برای مثال، «اتومبیل را... واحد اعتبار می‌کنیم، درحالی که اجزای آن حقیقت دارند، ولی هدف همه آن اجزا حرکت است و همان وحدت هدف باعث اعتبار کل می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۸۱).

در این بیان شهید مطهری کل را اعتباری و ملاک این اعتبار را وحدت هدف اجزا بیان می‌کند. بیان دیگر ایشان در اعتباری بودن ترکیبات صناعی در عبارت ذیل آمده است: «در اسم‌گذاری‌های مصنوعات که برای هر شیء ماهیتی قائل می‌شویم - مثلاً، صندلی - ... ماهیت در اینجا ماهیت اعتباری است، نه حقیقی و همچنین ترکیب اینها هم حقیقی نیست» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۰).

همچنین در جایی دیگر تصریح دارد که «در امور صناعی ماهیات حقیقی نداریم؛ چون ترکیب اعتباری است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۴۷).

در توجیه اختلاف در کلام ایشان، می‌توان گفت: به نظر می‌رسد در مواردی که شهید مطهری ترکیبات صناعی را مرکبی اعتباری می‌داند، در مقام بیان تفاوت این نوع ترکیب با ترکیب طبیعی است و اگر ترکیب حقیقی فقط ترکیب طبیعی

باشد ایشان نیز ترکیبات صناعی را حقیقی نمی‌داند. اما در جایی که ایشان تصریح به حقیقی بودن ترکیب صناعی دارد، قصد توسعه معنایی مرکب حقیقی را برای بیان دیدگاه خاص خود در خصوص اصالت جامعه دارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۹) و چنان که گذشت، ملاک حقیقی بودن را به گونه‌ای توسعه می‌دهد که ترکیبات صناعی را نیز شامل گردد.

در تأیید غیرحقیقی بودن ترکیب صناعی، می‌توان به دیدگاه امام خمینی^ع اشاره کرد. ایشان نیز ترکیبات صناعی را حقیقی نمی‌داند و در این نوع ترکیب، حتی نیازی به اعتبار وحدت هم نمی‌بیند. از این‌رو ترکیب صناعی در واقع ترکیبی اعتباری هم نیست. مطابق این دیدگاه، در مقابل «ترکیب حقیقی»، «ترکیب غیرحقیقی» است که شامل ترکیب اعتباری و ترکیب صناعی می‌شود. اما ترکیب صناعی، مانند اتومبیل از تعدادی اجزا با حقایق مختلف ترکیب یافته است. درباره این‌گونه مصنوعات دو نکته مطرح است:

اول اینکه سازنده این مجموعه آن را برای غرض معقولی به‌وجود آورده است.

دوم آنکه سازنده مصنوع باید نامی برای آن انتخاب کند تا افراد برای اشاره به آن، از آن نام استفاده کنند و ناچار به نام بردن یکایک اجزای آن نشوند. بنابراین در مرکب صناعی اعتبار وحدت لازم نیست، اما باید نام واحدی برای آن قرار داده شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۱۶).

حاصل اینکه حقیقی دانستن یک ترکیب و وحدت در گرو اثبات وجود موجود واحدی است که منشأ آثاری حقیقی، غیر از مجموع آثار اجزای مرکب باشد. در مرکب حقیقی، اجزای مرکب، گرچه کثیر حقیقی‌اند، اما در زیر سایه موجود واحد بسیطی متصف به وحدت می‌گردند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

در مثال انسان، نقش روح و نفس در وحدت بخشی اجزای کثیر و اثبات ترکیب حقیقی آن بسیار آسان است؛ زیرا هر انسانی، خود از راه علم حضوری که خطاناپذیر است، می‌یابد که «یک» موجود است، نه مجموعه‌ای از میلیاردها جزء. به تعبیر دیگر، می‌یابد که «نفس» واحد و بسیطی دارد. از همین‌رو در وحدت حقیقی نفس انسانی، که منشأ اتحاد همه اجزا و اعضای بدن انسان است، هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

از این مطلب روشن می‌گردد در مصنوعات صنعتی، که ما با کثرت حقیقی اجزا روبه‌رو هستیم، در صورتی این ترکیب را می‌توان حقیقی دانست که دارای یک صورت نوعی یا دارای روح واحدی باشد که تمام این اجزای متعدد در ذیل آن صورت نوعی یا روح واحد به وحدت حقیقی متصف شوند. اما از نگاه فلاسفه معاصر اسلامی صورت نوعی یا روح در مصنوعات صنعتی منتفی است (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۳۴).

از سوی دیگر، چون مصنوعات تحت یک ماهیت حقیقی مندرج نیستند، وحدت نوعی و جنسی نیز نخواهند داشت. به تعبیر فارابی مصنوعات همانند صندلی و تخت، چون فاقد یک صورت نوعی طبیعی هستند که وحدت‌بخش اجزای آن باشد، دارای وحدت حقیقی نیستند و فقط به واسطه عامل خارجی، واجد یک شکل و صورت ویژه‌ای می‌گردند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۰۰). از این‌رو همه مصنوعات بشری از این قبیل است که در مجموعه خود واحد واقعی نیست، بلکه مجموعه‌ای از اشیاست که در کنار هم چیده شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۴۰).

می‌توان از مباحث مطرح‌شده این‌گونه نتیجه گرفت که چون ترکیب در مصنوعات، حقیقی نیست، پس وحدتی هم در کار نیست. از این‌رو ترکیب صناعی نمی‌تواند اصالت داشته باشد.

۲. بررسی اجمالی نگاه هستی‌شناختی فلسفه غرب به فناوری

یکی از مباحث مهم در هستی‌شناسی فناوری، تفاوت‌های موجودات طبیعی با موجودات مصنوعی است. در میان فیلسوفان غربی نیز تفاوت بین موجودات طبیعی و موجودات مصنوعی و مرز تفاوت بین آنها یکی از موضوعات مطرح فلسفه فناوری محسوب می‌شود و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده شده است.

برخی این مسئله را از مسائل سخت هستی‌شناسی فناوری می‌دانند و سؤال اساسی از دیدگاه ایشان آن است که وقتی گفته می‌شود: مصنوعات و موجودات فناورانه وجود دارند، دقیقاً مراد از وجود چیست؟ از سوی دیگر، شکی در موجود بودن این اشیا در جهان نداریم. اما از سوی دیگر، ساخته دست بشر بودن و معنای «مصنوعی» بودن آنها، معنای «غیرواقعی» یا «غیرحقیقی» بودن آنها را نیز به همراه دارد (ورماس و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۵).

برخی همچون پیتر ون اینواگن (Peter Van Inwagen)، وجود مصنوعات را انکار می‌کنند و مصنوعات را فقط مجموعه‌ای از ذرات اتم‌ها و مولکول‌ها می‌دانند که به شکل آن مصنوع سازماندهی شده است. در مقابل، عده‌ای همچون لین رادر بیکر (Lynne Rudder Baker)، وجود مصنوع را وجودی می‌دانند مجزا از اتم‌هایی که از آنها تشکیل شده است (ورماس و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۶).

با توجه به آنچه درباره ترکیب صناعی گفته شد، می‌توان مهم‌ترین تفاوت میان موجود طبیعی و موجود مصنوعی را حقیقی بودن وجود طبیعی و اعتباری بودن وجود مصنوعی دانست. باید توجه کرد که اعتباری بودن وجود مصنوع، به معنای انکار وجود اجزای مصنوع در عالم خارج نیست. در مثال مجموعه سربازانی که یک لشکر را تشکیل می‌دهند، وجود لشکر همانند وجود مصنوعات دارای ترکیب اعتباری است و وجود حقیقی ندارد، اما با انکار وجود حقیقی لشکر، ما وجود حقیقی سربازان را انکار نخواهیم کرد، بلکه به این معناست که «لشکر» مجموعه‌ای است که آثارش همان برابند آثار اجزاست و از خود اثری مستقل ندارد. به تعبیر دقیق‌تر وجودی حقیقی ندارد که بتواند اثری مستقل داشته باشد.

ولی برخی از اندیشمندان این‌گونه گمان کرده‌اند که اعتباریت وجود مصنوعی و حقیقی نبودن وجود آن به معنای انکار وضعیت هستی‌شناسی این موجودات در عالم خارج از ذهن است و کوشیده‌اند با این دیدگاه مخالفت کنند. برای مثال، بیکر می‌نویسد:

هنگامی که گوتنبرگ ماشین چاپ را اختراع کرد، نوع جدیدی از اشیا به وجود آمد و جهان را تغییر داد. عجیب است اگر فرض کنیم که چنین ابزارهایی با چنین تغییراتی عظیم، جوهرهای اصیل نیستند، یا فاقد وضعیت هستی‌شناختی هستند. با توجه به تغییر جهان با آثار چاپ، تلفن و انواع بی‌شمار دیگری از مصنوعات، آنها به اندازه اشیا طبیعی ادعای قوی برای وضعیت هستی‌شناختی دارند (بیکر، ۲۰۰۴، ص ۱۱).

وجود حقیقی مصنوعات یا عدم آن به مثابه چالش جدی در مباحث هستی‌شناسی فلسفه فناوری، در مغرب زمین مطرح شده، به گونه‌ای که دلایل زیادی برای اثبات یا انکار وجود حقیقی مصنوعات اقامه شده است (گابی و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۱۹۲).

ون اینواگن یکی از سرشناس‌ترین منکران وجود حقیقی مصنوعات در میان اندیشمندان غربی است و وجود مصنوعات را وجودی اعتباری می‌داند (ون اینواگن، ۱۹۹۰، ص ۱۲۸). از نگاه وی یک مصنوع مانند چاقو، وجود حقیقی ندارد، بلکه به اعتبار وجود حقیقی ذرات اتم‌ها و مولکول‌هایی که چاقو از آنها تشکیل شده است، می‌توان گفت: وجود اعتباری دارد. او پیشنهاد می‌کند جملاتی مانند «در اینجا یک چاقو وجود دارد» را به جملاتی مانند «تعدادی X در اینجا به صورت چاقو مرتب شده‌اند» ترجمه کنیم (ون اینواگن، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱). بنابراین چاقو چیزی نیست، مگر اتم‌هایی که به شکل چاقو سازماندهی شده‌اند (ورماس و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۵).

دیدگاه ون اینواگن دارای دو نکته اساسی است:

اول دیدگاه خاص او در ترکیب اشیا که معتقد است: یک اصل یکسان برای ترکیب وجود دارد که تعیین می‌کند چگونه اشیای مختلف می‌توانند شیء بزرگ‌تر را تشکیل دهند.

دوم اینکه با دیدگاه خود می‌تواند ثابت کند که هیچ ابهامی در جهان وجود ندارد؛ زیرا به نظر می‌رسد اگر مفاهیم مصنوع به یک شیء حقیقی اشاره کند، در واقع به اشیای مبهم اشاره کرده است (گابی و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۱۹۲). در مقابل دیدگاه وجود اعتباری برای مصنوع، افرادی همچون لین رادر بیکر و آمی توماسون مصنوعات را وجودی غیر از وجود اتم‌های تشکیل‌دهنده آن می‌دانند (ورماس و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۶).

توماسون مصنوع را مانند امر طبیعی دارای وجود حقیقی می‌داند و تنها به تفاوت وجودی این دو در وابسته بودن وجود مصنوع به نیات انسانی معتقد است (توماسون، ۲۰۰۷، ص ۵۲).

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، از نگاه فلسفه اسلامی، اعتباری بودن موجودی مرکب از اجزاء مساوی با نبود مجموعه اعضای آن مرکب نیست و فقط وحدت مجموعه به مثابه موجودی حقیقی انکار می‌شود. بنابراین در دیدگاه‌های مطرح‌شده که وجود مصنوع را وجودی حقیقی برمی‌شمارند، بین عدم حقیقی و عدم به معنای نبودن حتی مجموعه اجزای مرکب مصنوعی خلط شده است.

مرکب مصنوعی فقط مجموع اجزا نیست، بلکه ترکیب و نسبت خاصی بین اجزا وجود یافته است و اثری دارد که حاصل ترکیب خاص است و اجزای پراکنده و بدون آن ترکیب آن اثر را ندارند.

عده‌ای معتقدند: برای نسبت دادن اثبات یا انکار وجود مصنوعات به اندیشمندان، باید به مبانی معرفت‌شناختی ایشان نیز توجه کرد؛ زیرا عبارت‌هایی مانند «یک مصنوع وجود ندارد» یا «مصنوعات زیادی وجود دارند» با هر نگاه معرفتی، تفاسیر متفاوتی دارند. از نگاه واقع‌گرایان این گزاره‌ها بر وجود مصنوعات در عالم واقع بدون فرایندهای ذهنی

انسانی دلالت دارند، و از نگاه پدیدارشناس، وجود پدیداری مصنوع به‌عنوان داده‌های حسی از عالم واقع در ذهن ایجاد می‌شود، ولی از نگاه آرمان‌گرایی (ایدئالیستی) مصنوعات فقط به‌مثابه ایده در ذهن وجود دارند (بیکر، ۲۰۱۰، ص ۶۸). به نظر می‌رسد می‌توان دیدگاه‌هایی مانند دیدگاه بیکر را در تفاوت مرتبه وجودی بین طبیعت و مصنوعات تفسیر کرد؛ چنان‌که برخی از اندیشمندان اسلامی به این تفاوت در مرتبه وجودی اشاره کرده‌اند و مرتبه وجودی مصنوعات را پایین‌تر و ضعیف‌تر از طبیعت برشمرده‌اند: «طبیعت بر صناعت مقدم است، هم در وجود و هم در رتبه؛ چه صدور او از حکمت الهی محض است و صدور صناعت از محاولات و ارادات انسانی به استمداد و اشتراک امور طبیعی» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳). اکنون می‌توان به سؤال اصلی تحقیق بازگشت و آن اینکه مصنوعات فناورانه موجوداتی اصیل‌اند یا اعتباری؟ حاصل تحقیق برای فراچنگ آوردن معیاری برای داوری در این مسئله این شد که حقیقی و اصیل دانستن یک مرکب، در گرو اثبات وجود موجود واحدی است که منشأ آثاری حقیقی، غیر از مجموع آثار اجزای مرکب باشد. در مرکب حقیقی، اجزای مرکب گرچه کثیر حقیقی‌اند، اما در زیر سایه موجود واحدی بسیط متصف به وحدت می‌گردند. بر اساس معیار به‌دست‌آمده، باید گفت: ترکیب مصنوعات فناورانه ترکیبی حقیقی نیست و ترکیبات صنعتی صرفاً ترکیباتی اعتباری به‌شمار می‌آیند؛ یعنی مصنوع بشری یک موجود حقیقی در خارج نیست که آثار خاص خود را داشته باشد، بلکه مجموعه‌ای از وجودهای اجزاست که آثارش چیزی جز برآیند آثار اجزا نیست. با نقد انواع نظریات در باب ترکیب و بیان ملاک صحیح در ترکیب حقیقی، به اعتباری بودن وجود مصنوعات رسیدیم که این معنا در هستی‌شناسی فناوری، راهگشای بسیاری از مسائل مطرح در فلسفه فناوری خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با نقد انواع نظریات در باب ترکیب و بیان ملاک صحیح در ترکیب حقیقی، به این نتیجه دست یافتیم که در نگاه فیلسوفان اسلامی معاصر، به‌ویژه علامه مصباح یزدی، وجود مصنوعات صنعتی وجودی اعتباری است. این نتیجه در هستی‌شناسی فناوری، می‌تواند مبنای بسیاری از مسائل مطرح در فلسفه فناوری قرار گیرد. حقیقی دانستن یک ترکیب و وحدت در گرو اثبات وجود موجود واحدی است که منشأ آثاری حقیقی غیر از مجموع آثار اجزای مرکب باشد. در مرکب حقیقی، اجزای مرکب گرچه کثیر حقیقی‌اند، اما در زیر سایه موجود واحدی بسیط، متصف به وحدت می‌گردند.

مصنوعات به‌سبب نداشتن وحدت حقیقی، وجود واحد حقیقی نخواهند داشت و این انسان است که وحدتی برای این مجموعه اعتبار می‌کند و برای آن نامی برمی‌گزیند تا برای اشاره به مفهوم آن مصنوع نیازمند احضار نام تک‌تک اجزا به ذهن نباشد. با اثبات اعتباری بودن فناوری، جبرگرایی در آن معنایی نخواهد داشت و این انسان است که می‌تواند آثار مخرب آن را پیشگیری و جبران نماید.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲). فلسفه و شناخت طبیعت. <https://philosophyar.net/dinani/the-world-philosophy-day-2013>

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء-الإلهیات. تصحیح سعید زائد و الاب قنوتی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). جامعه در قرآن. قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس. تهران: امیرکبیر.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. چ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خاتمی، محمود (۱۳۸۰). مدل کامپیوتری ذهن و هوش مصنوعی، فلسفه و کلام، ۳ و ۲، ۱۴۵-۱۵۶.

خلیل، طارق (۱۳۸۱). مدیریت تکنولوژی. ترجمه سید کامران باقری و دیگران. تهران: مرکز تکنولوژی نیرو.

دوسک، وال (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه تکنولوژی. ترجمه مصطفی تقوی. تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.

دووریس، مارک‌جی (۱۳۸۹). آموزش درباره تکنولوژی. ترجمه مصطفی تقوی و محبوبه مرشدیان. تهران: صدا و سیما.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی (۱۳۸۱). لمعات الهیه. شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سزوری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب.

صدرالمتألهین (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین (۱۳۷۶). مثنوی. تصحیح و تحقیق مصطفی فیضی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نه‌ایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیة.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۴). احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل.

فارابی، ابونصر (۱۴۲۱ق). احصاء العلوم. شرح علی بوملحم. بیروت: دار الهلال.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه. تصحیح محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۳). جامع حکمتین. تصحیح هانری کرین. تهران: طهوری.

مارکس، کارل (۱۳۸۶). سرمایه. ترجمه ایرج اسکندری. تهران: فردوس.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). شرح الاسفار الاربعه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).


مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. چ دوم. قم: حکمت.


مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. چ هشتم. تهران: صدرا.

منصوری، علیرضا (۱۳۹۴). فقر ذات‌گرایی در فلسفه تکنولوژی. روش‌شناسی علوم انسانی. ۲۱ (۸۵)، ۶۹-۸۹.


- میچام، کارل (۱۳۹۲). *فلسفه تکنولوژی چیست؟*. ترجمه مصطفی تقوی و دیگران. تهران: سروش.
- میچام، کارل (۱۳۹۴). *فلسفه‌ورزی درباره تکنولوژی: چرا به خودمان زحمت دهیم؟* ترجمه محسن اسلامی. در: <https://tarjomaan.com>.
- الول، ژاک (۱۳۸۸). *خودمداری تکنولوژی*. ترجمه ایرج قانونی. *اطلاعات حکمت و معرفت*، ۴۳، ۸-۱۴.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). *پرسش از تکنولوژی*. در: *فلسفه تکنولوژی*. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: نشر مرکز.
- Achterhuis, H. (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana: University Press.
- Arendt, H. (2013). *The human condition*. Chicago: University of Chicago press.
- Baker, L. R. (2004). The ontology of artifacts. *Philosophical explorations*, 7(2), 99-111.
- Bijker, W. E. (2010). How is technology made? That is the question!. *Cambridge journal of economics*, 34(1), 63-76.
- Bijker, W. E., Thomas P.H. & Trevor J. P. eds. (1987). *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge: MIT Press.
- Bjork, R. C. (2008). Artificial Intelligence and the Soul. *Perspectives on Science & Christian Faith*. 60(2), 95-103.
- Carroll, La Shun L. (2017). A Comprehensive Definition of Technology from an Ethological Perspective, *Social Sciences*. 6(4), 1-20.
- Dictionary Cambridge* (2023). In www.dictionary.cambridge.org.
- Dictionary merriam-webster* (2023). In www.merriam-webster.com.
- Dusek, V. (2006). *Philosophy of technology: An introduction*. V 90. Oxford: Blackwell.
- Ellul, J. (1964). *The Technological Society*. New York: vintage.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning technology*. Englang: Routledge.
- Gabbay, D. M., Thagard, P., Woods, J., Meijers, A. (2009). *Philosophy of technology and engineering sciences*. Amsterdam: Elsevier.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology*.
- Hughes, T. P. (2004). *Human-built world: How to think about technology and culture*. University of Chicago Press.
- Jonas, H (1987). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Germany: Suhrkamp.
- McOmber, J. B. (1999). Technological autonomy and three definitions of technology. *Journal of Communication*, 49, 53-137.
- Mitcham, C. (1978). Types of technology Research in *Philosophy and Technology*, 1, 94-229.
- Putnam, H. (1967). Psychological predicates. *Art, mind, and religion*, 1, 37-48.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023). Philosophy of Technology, From <https://plato.stanford.edu/entries/technology>.
- Thomasson, Amie. (2007). Artifacts and human concepts, In E. Margolis & S. Laurence (Eds.). *Creations of the mind: Essays on artifacts and their representation*. Oxford: Oxford University Press.
- Vaccari, Andrés (2013) Artifact dualism, materiality, and the hard problem of ontology: Some critical remarks on the dual nature of technical artifacts program. *Philosophy & Technology*. 26 (1), 7-29.
- Van Inwagen, Piter (1990). Material beings. In *Material Beings*. New York: Cornell University Press.
- Vermaas, P., Kroes, P., Poel, I., Franssen, M. & Houkes, W. (2011), A philosophy of technology: from technical artefacts to sociotechnical systems, *Synthesis Lectures on Engineers. Technology, and Society*, 6 (1), 1-134.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021988

 20.1001.1.17354545.1403.22.1.8.6

A Comparative Study of Henri Corbin's Comparative Wisdom and Ram Adhar Mall's Intercultural Philosophy

Mohammad Hassan Yaghoobian  / An assistant professor of Dept. of philosophy and Islamic theology, Shahid Motahari University mohammadyaghoobian@yahoo.com

Received: 2024/08/07 - Accepted: 2025/01/15

Abstract

The main issue of this paper is to examine the relationship between Henri Corbin's comparative wisdom and Ram Adhar Mall's intercultural philosophy. Using a comparative approach, this study aims to first describe the viewpoints of both parties and then analytically search for the real distinctions and similarities between them, ultimately drawing outcomes that contribute to the current state of comparative philosophy in Iran.

In contemporary Iran, Henri Corbin, through his spiritual and transhistorical dialogues in the "Eighth Climate" (an allusion to the Persian philosophical tradition), has seriously introduced the concept of comparative wisdom with the method of "hermeneutic phenomenology" or "*Kashf-u al-Mahjub* (The Unveiling of the Hidden)".


The comparative wisdom envisioned by Henri Corbin is based on theosophy and the alignment of spiritual experiences within the realm of the heavenly domain. As the founder of the first intercultural philosophy circle in the world, Ram Adhar Mall has reached an Indian interpretation of intercultural philosophy using a method based on proportional hermeneutics and descriptive phenomenology. This approach represents an ethical stance or commitment with a liberating attitude from Eurocentrism and any form of centrism. In this context, he also maintains comparative philosophy alongside it.

A comparison of the nature of comparative philosophy from the perspective of these two thinkers, both of whom have discussed it, reveals that while they share common ground in rejecting Eurocentrism, emphasizing the potential of Eastern cultures (Iran and India), and valuing dialogue, they differ in their approaches. Their paths diverge with two contrasting trajectories between East and West, particularly in aspects such as the relationship between philosophy and culture, spiritual or macrocosmic dialogue in the Nagasena sense, and the distinctions or similarities between them. One has arrived at a transcultural approach and the concept of "conformity" in comparative spiritual wisdom, while the other has focused on "proportionality" in making philosophy intercultural.

Elements such as the attention of philosophy to culture, intercultural philosophical dialogue, being in the middle and rejecting self-centeredness, and the acceptance and understanding of the philosophical Other in their thoughts can serve as a guiding framework for comparative philosophy in the present time.

Keywords: comparative philosophy, comparative wisdom, intercultural philosophy, Henri Corbin, Ram Adhar Mall.

مقایسه حکمت تطبیقی هانری کربن و فلسفه میان فرهنگی رام ادهر مال

محمدحسن یعقوبیان  / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری
 دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶
 mohammadyaghoobian@yahoo.com

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی نسبت حکمت تطبیقی هانری کربن با فلسفه میان فرهنگی رام ادهر مال است که با رویکرد مقایسه‌ای، ضمن توصیف اولیه نظرگاه طرفین مقایسه، به جست‌وجوی تحلیلی تمایزات و تشابهات واقعی میان آنها پردازد تا در نهایت آورده‌هایی برای وضعیت کنونی فلسفه تطبیقی در ایران به دست آورد. هانری کربن در ایران معاصر، با گفت‌وگوهای معنوی فراتاریخی در اقلیم هشتم، به طرح جدی حکمت تطبیقی با روش «پدیدارشناسی تأویلی» یا «کشف المحجوب» پرداخته است. حکمت تطبیقی مد نظر او مبتنی بر تتوسوفی و انطباق تجارب معنوی در ارض ملکوت است. رام ادهر مال، مؤسس اولین حلقه فلسفه میان فرهنگی در جهان است و با روش مبتنی بر هرمنوتیک تناسبی و پدیدارشناسی توصیفی، به خوانشی هندی از فلسفه میان فرهنگی رسیده که یک نگرش یا تعهد اخلاقی با رویکرد رهایی‌بخش از اروپامحوری و هر نوع مرکزیت‌گرایی است و در این زمینه فلسفه تطبیقی را نیز در کنار خود نگاه می‌دارد. مقایسه ماهیت فلسفه تطبیقی از منظر این دو اندیشمند که هر دو از آن سخن گفته‌اند، گویای آن است که اگرچه در نفی اروپامحوری و توجه به ظرفیت فرهنگ‌های شرقی ایران و هند و اصالت گفت‌وگو، با یکدیگر مشترک‌اند، اما با دو سیر معکوس بین شرق و غرب، در مؤلفه‌هایی نظیر نسبت فلسفه و فرهنگ، گفت‌وگوی معنوی یا آفاقی ناگاسانی و تمایز یا تشابه، از یکدیگر متمایزند و یکی به رویکرد فرافرهنگی و مفهوم «تطابق» در حکمت معنوی تطبیقی رسیده و دیگری با مفهوم «تناسب» به میان فرهنگی کردن فلسفه پرداخته است. مؤلفه‌هایی همچون توجه فلسفه به فرهنگ، گفت‌وگوی فلسفی میان فرهنگی، در میانه‌بودن و نفی خودمرکزپنداری، پذیرش و فهم دیگری فلسفی در اندیشه آنها می‌تواند رهگشای فلسفه تطبیقی در زمان اکنون باشد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، حکمت تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی، هانری کربن، رام ادهر مال.

مسئله اصلی این پژوهش ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و رام ادهر مال است که در دیدگاه هانری کربن به حکمت تطبیقی رسیده و در اندیشه رام ادهر مال، در کنار فلسفه میان فرهنگی تعریف شده است. انتخاب دو طرف تطبیق از آن روست که هانری کربن در طرح و بسط فلسفه تطبیقی در ایران معاصر، نقش مهم و مؤثری داشته است. ادهر مال نیز مؤسس اولین حلقه فلسفه میان فرهنگی در جهان است؛ همچنان که کربن با ایران و فرهنگ معنوی ایران و عالمان و اندیشمندان ایرانی در ارتباط بوده است. ادهر مال از ابتدای کار خود با استاد عبدالجواد فالطوری همسایه بود و با وی گفت‌وگو داشت و در ادامه با اندیشمندان ایرانی دیگری در نگارش برخی از آثارش و در همایش‌ها و در بسط فلسفه میان فرهنگی تاکنون ارتباط و همکاری داشته است.

علاوه بر شخصیت مؤثر هر دو در فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی و ارتباط با ایران، تقابل آن دو نیز زمینه مناسبی برای بررسی تطبیقی است؛ زیرا این دو شخصیت دارای دو سیر معکوس هستند که یکی غربی است و از فرانسه به شرق آمده و دیگری هندی است و به اروپا رهسپار شده و در این راه، التفات آنها به فرهنگ‌های پایه هندی و ایرانی و البته خوانش‌های متعددی از زمان، مکان و فرهنگ، پژوهشی در توصیف و تبیین نظرگاه آنها در باب ماهیت فلسفه تطبیقی می‌طلبد. گو اینکه در فلسفه تطبیقی نیز تقابل نگرش میان فرهنگی با فلسفه تطبیقی، نگرش‌های متمایزی مبتنی بر ذات‌گرایی فرهنگی کربن مبتنی بر حکمت خالده با خوانش میان فرهنگی ادهر مال به دنبال داشته است. از این رو پس از تبیین اجمالی خوانش دو اندیشمند مذکور، به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه آنها می‌پردازیم.

۱. حکمت تطبیقی و روش آن از دیدگاه هانری کربن

فلسفه از منظر کربن از پیوند معنویت و عقلانیت شکل می‌گیرد. چنین حکمتی در اسلام ایرانی با پیشینه مزدایی متعین شده و امکان همزیستی افلاطونیان یونانی و پارس را فراهم آورده و لذا در مؤلفه اول فلسفه تطبیقی، یعنی فلسفه، تأکید او بر نوعی حکمت الهی به معنای *theo-sophia* یونانی است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۰) و ریشه در سوفیا و گنوس به معنای نوعی معرفت معنوی و شهودی دارد:

حکمت به معنای صرف انباشتن تحقیقات فلسفی و جدلیات علم کلام نیست. بهترین معادلی که می‌توان برای حکمت برگزید، واژه *Sagesse* (سوفیا / *Sophia*) است، البته مشروط به اینکه این واژه به معنای سوفیایی (*Sophianique*) اش، که نقش و نشان گنوس در آن هویداست و نمونه‌اش را در مکاشفه جذبه‌آمیز کیخسرو خواهیم دید، در نظر گرفته شود و آن را به شیوه‌ای که غالباً در فرانسه معمول است، یک مشی و منش خاص یا تجربه زندگی معنا نکنیم (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷).

در مؤلفه دوم، یعنی تطبیق نیز آن گونه که برخی میان «مقایسه» و «تطبیق» فرق گذاشته‌اند که هر مقایسه‌ای تطبیق نیست، «تطبیق» به معنای منطبق ساختن دو اندیشه، نظریه و مکتب بر یکدیگر است (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۴). از این رو هانری کربن مفهوم «تطبیق یا انطباق» (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۸) را دنبال نموده که با «مقایسه» متفاوت است: به نظرم آن چیزی که کربن را متفاوت می‌کند این است که مقایسه انجام نمی‌دهد، بلکه علاوه بر مقایسه و فراتر از مقایسه، دست به تطبیق می‌زند و این اندیشه‌ها را با هم منطبق می‌کند و عارفان و اهل معنا را در سه سنت یهودی، مسیحی و اسلام و حتی نحله‌های مختلف اسلامی و نحله‌های مختلف مسیحی و یهودی، کاملاً بر همدیگر منطبق می‌کند (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۹).

این انطباق در ساحت ملکوت و با روش تأویلی، حقیقت واحد تجارب معنوی را ادراک می‌کند و وحدت و تقارن اندیشه‌های مختلف را دنبال می‌نماید (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲) و شامل دو سطح و رویکرد درون فرهنگی در میان نحله‌های معرفتی فلسفه و عرفان اسلامی و رویکرد بیرونی و بین‌الادیانی است که به‌ویژه در ادیان ابراهیمی قابل مشاهده است.

کربن مصداق قدیمی حکمت تطبیقی را سهروردی به‌عنوان قهرمان و الگوی فرهنگ معنوی ایران می‌داند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۹). در واقع او می‌کوشد تا با روش «پدیدارشناختی»، رویکردی تطبیقی از حکمت اشراق ارائه نماید. چه اینکه کار سهروردی مبتنی بر حکمت خالده و خمیره ازلیه بوده که فراتاریخی است. از این رو به‌زعم کربن، روش سهروردی روشی التقاطی نیست، بلکه او فلسفه خویش را بر مشاهده عینی و هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد مبتنی می‌سازد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۸).

در باب روش‌شناسی کربن نیز قابل ذکر است که از پدیدارشناسی هگلی - که به پایان تاریخ بدون یک نظام اخروی می‌رسد - فاصله می‌گیرد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۴ و ۲۵) و به پدیدارشناسی هوسرل، به معنای ادراک شهودی نزدیک می‌شود (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰)، اگرچه در جایی ضمن اشاره به روش پدیدارشناسی‌اش، به عدم التزام به مکتب خاصی نیز اشاره می‌نماید (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲). بدین‌روی او روش پدیدارشناسی خود را دنبال می‌کند و با بهره از فرهنگ ایرانی - اسلامی، اصطلاح «تأویل» یا «کشف المحجوب» را به کار می‌برد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۸۹) و کار اصلی آن را نه التقاط یا تألیف هماهنگ دیدگاه‌های فلسفی مشابه، بلکه هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد می‌داند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۰۸).

تلاش کشف المحجوب او پرده‌برداری از ظاهر برای دستیابی به باطن و رای آن است (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰). در باب هرمنوتیک (هرمنوتیک) نیز کربن به تطبیق آن، با واژه «تأویل» می‌پردازد و معنای «تأویل» را چیزی جز بازگرداندن یک چیز به منشأ و «آرکی تایپ» آن (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰) یا رب‌النوع و دهنده اصلی‌اش نمی‌داند (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۰)؛ روشی که به اعتقاد کربن، حکمای الهی شیعه در فهم باطنی قرآن، از گذشته به کار می‌بسته‌اند.

دو مؤلفه مهم در تحقق این روش در کار او «گفت‌وگو» و «متن» است. گفت‌وگوهایی که وی با شخصیت‌های اسلامی، مانند علامه طباطبائی یا با شخصیت‌های تاریخی و متون آنها مانند سهروردی (کربن، ۱۳۶۹، ص ۶۹) و ابن عربی (کربن، ۱۳۸۴، ص ۴۵) داشت، به اعتراف خودش، مبتنی بر همراهی و همدلی بوده است. همچنین است در فهم تشیع که به نظر او، به همدلی، فهم کامل و گفت‌وگوها و دیدارهای دوستانه نیاز دارد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۴). اما در باب متن نیز اذعان دارد که همه ادیان الهی حول فهم معنای کتاب مقدس شکل گرفته‌اند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۷) و از اینجاست که به متن می‌رسد.

در جایی دیگر از دو نوع پدیدار «کتاب قدسی» و پدیدار «آینه» نیز سخن گفته است. پدیدار کتاب قدسی مبتنی بر کتب مقدس و موقعیت هرمنوتیکی مؤمنان به مثابه فهم کنندگان آن (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۸) و کوششی در جهت فهم معنای باطنی و گذشتن از ظاهر است. همچنین از نوعی تأویل مقایسه‌ای در میان الهیات ادیان صاحب کتاب، سخن می‌گوید (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۹).

پدیدار دوم از تمثیل تصویر انسان در آینه سخن می‌گوید که بر خلاف بحث «تجدد» یا «حلول» در مسیحیت، در آن مفهوم «تجلی» و ظهور در انسان کامل و امام در آیین تشیع، به مثابه قیم کتاب (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۸۸) مطرح است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۵). وظیفه پدیدارشناسی نجات پدیدارهاست؛ همان گونه که بر شخص تجربه‌گر واقع شده (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۰۴) و یک حیث التفاتی ایمانی است که درک آن، نیازمند قوه ادراکی مخصوص، یعنی مثال و خیال است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۰۴).

۲. فلسفه میان فرهنگی و روش آن از دیدگاه رام ادهر مال

ادهر مال ابتدا در رویکرد سلبی اشاره می‌کند که «فلسفه میان فرهنگی» نام یک سنت فلسفی شرقی یا غربی نیست (مال، ۲۰۱۷، ص ۱۷). همچنین یک التقاط از سنت‌های فلسفی مختلف هم نیست (مال، ۲۰۱۷، ص ۵). در نسبت با فرانزگرایی (پست مدرنیزم) نیز زاده تفکر فرانزگرایی نیست، گرچه از کثرت آن سود می‌برد (مال، ۲۰۱۷، ص ۵) و البته فلسفه میان فرهنگی یک شاخه اضافه‌شده به فلسفه، مانند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هم نیست. اصطلاح «میان فرهنگی» در آن نیز به معنای چندفرهنگی نیست که به کثرت فلسفه‌ها در دامن سنت‌های فرهنگی مختلف اذعان دارد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷).

اصطلاح «فرافرهنگی» نیز فلسفه را ورای سنت‌های فرهنگی جست‌وجو می‌کند (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷). از این رو پیشوند «میان» تجربه امر میانه بین سنت‌های فرهنگی مختلف است و بر هیچ نقطه متعالی و افلاطونی از فلسفه تکیه ندارد (مال، ۲۰۱۲، ص ۳۷). وی معتقد است: فلسفه انحصار در فرهنگ یونانی و اروپایی ندارد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۳۰)، برخلاف کسانی همچون هایدگر که از یونانی بودن فلسفه و همان‌گویی (توتولوژیک) بودن فلسفه اروپایی و غربی سخن می‌گویند (هایدگر، ۱۳۶۸، ص ۳۵).

اما در رویکرد ایجابی، به چیستی فلسفهٔ میان‌فرهنگی می‌پردازند. این نگرش قایل به نوعی بی‌مکانی مکانمند برای فلسفه است (مال، ۲۰۱۷، ص ۶)؛ زیرا فلسفه از یک‌سو موطن فرهنگی آغازین خود را دارد و به نحوی در جایی شکل گرفته؛ اما از سوی دیگر، خود را در یک مکان و مکتب و سنت فرهنگی محدود نمی‌کند. از این‌رو، به تعبیر ادهر مال، فلسفهٔ میان‌فرهنگی یک اصطلاح همان‌گوی است؛ زیرا فلسفه ذاتاً فرهنگی است. او می‌گوید: «... بنابراین، فلسفه دارای ماهیت میان‌فرهنگی است و این گفته چندان دور از حقیقت نیست که فلسفهٔ میان‌فرهنگی یک همان‌گویی است» (مال، ۲۰۱۷، ص ۱).

بدین‌سان از دیدگاه او، میان‌فرهنگی یک نگرش (مال، ۲۰۱۷، ص ۶) و یک تعهد اخلاقی است. گاه نیز از آن به‌عنوان یک سبک زندگی یاد می‌کند (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲). این نگرش و سبک زندگی از خودمرکزگرایی جلوگیری می‌کند و فروتنی معرفتی را به‌جای تعصب در برابر حقیقت، برجسته می‌سازد، تا آنجا که به دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها به دیدهٔ احترام می‌نگرد و نگاه بیرونی به اندیشه و سنت خودی را نیز از نظر دور نمی‌دارد (مال، ۱۹۹۵، ص ۵).

از دیدگاه ادهر مال، یونانی و اروپایی‌پنداری فلسفه اشاره به نوعی خشونت نظری دارد و به کمک عوامل بیرونی استعمارگرایی، نوعی مرکزیت‌پنداری بطلمیوسی را در فلسفه محقق کرده است. در مقابل، فلسفهٔ رهایی‌بخش، مانند الهیات رهایی‌بخش (مال، ۲۰۱۹، ص ۷) و یا فلسفهٔ کوپرنیکی مشخص می‌کند که فلسفه بما هو فلسفه سفید است و در تعیین و حصار هیچ فرهنگ مشخص یا زبان خاصی نیست. از این‌رو ادهر مال از نماد «قورباغهٔ برکه» که برکهٔ خود را همهٔ جهان می‌پندارد، به تمثیل «ناگاسنا» (Nagasena) می‌رسد که تعدد فلسفه‌ها و امکان گفت‌وگوی برابر به طریق حکیمان در موضع برابر و نه پادشاهان در موضع قدرت را به تصویر می‌کشد (مال، ۲۰۰۰، ص ۷) و تصویر خود را بر مبنای یک فرهنگ هندی و «دارما»ی جاودان به‌مثابهٔ حقیقتی با نام‌های متعدد ارائه می‌دهد که خوانشی شرقی از فلسفهٔ هندی با تنوع مکاتب آن است (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲).

همچنین لازم به ذکر است که ادهر مال برخلاف برخی از اندیشمندان میان‌فرهنگی، اصطلاح «فلسفهٔ تطبیقی» را در کنار «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» به کار می‌برد و اشاره می‌کند که فلسفهٔ تطبیقی یک گرایش میان‌فرهنگی در فلسفه را پیش فرض می‌گیرد (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۷). از این‌رو معتقد است: فلسفهٔ میان‌فرهنگی بی‌نیاز از تطبیق فلسفی نیست و بدون آن، پایش لنگ است: فلسفهٔ تطبیقی بدون فلسفهٔ میان‌فرهنگی کور است و فلسفهٔ میان‌فرهنگی بدون فلسفهٔ تطبیقی لنگ است (مال، ۲۰۱۷، ص ۹) و البته کار فلسفهٔ میان‌فرهنگی ضابطه‌مند کردن شرایط فلسفهٔ تطبیقی است. (مال، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در باب روش نیز ادهر مال معتقد است: هر فرهنگی دارای سنت تفسیری و هرمنوتیکی خویش است (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۵؛ ۲۰۰۵، ص ۴۱).

هرمنوتیک مد نظر ادهر مال متمایز از هرمنوتیک فلسفی گادامر است و بدین‌روی آن را نقد می‌کند و در جایی از گادامر در برابر گادامر سخن می‌گوید و ضمن نقد اروپامحوری گادامر به ظرفیت‌های بحث گفت‌وگوی او پس از کتاب

حقیقت و روش اشاره می‌کند (مال، ۲۰۰۵، ص ۹۵). در ادامه، از هرمنوتیک چهاروجهی (Four-fold hermeneutic) در جهان معاصر سخن می‌گوید که در ارتباط با سنت اروپایی و غیراروپایی، شامل فهم اروپا از خود و فهم اروپا از فرهنگ‌ها و سنت‌های غیراروپایی و همچنین فهم سنت‌های غیراروپایی از خود و فهم سنت‌های غیراروپایی از اروپا می‌شود (مال، ۲۰۰۰، ص ۳).

در این هرمنوتیک، خواست فهمیدن و فهمیده‌شدن به موازات یکدیگر دنبال می‌شود تا دیگری بما هو دیگری و نه به‌مثابه یک نسخه از خود فهمیده شود و در نتیجه، جهان غرب باید به حق فهمیده‌شدن شرف احترام بگذارد. این توازی دو میل به فهمیدن و فهمیده‌شدن، روح هرمنوتیک میان فرهنگی است (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۷).

در ادامه، ادهر مال بنا بر این وضعیت چهار وضعی جهان معاصر، الگوی «هرمنوتیک آنالوژیک» را مطرح می‌کند که راه میانه‌ای بین تشابه صرف و تمایز کامل است (مال، ۲۰۰۰، ص ۴). اصطلاح «آنالوژی» به معنای تناسب، فراتر از تشابه و تمایز صرف و جست‌وجوی همپوشانی‌ها میان فرهنگ‌های ناهمسان است:

آنالوژی در این متن، مرتبط با چیزها و موجوداتی است که دارای گونه‌های مشابه هستند و ما می‌توانیم شیوه‌هایی از تناسب را به‌عنوان یک علت معتبر برای شناخت تشابه به‌کار گیریم. در این شاخه از فهم میان فرهنگی، تناسب، اولاً، بر تمایزها و ثانیاً، تشابه‌ها و ثالثاً، آگاهی از عدم تمایز کامل و رابعاً، از عدم تشابه کامل تأکید می‌کند. «آنالوژی» یا تناسب، اینجا به‌مثابه تشابه میان چیزهای ناهمسان تعریف می‌شود (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۵).

ادهر مال در کنار «هرمنوتیک آنالوژیک» در مواردی به پدیدارشناسی هوسرل هم نظر دارد تا همپوشانی اشیای ذهنی (نوئماهای) متنوع را تبیین نماید. او در کاربرد پدیدارشناسی، معتقد به رویکرد توصیفی - و نه ذات‌گرایانه - است که می‌کوشد بدون فروکاهش یک پدیده، به توصیف آن پردازد (مال، ۱۹۹۳، ص ۱۵)؛ زیرا فلسفه متأخر هوسرل به دو مؤلفه مهم «من استعلایی» و «زریست جهان» اشاره دارد که در توجه به «من استعلایی» به شهود تجربی (Saksicaitanya) در تفکر ودایی نزدیک می‌شود (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۲) و امکان حالت بی‌طرفانه در توصیف را فراهم می‌کند (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۳). از این رو با نظر به مباحث پدیدارشناسی و ضمن توجه به رویکرد هرمنوتیک، از هرمنوتیک با گرایش پدیدارشناختی سخن می‌گوید که یک «هرمنوتیک فروکاهشی» نیست (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۵).

۳. بررسی مقایسه‌ای

پس از تبیین ماهیت و روش فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی از دیدگاه دو اندیشمند، مشخص شد که هانری کرین به حکمت تطبیقی یا انطباقی با روش «پدیدارشناسی تألیلی» پرداخته و ادهر مال به فلسفه میان فرهنگی به روش «هرمنوتیک آنالوژیک» و پدیدارشناسی توصیفی رسیده است. بررسی مقایسه‌ای آنها حاکی از نکات ذیل است:

۱-۳. تشابهات

با وجود تفاوت‌ها و تمایزها، در مواردی میان دو اندیشمند، امور متشابه وجود دارد که برخی از آنها حاکی از وفاق واقعی میان آنهاست. این موارد عبارتند از:

۱-۱-۳. مواجهه بین فرهنگ‌ها

کربن و مال هر دو به مواجهه داوطلبانه و آگاهانه بین فرهنگ‌ها و ظرفیت فرهنگ‌های شرقی برای شرکت در گفت‌وگو جهانی و اهمیت گفت‌وگو توجه دارند و با انتخاب فرهنگ‌های ایرانی و هندی به‌منزله فرهنگ پایه، فلسفه‌های شرقی را وارد این گفت‌وگو کرده‌اند. البته نگرش هیچ‌کدام به معنای جغرافیایی به فرهنگ ایرانی و هندی نبوده است؛ زیرا هانری کربن به معنوی بودن - و نه جغرافیایی بودن - این فرهنگ اذعان نموده است:

آنچه مظهر مشارکت ایرانیان در فلسفه و معنویت اسلامی است، دقیقاً عالم معنوی ممتازی است که سبک و سیاقی مخصوص به خویش دارد، و این همان سبک اسلام ایرانی، سبک تشیع، سبک اشراق، سبک تصوف آن است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۰).

ادهر مال نیز فلسفه هندی را به‌مثابه یک شیوه تفکر و یک سبک زندگی در نظر دارد و علی‌رغم توجه به ریشه داشتن فلسفه در خاک فرهنگ، به مکانمندی بی‌مکان و بی‌مکانی مکانمند فلسفه و سنت دینی نظر دارد و از این رو می‌کوشد تا دچار مرکزیت‌گرایی یا انحصار در فرهنگ هندی نشود و بلکه ظرفیت‌های آن را در تبیین یک جهان متکثر فرهنگی، به خدمت بگیرد و بدین‌سان، از آن فرهنگ پایه استعلا می‌جوید تا در میانه بایستد.

۲-۱-۳. نقد خودمرکزگرایی غرب

این دو از شخصیت‌های چندرنگه و بین‌فرهنگی هستند که غرب و شرق را تجربه کرده‌اند و به‌عنوان واسطه‌گران مرزی بین دو فرهنگ عمل نموده‌اند، اما به نحوی از دو موضع به نقد مشترکی از غرب امروزی پرداخته‌اند؛ زیرا هانری کربن برآمده از دوران بحران غرب و نقد عرفی‌گری (سکولاریزم) در آن است تا از فرهنگ معنوی شرق برای بحران غرب درمانی بجوید (مصلح، ۱۳۸۱، ص ۵۵). ادهر مال نیز برآمده از اعتراض و نقد فرهنگ شرقی به اروپامحوری غربی و فضای جهان معاصر در نقد اروپامحوری و تکثر فرهنگی دوران پسانوگرایی است (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۳۴).

از این رو هر دو به نحوی خودمرکزپنداری غرب و موضوعیت یافتن شرق را به نقد نشسته‌اند، اگرچه سیر آنان به‌مثابه دو انسان غربی و شرقی، معکوس است؛ زیرا هانری کربن از غرب به شرق و از هایدگر به سهروردی رسیده و ادهر مال درست در برابر آن، از شرق و هند به سوی غرب و اروپا رفته است.

این دو همچنین در ادامه، مسیر متمایزی پیموده و به نتایج متفاوتی رسیده‌اند؛ زیرا هانری کربن به‌عنوان زائری از غرب و توجه به گنجینه اسلام ایرانی به‌مثابه درمان بحران‌های غرب، به حکمت تطبیقی و محفل اورانوس رسیده و ادهر مال با دغدغه احیا و بازخوانی فرهنگ هندی، از هند به آلمان و به انجمن فلسفه میان‌فرهنگی در اروپا رسیده است.

۳-۱-۳. کمرنگی بعد بحثی فلسفه

اگرچه یکی حکمت انطباقی و دیگری فلسفه میان فرهنگی را مطرح کرده، اما هر دو در چپستی فلسفه به نحوی به فلسفه‌ای رسیده‌اند که بعد بحثی و متافیزیکی کمرنگی دارد. البته کربن خود اذعان دارد که حکمت جامع ذوق و بحث است و حکیم باحث متأله را به تبعیت از سهروردی دنبال می‌کند؛ اما در عمل، به نزدیک‌سازی فلسفه به عرفان و پیوند با تشیع می‌پردازد و از حکمت الهی و نبوی و معنوی سخن می‌راند. از این رو حتی در مباحث شیخ اشراق نیز به مباحث منطقی، متافیزیکی و بحثی با رنگ مشائی بی‌مهری می‌کند تا به چیزی به نام «تئوسوفیا» می‌رسد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷). همچنین نگرش افلاطونی کربن و توجه او به فلسفه نوافلاطونی موجب شده است حقیقت برای کربن فراتاریخی باشد:

... این تبارشناسی‌ها برای حقیقت دیگری، یعنی برای حقیقت فراتاریخی موضوعیت دارند که چون این حقیقت متعلق به مرتبه دیگری است، نمی‌توان آن را فروتر از حقیقت تاریخی مادی دانست که با توجه به اسناد موجود، حقانیت آن قطعی‌تر از حقیقت فراتاریخی نیست (کربن، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

راه کشف آن حقیقت فراتاریخی در ارض ملکوت، از قوه خیال فعال به‌مثابه قوه مدرکه ملکوت می‌گذرد که نیازمند تأویل باطنی است.

برخی این نگرش کربن در خوانش از فلسفه اسلامی به‌منزله تئوسوفی را برنتابیده‌اند؛ زیرا معتقدند: فلسفه پی‌جویی از حقیقت و جهان هستی است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۳) و وصف «اسلامی» برای آن، نشانه‌ای تاریخی از فلسفه‌ای است که در دوران حاکمیت اسلامی درخشش و رشد داشته، و گرنه اصالتاً همان فلسفه هلنیکی است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۶). از این رو به نقد کربن در چپستی فلسفه اسلامی پرداخته (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۷)؛ زیرا این نگاه برآمده از شرق‌شناسی است و فلسفه اسلامی را در حد فنونی همچون جن‌گیری و احضار ارواح در نزد غربیان تنزل داده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۸).

برخی نیز در پاسخ به اشکال ایشان، توضیح داده‌اند که چون مخاطبان کربن افرادی جدی و دقیق‌النظر هستند و به نوشته‌های او مراجعه می‌کنند، هرگز سوء تفسیری از فلسفه اسلامی نخواهند دید (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۱۱). البته در این بحث می‌توان از کربن دفاع نمود؛ زیرا به‌سبب تلفیق و نزدیکی عرفان به فلسفه در تاریخ فلسفه اسلامی، چه به خاطر گرایش نوافلاطونی و چه پرنرنگی عرفان، به‌ویژه پس از سهروردی تا صدرالمتألهین می‌توان از رنگ و بوی عرفانی فلسفه اسلامی سخن گفت. همچنین خود کربن در مقام نظر، از حکمت جامع بحث و تأله و نه عرفان صرف - سخن گفته و در اطلاق تئوسوفی به فلسفه اسلامی نیز خودش از خلط با حکمت عملی صرف در سنت فکری فرانسه تحذیر داده است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷). اما با این وصف، با آنچه در مقام عمل و در مباحث کربن قابل مشاهده است، همچنان می‌توان از کمرنگی بعد بحثی فلسفه اسلامی در مباحث او در تصویرسازی از تفکر اسلامی - ایرانی سخن گفت.

در مباحث رام ادهر مال، هدف میان‌فرهنگی کردن فلسفه است. در این زمینه بیش از آنکه دغدغه گفت‌وگو درباره مباحث متافیزیکی برای حل مسائل فلسفی در میان باشد، او به دنبال شناخت دیگری و مجال فهمیده شدن به آن است. بحث حقیقت در فهم دیگری و «دارمای جاودان» ذیل تکررات نیز از جمله مؤلفه‌های مهم در اندیشه ادهر مال است. اما در مواردی وی از تقدم طرح ارتباط، تبادل و گفت‌وگو بر طرح حقیقت سخن می‌گوید (مال، ۲۰۰۰، ص ۹۳). این مسئله منجر به فاصله‌گیری با روح فلسفی و فلسفه تطبیقی برای رسیدن به حقیقت می‌شود. گو اینکه به اعتراف خود ادهر مال نیز فلسفه میان‌فرهنگی بیش از آنکه یک فلسفه باشد، یک نگرش و یا تعهد اخلاقی و سبک زندگی است (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲).

بدین‌سان، در هر دو نگرش، بعد بحثی فلسفه تا حدی به حاشیه می‌رود. درخصوص کربن، به نفع اشراق و معنویت کمرنگ می‌شود و درخصوص ادهر مال با اولویت تبادل و گفت‌وگو به حاشیه می‌رود و درواقع، یکی از رویکرد منطقی و استدلالی صرف پرهیز دارد و معرفت اشراقی را بر علم حصولی ترجیح می‌دهد و دیگری به نحوی، اگرچه از چارچوب علم حصولی فاصله آن‌چنانی نمی‌گیرد، اما در منطق خود، از منطق ارسطویی و لوازم آن به نحوی فاصله می‌گیرد و با تبیین منطق هندی و چینی، رویکرد انضمامی - و نه صوری و انتزاعی - منطق یونانی را به تصویر می‌کشد که نه چون انسان فانی است، سقراط می‌میرد، بلکه چون کنفوسیوس می‌میرد، همه انسان‌ها می‌میرند (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۴۴). از این نظر، این نقد و اشکال بر هر دو وارد است.

البته در عین تشابه در کمرنگی بعد متافیزیکی در بحث حقیقت، رویکرد متمایز آن دو را می‌توان دنبال نمود؛ زیرا برای کربن، حقیقت یک امر ذاتی و متوطن در ارض ملکوت است؛ اما برای ادهر مال، حقیقت بر اساس حکمت خالده محل نقد است، به‌ویژه آنگاه که در تملک یا انحصار یک شخص، جریان یا سنت باشد. از این رو فلسفه از منظر او، بر هیچ نقطه متعالی و افلاطونی از فلسفه تکیه ندارد (مال، ۲۰۱۲، ص ۳۷)، بلکه در مقابل، به مکان‌ها و مکانمندی فرهنگی فلسفه‌ها نظر دارد. البته این نکته ادهر مال در ادعای اصحاب حکمت خالده عموماً و هانری کربن خصوصاً وجود ندارد تا بر آنان اشکال شود، اگرچه انتخاب و تمایل به نگرش حکمت خالده یاسپرس نیز که مورد تأیید ادهر مال است، گویای وجود قرائتی غیرمال‌کانه در آن است.

۳-۱-۴. روش پدیدارشناسی هرمنوتیک

هر دو اندیشمند در روش خود از پدیدارشناسی و هرمنوتیک سخن گفته و به نحوی کوشیده‌اند تا آنها را متناسب با فضای اندیشه و کار خود تغییر دهند. از این رو در کلیت روشی خود، دارای وفاق ظاهری هستند. درواقع، هانری کربن از پدیدارشناسی هوسرل و نجات پدیدارها سخن می‌گوید و در این راه می‌کوشد تا پدیدارهای دینی را از تقلیل رفتن به زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی نجات دهد. همچنین به «پدیدارشناسی هرمنوتیک» هایدگر می‌رسد و به‌عنوان یک کلید، درهای فرهنگ معنوی شرق را می‌گشاید. اما همان‌گونه که از هایدگر به سه‌روردی می‌رسد، از «پدیدارشناسی هرمنوتیک» نیز به تأویل و کشف المحجوب می‌رسد.

به نظر می‌رسد او یکی از اولین و مهم‌ترین مؤلفه‌های تطبیق را در روش خود به کار می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰) و البته هرمنوتیک هایدگری را به کشف المحجوب و تأویل عرفانی تبدیل می‌کند. او طرح اصلی خود در این روش را در کتاب این عربی محقق می‌کند (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۱)؛ اما آنجا که از باطن و رای ظاهر سخن می‌گوید، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

رام ادهرمال نیز در «پدیدارشناسی هرمنوتیک»، هم از هرمنوتیک هایدگری سخن می‌گوید و هم پدیدارشناسی هوسرلی را مد نظر دارد. ولی مانند کربن و البته به شیوه خودش، به جای هرمنوتیک گادامری که بر آمده از الگوی هایدگری است، از هرمنوتیک تناسبی چهاروجهی در بین اروپاییان و غیراروپاییان سخن می‌گوید که با دیدن دو روی سکه میل به فهمیدن و فهمیده شدن، فهم دیگری را آن گونه که هست، دنبال می‌کند. و از این رو هرمنوتیک او یک‌سویه و مبتنی بر منطق و الگوی تشابه و مرکزگرایانه نیست. در اینجا به نحوی همراه و همگام با کربن است که به فهم دیگری بما هو دیگری اهتمام دارد و همدلی را از نظر دور نمی‌دارد. همچنین در هر دو الگو، تأکید بر فهم است. علاوه بر آن، ادهر مال نیز به تبدیل مدل گادامری به شیوه تناسبی خود پرداخته است. در باب پدیدارشناسی هوسرلی نیز با تأکید بر رویکرد غیر تقلیلی و بدون پیش فرض و «من استعلایی» هوسرل کوشیده است تا به منطق گفت‌وگو و در میانه ایستادن نزدیک شود و حتی از این رهگذر، به نقد هوسرل در اخذ دیدگاه‌های اروپاگرایانه نیز پرداخته است.

بدین‌سان، هر دو متفکر از روش‌های هرمنوتیک و پدیدارشناسی استفاده کرده‌اند اما یکی با نظر به تأویل در سنت ایرانی - اسلامی و با رویکرد عرفانی و دیگری با منطق جینیومی و هندی به تغییر و تبدیل آن پرداخته‌اند. در پدیدارشناسی نیز با اینکه هر دو به این رویکرد توجه دارند و برای نجات پدیدارها به آن اهتمام داشته‌اند، اما پدیدارشناسی کربن به تجربه عرفانی و کشف المحجوب در فرهنگ اسلامی نزدیک می‌شود و با رنگ دینی به تأویل ظواهر در رسیدن به بواطن می‌رسد. اما پدیدارشناسی رام ادهر مال به رویکرد تجربی در فرهنگ غرب نزدیک می‌شود تا به نوعی توصیف بی‌طرفانه برای فهم دیگری برسد.

۵-۱-۳. من تطبیق‌کننده و در میانه‌بودن

در نکات قبلی، تبیین شد که هر دو اندیشمند یک فرهنگ پایه را به‌عنوان یک ظرف مناسب برای ارائه دیدگاه خود گزینش نموده‌اند؛ اما در انحصار آن نمانده‌اند، بلکه کوشیده‌اند از آن فرهنگ پایه استعلا جویند و در میانه بایستند و بستری مناسب برای گفت‌وگو فراهم سازند. اما استعلای کربن به نحوی عرفانی و معنوی است تا به عالم مثال منفصل برسد و استعلای ادهر مال بیشتر هوسرلی و در نسبت با کربن، غیرعرفانی است.

اما از جمله اشکالات اندیشمندان میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی، آن است که در آنجا «من تطبیق‌کننده» نمی‌تواند در میانه بایستد و با حضورش به‌عنوان داور، طرفین تطبیق را به خدمت می‌گیرد (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۲۷۶). از این رو توجه به «من تطبیق‌کننده» در کار هانری کربن باید محل تأمل قرار گیرد؛ زیرا علی‌رغم تاریخ قدسی در اقلیم هشتم

و روش پدیدارشناختی او در تعلیق (اپوخه) پیش‌فرض‌ها و فرهنگ تطبیق‌کننده (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۹)، او دغدغه‌های فرهنگی برای جلوگیری از غربی‌شدن شرق و حل مشکل غرب در فاصله‌گیری از معنویت دارد. همچنین کلید‌هایدگری او و حتی غربی بودن و ماندن وی به اعتراف خودش، حکایت از برخی مفاهیم مرتبط با فرهنگ و زمینه‌های زمینی و در میانه نبودن او دارد.

در حل این ناسازگاری باید گفت: خود کربن اشاره می‌کند که کلید هرمنوتیک غربی را می‌توان فارغ از جهان‌بینی آن به کار گرفت (کربن، ۱۳۶۹، ص ۴۳). وی معتقد است: مسئولیت جبران نادیده گرفتن تشیع برعهده غرب است؛ زیرا زخم را همان تیغی مرهم است که خود، آن را زده است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۶) و البته توجه او به ایران و فرهنگ ایرانی نیز تبیینی قومی و نژادی نیست (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۰)، بلکه او ایرانی بودن را به اعتبار یک تبار اشرافی باور دارد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۱۰).

از این‌رو در کار او همچنان سخن از یک پدیدارشناس است که با درک درونی از یک واقعه، وارد تاریخ باطنی می‌شود. در اینجا شاهد یک من مجرد شده هستیم که انانیت خود را در تعلیق گذاشته و متوطن در ارض ملکوت شده و به نوعی میانگی (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۲۱) با تکیه بر قلمرو معنوی میانجی ایرانی (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۴۲) رسیده و از آنجا به جمع خانواده مشرقیان غربی و شرقی پا نهاده است (یعقوبیان و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۴۱). بدین‌روی من او خودبنیاد نیست؛ آن‌چنان که برخی اشکال کرده‌اند (سامع، ۱۳۹۸، ص ۳۷)، بلکه یک من یا «ومانیته» باطنی و روحانی (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۴۳۳) است که متمایز از موضوع (سوژه) دکارتی و انسان‌گرایی امروزی به‌شمار می‌رود. بدین‌سان اگرچه میانه و در میانه ایستادن در فضای تفکر کربن، معنای متمایزی دارد، اما به هر روی، او نیز چه در انتخاب فرهنگ ایران به‌مثابه یک فرهنگ میانجی و چه ارض ملکوت در فراتاریخ و همدلی و نجات پدیدارهای فرهنگی و دینی متفاوت، به «در میانه بودن» توجهی درخور داشته و از این‌رو حکم کلی به اینکه در فلسفه تطبیقی، با وجود تنوعاتی که دارد، پای «من تطبیق‌کننده»‌ای در میان است که در میانه بی‌طرفی نیست، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، گو اینکه برخی متفکران میان‌فرهنگی نظیر ادهر مال نیز، هم در کنار اندیشه میان‌فرهنگی، همچنان از فلسفه تطبیقی سخن رانده‌اند و هم با مرکزیت‌گرایی آزمایشی و مکانمندی بی‌مکان، نشان داده‌اند که به‌راحتی امکان‌گریز از «من تطبیق‌کننده» و رهایی تام از آن وجود ندارد.

۲-۳. تمایزات

در کنار برخی تشابهات، تمایزهای میان آنها نیز حائز نکات مهمی است:

۱-۲-۳. دو تلقی از فرهنگ با دو رویکرد فرافرهنگی و میان‌فرهنگی

هانری کربن با حکمت تطبیقی‌اش، در نظر به زمان و مکان قدسی و ارض ملکوت به‌مثابه میعادگاه تجارب معنوی، از زمین و زمانه جغرافیایی و عرفی فاصله می‌گیرد و از این‌رو در قالب مفهوم «فرافرهنگی» قابل تصویر است که

گفت‌وگوهای معنوی تجارب عرفانی را مد نظر دارد. اما نگرش ادهر مال با نظر به تنوعات فرهنگی و زمینه‌های حاکی فلسفه‌ها و فهم چهارسویه در هرمنوتیک تناسبی، به مؤلفه «میان فرهنگی» رسیده است.

البته خود هانری کربن مباحث مفصلی در باب فرهنگ و نظریه‌های آن ارائه نداده است. با این وجود، برخی در آثار هانری کربن به سه معنای «فرهنگ» دست یافته‌اند: یکی فرهنگ به معنای زبان و میراث معنایی یک جامعه و قوم، مثل فرهنگ ایرانی یا یونانی؛ دیگری فرهنگ به معنای فرهیختگی (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷)؛ و معنای سوم که تمرکز کربن نیز بر آن است، فرهنگ معنوی است:

اصطلاح حقیقت - افزون بر معانی متعدد دیگر - مبین معنای حقیقی وحی الهی است. بنابراین می‌توان گفت که پدیدار کتاب مقلس وحی‌شده انسان‌شناسی ویژه و حتی نوعی فرهنگ معنوی مشخص را شامل می‌شود (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۱ و ۱۲).

فرهنگی معنوی که کربن با سلوک ابن عربی گونه حرکت را از غرب تا شرق طی نموده و گم‌شده خود را در فرهنگ ایرانی با رنگ و بوی شیعی یافته، در قلب آن بر سهروردی به‌عنوان کلید معنوی فرهنگ ایران زمین، متمرکز شده است. او خود می‌گوید: «من شیخ الاشراق جوان را از دیرباز قهرمان نمونه فلسفه می‌دانستم و با بهره جستن از الگوی او، کوشیدم تمامی فرهنگ معنوی ایران را بفهمم و همه ابعاد در حال تکوین آن را ترسیم کنم» (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۹). و چون به نوعی اصالت واقعه معنوی و دین قائل است، دین است که فرهنگ معنوی را شکل می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۹) و چون به خیال فعال و عالم مثال نظر دارد، فرهنگ و هنر را تجلی مادی عالم فراقدسی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۴۶). البته این اصالت باطن و معنویت در اندیشه کربن، در نسبت با ظهور و بروز سیاسی و اجتماعی - چنان که خودش اشاره می‌کند - تناقض و چالشی بزرگ است که تشیع اسماعیلی و اثنا عشری با آن مواجه بوده‌اند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۴).

برخی مانند داریوش شایگان انقلاب مذهبی را در ادامه همین نگرش کربن تفسیر کرده‌اند (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۴۴۰)، گرچه در مقابل، برخی مانند لیلی عشقی کوشیده‌اند تا مبتنی بر خوانش کربن و البته به نوعی عبور از آن، انقلاب اسلامی و امام خمینی^ع را به‌عنوان تجلی امام مثالی شیعه در عالم دنیا به تصویر بکشند (فاضلی، ۱۳۸۴، ص ۷۵) و بدین‌سان، راز انقلاب را در آسمان و نه زمین بجویند (فاضلی، ۱۳۸۴، ص ۷۹). عده‌ای نیز مدعی نگرش سوم در جمع ظاهر و باطن شده و سبک شهید آوینی را برگزیده‌اند که در عین تجلی امر معنوی به عرصه سیاسی و اجتماعی، با مستندهایی همچون *روایت فتح*، *دنیوی نشدن*، بلکه قدسی کردن امور دنیوی را برگزیده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

اما ادهر مال با تکیه بر فرهنگ چینی و هندی، در عناصری نظیر حقیقت و تساهل و تسامح، کوشیده است تا نگرش میان فرهنگی خود را سر و سامان دهد؛ زیرا هیچ فرهنگی کامل، مطلق، ناب و خالص نیست و مالکیت انحصاری حقیقت ندارد. از این‌رو در زمینه اجتماعی نیز علاوه بر حوزه فردی، جامعه میان فرهنگی را در نظر دارد که تنوعات را از نظر دور

نداشته است. الگوی انتخابی او در توجه به مواجهه‌های آگاهانه و ارادی فرهنگی، فرهنگ چین قدیم است که توانسته یک خانواده معنوی از ادیان ثلاثه کنفوسیوسیزم، تائوئیزم و بودائیزم را به تصویر بکشد (مال، ۲۰۰۰، ص ۸). همچنین نگرش میان فرهنگی به جای وحدت‌نگری کربن در اقلیم معنوی، چندپارگی‌ها و تکرثات را مد نظر دارد و چون مرکزیت‌گرایی را برنمی‌تابد، قائل به دموکراسی در سیاست و توجه به گرایش‌های متعدد است. از این رو برخی با الهام از فهم دوسویه و توجه به دیگری در اندیشه‌های ادهر مال به جامعه‌ای میان فرهنگی رهنمون شده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹). از این رو یکی دغدغه اصلت و واقعه قدسی و معنوی در دل تکرثات اجتماعی - سیاسی را دارد و دیگری نگران از بین رفتن اصل کثرت زیر سایه قدرت مرکزیت‌گراست. در باب معنای فرهنگ نیز نگاه قدسی به فرهنگ در هانری کربن به فرهنگ معنوی و اشراقی است که نسبت فلسفه با آن، به حکمت الهی و تئوسوفی رسیده و سر از لایه‌های باطنی و معنویت تطبیقی درآورده است و در ادهر مال، فرهنگ با رنگ و بوی آفاقی، به مثابه زمینه و زمانه فلسفه، به ارتباط فلسفه و فرهنگ و مواجهه میان فرهنگی بین سنت‌های فلسفی مختلف توجه دارد که زمان و مکان آفاقی در جهان معاصر زمینی و نه اقلیم هشتم را مد نظر دارد.

۲-۳. دو الگو از گفت‌وگو

اگرچه در وفاق ظاهری، هر دو اندیشمند بر اهمیت گفت‌وگو تأکید نموده‌اند، اما گفت‌وگوی مد نظر کربن نوعی گفت‌وگوی معنوی در ارض ملکوت است و - در واقع - تابعی از حکمت تطبیقی اوست؛ چنان که خود به گفت‌وگوی اهل معنا در اسلام و مسیحیت اشاره کرده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۰). در واقع، کربن علاوه بر گفت‌وگوی عملی خودش و گفت‌وگو با متون اندیشمندان اسلامی (مانند سهروردی و ابن عربی) که در محضر آنها می‌نشیند و به شکل پدیدار کتاب قدسی با روش «پدیدارشناختی» اجازه بروز اندیشه‌های آنان را می‌دهد، به نوعی گفت‌وگوی ماورای تاریخی و معنوی اشاره می‌کند که اقلیم هشتم را به مثابه تالار گفت‌وگو برگزیده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۸) و به تعبیر برخی شارحان وی، در مقدمه کتاب عرفان و شرق و غرب اتو، این گفت‌وگوی فراتاریخی یکی از غایات تحقیقات کربن است (اتو، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

در فلسفه میان فرهنگی هم، به‌ویژه در رویکرد هرمنوتیکی و با تأکید بر فهم و توجه به دیگری، گفت‌وگو امر مهمی است. در این زمینه، برخی مانند کیمرله به گفت‌وگو و شرایط تحقق آن پرداخته‌اند و الگوی سقراطی را پیشنهاد داده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۱).

اما فرانتر مارتین ویمر از «پولی‌لوگ» (گفت‌وگوی چندجانبه میان فرهنگی) سخن می‌گوید:

«پولی‌لوگ» به‌عنوان یک اصطلاح، یکی از مفاهیمی است که در مباحث فلسفه میان فرهنگی توسعه پیدا کرده است. این مفهوم به یک الگوی نظری اشاره می‌کند که ارتباطات مطلوب در موضوعات فلسفی ذیل پیش‌فرض‌های اساساً متمایز سنت‌های متعین فرهنگی فلسفی را توصیف می‌کند، در جایی که هریک از این سنت‌ها آشکارا موقعیت‌های بحثی و واکنشی‌شان را در این موضوعات توسعه داده‌اند. عقیده بر این است که

سنت‌های مذکور می‌توانند توانایی‌های نسبی‌شان را نشان دهند تا یکی دیگری را نقد کند و در نهایت، یکی دیگری را روشن سازد (ویمر، ۲۰۱۲، ص ۱۲۲).

وی با عبور از الگوی «مونولوگ و دیالوگ»، از الگوی گفت‌وگوی چندجانبه سخن می‌گوید که افراد با جایگاه برابر، در آن مشارکت می‌کنند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۹ و ۱۳۰). در همین زمینه الگوی گفت‌وگوی ادهر مال، الگوی گفت‌وگوی ناگاسنایی است که با استفاده از استعاره گفت‌وگوی ناگاسنا با پادشاه، از الگوی پادشاهان در موضع نابرابر فاصله می‌گیرد و با تأکید بر موضع یکسان، الگوی گفت‌وگوی حکیمان را برمی‌گزیند.

بدین‌سان، هم هانری کربن و هم ادهر مال بر گفت‌وگو تأکید دارند و به گفت‌وگوی شرق و غرب اهتمام ورزیده‌اند، با این تفاوت که الگوی گفت‌وگوی کربن، گفت‌وگوی معنوی و فراتاریخی است و الگوی گفت‌وگوی ادهر مال زمینی و عرفی است؛ یکی به تجارب مشترک معنوی و دیگری به همپوشانی‌های فرهنگی به‌عنوان محور گفت‌وگو توجه دارد. الگوی گفت‌وگوی ناگاسنایی ادهر مال در بسیاری از روابط بین‌فرهنگی کاربرد دارد، اما به نظر می‌رسد در مواردی که امکان ارتباط در زمان آفاقی و تأثیر و تأثر تاریخی نباشد، گفت‌وگوی فراتاریخی کربن به‌عنوان یک روش، پررنگ‌تر می‌شود. (اتو، ۱۳۹۷، ص ۲۵). علاوه بر آن، گفت‌وگوهای آفاقی کربن با اندیشمندان مختلف، از فضای گفت‌وگو در الگوی ادهر مال دور نیست.

۳-۲-۳. تمایز یا تشابه

هر جا سخن از تطبیق بوده، به نحوی پای تشابهات و تمایزات نیز در میان بوده، اگرچه در روش و میزان و کیفیت توجه به آنها اختلاف بوده است. در کار کربن و مال نیز که به تطبیق اهتمام داشته‌اند نیز چنین است. هانری کربن در جایی اشاره می‌کند که در روش خود، هم به تشابهات نظر دارد و هم به تمایزات. (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۴). اما گویی تمایزات برای او در پرتو مبنای مطمئن مشترکات تعریف می‌شود و از این‌رو در اقلیم هشتم و عالم مثال منفصل، به تشابهات تجارب معنوی و باطنی نظر دارد تا انطباق آنها را به تصویر بکشد و از این‌رو در عین ادعان به تمایزات آنها، بر اشتراکاتشان انگشت می‌نهد و مشرقیان جهان را به اتحاد فرامی‌خواند (کربن، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

رام ادهر مال نیز با منطق همپوشانی‌های خود، با تقدم تمایزات بر تشابهات، به نفی تشابه یا تمایز کامل می‌پردازد و به نقد منطق تجدد در وحدت‌گرایی و تشابه صرف و منطق فرانوگرایی در تمایز و کثرت‌گرایی محض می‌نشیند. البته چون بر همپوشانی‌های فرهنگی بین سنت‌های فکری و ادیان مختلف تأکید برجسته‌ای دارد، تشابه و اشتراکات را پررنگ می‌کند، اما همیشه در نظر دارد که وحدت‌گرایی مد نظر او با این همپوشانی‌ها که ریشه در ساختار و ماهیت مشترک انسان‌ها دارند، در واقع، وحدت بدون همسانی است تا تمایزات را از نظر دور نسازد.

بدین‌سان، از جمله تمایزهای این دو اندیشمند، میزان تأکید بر تمایزهاست. به نظر می‌رسد تمایزها در حکمت تطبیقی کربن به نفع اشتراکات باطنی کم‌رنگ می‌شوند و از این‌رو برخی به او اشکال کرده‌اند که نگرش او امکان درک تمایز و تفاوت را از ما سلب می‌کند:

کربنیسم سبطرة تام و تمام حضور فهمی را به دنبال داشته است که اساساً امکان درک تمایز و تفاوت را از ما سلب می‌کند. ما به این وضعیت «متافیزیک همان» می‌گوییم که به معنای حضور زامبی‌وار امر حاضر است. زامبی نه انسان، نه حیوان است. زامبی حضور رنگ‌باختهٔ انسانیت است (سامع، ۱۳۹۸، ص ۴۲).

او بر حضور و قرب به عالم ملکوت و اشتراکات باطنی ادیان تأکید می‌ورزد. در این زمینه برخی با نظر به ارتباط تفکر و تاریخ و پیوند ناگسستنی آن از منظری هگلی نیز به نقد رویکرد ناظر به گوهر مشترک و متعالی پرداخته‌اند که بیش از آنکه مناسب فلسفهٔ تطبیقی باشد، متناسب با تحقیقات ادیان و عرفان است و دست‌آورد راهگشایی نیز نخواهد داشت (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۸)؛ زیرا تمایزها به علم رهنمون می‌شوند (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۹)، البته با نگرش هگلی مبتنی بر عقل و فلسفهٔ تاریخی. واضح است که حکمت خالده جایگاهی ندارد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۸۴) و این البته چیزی است که کربن سعی داشت از آن عبور کند و فلسفه را از بند اصالت تاریخ برهاند.

اما ادهر مال با نظر به تنوعات فرهنگی در میان فلسفه‌ها و ادیان، کثرت و تمایز را در کنار همپوشانی‌ها از دست نمی‌دهد و از یکدستی و همسانی صرف پرهیز دارد. البته پس از ادهر مال نیز سیر نگرش میان فرهنگی بیشتر به سوی تمایزها بوده و جایگزین سیاست فرهنگ شده است؛ سیاستی که نه به یکسانی و برابری، بلکه به حق تمایز و تنوع افراد، با تمامی ویژگی‌های خاص آنها نظر دارد (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۱) و علاوه بر سیاست فرهنگی، متافیزیک تمایز را برجسته‌تر کرده است؛ چنان که اشتنگر اشاره می‌کند:

به طور خلاصه می‌توان گفت که دیدگاه‌های فلسفی جدیدی که بر روی رابطه و پیوند اساسی میان فرهنگ و جامعه‌ها و صورت‌های اندیشه‌های آنها کار می‌کنند، در پی گونه‌ای «اندیشهٔ تمایز» هستند. این اندیشهٔ متمایز جنبه‌های مختلفی را پیش چشم خود دارد که به تحقق اندیشه میان فرهنگی واقعی کمک می‌کنند و بدین نحو آرایش‌های جدید مفاهیم فلسفی‌ای که تا کنون به‌عنوان مفاهیم بنیادین معتبر بوده‌اند و ارتباطات و نسبت‌های اساسی این مفاهیم در پیوند با هم قرار دارند (اشتنگر، ۱۴۰۰، ص ۳۴۰).

البته از منظر ادهر مال، تمایزگرایی صرف و رسیدن به تمایز کامل، فهم دیگری و امکان تفاهم را ناممکن می‌کند و درواقع، دیگری بدون خود را به جای می‌گذارد که کم از خود بدون دیگری نیست و طبعاً معنای در میانهٔ خود و دیگری بودن را دچار ابهام و اشکال می‌کند. از این‌رو دیدگاه‌های پدیدارشناختی نگرش میان فرهنگی در تأکید برجسته بر کثرت و تمایز، متمایز از دیدگاه او هستند.

۳-۳. اندیشه‌های کربن و ادهر مال و فلسفهٔ تطبیقی در ایران

پس از بررسی و مقایسهٔ ماهیت حکمت تطبیقی کربن و فلسفهٔ میان فرهنگی مال و شفاف‌شدن مواضع وفاق و خلاف واقعی آنها، بنا به نسبتی که هر کدام از این اندیشمندان با ایران و ایرانیان داشته‌اند و چالش‌هایی که میان دو نگرش تطبیقی و میان فرهنگی وجود داشته، به نکاتی در کیفیت بهره‌مندی از اندیشهٔ آنها برای فلسفهٔ تطبیقی در ایران کنونی اشاره می‌کنیم:

– در فلسفه تطبیقی، فلسفه و ارزشیابی فلسفی اهمیت مبنایی دارد و از این رو کم‌رنگی بعد منطقی و فلسفی، چه به نفع معرفت اشراقی یا گفت‌وگوی فرهنگی، سر از معنویت تطبیقی یا ارتباطات میان فرهنگی صرف در خواهد آورد و تا آنجا که به فلسفه تطبیقی مربوط می‌شود، فلسفه بودن آن را به مخاطره می‌اندازد.

– در نسبت فلسفه با فرهنگ نیز، چنان که ذکر شد، توجه هر دو اندیشمند به یک فرهنگ پایه مانند فرهنگ ایرانی به‌عنوان یک فرهنگ میانجی یا فرهنگ هندی بوده که دارای تسامح درونی در پذیرش دیگری‌هاست. لذا به گشودگی در قبال کثرت و عدم انحصار در موقعیت مکانی خود، توجه داشته‌اند.

از این رو حفظ سیاست مکانمندی بی‌مکان، رهگشای پاسداشت اصالت و هویت فلسفه سنتی و اسلامی در عین توجه به بی‌مکانی حقیقت و گفت‌وگو با دیگری‌های فلسفی است؛ حقیقتی که نه در جایی ورای ما یا قبل از مقایسه، منتظر کشف نشسته است، بلکه حقیقتی است که از پس تطبیق و مقایسه می‌آید و به تدریج شکل می‌گیرد و رخ می‌نماید. همچنین در انحصار و مالکیت فرهنگ خودی یا دیگری نیست. البته در تکرار این حقیقت، هم هانری کربن با خمیره ازلیه سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴) و هم ادهر مال با خوانشی از دارمای هندی، به کثرت‌گرایی (پلورالیزم) رسیده‌اند (مال، ۲۰۰۰، ص ۲۶) که به نوعی هر دو از حکمت خالده استفاده نموده‌اند. لیکن خوانش کربن به «الهیات کهکشانی» سنت‌گرایان (نصر، ۱۳۸۵، ص ۵۵۷) نزدیک شده است، اما خوانش ادهر مال ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو با نظر به تکرار زمینه‌ای فرهنگی، به الهیات کوپرنیکی جان هیک نظر دارد (هیک، ۱۳۷۸، ص ۹۹) و می‌کوشد تا هم‌ارزی گفتمانی را پاس بدارد. اما از دیگر سو، چون خوانش هندی را به خدمت می‌گیرد، دارمای جاودان او به کثرت‌گرایی عرفانی و خوانش سنت‌گرایان و به تبع آن، نگرش کربن نزدیک می‌شود. اما در ادامه به نظر می‌رسد که چون افلاطون‌گرایی و ذات‌گرایی و حقیقت متعالی فراتاریخی را باور ندارد، آن دارمای جاودان را صرفاً به‌مثابه یک استعاره به کار می‌برد و آن را به زمین دعوت می‌کند تا تکرار و نه وحدت و تشابه را توجیه و تبیین نماید و لذا از این جهت به الهیات جان هیک نزدیک می‌شود.

– در تطبیق و مقایسه نیز توجه هر دو به اهمیت فلسفه تطبیقی و البته برخی از آسیب‌شناسی‌هایی که از منظر خود داشته‌اند، می‌تواند برای تلقی ما از فلسفه تطبیقی مفید باشد؛ چنان که الگوی تطابق کربن در جامعه ما در نوعی خودآگاهی هویتی و ایجاد وحدت و یکپارچگی مؤثر بوده (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۱۴)، گرچه به مقایسه نظرات و مکاتب فلسفی به‌منظور دستیابی به شناخت کامل‌تر بی‌مهری کرده است. اما با عبور از الگوی اورسل که از تناسب سخن می‌گفت (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۵۰)، به نقد تاریخ‌گرایی پرداخته که مانعی برای فلسفه تطبیقی است.

ادهر مال نیز معتقد است که فلسفه میان فرهنگی بدون فلسفه تطبیقی لنگ است و البته از این بابت، مورد نقد برخی از متفکران میان فرهنگی مانند هاینس کیمرله (H. Kimerle) نیز قرار گرفته است که مرز مشخصی میان فلسفه میان فرهنگی و فلسفه تطبیقی در نگرش او وجود ندارد (کیمرله، ۲۰۰۲، ص ۹). اما در ادامه، به آسیب‌شناسی فلسفه

تطبیقی خودمرکزگرا پرداخته و با هرمنوتیک تناسبی خود، به سبب توجه به زمینه فرهنگی و دو میل موازی فهمیدن و فهمیده شدن، امکان مناسبی را فراسوی ما قرار می‌دهد. در واقع اگرچه مانند ماسون اورسل از تناسب به‌مثابه روش سخن می‌گوید و به فلسفه هندی مانند او توجه دارد، اما در اینکه نقطه عزیمت اروپاست (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۳۷) و روش اثبات‌گرایانه در توجه به موضوع، مبتنی بر سوژه لاقضاست (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۳۱)، از او جدا می‌شود.

– گفت‌وگوی مورد نیاز در فلسفه سنتی ما نیز بیش از گفت‌وگوی فرافرهنگی، نوعی گفت‌وگوی میان فرهنگی – با رویکرد متافیزیکی و محتوای فلسفی – است؛ زیرا با وجود گرایش به حکمت خالده و خمیره ازلیه در میان حکمای اسلامی، تا کنون گفت‌وگوهای فرافرهنگی در جذب و اخذ فلسفه از یونان، اندیشه مسلط بر سیاست فرهنگی در گفت‌وگوهای علمی ما بوده است. اما در جهان متکثر فرهنگی معاصر، بیش از پیش نیاز است تا این تنوعات در زمینه و زمانه خودشان فهمیده شوند و به‌جای حذف، به نفع حقایق باطنی پشت آنها، در گفت‌وگوهای فلسفی حضور داشته باشند. بدین‌روی الگوی ناگاسنایی یا سقراطی امروزه می‌تواند کاربرد بهتری برای فلسفه تطبیقی و فرهنگ معاصر داشته باشد، اگرچه همچنان در مواردی که نسبت زمانی و فرهنگی بعدی برای دو طرف تطبیق وجود دارد، گفت‌وگوی فراتاریخی کاربرد خود را دارد.

– هم کربن و هم ادهر مال – البته یکی با فرهنگ و فلسفه ایرانی و اسلامی و دیگری با فلسفه هندی و داخل کردن آن به گفت‌وگو با فلسفه‌های دیگر – نشان داده‌اند که چگونه در میانه‌بودن می‌تواند به سود فهم بهتر فلسفه خودی و دیگری و جست‌وجوی مشترک حقیقت باشد. در میانه‌بودن و حفظ آن از خودمرکزپنداری یا شرق‌گرایی وارونه و همچنین هضم‌شدن در ذیل دیگری و شیء(بژه) شدن صرف برای نگرش‌هایی همچون اروپامحوری از نکات قابل تأمل در نگرش هر دو اندیشمند است که نیاز جامعه فرهنگی و فلسفه تطبیقی امروز ماست تا بتواند زیست بانشاطی را تجربه کند. این در میان بودگی هم با فرهنگ میانجی ایران به‌مثابه چهارراه تمدن و هم با تجارب فرهنگی ما در اخذ حقایق معرفتی مختلف، سازگار است. البته این در میانه‌بودن به شکل روشی و حفظ میان خودگرایی و دیگرگرایی صرف است، نه اینکه نفی نقطه ارشمیدسی در نظام معرفتی باشد. فلسفه تطبیقی به‌منزله یک پیشگام مبنایی می‌تواند با این در میانه‌بودن بین طرفین شرق دور و غرب، منجر به شکوفایی فلسفه سنتی ما شود و در عین حال، الگویی برای کلان‌فرهنگ ما محسوب شود تا پس از تجربه سالیان سنت‌گرایی خودمرکزگرا یا تجددطلب غرب‌محور، راه سومی را برگزیند. شخصیت‌هایی مانند کربن برای فرهنگ ایرانی و ادهر مال با دامنه تأثیری کمتر، با حفظ تفاوت‌هایشان، در عمل، ظرفیت‌ها و علایق فرهنگ ما به این در میان بودگی را نشان داده‌اند و امکان عملی شکستن انحصار را محقق ساخته‌اند که فلسفه ما علی‌رغم گرایش‌های شرقی و معنوی، فلسفه است و می‌تواند وارد گفتمان جهانی شود و چون الگوواره (پارادایم) فرهنگ بر گفتمان علمی جهان کنونی مسلط است، امکان گفت‌وگوی فلسفی بین فرهنگ‌ها را فراسوی خود می‌بیند.

نتیجه گیری

فلسفه تطبیقی از منظر کربن، حکمت تطابقی با روش پدیدارشناسی تأویلی است و از منظر رام ادهر مال، فلسفه‌هایی وجود دارند که در خاک فرهنگ ریشه دارند و در عین حال، فلسفه بی‌مکان و سفید است و ذاتاً میان فرهنگی است. فلسفه میان فرهنگی با روش هرمنوتیک تناسبی و پدیدارشناسی توصیفی، نیازمند فلسفه تطبیقی است و بی‌آن، پایش لنگ است. بدین‌سان، هر دو در توجه به فرهنگ‌های پایه‌ای شرقی و نقد اروپامحوری و خودمرکزپنداری غرب و توجه به گفت‌وگو اشتراک دارند و البته در روش پدیدارشناسی هرمنوتیک و در میانه‌بودن، علی‌رغم برخی از تمایزها، وفاق دارند. در مواردی مانند تلقی معنوی یا آفاقی از فرهنگ، فرافرهنگی یا میان فرهنگی، گفت‌وگوی فراتاریخی یا ناگاسنایی و تمایز یا تشابه نیز از یکدیگر متمایزند. مؤلفه‌هایی از اندیشه آنها مانند کمرنگی بعد متافیزیکی و بحثی فلسفه و یا روش‌هایی نظیر سلوک معنوی تا رسیدن به اقلیم هشتم و ذات‌گرایی حقیقت ماقبل تطبیق و رویکرد فرافرهنگی چندان به فلسفه تطبیقی در ایران یاری نمی‌رسانند؛ اما در میانه‌بودن به‌مثابه روش و رویکرد میانجی و گفت‌وگوی آفاقی مبتنی بر تعدد فلسفه‌ها برای درک و فهم دیگری‌های فلسفی و حقیقتی که پس از تطبیق به تدریج آشکار می‌شود، می‌تواند منجر به رشد فلسفه سنتی خودی و مشارکت آن در گفتمان فلسفی جهان و تداوم و تکامل فلسفه تطبیقی شود.

منابع

- اتو، رودولف (۱۳۹۷). *عرفان شرق و غرب، تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- ادهر مال، رام (۱۳۸۵). *فلسفه مطلق نداریم*. ترجمه پریش کوششی. *خردنامه همشهری*، ۱۰، ۵۶-۵۷.
- اشتنگر، گئورگ (۱۴۰۰). *تمایز، تفاوت‌گذاری‌ها، تمایز‌گذاری‌ها، ابعاد*. در: محمدحسن یعقوبیان، *فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی*. تهران: نقد فرهنگ.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۳). *هانری کربن و علم فرهنگ معنوی*. *دین و سیاست فرهنگی*، ۳، ۳۳-۶۳.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). *یادی از هانری کربن*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی*. به اهتمام عبد الله نصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حیدری، احمدعلی و دیگران (۱۴۰۰). *فلسفه میان‌فرهنگی از دیدگاه رام ادهرمال*. *حکمت و فلسفه*، ۶۵، ۳۱-۵۸.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۶). *مدخلی بر فلسفه تطبیقی*. تهران: علم.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۹). *میان‌فرهنگی بدون فرهنگ*. تهران: نقد فرهنگ.
- رحمتی، ان‌شاءالله (۱۳۹۹). *ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن*. *حکمت و معرفت*، ۱۵۴، ۸-۱۴.
- سامح، جمال (۱۳۹۸). *پدیدارشناسی امر تطبیق در فلسفه*. اصفهان: پرسش.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام، چ. هفتم. تهران: فروزان روز.
- فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۸۴). *رخداد در زمانی غیرزمان‌ها: بازخوانی نظریه سوژکتیو لیلی عشقی درباره انقلاب اسلامی*. *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، بهمن و اسفند، ص ۷۰-۷۹.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبائی. تهران: کویر.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- کربن، هانری (۱۳۹۵). *ارض ملکوت*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۱). *گوینو و کربن در ایران*. تهران: فرهنگ.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۷). *با دیگری*. تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵). *دین و نظم طبیعت*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: نشر نی.
- هاشمی، منصور (۱۳۸۴). *صیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل*. تهران: کویر.
- هیگ، جان (۱۳۷۸). *پلورالیزم دینی*. تهران: تبیان.
- یعقوبیان، محمدحسن و دیگران (۱۴۰۱). *بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر*. *معرفت فلسفی*، ۷۸، ۱۲۹-۱۴۵.

- Adhar Mall, Ram (1993). Phenomenology- essentialistic or descriptive. in *Husserl studies*10. Kulwer academic publishers. Netherland, p.13-30.
- Adhar Mall, Ram (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie*. Darmstadt:Wiss, Buchges.
- Adhar Mall, Ram (2000). *Intercultural Philosophy*. United States: Roman & Littlefield Publishers.
- Adhar Mall, Ram (2005). *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*. Traugott Bautz Nordhausen.
- Adhar Mall, Ram (2017). *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition*. Brazil: Philosophy conference in Sao Paulo.
- Adhar Mall, Ram (2019). *Interkulturelle Orientierung in Forschung und Lehre Vor dem Hintergrund der Dekolonialisierung der eurozentristischen Historiographie der philosophie*. Koln: Gesellsch fur Interkulturelle Philosophie.
- Adhar Mall, Ram (2012). Die Interkulturalitäts-debatte-Leit-und Streitbegriffe, *Zur Hermeneutik Interkultureller Philosophie*, Munchen, Verlag Karl Alber Freiburg, p. 37-40.
- Kimmerle, Heinz (2000). *Intrkulturelle Philosophie, Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Oursel, Masson (1926). *Comparative Philosophy*. London: Routledg.
- Wimmer, Franz Martin (2012) *Intercultural Philosophy_Problems and Perspectives*. Atti/Proceedings CIRPIT-Univ. Siena-Roccella Jonica.

Table of Contents

The Essential Kernel of the "Mental Existence" Theory and its Compatibility with the Doctrine of the Primacy of Existence / 7

Bagher Navid

Ontological Analysis of the Relationship between Faculties and Gender in Transcendent Wisdom / 23

Akram Saghi / ☞ Mohammad Kazem Elmi Sola / Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi

The position of Revealed Teachings in Islamic Philosophy / 39

☞ Rasoul Naderi / Abdul Hossein Khosropanah

The Evaluation of Epistemological Criteria (Distinguishing between the Mental and the Physical) / 59

Reza Dargahifar

A Critical Study of the Theory of Substratum Substance regarding the Functions of Bare Particulars from the Perspective of Muslim Philosophers / 79

Mostafa Izadi Yazdanabadi

A critique of a critique; a reexamination of Ayatollah Misbah Yazdi's theory of "Divine Proximity" / 97

☞ Roohollah Shahriari / Mojtaba Mesbah / Jamal Soroush

The Intrinsic Reality or Conventionality of Technology as per Contemporary Islamic Philosophy / 115

☞ Mustafa Eslami / Mohammad Fanaei Eshkevari / Abbas Geraei

A Comparative Study of Henri Corbin's Comparative Wisdom and Ram Adhar Mall's Intercultural Philosophy / 135

Mohammad Hassan Yaghoobian

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

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

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

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

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 22, No. 1

Fall 2024

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Mu'ammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Ri,ā Fayyā,i: 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. Mu'ammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Mu'ammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudares 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,
32113468

Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 &

Subscribers: (25)32113471

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net