

معرفت فلسفه

سال بیست و یکم، شماره سوم، پیاپی ۸۳، بهار 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 - پژوهشی» به فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سید محمد تقی مرتضوی زاده

صفحه آرا

محمد عسگری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۰۲۹۴ - ۲۹۸۰

عضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام 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

حجت الاسلام غلام رضا 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: ۰۲۹۳۴۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

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

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & 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: <http://nashriyat.ir/SendArticle> 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/user/login> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ 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 استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

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

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تحلیل برهان صدیقین از منظر علامه طباطبائی و مقایسه آن با تقریر سبنوی از برهان صدیقین / ۷

حامد کمیجانی

راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی با رویکرد مبانی فلسفه صدرایی / ۲۳

سیدمحمدحسین میردامادی

چیستی و امکان نظریه اسلامی هنر بر اساس حکمت متعالیه / ۴۱

کے سیدمحمدحسن میرمرشدی / محمد فناهی اشکوری

تعریف سه جزئی ابن سینا از معرفت؛ عدول یا پابندی به تعریف چهارجزئی فارابی؟ / ۵۹

کے علی شفابخش / احمد کریمی / مهدی نصرتیان اهور

تأثیر معنای زندگی بر علوم انسانی اسلامی از نظر علامه مصباح یزدی / ۷۹

احمد محمدی احمدآبادی

تحلیلی بر معانی «واقع‌گرایی» و «نسبی‌گرایی» و نقدی بر اخلاق نسبی بر اساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی / ۹۹

کے احسان ترکشوند / جمال سروش / مجتبی مصباح

امکان سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی / ۱۱۵

کے محمد فارسیات / عبدالرسول عبودیت

بی‌محتوایی فلسفه دیوید لوئیس از نگاه پیتر انگر / ۱۳۳

رضا صادقی


۱۴۹ / ABSTRACTS

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل برهان صدیقین از منظر علامه طباطبائی و مقایسه آن با تقریر سینوی از برهان صدیقین

حامد کامیجانی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم

hamed komigani1369@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-9295-6952

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

چکیده

در برهان صدیقین، فیلسوف با مطالعه مطلق واقعیت، درصدد اثبات واجب‌الوجود است. علامه طباطبائی با توجه به ضرورت ازلی واقعیت عینی و در بستر جریان برهان «این ملازمات»، به وجوب ذاتی آن منتقل گشته است. ابن سینا بر اساس ضرورت ذاتی واقعیت عینی و خارج نبودن آن از دو وضعیت «وجوب» و «امکان»، وجود واجب را تثبیت نموده است. علامه چون برخلاف ابن سینا قایل به ضرورت ازلی واقعیت عینی و وجوب ذاتی آن است، تحقق واجب‌الوجود را بدیهی دانسته که می‌توان بر این اساس وجود واجب را به‌مثابه اولین مسئله فلسفی مطرح نمود. همچنین با توجه به تقریر علامه، واقعیت عینی حقیقتی یگانه بوده و ماسوای آن حقایقی ربطی است که در طول آن حقیقت واحد و به نحو غیر منحاز از آن، واقعیت‌دار گشته است. این مقاله درصدد است اولاً، تحلیل و توصیفی نوین از برهان صدیقین علامه طباطبائی ارائه دهد و به ارزیابی اشکال وارد شده بر این برهان و برخی تقریرهای ناصواب از آن پردازد. ثانیاً، در بستر سنجش برهان علامه با تقریر سینوی از برهان صدیقین، تبیین نماید که تقریر علامه ویژگی‌هایی دارد که آن را از سایر تقریرها ممتاز می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: برهان صدیقین، اصل ثبوت واقعیت، ضرورت ازلی، امکان ماهوی، واجب‌الوجود، علامه طباطبائی، ابن سینا.

اثبات وجود خداوند همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان و متکلمان بوده است. در این میان، اقامه برهانی که یقینی باشد و از وسایط کمتری بهره ببرد، بر سایر براهین ترجیح دارد. «برهان صدیقین» برهانی است که در آن مستدل می‌کوشد با مطالعهٔ مطلق واقعیت که اصل ثبوت آن بدیهی است، وجود خداوند را اثبات نماید. بر این اساس اگر تمام مخلوقات معدوم نیز فرض شوند، این برهان همچنان منتج قلمداد می‌شود. همچنین در این برهان چون با مطالعهٔ برخی از خواص واقعیت به تحقق وصف دیگر آن، یعنی وجوب، استدلال می‌شود، از این رو برهان مزبور از سنخ برهان «ان ملازمات» است و مفید یقین محسوب می‌شود. به علت ویژگی‌های مذکور، برهان صدیقین بر سایر براهین اثبات وجود خداوند ترجیح دارد و اندیشمندان حوزهٔ معارف کوشیده‌اند تقریرهای گوناگونی از آن ارائه دهند.

این سینا نخستین اندیشمندی است که نام برهان خویش را که در آن بر اساس اصل «ثبوت واقعیت عینی»، به اثبات واجب پرداخته بود، «برهان صدیقین» نامید. پس از او *ملاصدرا* کوشید بر اساس ثبوت واقعیت عینی، وجود خداوند را اثبات نماید. تفاوت این دو فیلسوف آن است که *شیخ‌الرئیس* بر اساس خارج نبودن واقعیت عینی از دو وضعیت «وجوب» و «امکان» در پی اثبات وجود خداوند است؛ ولی *صدرالمآلهین* بر اساس اصالت وجود و حقیقت واحد و تشکیکی بودن واقعیت خارجی، درصدد اثبات واجب است.

در میان اندیشمندان معاصر، علامه *طباطبائی* صرف تأمل در اصل ثبوت واقعیت و ضروری بودن آن را برای تصدیق وجود واجب کافی می‌داند. از این رو از دیدگاه وی نیازی به استفاده از قواعدی همچون «خارج نبودن موجود از دو وضعیت وجوب و امکان»، «نیازمندی ممکن به علت فاعلی» و یا اصولی نظیر «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» نیست. به همین سبب تقریر ایشان بر سایر تقاریر رجحان دارد و دارای ویژگی‌هایی است که دیگر تقریرها از آن خواص تهی هستند.

این مقاله قصد دارد تقریری نوین از برهان علامه *طباطبائی* ارائه نماید و به نقد و بررسی اشکالی که برخی از استادان فن بر این برهان وارد نموده‌اند و همچنین ارزیابی تقریری که ایشان در جهت تصحیح کلام علامه ذکر کرده‌اند، بپردازد. سپس در بستر سنجش برهان علامه با تقریر سینیوی از برهان صدیقین، ویژگی‌های برهان علامه را که سبب مزیت آن نسبت به سایر براهین صدیقین گشته است، احصا نماید.

پرداختن به برهان علامه و ارائهٔ تقریری متقن از آن، به این علت ضروری قلمداد می‌شود که مطابق این برهان، اصل وجود خداوند بدیهی محسوب می‌گردد و دیگر نیازی به استفاده از اصطلاحات فلسفی و علمی نیست، بلکه صرف تنبیه بر بطلان ناپذیری واقعیت عینی برای تصدیق به واجب‌الوجود بودن آن کافی است. به تعبیر دیگر، برهان علامه افزون بر یقینی بودن، واجد مؤلفهٔ «بدهات» نیز هست. از این رو ارائهٔ تقریری مستحکم از برهان علامه، دستاوردی ارزشمند و بدیع برای اندیشمندان حوزهٔ معارف محسوب می‌شود. همچنین سنجش برهان علامه با تقریر سینیوی از برهان صدیقین، موجب نمایان شدن سایر امتیازات برهان علامه می‌گردد.

تبیین برهان علامه و دفع اشکال وارد شده بر آن، همواره مد نظر محققان بوده و مقالات متعددی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است، لیکن به نظر می‌رسد پاسخ ایشان در دفع اشکال مطرح شده، ناصواب است. بدین‌روی مقاله حاضر ضمن ارائه تقریری نوین از بیان علامه، پاسخی بدیع به اشکال مزبور داده شده است. همچنین در مقاله پیش‌رو در بستر مقایسه برهان علامه با برهان ابن‌سینا، به برخی از امتیازات تقریر علامه نیز اشاره شده است.

۱. انحای براهین اثبات وجود خداوند

در فلسفه وقتی از خداوند سخن به میان می‌آید، مقصود موجودی است واجب بالذات. معنای این سخن آن است که مفهوم «موجود» بدون حیثیت تقیدیه و تعلیلیه از وجود خداوند انتزاع می‌شود، برخلاف وجود ممکنات که با حیثیت تعلیلیه، منشأ انتزاع و مصداق حمل مفهوم موجود هستند و برخلاف ماهیت ممکنات که با حیثیت تقیدیه منشأ انتزاع و مصداق حمل مفهوم موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶). بی‌نیازی ذات الهی از غیر در اصل تحقق و ثبوت، امری است که در متون دینی بر آن تأکید شده و فلاسفه با توجه به این ویژگی، برای اشاره به ذات خداوند، از اصطلاحاتی همچون «واجب بالذات» بهره می‌برند.

از این‌رو براهین اثبات خداوند درصددند واقعیتی را در ظرف خارج اثبات نمایند که به حسب ذاتش و بدون ملاحظه غیر، مصداق مفهوم موجود بوده، ثبوت و تحقق برایش امری ضروری تلقی می‌گردد. این براهین در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۱. براهین وجودی

در این براهین از صرف مفهوم و تعریف خداوند در ذهن، وجود او در عین اثبات می‌گردد. این براهین فقط با وساطت تعریف خداوند در ذهن، او را در خارج اثبات می‌کنند و مستدل به صراحت یا مضمحل تعریف «خداوند» و کمال مطلق بودن یا واجب بودن او را مفروض می‌گیرند و بیان می‌نمایند که اگر مفهوم کمال مطلق یا واجب مصداق نداشته باشد، لازم می‌آید که کمال مطلق یا واجب بالذات، کمال مطلق یا واجب بالذات نباشد، که نوعی تناقض است و محال. از این‌رو در این نوع برهان بی‌آنکه به هیچ واقعیت خارجی استناد شود، وجود خداوند با بهره‌گیری از مفهوم کمال مطلق بودن یا واجب بالذات بودن او و با تکیه بر اصل «امتناع تناقض» ثابت می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۶۶).

خاستگاه این نوع برهان فلسفه غرب است. برهان وجودی از قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) در میان متفکران و حکیمان اروپا مطرح گردید. مبتکر این برهان آنسلم بود. وی در جست‌وجوی دلیل قطعی بر وجود خداوند بود و چون به تصدیق صرف خرسند نمی‌شد، به دنبال دلیلی قطعی بود. او سرانجام به برهانی دست یافت که بعدها «برهان وجودی» نامیده شد.

آنسلم از تعریف خداوند به «کمال مطلق»، به وجود عینی او منتقل می‌شود و بیان می‌دارد که موجود نبودن خداوند با کمال مطلق بودنش در تعارض است (هالینگ، ۱۳۶۴، ص ۱۲۵).

برهان وجودی آنسلم از سوی گونیلیون (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۰)، توماس آکوینسی (کرم، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸)، برتراند راسل (همان، ص ۱۱۹) و کانت (کانت، ۱۳۶۲، ص ۶۵۷-۶۵۹) نقد شد. این اشکالات موجب گردید برهان وجودی در فلسفه غرب دلیلی منسوخ و غیرقابل اتکا تلقی گردد.

در فلسفه اسلامی، محمدحسین غروی/اصفهانی مُبدع برهان وجودی محسوب می‌گردد. او با تکیه بر واجب بالذات بودن خداوند، بیان می‌کند که موجود نبودنش با واجب بالذات بودنش سازگار نیست (غروی اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۱). تقریر مرحوم/اصفهانی نیز از سوی متفکران جهان اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت. برخی اندیشمندان تقریر او را همسان با بیان آنسلم می‌پندارند و نقدهایی را در این باره مطرح می‌کنند و برخی نیز آن را قابل دفاع می‌دانند.

۱-۲. براهین مخلوق‌محور

در این براهین با وساطت وجود مخلوق، وجود خداوند در خارج اثبات می‌شود. برخلاف براهین وجودی که مفهوم‌محور هستند، این دست از براهین با تکیه بر واقعیت خارجی غیر خداوند، درصدد رفع تردید از وجود اویند. در براهین مخلوق‌محور همواره قسم خاصی از موجود مد نظر است؛ مثلاً، بیان می‌شود که «ممکن بالذاتی هست» یا «حادثی هست» یا «متحرکی هست». وجه مشترک تمام این گزاره‌ها آن است که در موضوع آنها وصفی به کار می‌رود که فقط بر غیر خداوند صادق است. حال در این براهین، مستدل درصدد تبیین استلزام میان وصف مذکور و وجود خداوند است، وگرنه خود آن وصف بدیهی و یا قریب به بدیهی محسوب می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۷۴).

۱-۳. براهین صدیقین

در این براهین با وساطت مطلق واقعیت خارجی، وجود خداوند اثبات می‌شود. از این رو اگر وجود غیر خداوند نیز انکار گردد، باز با اتکا به این براهین، وجود او اثبات می‌گردد. بنابراین در این براهین، نه به وجود خداوند استناد داده می‌شود تا مصادره به مطلوب لازم آید و نه به وجود مخلوق نظر افکنده می‌شود تا برهان از نوع مخلوق‌محور محسوب گردد. پس اینکه موجود مفروض چه قسم موجودی است، دخالتی در اثبات خداوند ندارد. این بدان معناست که مستدل در این براهین، درصدد تبیین استلزام میان مطلق موجودیت و وجود خداوند است، وگرنه اصل اینکه واقعیتی در ظرف خارج تحقق دارد، امری بدیهی و بین تلقی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۲).

البته باید توجه داشت که در برهان صدیقین هم می‌توان بعد از فرض مطلق واقعیت، به ویژگی‌های مخلوق استناد نمود و از آن ویژگی‌ها در مسیر اثبات خداوند بهره برد؛ زیرا مناط این برهان آن است که بر مبنای تحقق

مطلق واقعیت - نه وجود مخلوقی با ویژگی خاص - شکل گرفته باشد و با فرض انکار تحقق عینی مخلوقات، باز همچنان مثبت وجود خداوند محسوب گردد، وگرنه صرف وجود استلزام میان مخلوق و خداوند و استناد به آن موجب نمی‌شود که برهان به کار گرفته شده از نوع براهین مخلوق محور به حساب آید.

۲. برهان صدیقین از منظر علامه طباطبائی

علامه در کتابها و نوشته‌های فلسفی خویش، به تقریر این برهان پرداخته است. او در تعلیقه *الاسفار الاربعه* بیان می‌کند که واقعیت هستی واقعی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و می‌یابیم که هر موجود باشعوری ناگزیر از اثبات آن است و زوال آن را نمی‌پذیرد. حتی اگر فرض کنیم که واقعیت زایل گشته، در فرض بطلان و زوال هم آن را تصدیق کرده‌ایم؛ یعنی اگر زوال و بطلان تمام واقعیت‌ها را در لحظه‌ای یا مطلقاً در هر زمانی فرض نماییم، در این صورت، هر واقعی و واقعاً باطل و زایل شده است، نه به‌طور مجازی و وهمی.

همچنین اگر سوفسطایی اشیا را موهوم می‌پندارد یا در واقعیت آنها شک می‌کند، نزد او واقعاً اشیا موهوم و مشکوک هستند؛ یعنی واقعیت از آن حیث که مرفوع است، ثابت است و چون اصل واقعیت ذاتاً عدم و بطلان را نمی‌پذیرد، پس واجب‌الوجود بالذات است. بدین‌سان، واقعی است که واجب‌الوجود بالذات است، اثبات می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵، تعلیقه ط).

علامه طباطبائی در *اصول فلسفه* نیز بیانی مشابه دارد. در آنجا نیز از نفی ناپذیری واقعیت هستی سخن می‌گوید و بیان می‌کند که واقعیت هستی بی هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون هر جزء از اجزای عالم نفی را می‌پذیرد، عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و بی‌آن از هستی زایل می‌گردد. از این‌رو جهان و اجزای آن در واقعیت‌دار بودن خویش، بر واقعیتهای تکیه دارند که عین واقعیت بوده و به خودی خود واقعیت است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۲-۱. تقریر منطقی برهان صدیقین علامه طباطبائی

تقریر منطقی برهان علامه بدین شرح است:

(الف) واقعیت ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد.

(ب) هر امری که ذاتاً بطلان و نیستی نپذیرد، واجب‌الوجود بالذات است.

نتیجه) واقعیت واجب‌الوجود بالذات است.

۲-۱-۱. تبیین مقدمه اول

مقدمه اول بدیهی محسوب می‌شود. این مقدمه از گزاره «واقعیت واقعیت است» یا «واقعیت موجود است» سرچشمه می‌گیرد که قضیه‌ای بدیهی است. موجود بودن و واقعیت بودن واقعیت، قضیه‌ای واقع‌نما و بدیهی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵)، هر چند این قضیه بیش از ضرورت ذاتی را تبیین نمی‌کند و تنها

روشن می‌نماید که واقعیت مادام که موجود است، بطلان و نیستی نمی‌پذیرد. بنابراین علامه برای تبیین مقدمه نخست بیان می‌نماید که از فرض عدم و رفع واقعیت، اثبات آن لازم می‌آید.

توضیح آنکه اگر گزاره «هیچ واقعیتی موجود نیست» صحیح باشد، از صحت آن، ثبوت واقعیت لازم می‌آید؛ زیرا در صورت صحت گزاره مذکور، محکی آن امری واقعی خواهد بود که با قضیه «هیچ واقعیتی موجود نیست» از آن خبر داده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴-۱۵، تعلیقه ط).

بر این اساس هرگاه فرض کنیم واقعیت واقعاً وجود ندارد و عدم فراگیر است، یا در واقعیت‌دار بودن واقعیت واقعاً شک داشته باشیم، در همین فرض خود، فهم واقعی و صادقی داریم که آن را مطابق با واقع می‌دانیم. به تعبیر دیگر، واقع را ظرف تحقق محکی فهم خویش تلقی می‌نماییم. بنابراین از فرض رفع واقعیت، ثبوت آن لازم می‌آید. علامه معتقد است: انکار واقعیت ممکن نیست و اگر کسی از روی غرض‌ورزی، حق را منکر شود یا در آن شک کند، این انکار و شک او لفظی است (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶).

نفی ناپذیری واقعیت به معنای ضرورت ازلی آن است و مقصود از «ضرورت ازلی» آن است که موجودیت بی هیچ قید و شرطی (حتی شرط تحقق موضوع) برای واقعیت، ثابت است و واقعیت ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد.

۲-۱-۲. مراد از واژه «واقعیت» در مقدمه اول

باید توجه داشت که مقصود از واقعیت، واقعیت فی‌الجمله و اصل واقعیت است، نه واقعیت بالجمله؛ زیرا: اولاً، آنچه مرز فلسفه و سفسطه به شمار می‌آید و صف واقع‌گرایان را از شک‌گرایان جدا می‌سازد و انکارناپذیر تلقی می‌شود، واقعیت فی‌الجمله است، نه واقعیت بالجمله (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶).

ثانیاً، کل واقعیت و مجموعه هستی دارای وجودی حقیقی و منحاز نیست تا بخواهد دارای وصفی خارجی همچون «ضرورت ازلی» باشد. برخی از استادان فن در مقام پاسخ به این اشکال بیان می‌کنند که کل در خارج هست، ولی هستی آن عین هستی کثرات است. کثرتهای وجودی در عین کثرت، یک حقیقت نفی عدم دارند و همه را چون از درون بشکافی، هستی‌اند و جز وجود و هستی چیزی نیستند. از این رو یک هستی داریم که در مقابل نیستی است، اگرچه خود هستی گوناگون بوده و جلوه‌های متعددی دارد. بنابراین مراد از «کل واقعیت» همان واقعیت آحاد و کثرات وجودی است (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

علامه در ادامه مطالب خود و در مقام تقریر برهان علامه، بیان می‌کند که مجموع و کل وجودات که همان واقعیت بالجمله است، دارای ضرورت ازلی است؛ زیرا ضرورت تحقق آن مشروط به شرط و قیدی نیست. این بدان علت است که بیرون از دایره هستی چیزی نیست تا قید و شرط باشد. حال با توجه به ضرورت ازلی کل هستی، درمی‌یابیم که در میان وجودات، وجودی است که از ضرورت ازلی برخوردار است و مابقی وجودات بر گرد سفره فیض او نشسته‌اند (همان).

این پاسخ و تقریر از برهان علامه، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا وقتی «کل» دارای وجودی منحاز از آحاد

نباشد، دارای ضرورت وجودی منحاز هم نخواهد بود. بنابراین سخن از ضرورت ازلی آن در خارج و منتقل شدن از آن به وجودی که دارای ضرورت ازلی است، ناصواب خواهد بود. علاوه بر این، علامه سخن را با اصل واقعیت آغاز می‌کند و در ادامه همان را واجب‌الوجود می‌شمارد:

این واقعیت و هستی که فیلسوف در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند، ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد... ولی هر یک از این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان مشاهده می‌کنیم، دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت - که بطلان‌پذیر نیست - نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده و با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شوند... ما این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر را «واجب‌الوجود، خدا» می‌نامیم (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

بنابراین مراد علامه از واژه «واقعیت»، اصل واقعیت و واقعیت فی‌الجملة است. «اصل واقعیت» یعنی: همان حقیقت و متن خارج که خارجی بودن عین ذات آن است و تمام اشیا و حالات آنها در بستر ارتباط وجودی و عینی با آن، واقعیت‌دار تلقی می‌شوند، هرچند به آن علت که قابل زوال هستند، عین آن یا جزء آن و یا فرد آن محسوب نمی‌شوند، بلکه صرفاً روابط وجودی و اطوار و مظاهر گوناگون آن حقیقت محسوب می‌شوند. بنابراین اصل واقعیت چون از یک سو انکارش مستلزم تناقض بوده و دارای ضرورت ازلی است و از سوی دیگر غیر از کثرات مشهود در عالم است، دارای مابازای مستقلاً (غیر از کثرات موجود در عالم) است. همچنین این حقیقت از آنجا که حقیقتی صرف است، دارای وحدت ذاتی بوده و دوبردار نیست؛ زیرا صرف هر حقیقتی دوبردار نیست (طباطبائی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۵-۵۶). بر این اساس اصل واقعیت یک حقیقت وحدانی و عینی است که به سبب برخورداری از ضرورت ازلی، واجب‌الوجود است.

۳-۲. تبیین مقدمه دوم

مقدمه دوم استدلال نیز همچون مقدمه اول، بدیهی محسوب می‌شود؛ زیرا مناط ضروری‌الوجود بودن آن است که شیء به حسب ذاتش اقتضای تحقق و ثبوت داشته باشد و عدم و بطلان نپذیرد، نه به حسب افاضه از ناحیه غیر (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷-۴۸). واقعیت نیز چون از یک سو حقیقتی است که خارجی بودن عین ذاتش به شمار می‌آید و همان متن تحقق و ثبوت محسوب می‌شود و از سوی دیگر دارای ضرورت ازلی است و ذاتاً زوال‌پذیر نیست، «واجب‌الوجود» نامیده می‌شود.

۲-۲. ارزیابی اشکال وارد بر برهان صدیقین علامه طباطبائی

یک اشکال اساسی صحت و اعتبار برهان علامه را تهدید می‌کند. این مهم‌ترین اشکال در ارتباط با برهان ایشان محسوب می‌گردد. اشکال مذکور آن است که از صدق این گزاره «واقعیتی نیست» لازم نمی‌آید که موجودی در خارج محقق باشد. توضیح آنکه اگر سوفسطایی واقعیت را انکار نماید، واقعیت عینی را انکار کرده است، نه واقعیت نفس‌الامری را که حتی واقعیت عدم را نیز شامل می‌شود. سوفسطایی وقتی می‌گوید: «واقعیت عینی نیست» یعنی:

همه‌جا را واقعاً عدم فراگرفته است. این عدم و بطلان واقعی یک واقعیت نفس‌الامری است، نه یک واقعیت عینی و خارجی. بدین‌روی با انکار واقعیت عینی، واقعیت عدمی اثبات می‌شود، ولی این واقعیت عدمی یک واقعیت نفس‌الامری است که برای اعدام فرض می‌شود و هرگز قادر نیست واقعیتی وجودی و عینی را اثبات نماید. از این‌رو اعتراف به واقعیت بطلان، نمی‌تواند اعتراف به حقیقتی عینی محسوب شود (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۳).

مطابق این اشکال، بیان علامه در خصوص ضرورت ازلی واقعیت، ناصواب است و واقعیت تنها دارای ضرورت ذاتی است. از این‌رو تمام کثرات مشهود در عالم، مصداق حقیقی واقعیت محسوب می‌گردند و واقعیاتی‌اند که مادام که موجودند، واقعیت‌بودن به نحو ضرورت ذاتی برایشان ثابت است.

برخی از استادان فن در مقام پاسخ به این اشکال بیان می‌کنند که موطن زوال واقعیت، جایگاه مٌخبر نیست تا صدق و یا نفس‌الامر آن به واقعیت مخبر ارجاع یابد، بلکه موطن صدق همان ظرف واقعیت است که خبر بدان نظر دارد و مخبر چون به نفی واقعیت در آن ظرف می‌پردازد، نفی واقعی فلسفه و اثبات واقعی سفسطه، واقعیتی خواهد بود که خبر از آن حکایت می‌کند. بنابراین واقعیت در متن و ظرف نفی مخبر ظاهر می‌شود. پس واقعیت امری است که امکان انکار آن در هیچ فرضی وجود ندارد و از انکار آن در هر حال، صدق آن در همان حال لازم می‌آید (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

اشکال این پاسخ آن است که ظرف واقعیتی که مخبر از آن خبر می‌دهد با ظرف واقعیتی که سوفسطایی آن را انکار می‌کند، یکسان نیست. مخبر از واقعیت عدم که یک واقعیت فرضی و نفس‌الامری است، خبر می‌دهد، در حالی که سوفسطایی واقعیت خارجی را منکر است.

برخی از محققان پاسخ دیگری ذکر می‌کنند و آن اینکه نفی یک طبیعت کلی مستلزم نفی تمام افراد اوست. بنابراین با نفی واقعیت نمی‌توان تحقق هیچ‌گونه واقعیتی را پذیرفت؛ زیرا نقیض سالبه کلی، موجب جزئی است. از این‌رو اگر با سلب کلی واقعیت، هرگونه واقعیتی - ولو واقعیت نفس‌الامری - تحقق داشته باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید (عشاقی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

اشکال این پاسخ آن است که وجه اشتراک واقعیت عینی و خارجی و واقعیت نفس‌الامری و فرضی اعدام تنها در لفظ است، وگرنه این دو هیچ سنخیت و اشتراک ذاتی ندارند تا افراد و گونه‌های مختلف یک حقیقت و یک طبیعت محسوب شوند. این مطلب بدان علت است که واقعیت عینی برخلاف واقعیت نفس‌الامری اعدام، خارجی بودن عین ذاتش است و ذاتاً رافع عدم محسوب می‌گردد. علاوه بر این، سوفسطایی تنها در صدد انکار واقعیت عینی است و نمی‌خواهد لفظ «واقعیت» را به حسب تمام اطلاقاتی که دارد (مانند اطلاق آن بر ثبوت اعتباری اعدام) انکار نماید.

به نظر نگارنده، مسئله‌ای که بر اساس آن می‌توان غبار اشکال مذکور را از استدلال علامه زدود، آن است که نفس‌الامر عدم و امور عدمی ریشه در وجود و امور وجودی دارد. ذهن به حسب تصویری که از هستی و

واقعیت دارد، می‌تواند نیستی را تصور و مصداقی برای آن اعتبار نماید، و یا به حسب تصویری که از وجود علت و معلول و رابطه خارجی آنها دارد، می‌تواند عدم علت و معلول را تصور کرده، برای آنها مصداقی را لحاظ کند و رابطه علی- معلولی میانشان اعتبار نماید. بنابراین اگر از واقعیت عینی و امور واقعیت‌دار و روابط میان آنها خبری نباشد، از نفس الامر و ثبوت اعتباری عدم و امور عدمی هم خبری نخواهد بود، و بالعکس ثبوت نفس الامری نیستی، کاشف از ثبوت واقعیت عینی و هستی خارجی است. بنابراین، این سخن که از صدق و نفس الامر داشتن گزاره «واقعیتی نیست»، ثبوت واقعیت عینی و خارجی لازم می‌آید، کلامی متقن و صحیح است؛ زیرا باید ابتدا واقعیت محقق باشد تا ذهن بتواند در ضمن تصور عدم واقعیت، برای آن مصداقی اعتبار نماید و بدان حکم کند و از آن خبر دهد.

بنابراین علامه به درستی با سنگ بنا قرار دادن واقعیت، در بستر برهان «ان ملازمات»، از وصف ضرورت ازلی آن به وصف وجوب ذاتی‌اش منتقل گشته و با مطالعه حقایق زوال‌پذیر این عالم، حکم نموده که آنها مصداق حقیقی واقعیت عینی نیستند که به حسب ذاتش و بی اتکا به غیر و به نحو ضرورت ازلی موجود است، بلکه حقایق و مظاهری هستند که در بستر اتکا و ربط جودی به آن واقعیت عین - نه به نحو منحاز و مستقل و نه در عرض آن و نه به نحوی که عین آن و یا جزء و یا فرد آن قلمداد شوند - واقعیت‌دار گشته‌اند. همچنین با جریان قواعدی همچون «قاعده الواحد»، «قاعده امکان اشرف» و اصل «علیت»، وجود حقایق و مظاهر مثالی و عقلی برای واقعیت عینی نمایان می‌گردد.

۳. برهان صدیقین از منظر ابن سینا

ابن سینا در مقام تقریر برهان خویش این‌گونه بیان می‌کند:

الف) به حکم بدهت عقلی، تصدیق می‌کنیم که واقعیتی در ظرف خارج متحقق است.

ب) این واقعیت به حکم بدهت عقلی، یا موجودی است که وجود برایش ضرورت دارد و یا موجودی است که وجود و عدم برایش ضرورتی ندارد. در صورت اول، مطلوب ثابت است و در صورت دوم بر اساس این حکم عقلی که هر ممکنی در تلبس به وجود محتاج علت است، واقعیت مفروض به سبب علتی غیر خودش ایجاد گردیده است.

ج) آن غیری که موجود ممکن محتاج به آن است از دو حالت خارج نیست:

۱. واجب‌الوجود است. در این صورت مطلوب ما اثبات می‌شود.

۲. ممکن‌الوجود است. در این صورت (چون نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست) محتاج موجود ممکن دیگری است که او را ایجاد گرداند و آن موجود ممکن هم نیازمند موجود ممکن آخری است. در این صورت با سلسله‌ای از ممکنات مواجهیم که مترتب بر یکدیگرند.

د) این سلسله ممکنات - چه متناهی فرض شود و چه غیرمتناهی - از چهار حالت خارج نیست:

۱. نیازمند علت نیست. این حالت ممتنع است؛ زیرا این مجموعه با تحقق آحاد و افراد خود، ضرورت می‌یابد؛

زیرا امری غیر از مجموع کنار هم قرار گرفتن آحاد نیست و امری که با تحقق یافتن دیگری ضرورت یابد، وجوب ذاتی نداشته، در تحقق خویش محتاج علت است.

۲. علت دارد و آن عبارت از مجموع افراد سلسله است. این حالت ممتنع است؛ زیرا این مجموعه چیزی غیر از خود همین مجموع آحاد که علت فرض شده، نیست.

۳. علت دارد و آن عبارت از برخی از افراد مجموعه است. این حالت ممتنع است؛ زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است. سر این مطلب آن است که هر کدام از آحاد را بخواهیم علت فرض کنیم، علتی دارد که آن علت نسبت به او در علیت نسبت به مجموع سزاوارتر است.

۴. علت دارد و آن عبارت است از: موجودی که خارج از مجموع ممکنات بوده و واجب بالذات است. با ابطال صورت‌های سابق، این حالت تثبیت می‌شود (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۵۵۸-۵۶۷).

۱-۳. اصول و مبانی تقریر سینیوی

تقریر/ابن سینا بر پایه برخی از اصول سامان یافته که عبارتند از:

الف. گزاره «واقعیت موجود است» یک قضیه بدیهی و ضروری الصدق است. از این رو/ابن سینا استدلال خویش را بر پایه این اصل بدیهی بنیان نهاده و واقعیت خارجی را نقطه آغاز استدلال خود قرار داده است. بر این اساس تقریر ملاصدرا از برهان شیخ‌الرئیس که در آن مفهوم موجود را نقطه آغاز استدلال ابن سینا قرار داده است، ناصواب محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۶ ص ۲۵-۲۶).

لیکن می‌توان در تصحیح سخن ملاصدرا بیان نمود که مقصود وی مفهوم «موجود» است از آن نظر که حاکی از امر خارجی است؛ زیرا در این صورت میان سخن وی و بیان شیخ‌الرئیس تهاقتی نخواهد بود. این مسئله بدین علت است که مفهوم «موجود» از آن نظر که حاکی از خارج است، یا دارای مصداق واجبی است و یا حایز مصداق امکانی است.

ب. گزاره «اجتماع دو نقیض ممتنع است» یک قضیه بدیهی و ضروری الصدق است. از این رو/ابن سینا بر اساس آن حکم می‌کند که واقعیت خارجی، یا ممکن است و یا واجب، و اگر ممکن است، خود یا ممکن دیگری بی آنکه به موجود واجبی ختم شود، نمی‌تواند تأمین‌کننده تحقق وی باشد.

ج. مقصود از ممکن بودن واقعیت خارجی در تقریر سینیوی، آنجا که گفته می‌شود: «واقعیت، یا واجب است یا ممکن»، «امکان» به معنای امکان خاص است، نه امکان احتمالی که به معنای تردید در وجود و عدم شیء است. امکان خاص در این تقریر، به معنای عدم ضرورت ذاتی واقعیت خارجی نسبت به وجود و عدم است.

د. وجوب در تقریر سینیوی به معنای ضرورت وجود و تحقق، به مثابه یک وصف عینی برای موجود خارجی بوده و حاکی از آن است که برای تحقق به علت نیازمند نیست.

و. مجموع ممکنات امری غیر از آحاد ممکنات نیست. از این رو نباید گمان شود که شیخ‌الرئیس از وصف امکان

آحاد ممکنات به ممکن بودن مجموع آنها به مثابه امری مغایر با ایشان منتقل گشته است. بنابراین اشکال غزالی که معتقد است شیخ از مغالطه ترکیب بهره برده، صحیح نیست (غزالی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴). در مغالطه ترکیب بیان می شود که چون اجزا وصفی دارند، کل نیز واجد آن وصف است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۹).

هـ اثبات وجود واجب نیازمند ابطال دور و تسلسل نیست، بلکه تأمل در خاصیت امکانی و عدم ضرورت ذاتی و به تعبیر دیگر، بطلان ذاتی ممکنات خارجی، تحقق موجود ضروری الوجودی را ایجاب می کند که مصحح تحقق آن ممکنات محسوب می شود.

۴. وجه افتراق و اشتراک برهان صدیقین علامه طباطبائی و تقریر سینیوی از این برهان

ابن سینا برهان خود را به این علت که در آن با مطالعه نفس وجود و واقعیت و خارج نبودن آن از دو حال «وجوب» و «امکان» وجود واجب اثبات می شود، «برهان صدیقین» نامیده است؛ زیرا از منظر او صدیقین کسانی اند که برای تبیین وجود خداوند، نظر به مخلوقات نمی افکنند و مطالعه خود واقعیت را برای اثبات وجود خداوند کافی می دانند. شیخ الرئیس در خصوص برهان خویش بیان می دارد:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیته و برائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دلیلاً علیه، لكن هذا الباب أوثق و أشرف، ای إذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و یشهد بعد ذلك علی سائر مابعدہ فی الواجب و الی مثل هذا أشیر فی الكتاب الإلهی: «سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (فصلت: ۵۳) أقول: إن هذا حکم لقوم ثم یقول: «أ و لم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (همان). أقول: إن هذا حکم للصدیقین الذین یشهدون به، لا علیه (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۶۶).

برهان شیخ الرئیس هر چند بر پایه ثبوت واقعیت شکل گرفته و در آن از حالات و خصایص مخلوقات برای تثبیت واجب بهره گرفته نشده، ولی چنین نیست که از هیچ اصل و قاعده دیگری در این برهان استفاده نشده باشد. وی بر اساس خارج نبودن واقعیت از دو حالت «وجوب» و «امکان» و نیازمندی ممکن به علت فاعلی برای تحقق یافتن و با تکیه بر جریان اصل علت در ظرف خارج، از ثبوت واقعیت به وجود واجب منتقل می شود. بدین روی از منظر او، وجود خداوند، گرچه با مطالعه نفس واقعیت، قابل اثبات است، ولی بدیهی تلقی نمی شود و برای اثبات آن باید از قواعد و اصول دیگری نیز بهره برد.

۴-۱. وجه اشتراک برهان علامه طباطبائی و ابن سینا

علامه طباطبائی نیز همچون ابن سینا برهان خویش را بر پایه بدهات گزاره «واقعیت، موجود است» بنیان نهاده است. علت این وجه اشتراک را باید در مبانی منطقی آن دو جست؛ زیرا هر دو مبنای گزاره بوده و قایلند به اینکه گزاره های نظری در نهایت باید به قضایایی منتهی گردند که صدقشان بدیهی بوده و بی نیاز استدلال هستند. «قضایای بدیهی» قضایایی هستند که صرف توجه به ویژگی مفهوم موضوع و مفهوم محمول، موجب اذعان به

اتحاد محکی آنها می‌گردد. گزاره «واقعیت، موجود است» نیز از زمره این قضایا محسوب می‌شود؛ زیرا موجود نبودن واقعیت به معنای واقعیت نبودن واقعیت و سلب شیء از خود است. از این رو موجود بودن به نحو ضرورت ذاتی بر واقعیت حمل می‌شود.

۲-۴. وجوه افتراق برهان علامه طباطبائی و ابن سینا

۱. وجه افتراق برهان علامه طباطبائی از برهان شیخ‌الرئیس را نیز باید در همان وجه اشتراک آن دو جست‌وجو کرد. توضیح آنکه علامه طباطبائی موجودیت را علاوه بر ضرورت ذاتی، به نحو ضرورت ازلی برای واقعیت عینی ثابت می‌داند و به همین علت به واجب‌الوجود بودن آن منتقل می‌شود و فرض ممکن بودنش را ممتنع تلقی می‌کند؛ ولی ابن‌سینا چون به ضرورت ازلی واقعیت عینی پی نبرده است، از منظر او می‌توان واقعیت و وجودی مستقل و امکانی را فرض کرد که واقعیت بودن و موجود بودن مادام که از ناحیه علت محقق شده، به نحو ضرورت ذاتی برایش ثابت باشد. به همین سبب ابن‌سینا از خارج نبودن واقعیت عینی از دو وضعیت «وجوب» و «امکان» و منتهی شدن آن واقعیت در صورت برخورداری از حالت امکانی، به واقعیت دیگری که واجب‌الوجود است، سخن گفته، ولی علامه طباطبائی به حسب ضرورت ازلی واقعیت عینی، به واجب‌الوجود بودن آن حکم کرده و ممکن بودنش را ممتنع می‌داند.

۲. وجه افتراق دیگری که ریشه در افتراق نخست دارد، آن است که مطابق بیان علامه، اصل وجود واجب بدیهی قلمداد می‌شود؛ زیرا تأمل در اصل واقعیت و ضرورت آن، بدون نیاز به جریان قواعد و اصول دیگر، برای تصدیق به واجب‌الوجود بودنش کافی است؛ ولی مطابق بیان ابن‌سینا، صرف تأمل در واقعیت عینی و ضرورتی که دارد، نمی‌تواند کاشف از وجود واجب باشد، بلکه به این منظور، جریان اصول دیگری، همچون خارج نبودن موجود از دو وضعیت «وجوب» و «امکان» و نیازمندی ممکن به علت، ضروری محسوب می‌شود.

به همین سبب علامه طباطبائی تمام براهین اثبات وجود واجب را تنبیهاتی برای نمایان ساختن یک امر بدیهی به حساب می‌آورد:

آن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة لها تنبیهات بالحقیقه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵، تعلیقه ط).

۳. وجه افتراق سوم که آن نیز ریشه در افتراق نخست دارد، آن است که مطابق بیان علامه، حقایق مشهود در این عالم و از جمله خود ما، مصداق واقعیت عینی و صرفی که متن خارج را تشکیل داده و خارجی بودن عین ذاتش است و ابطال‌پذیر نیست، محسوب نمی‌شوند، بلکه به علت ابطال‌پذیر بودن، مظاهر گوناگون آن واقعیت عینی تلقی می‌گردند که در بستر ارتباط وجودی با آن حقیقت و در طول آن و بی آنکه آن حقیقت در آنها حلول یافته باشد و یا ایشان جزء آن حقیقت محسوب شوند، واقعیت‌دار گشته‌اند. سرّ نفی حلول واقعیت عینی در این حقایق مشهود یا جزء بودن این حقایق برای واقعیت عینی، آن است که در هر دو صورت، لازم می‌آید که حقایق مذکور همچون واقعیت

عینی، دارای ضرورت ازلی باشند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۷). ولی بنا بر تقریر سینیوی، ممکنات نیز همچون واجب، مصداق واقعیت عینی محسوب می‌شوند و دارای واقعیت منحازی‌اند که متن خارج را تشکیل داده، خارجی بودن عین ذاتش است.

۴. وجه افتراق دیگری که با تأمل در وجوه سابق آشکار می‌شود، آن است که مطابق بیان علامه، در نظام هستی، یک واقعیت عینی محقق است که تمام متن واقع را تشکیل داده و ماسوای او رقایق و حقایق ربطی هستند که به نحو غیر منحاز و در طول آن واقعیت، واقعیت‌دار گشته‌اند. این در حالی است که مطابق تقریر سینیوی، واقعیت‌های متکثر و منحازی در عالم وجود دارند که هر یک به حسب خویش، متن واقع را تشکیل داده‌اند؛ واقعیت‌های متکثری که برخی از آنها ممکن‌الوجود بوده و اصل واقعیت و وجود خویش را از واقعیت و وجود واجب دریافت نموده‌اند.

۵. آخرین وجه افتراق عبارت است از آنکه مطابق تقریر علامه از برهان صدیقین، می‌توان اثبات وجود واجب را به‌منزله اولین مسئله فلسفی مطرح نمود و به دنبال آن، از مباحثی همچون صفات واجب، افعال واجب، طبقات نظام هستی و انحاء ممکنات، هویت فقری و تعلقی ممکنات نسبت به واجب و غیر آن بحث کرد. این از آن روست که علامه تقریر خویش را بر هیچ اصل و قاعده فلسفی استوار نکرده است. اما/بن سینیوا برهان خویش را بر اساس تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» پایه‌گذاری کرده است. بدین‌روی پیش از اثبات واجب، باید ابتدا در قالب مباحث تقسیمی موجود از تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و ویژگی‌های هر کدام سخن گفت.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

براهین اثبات وجود خداوند بر سه قسم است:

- الف. براهین وجودی: براهینی که با استفاده از مفهوم «خداوند» در ذهن، درصدد اثبات وجود او در عین هستند.
- ب. براهین مخلوق محور: براهینی که به واسطه وجود مخلوقات و خصایص آنها، درصدد اثبات وجود خداوند هستند.
- ج. براهین صدیقین: براهینی که به واسطه مطالعه مطلق واقعیت خارجی و برخی خواص آن، درصدد اثبات وجود خداوند هستند.

۱-۵. تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین

علامه طباطبائی با تأمل در اصل واقعیت خارجی، برهانی اقامه کرده که تبیین منطقی آن بدین شرح است:

الف) واقعیت عینی ذاتاً بطلان‌پذیر نیست؛ زیرا از سلب آن، ثبوتش لازم می‌آید.

ب) هر امری که ذاتاً بطلان‌پذیر نباشد، واجب‌الوجود است.

نتیجه) واقعیت عینی، واجب‌الوجود است.

بطلان‌پذیر نبودن واقعیت عینی کاشف از ضرورت ازلی آن است و علامه بر این اساس از ضرورتی بودن

واقعیت عینی در بستر جریان برهان «ان ملازمات»، به وجوب ذاتی آن منتقل گشته است. از این رو حقایق مشهود در این عالم چون بطلان‌پذیرند، مصداق واقعیت عینی محسوب نمی‌شوند و صرفاً حقایق ربطی و تعلقی محسوب می‌شوند که در بستر ارتباط عینی و حقیقی با واقعیت خارجی، واقعیت‌دار گشته‌اند.

مقصود از «واقعیت عینی» همان حقیقتی است که متن خارج را تشکیل داده، خارجی بودن عین ذاتش است. بنابراین، مقصود واقعیت بالجمله نیست؛ زیرا واقعیت بالجمله که به معنای مجموع واقعیت‌هاست، دارای وجود و ضرورت وجودی منحازی غیر از آحادش نیست و نمی‌توان گفت: برخلاف آحادش، دارای ضرورت ازلی است و این ضرورت ازلی اقتضا می‌کند که موجود واجب‌الوجودی محقق باشد.

۲-۵. تقریر ابن سینا از برهان صدیقین

ابن سینا بر اساس اصل «ثبوت واقعیت عینی» و «امتناع اجتماع دو نقیض»، بیان می‌کند که واقعیت خارجی، یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود. در صورت دوم، اگر علت آن ممکن نیز ممکن‌الوجود و علت آن علت هم ممکن‌الوجود باشد و این سلسله به همین صورت پیش برود، با مجموعه‌ای از ممکنات مواجهیم که علت این مجموعه، موجود واجب‌الوجودی است که خارج از آن واقع گشته؛ زیرا علت آن را نمی‌توان خود آحاد واقع در سلسله ممکنات و یا برخی از آنها قلمداد کرد.

۳-۵. مقایسه برهان علامه و ابن سینا

علامه طباطبائی و ابن سینا بر اساس بدهات اصل «ثبوت واقعیت عینی» و ضروری‌الثبوت بودن آن، درصد اثبات واجب‌الوجود هستند. لیکن در این میان، تقریر علامه ویژگی‌های دارد که آن را از تقریر سینوی متمایز می‌کند:

۱. علامه طباطبائی بر اساس ضرورت ازلی واقعیت عینی، حکم به واجب‌الوجود بودن آن کرده است.
۲. علامه طباطبائی قابل به بدهات وجود واجب است و صرف تأمل در اصل «ثبوت واقعیت عینی» و ضروری‌الثبوت بودن آن را برای تصدیق به واجب‌الوجود بودن آن کافی می‌داند.
۳. علامه طباطبائی حقایق مشهود در این عالم را از آن رو که زوال‌پذیرند، مصداق واقعیت عینی نمی‌داند، بلکه آنها را حقایق ربطی و تعلقی می‌داند که در بستر ارتباط وجودی با واقعیت عینی، در طول آن - و نه در عرض آن و نه به نحو مستقل - واقعیت‌دار گشته‌اند.
۴. علامه طباطبائی واقعیت عینی را یک حقیقت خارجی وحدانی می‌داند که تمام متن واقع را تشکیل داده است و ماسوای آن را روابط وجودی و مظاهری قلمداد می‌کند که در بستر ارتباط عینی با آن حقیقت، واقعیت‌دار گشته‌اند.
۵. بر اساس تقریر علامه می‌توان وجود واجب را به‌مثابه اولین مسئله فلسفی مطرح نمود و سایر مباحث را به دنبال آن و به نحو متناسب، ارائه کرد.

منابع

قرآن کریم.


- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، *برهان صدیقین؛ مبانی و تطورات*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء.
- حلی، جمال‌الدین، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید، شرح علامه حلی*، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *المبدء والمعاد*، تهران: صدرا.
- _____، ۱۳۹۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ پنجم، قم: طلیعة نور.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *تسبیح در اسلام*، قم: اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ چهاردهم، تهران: صدرا.
- _____، ۱۳۹۲، *نهایت‌الحکمه*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۹۹، *بداية الحکمه*، تعلیقه علی امینی‌نژاد، تهران: آل احمد.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۹۱، *شرح الاشارات والتسبیحات*، چ سوم، قم: بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- عشاقی، حسین، ۱۳۸۷، *برهان صدیقین؛ دوپست و شانزده برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند*، قم: مؤلف.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، بی‌تا، *تحفة الحکیم*، قم: آل البیت ❖.
- غزالی، محمد، ۱۳۷۷، *تهافت الفلاسفه*، تهران: شمس تبریزی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۵، *گزیده الاهیات فلسفه*، تدوین رحیق متقیان، بی‌جا، بی‌تا.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کرم، یوسف، ۱۳۶۹، *فلسفه کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- نوی، سعیده‌سادات، ۱۳۸۹، *برهان صدیقین در تفکر اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هالینگ، جان، ۱۳۶۴، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آزرنگ، تهران: کیان.

نوع مقاله: پژوهشی

راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی با رویکرد مبانی فلسفه صدرایی

سیدمحمدحسین میردامادی / استادیار دانشگاه فرهنگیان پردیس باهنر اصفهان

mh.mirdamad@cfu.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-4497-4769

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۳ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

چکیده

تولید علم متناسب با ارزش‌های اسلامی، در دستیابی به تعالی و تثبیت عزت و استقلال ملی نقش بسزایی دارد. از علل زمینه‌ساز تولید علم، دستیابی به راهبردهای آموزش فعال (در مقابل آموزش منفعل و تقلیدی و حافظه‌محور) است. با تحلیل بحث «ادراک» در فلسفه صدرایی به این نتیجه می‌رسیم که ادراک در این فلسفه دارای دو ساحت روحی- جسمی است و منشأ ادراک نفس مجرد است. آنچه هدف مذکور را در زمینه حکمت اسلامی تأمین می‌کند در این مقاله به «زاینده‌گی قوای ادراکی» نام‌گذاری شده است. این مقاله با تبیین مبانی زاینده‌گی قوای ادراکی و راهبردهای متناظر به این مسئله پرداخته است. روش پژوهش «توصیفی- تحلیلی» و منابع آن اسنادی- کتابخانه‌ای است. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش راهبردهای حکمت صدرایی در جهت ادراک زاینده است. توجه به نظام دانایی در رویکرد ملاصدرا، مدیریت نفس و ظرفیت‌های علم قلبی و تقویت و تربیت (طهارت) قوه خیال از مهم‌ترین راهبردهاست. رویکرد مقاله بدیع، کاربردی و قابل توسعه است و در جهت اهداف نظام علمی کشور و هدایت‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی ارزیابی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ادراک، قوای ادراکی، زاینده‌گی ادراک، قوه خیال، تهذیب نفس، صدرالمآلهین.

یکی از عوامل مؤثر بر فرهنگ، نظام آموزشی است. پس از انقلاب اسلامی ایران، بر اساس نظریه و قانون «ولایت فقیه» عمل به راهبردهای کلان امام جامعه اسلامی - در جهت تحول شایسته فرهنگی و آموزشی - اساسی‌ترین تکلیف اعضای جامعه است. در این باره رهبر معظم انقلاب اسلامی در مقوله آموزش، بر تولید علم تأکید زیادی داشته است (ر.ک. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای، فیش‌های تولید علم). همچنین از الگوی صدرایی در بیانات ایشان به شایستگی یاد شده است (ر.ک. همان، فیش‌های ملاحظه‌را).

بر این اساس، رسالت این مقاله گامی - هرچند کوچک - در تحلیل زاینده‌گی قوای ادراکی با رویکرد صدرایی است؛ زیرا از جمله عوامل تأثیرگذار بر تولید علم، این مسئله است. از سوی دیگر تولید علم و توسعه ادراک یا به تعبیر دیگر، زاینده‌گی قوای ادراکی یکی از مؤلفه‌های لازم برای حیات طیبه قرآنی است؛ حیات طیبه‌ای که شایسته است هر مسلمانی در دستیابی به آن از هیچ تلاشی فروگذار نکند.

«پیشرفت» و «حیات طیبه» دو مؤلفه حیاتی هستند که مقام معظم رهبری بر آنها تأکید ویژه‌ای داشته است. توسعه، تعالی و تعمیق ادراک منجر به تولید طرح، علم و در نتیجه پیشرفت (با رویکرد تعالی) می‌شود. با توجه به روند نردبانی تفکر، علم بشر روزبه‌روز در حال زایش و تحول است و این مهم بیانگر اهمیت زاینده‌گی قوای ادراکی در یاری‌رسانی به پیشرفت است.

نظام آموزشی کشور در حال حاضر دارای رویکرد کلی یادگیری‌محور و حافظه‌محوری است، در حالی که لازمه پیشرو بودن، داشتن نظام آموزشی زاینده‌محور است که منجر به تولید نظریه و طرح می‌شود.

برای تغییر رویه نظام آموزشی ابتدا باید متوجه اشکالات آن باشیم. به‌طور کلی ممکن است در مسیر حرکت انسان، اخلال پیش آید؛ اما اتفاقاً همین ناملایمات هستند که موجب می‌شوند انسان پیشرفت کند؛ پیشرفتی که از طریق زاینده‌گی قوای ادراکی و از طریق ذهن خلاق انسان و توانایی حل مسئله برای او اتفاق می‌افتد که راهکارهای خود این حل مسئله نیز روزبه‌روز در حال تکوین و کامل شدن است.

بر اساس تحقیقاتی که در سال ۲۰۱۶ انجام گرفت، میزان توسعه علم در شانزده سال اول قرن بیست‌ویکم با کل قرن بیستم برابری می‌کرد.

هر روز انسان با اطلاعات، چالش‌ها و فناوری‌های جدیدی روبه‌رو می‌شود. تغییر و تحول دنیای کنونی به قدری عمیق، گسترده و سریع اتفاق می‌افتد که در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی فرد اثر می‌گذارد. این رویداد پیوسته باعث می‌گردد تا محیط در حال تغییر که با اجزای پیچیده‌ای نیز همراه است، پاسخ جدید و انعطاف‌پذیری را برای رویارویی طلب کند (مبینی، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

بنابراین نوآوری و تولید خصوصیت زمانه ماست و تاریخ بشر در سیر حرکت خود به اینجا رسیده است؛ منتها

خلاقیت و نوآوری به هر قیمتی مطلوب جامعه اسلامی نیست، بلکه باید ضمن توجه به راهکارهای ارائه شده در غرب، این راهکارها را در نظام‌های معرفتی خود هضم و بازسازی کند و با اهداف عالی خود هماهنگ سازد که یکی از رسالت‌های این مقاله نیز در این جهت است.

آبراهام مزلو از رهبران روان‌شناسی انسان‌نگر، هرم سلسله مراتبی از نیازهای انسان ارائه کرد که در رأس آن نیاز به «خودشکوفایی» است. «خودشکوفایی» را می‌توان کمال عالی و کاربرد همه توانایی‌ها و متحقق ساختن تمام خصایص و قابلیت‌های فرد دانست. مهم‌ترین ویژگی افراد خودشکوفای این است که تنها در تلاش برای جبران کمبودها یا کاهش تنش نیستند. کمال مطلوب تجربه‌های تازه و مبارزه‌جویانه و گوناگون است که این امر از طریق زایش قوای فکری که همان نوآوری است، اتفاق می‌افتد. «زاینده‌گی قوای فکری از پیچیده‌ترین و عالی‌ترین جلوه‌های اندیشه انسان است» (موریس، ۲۰۰۶، ص ۲۰۴). خودشکوفایی یا «فلاح» رویکرد مد نظر اسلام نیز هست و باید آن را یکی از اضلاع «حیات طیبه» دانست.

اگر چنین رویکردی در سازمان‌های مربوط نهادینه نشود، نظام علمی کشور که عملاً زیرمجموعه نظام دانش جهانی است در جهت تأمین اهداف فرهنگی و منافع نظام سلطه جهانی حرکت خواهد کرد. همچنین بی‌توجهی به ظرفیت‌های بومی در این زمینه موجب می‌شود نظام دانش در مواردی عملاً در خدمت نظام سلطه و استکبار قرار گیرد و نتواند گامی اساسی و گسترده در جهت تعالی مطلوب تمدن اسلامی پیش ببرد.

بنابراین مسئله محوری مقاله این است که چگونه می‌توان به راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی بر اساس مبانی حکمت صدرایی رسید؟ هدف این راهبردها نیز رسیدن به هدف تولید علم و پیشگیری از آفت تقلیدگرایی از نظام دانش جهانی است که منافع خاص خود را دنبال می‌کند و چه‌بسا درصدد استفاده نیروهای نخبه فکری در خدمت اهداف منفعت‌طلبانه و استعماری خویش است. مبانی - همراه با ارائه راهبرد - زاینده‌گی قوای ادراکی در رویکرد صدرایی، رویکرد مقاله برای رسیدن به هدف است.

ملاحی و دیگران (۱۳۹۴) درباره «ماهیت خلاقیت در دیدگاه اسلامی» به بررسی نظریه‌های مفهومی خلاقیت در غرب و استنباط از ماهیت خلاقیت در منابع اسلامی پرداخته‌اند و الگویی مفهومی از این اصطلاح در منابع اسلامی ارائه داده‌اند. اما رویکرد مقاله حاضر اولاً، اعم از رویکرد قوای فکری مصطلح است؛ ثانیاً، رویکردی ناظر به راهکارهای کلان به شمار می‌آید.

۱. ادبیات پژوهشی

۱-۱. ادراک

در فلسفه و مباحث معرفت‌شناختی منظور از «ادراک» مطلق آگاهی و شناخت است و در این تحقیق نیز همین معنا مقصود است. این ادراک ممکن است با واسطه و یا بدون واسطه باشد (ر. ک. صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۷۰-۲۸۱).

۱-۲. قوای ادراکی نفس

«قوای ادراکی نفس» همان قوای عقل نظری و عملی است؛ اول قوه علامه که این قوه همان عقل نظری است که ادراکات خاص انسانی و حکمت و علوم معارف با این قوه درک می‌شود و دوم قوه عماله یا همان عقل عملی است که در تعریف حکما، کارهای ویژه انسان (مثل از خودگذشتگی) را انجام می‌دهد و به اعتبار اینکه قبل از عمل ادراک است، به آن «عقل عملی» می‌گویند (ر. ک. همان، ص ۳۴۰-۳۸۸).

۱-۳. زاینده‌گی قوای ادراکی

منظور از «زاینده‌گی قوای ادراکی» در اینجا فرایندی است که منجر به تولید طرح و علم جدید می‌شود. به عبارت دیگر، زاینده‌گی ادراکی فرایندی ادراکی برخاسته از نفس مجرد انسان است که در جهت کشف و تقرب به واقع و به وسیله الگوسازی از آن، منجر به تولید اثری جدید می‌شود. «زاینده‌گی قوای ادراکی» در مقابل «ادراک منفعل» (یادگیری‌محور و مقلدانه) است. هرچند در رویکرد صدرایی فرایند تحصیل علم، صدور و انشای نفس است، اما این نظریه تنها بخشی از هدف را تأمین می‌کند؛ زیرا هدف تولید علم عبور از یادگیری منفعل است. هرچند مطلق یادگیری در رویکرد ملاصدرا حیثیت فعال دارد، اما هدف حیث فعال فراتر از آن است که ذهن را از یادگیری به نوآوری و ایده‌پردازی می‌کشاند. در حقیقت زاینده‌گی قوای ادراکی به ظهور رساندن واقعیتی است که تاکنون مشابه آن به ظهور نرسیده و این آشکارگی واقعیت به اندازه قابلیت نفس است.

۱-۴. راهبرد

منظور از «راهبرد» نیز راهکارهای کلان است که برای جزئی شدن نیاز به رویکردهای میدانی و تجربی دارد.

۲. مبانی و راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی در رویکرد صدرایی

در رویکرد حکمت صدرایی بر خلاف رویکرد متداول فنون خلاقیت در غرب، رویکرد زاینده‌گی ادراکی، دوساحتی «جسم - روح» است؛ زیرا ملاصدرا در مباحث گوناگون علم‌النفس خود، از جمله *الاسفار الاربعه*، بر تجرد نفس برهان می‌آورد. مبانی ملاصدرا در این رویکرد به مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم می‌شود.

در متون فلسفه و عرفان اسلامی به صراحت به مبحث «زاینده‌گی قوای ادراکی» پرداخته نشده، اما این بحث با توجه به این متون و مبانی آنها قابل استنباط است. این مقاله مبحث مزبور را با رویکرد حکمت و فلسفه اسلامی پی‌گیری کرده است.

۲-۱. تحلیل زاینده‌گی قوای ادراکی با مبانی وجودشناختی

در حکمت متعالیه صدرایی بر اساس تناظر عوالم وجود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۵) طبیعت کتاب

تکوینی خداوند است و از جلوه‌های خلاقیت واجب‌الوجود (خداوند) محسوب می‌شود. رابطه انسان و کتاب طبیعت به‌مثابه منشأ زاینده‌گی قوای ادراکی و نیز به‌منزله رابطه‌ای تسخیری میان طبیعت و انسان است. همه اجزای عالم طبیعت طبق یک نظام واحد در جریان است و همه طبق منطق قرآن می‌توانند در تسخیر انسان باشند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۱۸، ص ۲۴۸).

همچنین خداوند در آیه ۶۲ سوره هود می‌فرماید: «...هو الذی انشأکم فی الارض و استعمرکم فیها». کلمه «عمرات» به معنای تصرف در زمین به منظور استفاده از فواید آن است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۶۱). بنابراین طبیعت، هم‌الگوی ایده‌ساز برای زاینده‌گی قوای ادراکی است و هم انسان می‌تواند آن را در جهت منافع خود با قوایش تسخیر کند.

علاوه بر طبیعت که یکی از مظاهر هستی است، اصل وجود هستی نیز دارای تجلی آن به آن است و در صقع وجود خود، زایشگر است. بنابراین چنان‌که قوای ادراکی انسان به شناخت وجود و رابطه وجودی با عالم دست یابد، می‌تواند طبق قانون مسانخت، به زایشگری و توسعه وجودی برسد. وجود امری نامحدود است و انسان تنها کاشف وجود و به ظهور رساننده آن در قالب ماهیات است. هرچند این زاینده‌گی ادراک در قالب ماهیات اتفاق می‌افتد، اما یکی از راه‌های افزایش آن افزایش کشف صحیح است. کشف همان فرایند علم حضوری است که در زایش ادراک می‌تواند نقش بی‌بدیلی داشته باشد و منشأ پیدایش بسیاری از دریافت‌های ثانوی شود.

اصولاً منشأ زاینده‌گی قوای ادراکی از دیدگاه حکمت اسلامی، وجود و تجلی‌های آن است. ادراک گونه‌ای از یافتن است که به واسطه وجود، تحقق می‌یابد. یکی از مراحل یافتن حقیقت، زدودن تاریکی‌ها از قلب است. این تاریکی‌ها با موجودات عالم تکوین پیوند دارند. برای آنکه انسان از حقایق عالی خبر دهد، نخست لازم است نور الهی در قلبش طلوع کند (ر.ک. چیتیک، ۱۹۸۹، فصل ۴ و ۵). این همان مقام قلب است که به آن مقام «ولایت» نیز می‌گویند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱).

باید توجه داشت که آگاهی با محوریت وجود و قلب، با احساس عاطفی از سر وهم و یا خیال متفاوت است. این آگاهی قلبی، علمی از سر وجدان و یافتن است.

ابزار ادراک وجود «قلب» است و تبدیل آن به صور محسوس به عهده «قوه مخیله و مفکره» است. بر اساس این مبانی، راهبردهای حکمت متعالیه معرفت نفس، تهذیب نفس و تربیت و تقویت قوه خیال - تحت پایش عقل - است که در مباحث آینده به آن می‌پردازیم.

تذکر این نکته لازم است که «تعقل و تفکر» به معنای استفاده از ابزارهای قوه عاقله، از جمله قوه خیال است و از منظر قرآنی علم قلبی نیز نوعی تعقل محسوب می‌شود؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «لهم قلوب لا یفقهون بها» (اعراف: ۱۷۹)؛ آنان قلب‌هایی دارند که با آن تفقه نمی‌کنند. در آیه دیگری می‌فرماید: «أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او أذان یسمعون بها» (حج: ۴۶)؛ آیا در روی زمین سیر نکردند تا دل‌هایشان تعقل کند و گوششان به حقیقت شنوا گردد؟ بنابراین، «تفقه»، «تعقل» و مانند آن دارای ابزارهای گوناگون است.

ملاصدرا مراتب ادراک را بر اساس مراتب حیات شکل می‌دهد؛ زیرا علم و ادراک حقیقتی است که با حقیقت حیات تناظر دارد (ر. ک. ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۵۶، تعلیقات سبزواری، ش ۴۸۶؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۲۱). اصولاً بالاترین حیات همان است که انبیا انسان‌ها را به سوی آن می‌خوانند و آن حیات قلب است که بر اساس آیه «یاایها الذین ءامنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال: ۲۴) دعوت به بالاترین مرتبه حیات، یعنی حیات قلبی است.

بر محور قلب و احیای آن سایر قوای انسان نظم می‌پذیرد و فلسفه ملاصدرا عهده‌دار ادراک عقلانی صیوروت انسان به سمت حیات قلب است. بنابراین بالاترین مرتبه ادراک از نظر ملاصدرا ادراک قلبی است که به منزله تولد ثانی برای انسان است و اصولاً لازمه چنین ادراکی تحول و زاینده‌گی است که بر اساس آن هیچ دو روز مؤمن مساوی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۲۵ و ۴۲۶).

راه ارتباط با حقایق ماورای مادی قلب است که باید بیدار و احیا شود. رقت قلب بستری برای احیای آن محسوب می‌شود. در قرآن کریم قساوت قلب که در اثر معاصی و غفلت به وجود می‌آید، از موانع ارتباط قلب با مبدأ به شمار می‌آید: «فویل للقایسیه قلوبهم من ذکر الله» (زمر: ۲۲) و «فهی کالحجاره او اشد قسوه» (بقره: ۷۴) از آیاتی هستند که به این مانع اشاره کرده‌اند. معرفت موجد محبت و ایمان و محبت موجد رقت قلب می‌شود که همان پذیرا بودن و استعداد قلب برای اخذ حقایق است. وجدان حقیقت بعد از فهم قلبی آن پیش می‌آید و موجد حال یا کشف قلب می‌شود و قلب را همچون آینه‌ای برای دریافت حقیقت می‌کند (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۳).

برای ایجاد ارتباط قلب با هستی و زاینده‌گی قلب از راه کشف و شهود، چند توصیه شده است:
اول. رعایت شریعت با اجتناب از همه محرمات - اعم از گناهان کبیره و صغیره - و ادای همه وظایف و واجبات دینی - اعم از دشوار و آسان؛

دوم. وابستگی نداشتن به دنیا، بجز در حد معیشت متوازن. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: چهار چیز در دنیا است، ولی از دنیا نیست: پاره نانی که با آن سد جوع کنی و جامه‌ای که خود را با آن بپوشانی و خانه‌ای که در آن پناه‌گیری و همسر شایسته‌ای که در کنار او آرام‌گیری (سراج طوسی، بی‌تا، ص ۵۱۶ و ۵۱۷).

سوم. گذر از عالم حس و خیال و وهم است.

توضیح آنکه از نظر ملاصدرا بعضی انسان‌ها در درجه محسوسات هستند؛ مانند پروانه که حتی قدرت یادآوری گذشته را ندارد و با وجود تجربه قلبی سوختن از نور شمع، باز هم با عشق نور، خود را می‌سوزاند. بعضی انسان‌ها در درجه مخیلات هستند؛ مانند برخی حیوانات که چنانچه از جایی آزار ببینند به آنجا باز نمی‌گردند. برخی در درجه موهومات هستند؛ مانند اسب که از شیر حذر می‌کند، حتی اگر برای اولین بار آن را ببیند و این درجه حیوان کامل است. اما انسان در مرتبه عالم انسانیت آینده‌نگر است و به جست‌وجوی آخرت می‌پردازد. قوه تعقل در انسان موجب

انس با عالم ملائکه و قوه تخیل (قوه مصور) موجب انس با عالم مثال و تسلط بر عالم ماده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۳۳۷-۳۴۱).

۳. مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی زاینده‌گی قوای فکری

چون در فلسفه صدرایی منشأ قوای ادراکی نفس مجرد است، مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ارتباط تنگاتنگی در این زمینه با هم دارند. از این رو این دو را با یک عنوان آوردیم، هرچند سعی می‌کنیم ابتدا مبانی انسان‌شناختی و بعد معرفت‌شناختی را تحلیل کنیم.

همان‌گونه که گفته شد، منشأ زاینده‌گی در ذات وجود است که امری مجرد محسوب می‌شود. مبانی انسانی‌شناختی زاینده‌گی قوای ادراکی نیز تجرد نفس و همچنین اراده و اختیار انسان است. تجرد نفس در مباحث جلد هشتم *الاسفار الاربعه* و دیگر کتب حکمی به اثبات رسیده است. درباره اراده و اختیار نیز ملاحظه در کتب گوناگون سخن به میان آورده است؛ منتها آنچه در اینجا مد نظر است اینکه یکی از راهکارهای انگیزشی به منظور زمینه‌سازی برای اراده انسان برای زاینده‌گی قوای ادراکی‌اش، ایجاد احساس نیاز و دغدغه برای بیشتر فهمیدن و بیشتر دانستن است.

در حقیقت انسان وقتی طالب چیزی می‌شود، می‌تواند آن را به دست آورد؛ لیکن خود خواستن فرع بر احساس نیاز کردن است. انسان وقتی برای به‌کارگیری قوای نوآور احساس نیاز می‌کند که از وضع موجود ناراضی باشد و این ناراضیتی وقتی است که احساس تنش و نیاز داشته باشد. قرآن کریم در آیه ۸۰ سوره انعام می‌فرماید: «وَعَلَّمَآنَآ صَنعَةَ لَبُوسٍ لَّكُم لَتَحْصِنَکُمْ مِنْ بَآسِكُمْ فَبَلِّغْ أُنْتُمْ تَشْكُرُونَ». صنعت زره را به این خاطر شما به او آموختیم تا شما را از آسیب و تنش (بأس) حفظ کند. بنابراین شرط اول انگیزش، یافتن احساس نیاز است. در حقیقت آفرینش وقتی صورت می‌گیرد که دغدغه‌ای وجود داشته باشد. یکی از بهترین راهکارهای ایجاد دغدغه در انسان، آگاه کردن او از امکانات و داشته‌های اوست.

مبنای دیگر در بحث زاینده‌گی قوای ادراکی، ظرفیت نفس بر ابداع و خلاقیت است که ناشی از شأن خلیفة‌اللہی اوست که در آیات قرآن کریم (مانند آیه ۳۰ سوره بقره و آیه ۶۲ سوره نمل) به آن اشاره شده است. انسان چون دارای نیروی عقل و تجرد نفس است و ظرفیت تجلی همه اسماء‌اللہی را دارد (یعنی در مرتبه خاصی از تجرد نیست، بلکه وجودی غیر ایستا دارد) می‌تواند آفریده خلاق خداوند باشد. برای آنکه انسان دارای شخصیت زاینده باشد، باید این شاکله وجودی خود را حفظ، تقویت و تربیت کند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)؛ بگو هر کس برحسب شاکله خود کار می‌کند و خدای شما آگاه‌تر است که چه کسی هدایت‌یافته‌تر است.

اصولاً میان ملکات نفسانی و احوال روح و اعمال رابطه خاصی وجود دارد. بنابراین انسان باید نفس خود را در

جهت ملکه آفرینش‌گری تربیت کند. علاوه بر این، انسان یک شاکله طبیعی دارد و یک شاکله اکتسابی که از تأثیر عوامل خارج از ذاتش به وجود می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۲۶۵). ملکه آفرینش‌گری در انسان شاکله طبیعی اوست که با تربیت قوه خیال و تقویت بعد مجرد انسان تقویت می‌شود که درباره آنها مطالب بیشتری خواهیم آورد.

مبنای دیگر، فطرت واحد نفس در عین تعدد قوای اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۴۰). بر این اساس نفس وقتی به زایش ادراکی می‌پردازد که در عین استفاده از قوا و شئون کثیرش، دارای همت و تمرکز واحد باشد. لزوم توحد نفس (دوری از تشتت) به منظور زمینه‌سازی برای زاینده‌گری ادراکی است. زایش ادراکی با تمرکز و توجه همه نیروهای درونی محقق می‌شود که از آن به «همت» نیز نام برده شده است. همچنین قوه حدس که می‌تواند زمینه‌ساز ابداعات ذهنی باشد، در این باره مؤثر است.

مطابق مطالعات روان‌شناختی، ریشه حدس در نیمه هشیار انسان شکل می‌گیرد و به محدوده هشیار وارد می‌شود (نالچاجیان، ۱۳۸۶، ص ۵۸ و ۱۶۴). نیمه هشیار انسان بخشی است که تنها اطلاعات را دریافت می‌کند و هر داده‌ای را - هر چند انسان بداند که آن داده غلط است - به‌مثابه یک داده درست دریافت می‌کند. تسلیم در برابر حق و رضا به آن و ایمان به حکمت، عدالت خداوند و توکل به او، تأثیر معنایی در آرامش انسان دارد و این آرامش می‌تواند زمینه ظهور نیمه هشیار را فراهم کند؛ زیرا خلوت و آرامش درون در بروز نیمه هشیار تأثیر بسزایی دارد (همان).

در بعد ویژه معرفت‌شناختی باید گفت: ادراک شأنی از شئون نفس انسان است و در فلسفه اسلامی به دو نوع ادراک مفهومی (حصولی) و شهودی (حضوری) تقسیم می‌شود. هم ادراک حصولی و هم ادراک حضوری دارای مراتب گوناگونی است و همه ادراکات مفهومی به ادراکات شهودی بازمی‌گردند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴). علم شهودی علمی است که انسان آن را بدون واسطه درمی‌یابد.

آموزش‌های یادگیری محور درحقیقت بر پایه قوه حافظه صورت می‌گیرد؛ اما آموزش‌های زاینده باید بر اساس تقویت نفس و ذهن در درک عوالم فراطبیعی (از جهت زاینده‌گری طولی) و تقویت بعد خلاقیت نفس - یعنی قوه خیال او - (از جهت زاینده‌گری عرضی) صورت گیرد. از ویژگی‌های مهم وجود ذهنی، جنبه تجردی آن است که منجر به زاینده‌گری و خلق می‌شود. از این نظر باید با تمرین جنبه‌های تجریدی مثل تشبیه، قیاس، امور ریاضی و امور الاهیاتی و نیز تجرید عملی به زاینده‌گری قوای ادراکی در جهت طولی و عرضی یاری رساند.

به‌طور کلی نفس انسان خصیصه صورت‌نگری دارد و رابطه نفس با صور ذهن، رابطه خالق و مخلوق است. ملاصدرا رابطه علم یا شناخت را نوعی ابداع و انشای نفس می‌داند؛ یعنی ذهن انسان خالق و آفریننده است، نه منفعل و پذیرنده. بنابراین هر نوع ادراکی، فعالیت ذهن و نفس محسوب می‌شود. با کثرت علوم حصولی می‌توان فعالیت ذهنی را تقویت نمود و این می‌تواند زمینه‌ساز ملکه تولید علم جدید برای ذهن شود.

از سوی دیگر اگر نفس از مرتبه توجه به عالم طبیعت به مراتب بالاتر برسد دارای ادراکات بیشتر می‌شود و این خود ظرفیت داده‌ای ذهن برای تولید دانش را بالاتر می‌برد. به تعبیر دیگر هرچند در ادراک، فعالیت در همه مراتب ذهن صورت می‌گیرد، اما این حیث فعال مطابق با خارج و مرتبه‌ای از عالم خارج محسوب می‌شود و هرچه تقرب به واقع در مرتبه بالاتری باشد ادراک در مرتبه بالاتری صورت گرفته است، به گونه‌ای که عین‌الیقین و حق‌الیقین مراتب بالاتر ادراک محسوب می‌شوند که مربوط به مرتبه قلب و روح هستند. با توجه به ارزش واقع‌گرایی در مرتبه بالاتر و لزوم زاینده‌گی ارزشمند و هدفمند- و نه مطلق در دید حکمی- زاینده‌گی قوای ادراکی باید به سمت رسیدن به دریافت شهودی و حضوری باشد.

تقویت بعد مجرد انسان موجب زاینده‌گی قوای ادراکی اوست. این مطلب از طریق قاعده فلسفی دیگری از ملاصدرا قابل تبیین است. وی به رغم قبول تعدد قوا بیان می‌کند: «النفس فی وحدتها کل القوی»؛ نفس در عین اینکه واحد است، شامل همه قوا می‌شود؛ یعنی مدرک واقعی همه ادراکات منسوب به قوای انسانی، نفس ناطقه است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۴۰). بنابراین، نفس ناطقه با قوای ادراکی و تحریکی خود، دوگانگی نداشته و هر قوه‌ای شأن و مرتبه‌ای از نفس است. نفس در مرتبه محسوسات مدرک محسوسات است و در مرتبه خیال مدرک صور خیالی و در مرتبه عقل مدرک صور عقلی. بنابراین یک ذات، هم عقل است، هم وهم، هم خیال، هم حس و هم محرک (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۳). بنابراین حقیقت قوای ادراکی همان نفس است و زاینده‌گی نفس موجب زاینده‌گی قوای ادراکی است و زاینده‌گی نفس با دو مطلب حاصل می‌شود: یکی ارتباط وجودی که حاصل تجرد نفس و تجلی ذاتی وجود است، و دوم استفاده از قوه خیال که کارکرد ویژه آن زاینده‌گی است.

درحقیقت در ادراک، نفس از مرتبه حس تا مرتبه عقل را می‌پیماید. چون مبدأ تجلی و زاینده‌گی در مرتبه عقل و محل ظهور آن در مرتبه خیال است، همه تلاش‌ها برای زاینده‌گی قوای ادراکی معطوف به دو چیز است: تهذیب نفس به منظور اشرافی از مرتبه عقل، و تقویت و تهذیب قوه خیال به‌طور خاص به منظور زاینده‌گی ادراکات که در مرحله تنزل به عالم صورت‌گیری، با واسطه قوه خیال صورت می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا، عوالم وجود بیگانه و جدای از هم نیستند، بلکه عالم مادی ظهوری از عالم فوق و عالم مافوق حقیقت عالم مادون است. رابطه عوالم وجود با هم مانند رابطه نفس و بدن است که ظهور نفس در منشأ طبیعت بدن است. حقیقت عالم طبیعت نیز عالم خیال و حقیقت عالم خیال عالم عقل است. بنابراین آنچه در عالم طبیعت وجود دارد، یا اجسام طبیعی (مانند خاک و درخت) است که حقیقت آنها در عوالم بالاتر است و یا اجسام صناعی (مانند هواپیما و ماشین) که اینها نیز ظهوری از ابداعات عالم خیال انسان‌ها هستند که با الگو گرفتن از طبیعت ترکیب طرح‌ها و افاضه از عالم عقل و با توجه به اراده انسان‌ها و امکانات آنها ساخته شده‌اند. از این نظر نیز یکی از راهبردهای تولید طرح، تقویت قوه خیال انسان است. نوزایی در ادراک موجد نوزایی در صناعات می‌شود و این

نوزایی با همکاری قوای حسی و ارتقای نفس از یکسو و ارتباط و اتحاد با صور خیال منفصل از سوی دیگر امکان‌پذیر است (برقی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶).

به عبارت دیگر، هم جهت مادی خیال در ارتقای نفس به مرتبه خیال مؤثر است و برای آن زمینه‌سازی می‌کند که همان الگو و پیام‌گرفتن از طبیعت است و هم مشاهده صور خیالی در خیال منفصل در خلق صور خیالی تأثیر دارد که این مشاهده با تهذیب نفس صورت می‌پذیرد.

اتصال به عالم خیال مشروط به صحت مزاج، قوت ادراکات خیالی و تزکیه و سیر و سلوک معنوی است (همان، ص ۲۵۰). اما در حقیقت، نفس در مرتبه خیال، صور خیالی را انشا می‌کند. بنابراین قوت نفس و تزکیه و تهذیب آن در کنار صحت جسمانی در صورت خیالی مؤثرند.

همچنین یکی از راهبردهای تقویت زاینده‌گی ادراکی، فعال کردن قوه متصرفه - از ابزارهای قوه خیال - به واسطه فعالیت‌های تشبیهی و تجسیمی است.

یکی دیگر از نکاتی که درباره نفس حایز اهمیت است اینکه نفس انسان ذاتاً خلاق است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵). بنابراین اگر متعلق شناخت نفس باشد، این شناخت شناختی به امر زاینده خواهد بود و مطابق نظریه «اتحاد عالم و معلوم»، خود شناخت نیز شناختی زاینده خواهد شد. بنابراین یکی از راهکارهای زاینده‌گی قوای ادراکی معرفت نفس است.

۳-۱. فرایند معرفت نفس (به‌مقابله راهبردی برای زاینده‌گی قوای ادراکی) در آثار ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است: چنانچه جست‌وجوی حقیقت و وجود محور نظام معرفتی باشد، این علم از معرفت نفس آغاز می‌شود که کلید علم‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۸). او بر همین اساس وقتی می‌خواهد سه اصل را که ریشه همه مفاصل است، برشمرد، اولین آنها را جهل به حقیقت نفس خود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

در باب معرفت نفس نیز این ایمان حقیقی است که انسان را از ظلمت بدن خارج می‌کند و به مقام نور روح می‌رساند: «الله ولی الذین ءامنوا یخرجهن من الظلمات الی النور» (بقره: ۵۷؛ ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۲۴). مؤمن تأثیرگذار از نظر ملاصدرا مؤمنی است که عقل عملی او از عمق جان و قلبش فرمان می‌گیرد (همان، ص ۲۶). در حقیقت فرمانده چنین انسانی علم حضوری و ایمانی اوست.

ادراک زاینده باید ادراکی از سنخ عقل باشد. منشأ شناخت وهمی از نظر ملاصدرا حب دنیا است که ریشه در جهل نسبت به حقیقت خود دارد و هوای نفس نیز در این جهت او را دچار اشتباه می‌سازد که از آن، به «تسویل نفس» یاد می‌شود (همان، ص ۲۸ و ۳۲).

۴. راهبردهای تقویت قوه خیال در حکمت اسلامی

همان‌گونه که گفته شد، قوه خیال با مرکزیت تخیل و تفکر، نقش مهمی در تبدیل تجلیات قلبی به مطالب

محسوس و نیز زاینده‌گی سایر قوای ادراکی دارد. قوه خیال ذاتاً زایشگر و تولیدکننده است و از این رو می‌بینیم همه انسان‌ها- اعم از عارف و عامی و خاص و عام- دائم در حال تولید اندیشه‌های متناسب با شاکله شخصیتی خود و تمرکز قلبی خود هستند. برای بهره‌وری درست از این قوه، باید آن را متوجه نیازهای اصلی نمود و از بازیگری در مواردی که سودی به حال انسان ندارد، منع کرد. به این مهارت پایش و تهذیب قوه خیال که منجر به تقویت آن در جهت مطلوب می‌شود، «تطهیر قوه خیال» می‌گویند.

برای تطهیر قوه خیال نخستین مقدمه عمل به دستورات شریعت، دوری از معاصی و عمل به واجبات دانسته شده است. همچنین طهارت‌های ظاهری مانند وضوی دائمی نیز دارای آثار تکوینی و حفظ حالات روحی دانسته شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳ و ۱۴)

به‌طور کلی طهارت روح و جسم مقدمه‌ای برای شکل گرفتن ملکه تسلیم نفس است. و در حالت ملکه تسلیم آرامشی بر نفس حاکم است که می‌تواند محل تجلی اسماء الهی و از جمله اسم خلاق الهی باشد.

همچنین اهمیت دادن به تحرک و بازی و فعالیت خردسالان و کودکان در آزاد کردن و تنظیم و تعادل قوه خیال بسیار مؤثر است. بنابراین در دوران قبل از دبستان و دبستان کودکان باید فرصت کافی، برنامه‌ریزی شده و آزاد و متناسب با استعدادها و توانمندی‌های کودکان برای فعالیت بدنی و بازی باشد. در این دوران مریبان باید با درایت، استعدادهای و علایق کودکان را کشف و بازی‌های متناسب گروه‌های سنی طراحی کنند.

داشتن الگوی استاد اخلاقی و عالم ربانی در مجموعه‌های آموزشی نیز برای الگوبرگشت و اثرپذیری قوه خیال بسیار مؤثر است، به گونه‌ای که گاهی تأثیر ناخودآگاه یک عالم با عمل بر شخصیت و سرنوشت متریبان از کتاب‌ها بیشتر است. چنانچه قوه خیال انسان تطهیر شود، می‌تواند مخزن و منبعی برای یافتن همه حقایق باشد. از نظر حکمت اسلامی، همه علوم و حقایق در مراتب بالای عالم وجود دارد و صورت تنزل یافته به صورت علوم اعتباری در رشته‌های گوناگون علوم طبیعی و ریاضی و الهیات و علوم انسانی به وجود می‌آید. بنابراین تطهیر قوه خیال نقش بسیار مؤثری در اخذ حقایق و علوم دارد، به گونه‌ای که قرآن که به معنای مجموعه‌ای از حقایق هستی در قالب مرموز الفاظ است، در ظرف قوه خیال تطهیر شده و به لسان عرفانی «لیله القدر» است، نازل می‌شود (همان، ص ۹۲).

نکته دیگری که در تقویت قوه خیال حایز اهمیت بسیار است، نقش مراقبت در رؤیاست. به همین جهت سبب انسان باید در وقت خوابیدن مراقبت کند. از نظر شریعت خواب باید اول شب باشد و از خواب در بین الطلوعین و قبل از غروب آفتاب و پرخوابی نهی شده و به سحرخیزی و خواب اندک قبل از ظهر توجه شده است. همچنین قبل از خواب و بعد از آن دارای آداب است که در کتب حکما مانند کتاب **مفتاح الفلاح** شیخ بهائی آمده است (شیخ بهائی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹).

نکته دیگر این است که قوه خیال مانند آینه‌ای صورتگر است که می‌تواند این آینه مواجه با عقل یا مواجه با وهم باشد. بنابراین باید تلاش کرد قوه خیال تحت حاکمیت و تسخیر عقل واقع شود که برخی مباحث پایش و تهذیب و تطهیر خیال ناظر به این حکمت است.

یکی دیگر از راهبردهای تطهیر قوه خیال، تفکر در نظام هستی است که در آیات قرآن نیز به آن توجه شده است. تفکر در نظام هستی یعنی: تفکر در سنت‌ها و قواعد حاکم بر عالم وجود که موجب ارتباط و معرفت انسان با عالم می‌شود و موجب می‌گردد موجودات عالم اسرار خود را برای انسان بنمایانند؛ زیرا مطابق حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ این‌گونه برداشت می‌شود که همه عالم همیشه در حال گفتن و شنیدن و بینا و شنوا و آگاه است و حشر با آن موجب کشف اسرار آنها می‌شود (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۱، ص ۱۵، به نقل از: میرداماد) بنابراین تفکر موجب جاری شدن فیض حق و از بهترین راه‌های کشف اسرار عالم محسوب می‌شود.

نکته دیگر که بر آن تاکید می‌شود و موجب بیداری دل و در نتیجه زمینه زاینده‌داری ادراکی است، شب‌زنده‌داری است. علامه حسن‌زاده در *الهی‌نامه* می‌نویسد: «الهی، آن که سحر ندارد، از خود خبر ندارد» (همان، ص ۱۵۲). همچنین برای زاینده‌داری قوای ادراکی باید از عادات متعارف بیرون آمد و دوباره متولد شد و اولین نشانه تولد دوباره گریه از خوف و شوق خداوند است. بنابراین گریه و تضرع به درگاه الهی نیز از اسباب بیداری دل و بالتبع زمینه‌ساز زاینده‌داری ادراکی شناخته می‌شود (همان، ص ۱۵۴).

یکی دیگر از دستوره‌های طهارت خیال، «خوش‌بینی و زیبایی» است. خوش‌بینی و زیبایی یکی دستور شریعت است. برای مثال در حدیث آمده است: شخصی به امام علی ﷺ دشنام داد و حضرت فرمودند: «با علی دیگری بود» و یا امام صادق ﷺ وقتی از کنار حیوان مرده‌ای می‌گذشتند، به دندان‌های سفید و زیبای آن توجه کردند (همان، ص ۱۶۰).

یکی دیگر از راهکارهای زاینده‌داری ادراکی عدم تقید آن به اکتفا به محدودیت است، بلکه باید آن را به تفکر دائمی و توقف‌ناپذیر عادت داد (همان، ص ۱۶۱). پرهیز از تشمت و پراکنده‌داری و اسباب ایجاد آن نیز برای طهارت خیال مؤثر است، به‌گونه‌ای که باید هم قلب واحد باشد و از شکست در راه نهراسد که یکی از راه‌های رشد نفس همین افتان و خیزان بودن است (همان، ص ۱۶۸ و ۱۶۹). رفت‌وآمد با پاکدلان و مکان‌هایی که برای پاکی تأسیس شده (مساجد و اماکن متبرکه) نیز در تطهیر نفس و بالتبع قوه خیال تأثیر دارد.

از دستورالعمل‌های قرآنی برای تطهیر قوه خیال، مداومت بر خواندن آیه «سخره» (اعراف: ۵۴-۵۹) دانسته شده است که باعث توحد و تمرکز قوه خیال می‌شود و از نشانه‌های پراکنده‌داری قوه خیال خواب‌های پراکنده است. این در دستوره‌های شریعت به قدری اهمیت دارد که در برنامه‌های پیامبر ﷺ این بود که هر غروب به اصحاب می‌فرمودند: «شب نزدیک است، حواستان را بیشتر جمع کنید.» صبح نیز اصحاب خواب‌های خود را به پیامبر ﷺ گزارش می‌دادند؛ زیرا خواب گزارش چگونگی قوه خیال است (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳).

اصولاً با توجه به اینکه در معارف اسلام حقیقت علم در نفس پاک پیامبر اکرم ﷺ دانسته شده و تمام حقایق قرآن در وجود ایشان تحقق یافته است، قرآن در مرتبه عقل و مرتبه همه قوای ادراکی پیامبر ﷺ وجود دارد. از سوی دیگر عالم عقل به‌مثابه شأنی از شئون عقل انسان کامل، پیامبر ﷺ است. بنابراین قرآن در مرتبه عقل پیامبر موجود

است و هرکس به هر نحو با قرآن ارتباط برقرار کند، در حقیقت با مراتب وجودی قرآن در خود پیامبر ﷺ مرتبط شده است. پس راه ارتباط با پیامبر ﷺ خود قرآن کریم است: «ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم» (اسراء: ۱۰)؛ این قرآن به آنچه پایدارتر است راه می‌نماید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۸ و ۲۵۹).

پس یکی از راهکارهای ارتباط با عالم وجود و عالم علم، ارتباط در مراتب مختلف آن (بصری، سمعی و عقلی) با قرآن کریم است و مقدمه این ارتباط طهارت در همه قواست؛ زیرا «لایمسه الا المطهرون» (واقعه: ۷۹)؛ قرآن را جز پاکان مس نمی‌کنند. مس و ارتباط با قرآن در هر مرتبه‌ای طهارت مناسب آن مرتبه است.

۵. نقش پایبندی به دستورات شریعت در زاینده‌گی ادراکی

از منظر حکمت عملی فلسفه صدرایی، باید به دستورات دین به‌مثابه ابزار مهم بیدارسازی استعدادهای انسان برای ادراک بیشتر نگاه کرد. ملاصدر/ در باب حکمت عملی، عمل به شریعت را کافی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۹، ص ۱۰)؛ زیرا به اعتقاد او ظاهر شریعت مسائل حکمت عملی و باطن آن مسائل حکمت نظری است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۳۷۵ و ۳۷۶). او در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* و نیز *مبدأ و معاد* به بیان حکمت‌هایی از دستوره‌های شریعت پرداخته است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۳۴ و ۸۳۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۳۰ و ۶۳۶-۶۳۷).

این عربی نیز در مجلداتی از *الفوتوح المکیه* به بیان اسرار شریعت پرداخته و نماز را عاملی برای بیدارسازی خیال خلاق انسان برشمرده است. او استجاب دعا را مرتبه‌ای از تحقق بخشیدن به وجود ذهنی انسان و تأثیر آفرینشگری روح و ذهن در عالم خارج با یاری دستورالعمل‌های شریعت و به‌آذن و اراده و مشیت خداوند می‌داند. برای دریافت حقایق از عالم وجود، قلب باید همه نیروهای خود را متمرکز کند، که به آن «همت» می‌گویند. «همت» یعنی: تمرکز همه قوای قلب در مبدأ آفرینش که منطبق با حالت فناست (کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۳۶).

خداوند چیزی را که از قبل در عالم غیب موجود است، در عالم محسوس عیان می‌کند و این معلول را از طریق او خلق می‌کند (همان، ص ۳۳۷). از این رو قلب انسان با معرفت، همان چشمی است که حق خود را از طریق آن می‌بیند و در این صورت فیوضات حق بر قلب جاری می‌شود (همان، ص ۳۳۷).

حقیقت زاینده‌گی تجلی حق در قوای ادراکی و نوعی جمع وحدت و کثرت است؛ زیرا این زایش جدید با نظر به منشأ آن، همان است؛ ولی به لحاظ وجود خاصی که در ظرف ادراک ایجاد شده، همان نیست. نظر به اینکه منشأ زایش و فیض حق تعالی است، شرط اصلی زاینده‌گی «دنبال امر رب بودن»، تشخیص آن و عمل به آن است (همان، ص ۳۵۰).

وقتی با همت قلب و وساطت قوه خیال، عالم واسطه را درک کنیم و با ارتقای راه‌های حس به مرتبه بالاتر، حجاب ظاهر آنها را به حقیقت آنها بازگردانیم، اشیا و موجودات وظیفه تجلی‌گون خود را انجام می‌دهند (همان، ص ۳۵۱). بنابراین راه تجلی قوای ادراکی بازگشت قوای ادراکی به حقیقت آنها با همت قلب و به واسطه قوه خیال

است؛ اینکه بدانیم هر شنیدنی و دیدنی یا هر سمع و بصری ریشه در سمیع بودن و بصیرت خداوند دارد و اگر این حقیقت را درک نمی‌کنیم چنان باشیم که گویا اوست که سمیع است و بصیر است.

تجلی الهی در قالب صور محسوس، صور متخیل یا عالم مثال رخ می‌دهد و عالم خیال مرتب در حال تجدید خلقت است. کاری که باید صورت گیرد توجه خیال به عالم غیب و پایش و تربیت آن با استمداد از شریعت است (ر. ک. همان، ص ۳۵۳، ص ۳۵۷). کامل‌ترین نمونه علم قلب، نماز به‌مثابه نماز تجلی‌گون، یعنی نماز خلاق است (همان، ص ۳۵۹).

«ادراک» به معنای ظهور وجود پنهان است. بنابراین «زاینده‌گی ادراک» یعنی: زاینده‌گی ظهور، و باید دریابیم چه باید بکنیم که وجود پنهان بیشتر به منصفه ظهور برسد؛ البته از نظر وجودی، آشکار مرتبه‌ای از پنهان و ظاهر مرتبه‌ای از باطن است، اما برای نزول وجود از مرتبه بالا به مرتبه پایین باید قوه خیال تطهیر شود.

گفته شد که نماز عامل خلق شهود است و همزمان ذکر خدا و ذکر انسان محسوب می‌شود (همان، ص ۳۶۵). واقعیت گفت‌وگو و مناجات - که امری دوطرفه است - مستلزم آن است که ذکر هم از ناحیه پروردگار وجود داشته باشد که در پاسخ آن ذکر، بنده در محضر خداوند قرار می‌گیرد. آیه «فاذکرونی اذکرکم» (بقره: ۱۵۲) به همین معناست (همان، ص ۳۶۵). حاصل این یاد دوطرفه شاهد و مشهود شدن و تجلی است که در قوای ادراکی انسان جاری می‌شود. بنابراین خیال خلاق از طریق همت، یعنی تمرکز همه نیروهای قلب در خدمت نماز خلاق قرار دارد (همان، ص ۳۷۸).

نتیجه‌گیری

این مقاله در جهت اهداف کلان کشور (تولید علم و استفاده از ظرفیت‌های بومی) به راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی با تأکید بر فلسفه صدرایی پرداخت. برای تحقق اجرایی این راهبردها در شکل سازمانی، گام دیگری لازم است تا آنها را در فضای آموزشی کشور به صورت مواد جزئی‌تر، نهادینه و اجرایی کند و این مهم مشروط به عزم و باور و عبور از رخوت و شکستن عهد عادت است.

مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله عبارت است از:

۱. زاینده‌گی قوای ادراکی در رویکرد حکمت صدرایی، با محوریت بعد مجرد انسانی شکل می‌گیرد.
۲. از مهم‌ترین راهبردهای زاینده‌گی قوای ادراکی تقویت بعد مجرد نفس است. روش اجرایی این راهبرد مدیریت نفس است که در حکمت اسلامی به «تهذیب نفس» نامبردار است. «تقوا» مدار تهذیب نفس است که باید در زمینه‌های گوناگون، الگوهای عملی آن استنباط و آموزش داده شود و از محور موعظه و سفارش به محور فرهنگ‌سازی تبدیل گردد.
۳. از پیامدهای مهم تهذیب نفس، وارستگی روح از عالم طبیعت است. این آزادی و وارستگی نقش مهمی در زاینده‌گی ادراکی دارد. در رویکرد مادی‌گرا، زمینه خلاقیت را عدم محدودیت و به تعبیری آزادی بیرونی دانسته‌اند.

این هرچند صحیح است، اما در رویکرد حکمت اسلامی، عدم محدودیت از منظر عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تری لحاظ شده و به آزادی معنوی توجه شده است.

۴. اهتمام به ظرفیت‌های ادراکی نفس که از آن غفلت شده، در این باب بسیار راهگشاست. «علم قلبی» یکی از این ظرفیت‌هاست که اصولاً ملاحظراً نظام دانش خود را بر اساس آن سامان می‌دهد؛ نظام دانشی که حتی در نهادهای آموزشی دینی در حاشیه قرار داشته است.

۵. راهبرد دیگر ملاحظراً برای نیل به زاینده‌گی ادراکی، معرفت نفس است که کلید ادراک‌ها محسوب می‌شود و در رأس نظام دانش در رویکرد صدرایی قرار دارد. معرفت نفس علمی حضوری است و با ایمان فزاینده و رو به گسترش به مبدأ وجود، رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.

۶. تقویت قوه خیال (مشروط به آنکه مسخر عقل باشد) با تمرین‌های راهبردی و آموزش‌های مربوط به آن در این زمینه مؤثر است.

۷. اصل مهم دیگر برای تحقق هدف فوق، تربیت قوه خیال است که از آن به «طهارت قوه خیال» نیز یاد می‌شود و درحقیقت راهبردهای تسخیر قوه خیال به وسیله عقل هدایتگر است.

۸. حکمت صدرایی در اوج مسیر خود به قرآن حکیم می‌رسد و دستورات شریعت را همان حکمت عملی خود می‌داند. در این زمینه همه احکام شریعت برای رسیدن به تجلی اسماء الهی در انسان با محوریت تهذیب نفس و تطهیر قوای انسانی است. به‌طور خاص، عمود این خیمه مبارک معراج مؤمن، یعنی «نماز» است. این امر به قدری مهم و محوری است که هائری کرین به تبع ابن عربی، نماز را راه وصول به خلاقیت روحی دانسته است. بنابراین جامعه انسانی که دل در گرو ایمان دارد، باید به شریعت با رویکرد حکمت و راهبرد زندگی سعادت‌مندان بنگرد که همان حیات طیبه قرآنی است و نقشه راه جامعه انسان‌های در مسیر هدایت است.

۹. زندگی بر اساس حکمت، خود دربر دارنده دیگر مؤلفه‌های زندگی مطلوب (مانند تحقق عدالت و رشد عقلانیت) است که فطرت الهی انسان‌ها را مجذوب خود کرده و انگیزه را - که شرط اول حرکت و پایداری در هر کاری و از جمله مسئله این مقاله- است، تقویت و تبدیل به عزم (اراده بسیار قوی و جدی و رخوت‌ناپذیر) می‌کند. برای تقویت انگیزه، مطالعه جایگاه و تاریخ مسئله پژوهش و دانستن اهمیت، ضرورت، فواید و کاربردهای آن نیز مؤثر است. همچنین با نظر به فطرت خلاق انسان، تهذیب نفس راهی برای تقویت این بعد فطری و انگیزه بیشتر برای آن محسوب می‌شود.

۱۰. زاینده‌گی قوای ادراکی در رویکرد حکمت اسلامی در صورتی محقق می‌شود که انسان در بستر الهی واقع شود و به دنبال «امر رب» باشد و چنین بستری باید در همه شئون زندگی (مانند سیاست، اقتصاد و دانش) جاری شود تا سریع‌تر و با وسعت بیشتر به نتیجه مطلوب برسد.

۱۱. بنابر فرایند ادراک از نظر ملاحظراً که فرایندی صدوری و انشای نفس است، و با توجه به اصل «سنخیت علت و معلول»، خود کثرت ادراک می‌تواند زمینه‌ساز ادراکات جدید شود. بنابراین کثرت ادراک حصولی و یا

حضوری از عوامل زاینده‌گی‌های ادراکی بیشتر است. در این زمینه مطالعه فرایند نظریه‌پردازی‌ها و ابتکارات در طول تاریخ نیز مؤثر است.

۱۲. زاینده‌گی قوای ادراکی در قاعده کلی تعامل کثرت و وحدت (وحدت در عین کثرت) اتفاق می‌افتد؛ بدین معنا که در عین توجه به مبدأ واحد وجود و همت نفس بر تمرکز قوا، به مراتب وجود و مراتب قوا نیز توجه می‌شود و هیچ‌یک موجب غفلت از دیگری نمی‌شود. در این حالت پدیده تجلّی ادراکی رخ می‌دهد و یا به عبارت عرفانی، نفس به قدر قابلیت خود، آئینه وجود حق می‌شود و به عبارت صدرایی، وجود تعینات ماهوی پیدا می‌کند.

۱۳. زاینده‌گی قوای ادراکی در رویکرد صدرایی، به‌طور مطلق مطلوب نیست، بلکه هدف متوسط است. این زاینده‌گی باید در جهت ارزش‌های الهی و انسانی به کار گرفته شود. در حقیقت این ظرفیت انسانی در نظام کلی تشریح الهی تعریف می‌شود. چنین زاینده‌گی ادراکی است که منجر به تولیدی می‌شود که به انسان و زندگی او معنا می‌دهد.

منابع

- برقی، زهره، ۱۳۸۹، *خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین*، قم، بوستان کتاب.
- پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مذله‌العالی) <https://farsi.khamenei.ir>
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *عین نفاخ*، قم، اسراء.
- چیتیک، ویلیام، ۱۹۸۹، *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه پیروز فتورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *شرح مراتب طهارت از رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، شارح داوود صمدی آملی، قم، آل علی علیه السلام.
- سراج طوسی، ابونصر، بی‌تا، *المعجم*، تحقیق عبدالحکیم محمود، بی‌جا، بی‌نا.
- شیخ بهایی، محمد، ۱۳۸۸، *مفتاح الفلاح*، قم، جلوه کمال.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، *نهایت‌الْحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- غزالی، محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتاب العربی.
- کربن، هانری، ۱۳۸۴، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله همتی، تهران، جامی.
- مبینی، داوود و همکاران، ۱۳۸۹، «بررسی اثر بخشی آموزش مهارت‌های حل مسئله بر ارتقای خلاقیت مهندسی با توجه به سنخ شخصیتی آنان» *تازه‌های روانشناسی صنعتی / سازمانی*، ش ۱، ص ۵۶-۴۹.
- مداحی، جواد و همکاران، ۱۳۹۴، «ماهیت خلاقیت در دیدگاه اسلامی» *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ش ۱۴، ص ۵-۳۸.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر اصنام الجاهلیه*، تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تعلیقات سبزواری، تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تحقیق نحفلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *اسرار الایات و انوار البینات*، مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق و مقدمه محمدهادی معرفت، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *رساله سه اصل*، تحقیق سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۴۲۹ق، *شرح الهدایة الاتیوبیه*، تحقیق احمدعبدالرحیم السیاح المستشار توفیق علی وهبه، بی‌جا، مکتب الثقافة الدینیة.
- _____، ۱۹۸۱، *الاسفار الاربعه فی الحکمة الابهیه*، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی.
- نالچاجیان، آلبرت، ۱۳۸۶، *اشراق و شهود در فرایند خلاقیت علمی*، ترجمه نیکد میرزا یانس، اصفهان، جهاد دانشگاهی.
- Morris, T, 2006, *Social Work Research Methods: Four Alternative Paradigms*. Thousand Oaks, CA, Sage.

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی و امکان نظریه اسلامی هنر بر اساس حکمت متعالیه

محمد محمد محسن میر مرشدی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

mohsengmirus@gmail.com  orcid.org/0000-0003-3265-9400

fanaei.ir@gmail.com

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶

چکیده

بر اساس نظریات مستشرقان و فلاسفه هنر، پدیده‌ای با عنوان «نظریه اسلامی هنر» امری غیر قابل دستیابی است و تنها باید هنر اسلامی را به نحو پسینی و تاریخ‌نگارانه مطالعه کرد. این نوشتار درصدد است تا امکان و چیستی «نظریه اسلامی هنر» را بر اساس آراء فیلسوفان صدرایی که این فلسفه را منطبق بر مبانی اسلامی می‌دانند، بررسی کند تا اولین قدمها در جهت تبیین این نظریه برداشته شود. با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان گفت: در فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه به برکت استفاده از قرآن، برهان و عرفان، چنان نظام و ساختار فکری به وجود آمده است که از مبانی موثقی برخوردار بوده و ظرفیت استخراج نظریه هنری را داراست. از سوی دیگر به سبب ابتنای این مکتب فلسفی بر آموزه‌های اسلامی که تأییدکننده و استفاده‌کننده از هنر در نشر معارف حقه است و منشأ هنر را وجود لایزال الهی می‌داند، ظرفیت استخراج نظریه اسلامی هنر از این مکتب فلسفی کاملاً فراهم گشته است.

کلیدواژه‌ها: نظریه هنر، هنر اسلامی، نظریه اسلامی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، فلسفه اسلامی.

در طول تاریخ تفکر بشری، یکی از مسائلی که ذهن متفکران را به خود جلب کرده، مسئله تعریف و شناخت «هنر» و ارزش‌گذاری آثار هنری بوده است، به‌گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه برجسته جهان در این باره به بحث و اظهار نظر پرداخته‌اند. می‌توان گفت: دغدغه اصلی این فلاسفه رسیدن به یک بستر و نظام مشخص برای امکان تعریف و ارزش‌گذاری آثار هنری بوده است. این نظامات در قالب نظریات متعدد هنری بیان شده و هرکدام از فلاسفه با توجه به مبانی فلسفی خود، به این مسئله پرداخته‌اند. بدین‌سان انواع نظریات و مکاتب در این حوزه پدید آمده است.

شاید بتوان گفت: همه تلاش‌هایی که برای نظر ورزی در باب هنر شده- چه به‌صورت تعریف و چه به‌صورت نظریه- هردو به یک‌جا می‌رسند و می‌خواهند چپستی هنر را مشخص کنند. این کوشش‌ها هرچند از نظر بسیاری از فیلسوفان به نتیجه قطعی و یقینی نرسیده، اما توانسته است تأثیرات روشن‌گرانه‌ای در آشکار شدن چپستی هنر، چگونگی شکل‌گیری، آفریده شدن و نحوه گذار آن از مراحل گوناگون آن تا کنون داشته باشند (آگاه، ۱۳۹۸). یکی از مشکلات اساسی در نظریات هنر این است که کمتر اتفاق نظری درباره چپستی اثر هنری وجود دارد. بدین‌روی در طول تاریخ، بخش قابل توجهی از نظریه‌های هنری رنگ و بویی کارکردی داشته است (دیکی، ۱۳۸۷).

هرکدام از این نظریات با نقد دیگر نظریات کوشیده است تا جامعیت خویش را به نمایش بگذارد؛ اما خود با مشکلاتی جدید روبه‌رو شده است. این سردرگمی در تبیین آثار هنری موجب نسبی‌گرایی و افسارگسیختگی در عالم هنر شده است، به‌گونه‌ای که هرروزه بر انحطاط و تنزل آثار هنری افزوده می‌شود. مهم‌ترین علت این هرج‌ومرج را شاید بتوان نقص در مبانی این نظریات دانست.

از سوی دیگر اگرچه هنر به‌مثابه یکی از تأثیرگذارترین عوامل در رشد و اعتلای فرهنگ و ارزش‌های انسانی در جامعه از اهمیت بالایی برخوردار است، اما در بستر علوم انسانی- اسلامی و فلسفه‌های مضاف، یکی از حوزه‌هایی که کمتر مد نظر قرار گرفته «فلسفه هنر اسلامی» است. فیلسوفان بزرگ اسلامی کتاب ویژه‌ای که فقط به مباحث فلسفه هنر بپردازد، تألیف نکرده‌اند. به‌طور عمده علت آن، این بوده که در دوره آنها فلسفه هنر به‌صورت یک دانش و معرفت خاص تمایز نیافته و این مطلب ناشی از تفاوت جهت‌گیری فکری دانشمندان و جامعه اسلامی در مقایسه با جریانات غرب پس از نوزایی است.

درباره معرفت‌شناسی یا سایر فلسفه‌های مضاف هم وضع به همین منوال است. البته علی‌رغم این نقیصه، مباحث مربوط به فلسفه هنر کم‌وبیش در آثار فیلسوفان اسلامی به‌صورت پراکنده مطرح شده است.

به‌طور معمول بحث از چپستی زیبایی و خاستگاه آن به‌مثابه اصلی‌ترین مبحث در فلسفه هنر اسلامی، ذیل مباحث مربوط به صفات کمالیه و جمالیه حق تعالی یا ذیل بحث از شعر و زیبایی‌های ادبی مطرح گشته است. نیز

ذیل بحث از قوه متخیله و مبحث «عشق» می‌توان برخی مباحث مربوط به فلسفه هنر اسلامی را یافت؛ اما به نظر می‌رسد سامان‌دهی به این مباحث و تنظیم آنها در یک ساختار منطقی و مطابق با متون فلسفه هنر معاصر، ضرورت و اولویت دارد که تاکنون به انجام نرسیده است.

یکی از نکات قابل توجه این است که بیشتر تلاش‌های علمی صورت گرفته به سمت نظریه‌سازی حرکت نکرده و یا تنها به یک یا دو اصل در نظریه توجه خاص نموده است.

دیدگاه سیدحسین نصر یکی از مشهورترین و مدون‌ترین نظریات در این زمینه است که با عنوان «نظریه هنر مقدس» شناخته می‌شود. مطابق دیدگاه وی سرچشمه هنر دینی و اسلامی، بی‌واسطه معنویت اسلامی و حقیقت درون قرآن کریم است و نه متون شرعی. او معتقد است: هیچ کتاب فقهی نیست که به شما دستورالعمل بدهد که - مثلاً- چگونه مقرنس بسازید، یا چگونه خطاطی کنید (نصر، ۱۳۹۴، ص ۹۸).

دیدگاه نصر درباره هنر مقدس این است که هنر قدسی در تمدن‌های سنتی، تا زمانی که اصول معنوی آن تمدن‌ها در متن جامعه‌شان جاری بوده، همواره حضوری چشمگیر و پربرکت داشته است. هنر مقدس برای نگرش زیبایی‌شناختی و آویختن در موزه و نمایشگاه به وجود نیامده است، بلکه این هنر ما را به معنویت و به‌سوی خداوند راهبری می‌کند.

برای درک هنر قدسی باید معنای «امر قدسی» و نیز معنای «هنر» را درک کرد؛ هنری که امروز از زندگی انسان جداشده و به انزوای بناهای چندی موسوم به «موزه» تبعید گردیده است. امر قدسی را هم باید در سایه بینش سنتی نسبت به واقعیت، اعم از واقعیت کیهانی و فرا کیهانی شناخت (نصر، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

هنر قدسی به‌موجب محتوا، رمزپردازی، سبک و به‌طور کلی به خاطر عناصر عینی است که هنر قدسی است و نه به خاطر اهداف شخصی هنرمند. نصر در آثارش روشن ساخته که «هر هنر قدسی، هنر سنتی است، لیکن هر هنر سنتی، قدسی نیست» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۵۲۹).

البته نصر تأکید داشته است که مقصود از «هنر مقدس» تنها هنری که به درون مایه‌های دینی پردازد، نیست، بلکه هنری است که مطابق اصول هنر سنتی اجرا و بیان شود و بازتاب نمادها و صوری باشد که منشأ الهی دارند. سرانجام رسالت هنر مقدس باید کمک به رستگاری و رهایی انسان باشد.

آنچه از نظرات نصر درباره هنر مقدس و یا هنر سنتی و دینی برمی‌آید، این است که بیشتر ناظر بر تقدس و تأکید بر رسالت و اهداف است و کمتر به روش‌شناسی هر کدام از شاخه‌های هنر پرداخته شده است. به عبارت دیگر، مرزها و معیارهای دقیق این‌گونه هنرها مشخص نشده است. همچنین نصر نیز همچون دیگر سنت‌گرایان، با وجود تعادل و انسجام و جامعیتی که در آثارش هست، همچنان نگاهی کمتر سازش‌پذیر با تمام مظاهر فرهنگی جدید دارد.

ساحت وجودی انسان و هنرش، چه شرقی و چه غربی و چه سنتی و چه متجدد، بسیار پیچیده‌تر از آن است که

با فراورایت‌های سنتی و نگاه کلان و انتزاعی، در طبقه خاصی تعریف و تقسیم شود؛ یعنی می‌توان تعریف کلی، جامع و الهی داشت - و باید هم داشت - لیکن مشخص نمودن دقیق معیارها، مصداق‌ها و مرزهای آن و چگونگی احیای سنت و هنر مقدس به روش قدیم در دوره معاصر، کاری است دست‌نیافتنی.

تنها اثری که به نیت تبیین «نظریه اسلامی هنر» نوشته شده کتابی است با عنوان **قدر: نظریه‌ی هنر و زیبایی در تمدن اسلامی** (۱۳۸۷)، نوشته حسن بلخاری که با وجود تلاش ارزشمند ایشان در این زمینه، باز ناظر به آثار تاریخی هنر است و رویکردی توصیفی دارد. همچنین علی‌رغم تأکید ایشان بر نمادها و رمزها، اما توضیح درباره نمادها و نشانه‌شناسی هنرها بی‌شک باید مبتنی بر عقاید توحیدی اسلامی و شیعی باشد. بی‌توجهی در این خصوص در تفسیر اثر هنری ما را به سراپی از اندیشه‌های التقاطی یونانی، هندویی، بودایی و غیر آن رهنمون می‌سازد که هیچ بهره‌ای برای پژوهشگران و هنرپژوهان نخواهد داشت.

علاوه بر این، نظریه «قدر» بسیاری از سوالات مطرح در فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی را بی‌پاسخ می‌گذارد و نسبت خود با دغدغه‌هایی را که فلاسفه هنر از ایجاد نظریات هنر داشته‌اند، بیان نمی‌کند.

علی‌رغم تلاش‌های متعدد در تبیین مسائل گوناگون در زیبایی‌شناسی اسلامی، هنوز نظریهٔ یکپارچه و نظام‌مندی که مانند حلقه اتصال، تمام ریزمسائل هنری را به‌گونه‌ای واحد گرد هم جمع کند، مشاهده نمی‌شود؛ همچنان که در تعریف و ارزش‌گذاری آثار هنری از نگاه اسلامی و به‌ویژه در کاربست هنرهای معاصر نمی‌توان به نظام و دستگاه مشخصی اشاره کرد.

چون در عرصه میدانی برای ارزش‌گذاری و جهت‌دهی به آثار هنری ناچار به استفاده از یک ساختار مشخص و نظام‌مند در قالب یک نظریه هنری هستیم و تحقیقات موجود به هیچ وجه این نیاز را تأمین نمی‌کند، به همین سبب تلاش‌های متعدد در جهت استخراج چنین ساختاری بسیار ضروری می‌نماید.

این نوشتار درصدد است امکان و چپستی «نظریه اسلامی هنر» را بر اساس آراء پراکنده فیلسوفان صدرایی که این فلسفه را منطبق بر مبانی اسلامی می‌دانند، بررسی کند تا اولین قدم‌ها در جهت تبیین این نظریه برداشته شود. در صورت به کمال رسیدن «نظریه اسلامی هنر»، می‌توان تعریف و معیار درستی از «هنر» و ارزش اثر هنری از نگاه اسلامی ارائه کرد تا مسیر حرکت به سمت یک هنر متعهد و اسلامی هموار شود و راه برای ارائه نظریات دیگر در حوزه‌هایی مانند سینما، موسیقی، نقاشی، هنرهای دیجیتال و غیر آن گشوده گردد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. تعریف لغوی «نظریه»

درباره «نظریه» که معادل لاتین آن «تئوری» است، در **لغتنامه دهخدا** آمده است: این کلمه از ریشه یونانی «تئوریا» و به معنای شناسایی یک علم است که بر پایه تحصیل و تتبع حاصل آمده باشد و برای تحقق دادن احکام عملی آن استفاده شود. همچنین به معنای عقیده منظم و دلایل علمی در موضوعی خاص است (دهخدا، ۱۳۷۷).

فرهنگ معین گفته است:

نظریه به معنای عقیده و حدس است و جمع آن را «نظریات» آرند؛ مانند نشریه و نشریات؛ اما چون این کلمه در عربی فصیح بدین معنی نیامده، بعض معاصران از استعمال این مفرد و جمع آن خودداری کنند و به جای آن دو، «نظره» و «نظرات» را به کار می‌برند؛ مانند: نشره، نشرات (معین، ۱۳۸۸).

واژه «تئوری» که معادل واژه «نظری» در فارسی است، ریشه یونانی دارد و مفهوم کلی آن تقریباً معادل «ملاحظه کردن» یا «بررسی و تحقیق کردن» است. با گسترش علوم، مفهوم این واژه بر روی «اندیشیدن» و پژوهش درباره هر مسئله‌ای متمرکز شده است (اسپرینگز، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

۲-۱. تعریف اصطلاحی «نظریه»

برای «نظریه» تعریف اصطلاحی واحدی یافت نمی‌شود و هر متفکری از نگاه خود و بر اساس مبانی فکری خویش «نظریه» را تعریف کرده است.

از نگاه فلسفی شاید بتوان گفت: «نظریه» قضیه‌ای است که با برهان ثابت می‌شود و در نظر فلاسفه، یک ترکیب عقلی است، مرکب از تصورهای سازگار و متوافق که هدف آن ایجاد ارتباط بین نتایج و مبادی است و به عبارت دیگر، همان حدس هوشمندانه و منطقی است که اثبات شود (حسن‌زاده و عزیزخانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

یا «نظریه» قضیه‌ای است که با برهان اثبات می‌شود و در نظر فلاسفه، یک ترکیب عقلی است مرکب از تصورهای سازگار و متوافق که هدف آن ایجاد ارتباط بین نتایج و مبادی است (جمیل و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۶۳۶).

یا می‌توان گفت: نظریات علمی به‌جای دست یافتن به هدف و نتیجه‌ای، ما را به‌سوی مسیر و چارچوب کشف شواهد و حقایق علمی راهنمایی می‌کنند و بعضاً خالی از مقادیر و بدون کمیت هستند (گری، ۲۰۰۷، ص ۹۸۷).

در تعریف دیگر، «نظریه» مجموعه‌ای از سازه‌ها، مفاهیم، تعاریف و گزاره‌های مرتبط به هم است که از طریق مشخص ساختن روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها را ارائه می‌کند (همان).

در نگاهی دیگر، «نظریه» تفکر انتزاعی مبتنی بر منطق درباره یک پدیده و پیامدهای ناشی از چنین سبک تفکری را شامل می‌شود. درواقع نوعی تفکر اندیشمندانه است که قابل بسط و توضیح دادن باشد و مجموعه پیشنهادهایی را درباره متغیرها ارائه می‌کند و تصویر منظم و مدونی از پدیده‌ها و همبستگی آنها به نمایش می‌گذارد.

از زاویه دیگر، «نظریه» مجموعه و یا به بیان دقیق‌تر، شبکه‌ای به‌هم پیوسته از سازه‌ها، مفاهیم، تعاریف و قضایاست که به منظور تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، از طریق تشخیص روابط بین متغیرها، یک نظر نظام‌وار درباره پدیده‌ها ارائه می‌دهد. نظریه بین متغیرها رابطه علت و معلولی برقرار می‌کند تا پدیده‌ها را توضیح دهد یا پیش‌بینی کند (وینر، ۱۹۹۶، ص ۱۰۱).

چون مفهوم نظریه امری اعتباری است و ذات حقیقی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت، پس نمی‌توان تعریف حدی از مفهوم آن ارائه کرد. پس به‌ناچار باید به تعریف از طریق مشخص کردن ویژگی‌های اساسی آن دست زد. بدین‌روی در اینجا با بیان ویژگی‌های اساسی نظریه، مفهوم آن را تبیین می‌نماییم:

۳-۱. ویژگی‌های نظریه از منظر این نوشتار

۱. مجموعه توصیفات و قوانین و هنجارهای عام و بنیادین؛
۲. منطبق بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناسی صحیح و واقع‌گرایانه؛
۳. دارا بودن انسجام داخلی و خارجی نسبت به دیگر گزاره‌های دانشی؛
۴. دارا بودن قابلیت توضیح پدیده‌های مربوط به موضوع؛
۵. دارا بودن قابلیت پاسخ به سؤالات اساسی در حوزه موضوع؛
۶. مشخص‌کننده مرز بین موضوع و غیر آن؛
۷. فراهم‌کننده معیار صحیح در ارزش‌گذاری پدیده‌های مربوط به موضوع؛
۸. دارا بودن قابلیت استخراج دیگر قوانین در حوزه مربوط به موضوع؛
۹. دارا بودن قابلیت حل مشکلات و دشواری‌های انسانی در حوزه موضوع.

۴-۱. بررسی لغوی «هنر»

واژه «هنر» در یونانی «تِخْنَه» (techne)، به لاتین «آرتوس» و «آرتیس» (artis) و «آرس» (ars)، به فرانسه «آر» (ar)، به انگلیسی «آرت» (art)، به آلمانی «کونست» (kunst) و به عربی «فن» گفته می‌شود که از ریشه هندی و اروپایی «ar» به معنای ساختن و به هم پیوستن و درست کردن آمده است.

این الفاظ در تاریخ گذشته اروپا فقط برای هنرهای خاص به کار نمی‌رفته، بلکه به معنای فضیلت هم به کار می‌رفته است. هرچند بیشترین کاربرد آن در فرهنگ یونانی در اصطلاح هنرهای هفت‌گانه یونان و در قرون وسطا در اصطلاح هنرهای آزاد بوده که هنرهای فکری به شمار می‌آمده‌اند.

اصل و ریشه هنر در زبان فارسی به سانسکریت بازمی‌گردد و با لفظ «سونر» (sunar) و «سونره» (sunara) که در اوستایی و پهلوی به صورت «هونر» (hunar) و «هونره» (hunara) (سو= هو، به فارسی نیک و خوب، نر و نره، به فارسی به معنای مردی و زنی) به معنای نیک‌مردی و نیک‌زنی هم‌ریشه است. در زبان فارسی قدیم نیز «چهار هنران» به معنای فضایل چهارگانه شجاعت، عدالت، عفت و حکمت (به معنای فرزنگی) آمده است.

واژه هنر در قلمرو زبان فارسی در طول تاریخ معانی متنوعی داشته؛ از جمله به معنای کمالات، فضایل، حسنات، برتری‌ها، صفات نیک، توانایی، قابلیت‌ها، قدرت، صنعت، حرفه، کسب و خطر و تهدید به کار رفته است (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۵).

با صرف نظر از معنای عام هنر که حتی امروزه هم کاربردی گسترده دارد، هنر در معنای خاص خود، به مصادیق ویژه‌ای از قبیل شعر، نقاشی، فیلم، عکاسی، خطاطی، نمایش، منبت کاری، مجسمه سازی، نمایشنامه نویسی، هنرهای دیجیتال و مانند آن اطلاق می‌شود.

۵-۱. معنای اصطلاحی «هنر»

مفهوم «هنر» از جمله مفاهیمی است که در طول تاریخ اندیشه، ده‌ها و بلکه صدها تعریف برای آن ارائه شده، در حالی که هنوز هم عقیده بر این است که تعریف تام و تمامی برای هنر عرضه نشده است. این مفهوم از حیث تعریف، با مفاهیمی از قبیل «دین» و «فرهنگ» شباهت دارد. از این رو در بیان ماهیت هنر نباید به دنبال جنس و فصل حقیقی و حدّ تام گشت، بلکه باید به تعریفی که تا حدی جامع افراد و مانع اغیار باشد، بسنده کرد. در تعاریف منطقی به دنبال ویژگی‌ها ذاتی معرفّ می‌گردند. تعیین اینکه ویژگی ذاتی هنر که در همه آثار هنری موجود باشد، از محوری‌ترین مباحث فلسفه هنر در محافل دانشگاهی است.

برخی معتقدند: هنر نیز همچون زیبایی تنها در ذهن مخاطب صورت می‌پذیرد. از سوی دیگر برخی هنر را پدیده‌ای می‌شمارند که تنها آفریننده‌اش معنای آن را مشخص می‌سازد. عده‌ای نیز هستند که هنر را در هر صورت غیر قابل تعریف می‌دانند. از نظر عده‌ای دیگر، اثر هنری هر شیء مصنوعی است که مخاطب را دستخوش لذت زیبایی‌شناسانه گرداند. بدین سان تعاریف متفاوتی برای هنر ذکر شده است و یافتن وجه جامع در میان آنها کاری دشوار به نظر می‌رسد.

برای مثال، در فلسفه *افلاطون* هنرهای دیداری با عنوان «میمیسس» (Mimesis) و «تخنه» (Techno) مطرح گشته و زیبایی (Kalon) نیز از دیدگاه او، آن چیزی است که حقیقت پدیده‌ها را بازنمایی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵-۲۶۶). در نظر وی تمام هنرهای دیداری مانند پیکرتراشی، نگارگری و معماری و هنرهای ادبی و هنرهایی که از مشتقات هنرهای ادبی هستند، مانند حرکات موزون و آواز، جملگی در ذیل «تخنه» قرار می‌گیرند. او در «مکالمه سوفیست»، تخنه یا هنر را به گونه‌های متفاوتی تقسیم کرده است.

از دیدگاه *افلاطون* ویژگی ذاتی در هنر «تقلید» است. (مبسوط این نظریه در کتاب *دهم جمهوری افلاطون* آمده است.) به عبارت دیگر، «تقلید» اساس و بنیاد هنر را تشکیل می‌دهد. از این رو در هر اثر هنری و در همه اقسام هنرها تقلید به چشم می‌خورد. برای مثال، نقاش یا از طبیعت تقلید می‌کند و تصویر و شکل یک اسب یا یک منظره طبیعی مانند کوه و جنگل را می‌کشد یا از مصنوعات انسانی تقلید می‌کند و - مثلاً- ساختمان یا میز و مانند آن را به تصویر می‌کشد. مجسمه‌ساز مقلد است؛ زیرا شکل انسان یا حیوانی را در قالب مواد فلزی یا چوبی به تصویر می‌کشد. همچنین به عقیده *افلاطون* هنر شعر و شاعری هم نوعی تقلید است؛ زیرا شاعری مثل هومر هنرش این است که به وصف شاعرانه جنگ‌های یونان باستان می‌پردازد و سرداران بزرگ یونانی را تعریف و تمجید می‌کند یا

در رثای کشته شدن آنها اشعار غم‌انگیز می‌سراید. پس هومر خودش سردار و جنگاور و شجاع نیست، بلکه تصویر و شکل و جلوه‌های شجاعت دیگران را به تصویر می‌کشد.

به عقیده *افلاطون*، هنرمند گاهی دو مرحله و گاهی سه مرحله از حقیقت دور است؛ زیرا حقایق اشیا همان طرح‌های اولیه یا حقیقت‌های مَثَلی هستند (هنفلینگ، ۱۳۷۷، ص ۶).

دیدگاه معروف دیگر در تعریف هنر، نظریه مکتب «احساس‌گروی» یا «اکسپرسیونیسم» (Expressionism) است. بنیانگذار و چهره معروف این مکتب *لئون تولستوی* نویسنده نامدار اهل روسیه است. در دوره معاصر، این متفکر نامدار بیان جدیدی از این نظریه ارائه کرد و سرانجام *سوزان لنگر* از دیگر شخصیت‌های شاخص این مکتب آن را بسط داد (تولستوی، ۱۳۶۴، ص ۳۱۲).

شرح اصیل و دقیق این نظریه در کتاب *هنر چیست؟ اثر تولستوی* آمده است. مطابق این نظریه، ویژگی ذاتی در هنر، بیان و انتقال احساسات درونی هنرمند به مخاطب است (همان، ص ۵۵). به عبارت دیگر، یک اثر هنگامی اثر هنری است که احساسات هنرمند را به مخاطبان انتقال دهد. اگر این ویژگی در یک اثر وجود نداشته باشد نمی‌توان آن را اثر هنری نامید. بنابراین، بنیاد و بنیان هنر بر انتقال احساسات از هنرمند به مخاطب نهاده شده است (همان).

فقدان تعریفی واحد و معیاری مشخص برای زیبایی و هنر در دوران معاصر، به پیدایی نوعی هرج‌ومرج در تعریف آثار هنری انجامید. چه‌بسا یک تابلو نقاشی از دید یک ناظر، زیبا تلقی شود و از دید ناظر دیگر، زیبا به نظر نرسد. در نتیجه هرج‌ومرج در معنای زیبایی و هنر، در قرن بیستم مکتبی شکل گرفت که تعریف فوق‌العاده باز و عامی برای هنر ارائه کرد که در پرتو آن، بسیاری از آثار پدید آمده که در تعاریف دیگر، هنر تلقی نمی‌شدند، اثر هنری نام گرفتند.

«فرمالیسم» (Formalism) یا صورت‌گرایی که گاهی شکل‌گرایی و نمادگرایی هم نامیده می‌شود، ابتدا به‌وسیله *کلیو بل* (Clive Bell) ارائه شد. سپس افرادی مثل *راجر فرای* (Roger Fry) از آن حمایت کردند. این دیدگاه معتقد است: ویژگی ذاتی هنر چنانچه در نظریه «محاکات» ابراز می‌شود، در بازنمایی طبیعت و جهان بیرون نیست و همچنین ویژگی ذاتی هنر بیان و انتقال احساسات نیست، چنان‌که در مکتب «احساس‌گروی» بیان می‌شد، بلکه ویژگی ذاتی آثار هنری ارائه صورت، نمود یا شکل جالب توجه است. هر اثر و صنع بشری که صورتی ارائه دهد و آن صورت و شکل توجه دیگران را به خود جلب کند، اثر هنری است. ضرورتی ندارد که این صورت ارائه‌شده به نظر همه یا عده‌ای زیبا باشد، بلکه همین که توجه انسانی را به خود جلب کرد اثر هنری خواهد بود (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۵).

این اختلاف نظرها برخی از اندیشمندان را به این فکر انداخت که برای تعریف «هنر» دست به تعاریف چندساحتی بزنند تا بتواند همه نظرات مختلف را پوشش دهد.

۱-۶. تعریف چندساختی برای هنر

نظریه «شباهت خانوادگی» (Family resemblances) که ویگنشتاین در مباحث «تحلیل زبانی» مطرح نمود، سعی کرده است تعریف مفاهیم و اصطلاحاتی همچون «هنر» و «زیبایی» را ممکن کند؛ زیرا بنا بر نظر این فیلسوف، بیشتر تعاریف پیشین درباره هنر به تنهایی کارایی ندارند تا همه مصادیق و انواع هنر را فراگیرند و نمی‌توانند اجمالاً توصیفی از هنر ارائه دهند که تمام اقسام هنر را شامل شود، به گونه‌ای که معنا و مصادیق هنر و زیبایی قابل فهم گردد (ویگنشتاین، ۱۳۹۳، ص ۲۵-۲۶).

بنابر نظریه «شباهت خانوادگی» ما بی‌آنکه نیازمند تعریف خاصی از «هنر» یا «زیبایی» باشیم، می‌توانیم به مجموعه‌ای از شباهت‌ها در تمام اقسام هنر و یا زیبایی اشاره کنیم که به‌جای «تعریف» (Definition) «هنر» و «زیبایی»، تنها معنای آن دو مفهوم را بیان می‌کنند (ویگنشتاین، ۱۴۰۱، ص ۲۵۱-۲۵۲).

به اعتقاد ویگنشتاین هریک از نظریه‌های پیشین در تعریف «هنر» به تنهایی، ما را دچار محدودیت و سطحی‌نگری خواهد کرد و هیچ‌یک از این نظریه‌ها نمی‌تواند ملاک کلی و کلانی برای تمام آثار هنری باشد و اگر به هریک از آنها تکیه شود، بخشی از آثار هنری از قلمرو شناخت و داوری هنری و زیبایی‌شناسانه خارج خواهد شد. از این رو، بهتر است به نظریه‌ای جامع و چندساختی بپردازیم که در آن، هم عناصر صوری (همچون انسجام، هماهنگی، تناسب و توازن) وجود داشته باشد و هم به احساسات، عواطف، شهود و تخیل افراد اعتنا شود و علاوه بر این، واقعیت و عالم خارج را ملاکی برای بازنمایی آن تلقی کنیم. البته انطباق هریک از ملاک‌های هنری می‌تواند نسبت به یک اثر هنری یا یک رسانه هنری، شدت و ضعف داشته باشد. بدین‌روی از نگاه ویگنشتاین شاید نظریه او که تعریف چندساختی از هنر است، به واقعیت تعاریف هنری، نزدیک‌تر و با هریک از رسانه‌های هنری سازگارتر باشد.

اما با وجود همه این تلاش‌ها، تنوع و تفاوت در تعاریف هنر منجر به اختلافاتی عمیق در تشخیص و ارزیابی آثار هنری شده و معنای کمال و اعتلای در هنر و اثر هنری را نیز با مخاطره جدی روبه‌رو نموده است، به گونه‌ای که مفهوم «کمال هنری» مفهومی ایستا و قابل ارزیابی دانسته نمی‌شود و اختلافات شدیدی بر سر آن به وجود آمده است.

در هر صورت این نوشتار در آغاز راهی است که در آن سعی بر ارائه نظریه هنری ویژه‌ای است تا بر اساس مبانی و یافته‌های برآمده از فرهنگ اسلامی، تعریفی از «هنر» ارائه دهد که از نواقص دیگر تعاریف به دور باشد. در گام اول، شاید بهتر باشد درباره چیستی مفهوم «نظریه هنر» به کاوش بیشتر بپردازیم.

۲. چیستی نظریه هنر

فلسفه هنر به مثابه یکی از فلسفه‌های مضاف، به سؤالات اساسی در باب هنر (مانند تبیین چیستی هنر و مبانی نظری و فلسفی آن) می‌پردازد و در ادامه، این نظریه هنر است که با استفاده از این پاسخ‌ها نظام‌واره‌ای منسجم را

در باب تعریف و داوری هنری ایجاد می‌کند. گاهی از این مبانی نظری با عنوان «مبانی متافیزیکی و مابعدالطبیعی هنر» یاد می‌شود. باید توجه داشت که در این کاربرد، «متافیزیک» یا «مابعدالطبیعه» به معنای عام به کار رفته و معادل «الاهیات» نیست.

در طول تاریخ هنر نظریات مختلفی اظهار شده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. نظریه تقلیدی یا بازنمودی؛ ۲. نظریه نو بازنمودی؛ ۳. نظریه بیان‌گرایی؛ ۴. نظریه صورت‌گرایی؛ ۵. نظریه زیبایی‌شناختی؛ ۶. نظریه نهادی؛ ۷. نظریه تاریخی؛ ۸. نظریه ضد تعریفی.

از بررسی نقاط مشترک همه نظریات هنری، می‌توان مسائل اساسی مطرح در نظریات هنری را به‌دست آورد. به عبارت دیگر معمولاً یک نظریه هنر به دنبال ارائه این موضوعات است: ارائه تعریفی از هنر؛ تعریفی از اثر هنری؛ ملاک ارزش‌گذاری اثر هنری؛ تبیین و توضیح شکل‌گیری اثر هنری؛ تعریف «زیبایی» و بیان رابطه هنر و زیبایی؛ رابطه هنر و واقعیت؛ نقش احساس و تخیل و عقل در هنر؛ معناداری اثر هنری؛ محتوا و مضمون در اثر هنری؛ رابطه هنرمند و اثر هنری؛ نحوه تفسیر و توضیح یک اثر هنری؛ تعیین رابطه هنر با دیگر عرصه‌های زندگی انسان؛ تعیین ملاک ارزش‌گذاری آثار هنری؛ توضیح رابطه اثر هنری و مخاطب؛ تبیین فرایند لذت هنری در مخاطب؛ تبیین رابطه شکل و محتوا در اثر هنری.

۱-۲. پسینی، پیشینی، توصیفی یا تجویزی بودن نظریه هنری

با نگاهی جامع، در یک تقسیم‌بندی اولیه، سه رویکرد برای نظریات هنر قابل تصور است:

۱. رویکرد توصیفی - پسینی؛

۲. رویکرد تجویزی - پیشینی؛

۳. رویکرد توصیفی - تجویزی - پیشینی.

رویکرد اول تنها جنبه توصیفی دارد و به هیچ وجه به عرصه تجویز در هنر نمی‌پردازد. این رویکرد پسینی است؛ به این معنا که بعد از خلق آثار هنری به بررسی و نقد آنها می‌پردازد و بر اساس جهت‌گیری آن آثار، به سؤالات اساسی درباره هنر پاسخ می‌دهد. نظریه‌ای که حاصل این رویکرد است توجه زیادی به مبانی فلسفی ندارد و بیشتر به توصیف واقعیت موجود جهان هنر می‌پردازد؛ یعنی به آنچه هست توجه دارد، نه به آنچه باید باشد. برای مثال، نظریاتی مانند «نظریه تاریخی» یا «نهادی هنر» به این رویکرد نزدیک‌ترند.

رویکرد دوم کاملاً تجویزی است و نگاهی به توصیف ندارد. این جهت‌گیری بیشتر به آنچه باید باشد توجه دارد و بیش از واقعیت هنر، به جنبه حقیقت هنر نظر دارد. بر این اساس تمرکزش بر قبل از خلق اثر هنری است و باید‌ها و نبایدهای ایجاد اثر هنری را بر اساس مبانی فلسفی تعیین می‌کند. در این زمینه به نظریات کانت درباره هنر و زیبایی می‌توان اشاره کرد.

رویکرد دسته سوم شیوه‌ای است که علی‌رغم آنکه به توصیف آثار هنری توجه دارد، اساس نظریه‌پردازی را بر

تجویز به نحو پیشینی می‌گذارد. در نتیجه مبانی فلسفی به همراه ساخت اجتماعی و تاریخی را منشأ مسیر حرکت خود قرار می‌دهد.

از آن رو که توصیف بدون تجویز فایده‌ای در نظم‌بخشی و سامان‌دهی فضای هنری ندارد و از سوی دیگر تجویزی که از توصیف صحیح برنیامده باشد به نتیجه درستی منجر نمی‌شود، به نظر این نوشتار بهترین رویکرد را می‌توان رویکرد سوم در نظریه‌پردازی هنری دانست.

در ادامه باید مشخص کنیم که نظریه اسلامی هنر با کدام‌یک از این رویکردها مناسبت دارد. البته قبل از آن باید چستی هنر اسلامی را بررسی کنیم.

۳. هنر اسلامی

در تعریف اصطلاحی «اسلام»، می‌توان به دو روش «تاریخ‌نگارانه» و «ذات‌انگارانه» اشاره کرد. در تعریف «تاریخ‌نگارانه»، اسلام دینی است که حضرت محمد ﷺ از طریق وحی در سال ۶۱۰ م از جانب خدا و توسط قرآن برای بشریت آورده است.

اما از دید «ذات‌انگارانه» اسلام صرف‌نظر از جریان تاریخی خود، دارای اصول و مبانی مشخصی است که تمام نظام فکری یک اجتماع را سامان می‌دهد و برای جزئی‌ترین نیازهای انسان دارای دستور و برنامه است.

در هر صورت اسلام از نگاه اندیشمندان مسلمان، مجموعه عقاید (هست‌ها) و مقررات (بایدها) است که انسان را برای سعادت حقیقی و ابدی راهنمایی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۱).

مهم‌ترین عقاید اسلام «توحید»، «نبوت» و «معاد» است و مقررات اسلامی شامل دستورهای گوناگون عبادی و غیر عبادی می‌شود. همچنین بخش مهمی از آموزه‌های اسلامی مربوط به اخلاق است.

۳-۱. هنر در فلسفه اسلامی

در گذشته نزدیک در زبان و ادبیات فارسی واژه «هنر» به معنایی که امروزه به کار می‌رود و شامل مصادیقی مثل شعر، نقاشی و معماری می‌شود، به کار نمی‌رفته است. افزون بر آن، بیشتر متون فلسفی فیلسوفان اسلامی به زبان عربی است. فیلسوفان اسلامی به جای واژه «هنر» از دو کلمه «فن» و «صنعت» استفاده کرده‌اند؛ اما این دو واژه هم فقط در خصوص هنر به کار نرفته، بلکه کاربرد گسترده و عامی دارند که فقط یکی از کاربردهای آنها در کتاب‌های فیلسوفان اسلامی در معنای هنر است.

در آثار فیلسوفان اسلامی برای هنر به معنای امروزی آن که شامل مصادیق متعددی می‌شود، تعریفی یافت نمی‌شود، بلکه به‌طور عمده به تعریف جداگانه مصادیق هنر از قبیل شعر، موسیقی و غیره پرداخته شده است.

اما می‌توان با لحاظ روح کلی نوشته‌ها در این زمینه، تعریفی برای هنر بازسازی کرد که در آن، عنصر «زیبایی‌آفرینی» ذاتی هنر است. بنابراین شاید بتوان هنر را از منظر فلاسفه مسلمان این‌گونه تعریف کرد: «زیبای‌آفرینی بر مدار حقیقت».

بیشتر مصادیق کنونی هنر که عرف جامعه به آنها «هنر» اطلاق می‌کند، در این تعریف می‌گنجند، به‌ویژه اگر افزون بر زیبایی مطلق و مشترک، به وجود زیبایی‌های نسبی هم قابل باشیم. از سوی دیگر، زیبایی را به زیبایی محسوس محدود نکنیم، بلکه آن را به زیبایی معنوی تعمیم دهیم که شامل زیبایی نهفته در شعر یا در برخی شاخه‌های دیگر هنر (مثل نمایش و سینما) هم بشود. هنر خطاطی به‌راحتی در این تعریف می‌گنجد، در حالی که در تعریف *ارسطو* نمی‌گنجد؛ زیرا در هنر خطاطی نمی‌توان گفت: تقلید از طبیعت وجود دارد؛ چراکه طبیعت خطاطی نمی‌کند یا درباره شعر هم نمی‌توان تقلید از طبیعت را درست دانست.

حال شاید با بیان این مقدمات بتوانیم درباره چستی نظریه اسلامی و امکان آن دقیق‌تر نظر دهیم.

۴. چستی نظریه اسلامی هنر

تحقیقات انجام‌شده در زمینه هنر اسلامی را می‌توان به دو بخش اساسی «تاریخ‌نگارانه» و «حکمت‌نگارانه» تقسیم‌بندی کرد.

قسم اول که بیشتر تحقیقات را به خود اختصاص می‌دهد، با نگاهی توصیفی و صرفاً در پی دسته‌بندی و شناخت تاریخی آثار هنری برآمده و کمتر به مبانی حکمت هنر اسلامی پرداخته است.

دسته دوم در کنار نگاه تاریخی، به مبانی حکمی هم توجه داشته؛ اما تعداد بسیار اندکی را به خود اختصاص داده است.

همان‌گونه که بیان شد، اگر به دنبال کشف یک نظریه هنری به نحو پسینی-توصیفی باشیم، نیازمند میراثی غنی از آثار هنری هستیم تا از رهگذر این میراث بتوانیم ساختار نظری هنر را به وجود آوریم. از سوی دیگر، برای ایجاد نظریه هنری پیشینی-تجویزی، نیاز به مبانی فلسفی جامع داریم تا با بهره‌گیری از آن مبانی به سؤالات اساسی در حوزه فلسفه هنر پاسخ دهیم.

چون فضای فرهنگ و تاریخ اسلامی گستره‌عظیمی از آثار فاخر هنری را داراست، رسیدن به نظریه هنر اسلامی پسینی، کاملاً قابل تصور است؛ همان‌گونه که بیشتر مستشرقان نیز معتقد به این نظریه هنری اسلامی هستند؛ زیرا اساساً ایشان معتقد به هنر مسلمانان یا هنر کشورهای اسلامی هستند و تعبیر «هنر حکمی-اسلامی» که نشان‌دهنده فلسفه هنر اسلامی باشد، در نگاهشان قابل تصور است.

فرانچسکو گابریلی نویسنده مقاله «زیبایی‌شناسی اسلامی» آورده است: پژوهش منظمی درباره ماهیت زیبایی در فلسفه اسلامی پیدا نکردم؛ زیرا علایق نظری فرهنگ اسلامی هرگز بدان پایه نرسد که طرح زیبایی، به‌گونه‌ای که منبع مشترک به‌مثابه کل فرانمود هنری ظاهر شود، بلکه فقط به سنجش‌گری پدیده‌های ادبی (فن سخنوری و شعر) منحصر شده است (گابریلی، ۱۹۸۵، ص ۸۷).

وی در ادامه می‌آورد: من معتقدم در سده‌های نهم و دهم میلادی هنرهای اسلامی بازنمودی، رشد چشمگیری پیدا کردند؛ اما بی‌هیچ پشتوانه‌ای استوار در اصول زیبایی‌شناسی و مسائل نظری در باب هنرها (همان، ص ۸۸).

به گفته برخی از نویسندگان دیگر نیز شاید بحث از فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی فیلسوفان مسلمان، در بادی امر، مسئله‌ای غریب به نظر آید؛ زیرا ایشان یا به هیچ وجه به‌طور مستقل به این مقوله نپرداخته‌اند و یا عمدتاً با نگاهی درجه اول، برخی از هنرها را تشریح کرده‌اند و کمتر نگاه‌های درجه دوم به این مسئله داشته‌اند (انصاریان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹).

بدین‌روی آنچه این نوشتار به دنبال آن است، امکان‌سنجی نظریه اسلامی هنر پیشینی است که بر مبانی فلسفی اسلامی استوار باشد. سؤال اصلی که مطرح می‌شود این است که در بین مکاتب فلسفی اسلامی، آیا مکتبی هست که ظرفیت نظریه‌سازی هنری را دارا باشد؟ برای پاسخ به این سؤال، باید به بررسی مکاتب فلسفی اسلامی پرداخت. حق آن است که نزدیک‌ترین مکتب فلسفی به نگاه اسلامی مکتب صدرایی یا همان «حکمت متعالیه» است؛ زیرا در مقایسه با دو مکتب دیگر مشائی و اشراقی ویژگی‌های منحصر به فردی دارد.

۵. ویژگی‌ها حکمت متعالیه

برای فهم بهتر اینکه آیا فلسفه حکمت متعالیه ظرفیت استخراج نظریه اسلامی را دارد یا نه، ابتدا باید ملاک‌های اسلامی بودن یک نظریه را بررسی کنیم. اسلامی بودن یک علم یا نظریه منطبق بودن غایت و ساختار کلی آن با غایت دین اسلام، همچنین مبتنی بودن بر مبانی اسلامی و عدم مغایرت مسائل علم یا نظریه با مسائل یقینی دین اسلام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۱).

در توضیح مبانی علمی می‌توان به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اشاره کرد؛ اما چگونه می‌توان فلسفه ملاصدر/ یا حکمت متعالیه را فلسفه‌ای اسلامی دانست؟

۱-۵. هماهنگی با غایت اسلامی

ملاصدر/ در ابتدای تعریف خود از «فلسفه»، آن را استكمال نفس انسانی از راه معرفت حقایق موجودات با برهان شمرده و غایت آن را تبدیل نفس به عالم عقلی مشابه عالم عینی و سرانجام، تشبیه به باری تعالی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰).

به عبارت دیگر، ملاصدر/ فلسفه خود را همراه با غایت آن می‌داند و تحقق حکمت متعالیه را بدون تشبیه نفس به صفات کمالیه باری تعالی در نظر نمی‌گیرد. بدین‌سان چون غایت تشبیه باری تعالی در صفات است، پس این نوع فلسفه غایتی غیر از غایت دین اسلام که رسیدن به مقام خلیفه‌الهی در صفات و کمالات است، ندارد.

۲-۵. توافق عقل و وحی

در حکمت متعالیه ادعا می‌شود بین عقل و وحی توافق برقرار است و مواردی که در ظاهر، بین آنها اختلافی به نظر می‌رسد قابل تأویل است. اگرچه میزان موفقیت در همه موارد جای بررسی دارد، اما حکمت متعالیه در مقایسه با دیگر مکاتب بیشتر به این شیوه پایبند بوده است و سعی اکید دارد تا این توافق را به نمایش بگذارد؛ یعنی اگرچه در

حکمت متعالیه شیوه همان استدلال عقلی است؛ اما از آیات و روایات برای تأیید استدلال‌ات استفاده بیشتری نسبت به دیگر مکاتب برده شده است.

۳-۵. بهره‌مندی از شهود مورد تأیید عقل

ویژگی دیگر حکمت متعالیه همراهی عقل با کشف و شهود در این مکتب است، در حالی که در فلسفه مشاء استقلال کامل عقل و روش برهانی از شهود لحاظ می‌شود. گرچه شیخ‌الرئیس از مقام‌های عرفانی سخن به میان آورده، اما این عرفان همچون حکمت متعالیه، با تمام جوهره آثار وی آمیخته نیست (پناهی آزاد، ۱۳۸۵).

در مقایسه حکمت اشراق با حکمت متعالیه نیز باید گفت: هر دو نهایت فلسفه را وصول به حقیقت حقه یا همان تشبه به خالق می‌دانند و مقصود از قید «تشبّه بالباری تعالی» این است که انسان می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الهی شود که از آن به «تخلیق به اخلاق الله» یاد شده است؛ اما ملاصدرا کشف را آن هنگام صادق و معتبر می‌داند که افزون بر عقل، شرع هم بر آن مهر تأیید زده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰). در نتیجه، می‌توان گفت: برخوردارگی حکمت متعالیه از عرفان و شریعت بسیار پررنگ‌تر است و پرواضح است که استناد به شهودی که با عقل و شرع تأیید شده باشد پایه محکمی برای ساختار علم خواهد بود و چنین مکتبی قابلیت‌های استخراج نظریه اسلامی را بیشتر در خود دارد.

۴-۵. جامعیت حکمت متعالیه

از ویژگی‌ها مهم دیگر حکمت متعالیه این است که بر اساس آن می‌توان مبانی مورد نیاز فرد و جامعه را به‌دست آورد؛ یعنی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی مشخص و متقنی دارد، به گونه‌ای که برای نظریه‌پردازی در باب هنر، می‌توان از آن استفاده کرد، برخلاف مکتب دیگری مانند «اشراق» که در برخی از حوزه‌ها به جامعیت حکمت متعالیه نیست.

با توجه به مطالب بیان‌شده، شاخصه‌ای که حکمت متعالیه را برای استخراج یک نظریه اسلامی هنر برگزیده می‌کند این است که هم اهل کشف و شهود را سیراب می‌کند، هم اهل تعقل را به علم یقینی سکنا می‌دهد و هم پا از دایره شریعت بیرون نمی‌نهد. بنابراین یگانه حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است، حکمت متعالیه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹). این حکمتی است که می‌توان با اطمینان صفت «اسلامی» را برای آن به‌کار برد و از جامعیت آن مطمئن بود.

۶. امکان نظریه اسلامی هنر بر اساس حکمت متعالیه

مهم‌ترین اشکالی که برخی از متفکران بر سر راه امکان نظریه‌پردازی اسلامی هنر طرح می‌کنند این است که اساساً فیلسوفان اسلامی به مقوله هنر نگاهی محدود داشته و بر اساس جنبه‌های سلبی که حدود شرعی در برخی از هنرها (مانند مجسمه‌سازی یا موسیقی) ایجاد کرده، از بیان مطالب در این عرصه دوری گزیده‌اند. بر همین اساس

است که آثار مستقلى در زمينه فلسفه هنر يا حکمت هنر به قلم فلاسفه اسلامى به چشم نمى خورد. اين امر تا آنجا مقبول دانسته مى شود که بيشتر مستشرقان و برخى از فلاسفه هنر غربى معتقدند: هنر نمى تواند به قيد «دينى» يا «اسلامى» درآيد و ترکيبى مانند «نظريه اسلامى هنر» که بر اساس جهان بينى خاص اسلامى و به روشى عقلى بيان مى شود، امرى غير قابل قبول مى نمايد. اما همان گونه که مى توان فلسفه را بر اساس مبانى هستى شناختى، معرفت شناختى، انسان شناختى و ارزش شناختى خاص اسلامى تنظيم کرد، هنر را نيز مى توان بر اين پايه بنا نهاد. جالب اين است که حتى متفکرانى که نفى کننده ترکيب هنر اسلامى هستند، خود در بسترى هستى شناسانه و معرفت شناسانه در حال قضاوت اند. اما ديگران را از استفاده از مبانى هستى شناختى يا معرفت شناختى در غير آنچه خود مى پسندند منع مى کنند.

به ويژه درباره حکمت متعالیه در بادی امر، با سير در آثار ملاصدرا اثرى در رابطه با فلسفه هنر و زيبايى شناسى نمى يابيم. شايد به ذهن خطور کند که اين امر نشان مى دهد بنا به اقتضای نظام فلسفى ملاصدرا، نه تنها مسئله براى خود او مهم نبوده، بلکه نمى توان به جاىگاه مشخص، مستقل و والای فلسفه هنر و زيباشناسى در نظام فلسفى او قايل شد. اين در حالى است که بايد از همان ابتدا اين انگاره را از ذهن دور کرد. به هر حال، شايد يکى از علل بى توجهى ملاصدرا به اين حوزه را مى توان در مقدمه *الاسفار الاربعه* يافت. ايشان در آنجا اظهار مى دارد:

... چون علوم داراى شاخه هاى گوناگون و انواع ادراکات فراوان است و احاطه به همه آنها غير ممکن و يا دشوار است، از اين روى همتها و عزمها هم در آن علوم گوناگون است؛ چنان که گامهاى اهل دنيا در صنايع، مختلف و متفنن است. بدین جهت بود که دانشمندان گروه گروه شدند و در کارشان با هم اختلاف پيدا کردند... دسته اى سوي معقول و منقول و دسته اى به دنبال فروع و اصول... رفتند. پس بر خردمند لازم و واجب است که با تمام وجودش به علمى رو آورد که مهم تر و ضرورى تر بوده و احتياط ورزیده و عمرش را در راه تحصيل علمى اختصاص دهد که در آن تکميل ذاتش تمام تر باشد... (صدرالمتألهين، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵).

يعنى: وى کمال انساني و قرب به خداوند را معيار قرار مى دهد و علوم و فنون را در نسبت با آن مى سنجد. بنا بر اين معيار هر علم يا فنى که در کمال انساني نقش بيشترى داشته باشد، بايد بيشتر محل اعتنا قرار گيرد و چون او هنر را مؤثر در کمال انساني نمى دانسته است، نبايد از فيلسوفى همچون ملاصدرا انتظار داشته باشيم که در نظام فلسفى خویش بخش قابل توجهى را به بحث هنر و زيبايى اختصاص دهد؛ يعنى ايشان به هنر و زيبايى شناسى به مثابه علم يا فنى که به کمال انساني کمک مى کند و موجب نزديکى به خداوند مى شود، نمى نگريسته است.

اما اين نتيجه دقيق نيست؛ زيرا ملاصدرا در آثارش بارها اصطلاح «صنعت» يا «صنايع» و «صنع» را به کار برده است. البته صنعت نزد او مصداق گسترده اى دارد که هنر تنها بخش کوچکى از آن است. به همين منوال «صنع» و «صنعتگرى» نيز صرفاً مختص خلق هنرى و خالق اثر هنرى نيست. ايشان در *الاسفار الاربعه* از «صنعت برهان» (همان، ص ۳۵۷) ياد کرده است. همچنين اصطلاح «الصنائع الجميله» (همان، ج ۷، ص ۱۳۷) و «الصنائع اللطيفه» (همان، ص ۱۷۲) را به کار برده است. ملاصدرا به تبع آن از فعل خداوند در خلق عالم تحت عنوان

«صنع»، «ابداع»، «انشاء» و «ایجاد» یاد کرده است (همان، ص ۲۱۸). ایشان در *الشواهد الربوبیه*، شاهد اول از مشهد دوم را به «صنع و ابداع» اختصاص داده است. به‌زعم ملاصدرا عالم «صنع باری تعالی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳ و ۲۲۵).

بر اساس آموزهٔ اسلام جهان و هر آنچه در آن است، یکپارچه آفریدهٔ خداست. بدین‌روی ملاصدرا صنعت، صنع، خلقت و عشق را به هم می‌آمیزد و خداوند را صنعتگر و عاشق خود می‌داند و جهان را آفریده و صنع خداوند بر مبنای عشق در نظر می‌گیرد. وی در *الاسفار الاربعه* دربارهٔ عشق خداوند به خود و همه موجودات که صنع اویند، می‌گوید:

خداوند چون جز خود را دوست نمی‌دارد، پس در وجود، جز او نیست و غیر او همگی صنع و آفرینش اویند، و صانع چون تعریف صنعتش را کند، در واقع خود را تعریف کرده و ستوده و از اینجا حقیقت آنچه گفته‌اند روشن می‌شود که «اگر عشق نبود، نه آسمانی و نه زمینی و نه صحرایی و نه دریایی پیدا نبود... (همان، ج ۱، ص ۲۸۸).

نقش عشق و ابتهاج ذاتی خداوند در آفرینش و به‌طور کلی در هستی‌شناسی صدرایی در عبارات ذیل بیشتر نمایان است: «و الوجود لیس الاّ العشق بنفسه و الابتهاج بذاته و بآثاره بما هی آثاره» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۴۷). به همین علت است که برخی مفسران اظهار کرده‌اند: پل ارتباطی میان فلسفه و فلسفهٔ هنر در اندیشهٔ ملاصدرا «عشق» است (امامی جمعه، ۱۳۸۵، ص ۱۲). به نحو تلویحی می‌توان گفت: ملاصدرا میان طبیعت به‌عنوان فعل الهی و صنع او و صناعات و آفرینش‌های انسانی، به تمثیل و تشابه قابل است؛ به این معنی که میان این دو تفاوت جوهری و ذاتی وجود ندارد.

بدین‌سان می‌توان گفت: زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر ملاصدرا ریشه در عشق‌شناسی او دارد. عشق خداوند برای جلوه‌گری خود و عشق مخلوقان برای ذکر معشوق حقیقی. او همچنین اشاره می‌کند که خداوند انسان را به‌صورت خود آفریده است. اگر بپذیریم که صورتگری و آفرینش انسان همانند خداوند است، می‌توان نتیجه گرفت که هنر به‌عنوان قلمروی که در آن اثری خلق می‌شود، امری قدسی، الهی و معنوی است و این نکته دقیقاً نقطهٔ مقابل برداشتی است که در مطالب پیش‌گفته ذکر شد. علاوه بر این، هنر امری فطری است که در اساس نتیجهٔ تعلیم و تربیت نیست، بلکه هر انسانی بالذات آفرینشگر و صورتگر است و تنها برای بقای آن به تمرین و ممارست نیاز دارد؛ چنان‌که یکی از مفسران می‌گوید:

زیبایی هنر اسلامی بر بیان فردی و ذهنی استوار نیست، بلکه مانند زیبایی طبیعت، مستقل از شخص است (اعظم، ۱۳۸۱، ص ۵۵۰).

بدین‌روی شاید بتوان اشکالی را که به‌زعم برخی از متفکران بر فلسفه ملاصدرا وارد دانسته می‌شد، این‌گونه پاسخ داد که اگرچه مباحث فلسفه هنر و زیبایی به‌صورت مستقل در آثار ملاصدرا دیده نمی‌شود، اما در ذیل مباحث دیگری مانند رابطه باری تعالی و خلق و صنع او بیان شده است. پاسخ دیگر این است که اساساً هدف ملاصدرا سعی

در نگارش کتاب‌های مستقل در موضوعات مستقل نبوده و کتاب‌های او مانند *الاسفار الاربعه* یا *الشواهد الربوبیه* نظام جامع فلسفی اوست که در آن به فراخور نیاز، مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی و حتی هنر و زیبایی مطرح شده است. همچنین اگرچه *ملاصدرا* به مسائل جزئی در هنر و زیبایی‌شناختی نپرداخته است، اما می‌توان بر اساس نظرات مبنايي او به بسیاری از سؤالات فلسفه هنر پاسخ داد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان گفت: اگرچه اثری مستقل یا نوشته‌ای در باب فلسفه هنر در آثار *ملاصدرا* یافت نمی‌شود، اما در حکمت متعالیه مبانی نظری مناسبی برای تأسیس نظریه هنر موجود است و به برکت استفاده این مکتب از قرآن، برهان و عرفان، چنان نظام و ساختار فکری به وجود آمده که ظرفیت استخراج نظریه هنری را داراست.

از سوی دیگر به سبب هماهنگی این مکتب فلسفی با آموزه‌های اسلامی که تأییدکننده و استفاده‌کننده از هنر در نشر معارف حقه است و منشأ هنر را وجود لایزال الهی می‌داند، ظرفیت استخراج نظریه اسلامی هنر از این مکتب فلسفی کاملاً فراهم گشته است. همچنین رد پای مباحث فلسفه هنر و زیبایی را به‌خوبی می‌توان در بخش‌های گوناگون آثار *ملاصدرا* و حتی فلاسفه صدرایی که بر مشرب او به تفلسف پرداخته‌اند، مشاهده کرد.

پس آشکارا می‌توان توضیح داد که نظریه فلسفی هنری اسلامی معقول است و هنری بودن و فلسفی بودن با اسلامی بودن ناسازگار نیست؛ زیرا از یک‌سو بر اساس مبانی فلسفی منطبق با تفکر اسلامی شکل گرفته و از سوی دیگر به پرسش‌های اساسی در باب هنر پاسخ می‌دهد. چنین ترکیبی فلسفی است؛ زیرا از روش عقلی بهره می‌گیرد و اسلامی است؛ چون با باورها و مبانی اسلامی هماهنگی دارد، و هنری است؛ چون درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات اساسی در مباحث نظری هنر است.

منابع

- اسپرینگز، توماس، ۱۳۷۷، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- اسوالد هنتلینگ، ۱۳۷۷، *چیستی هنر*، ترجمه علی رامین، تهران، هرس.
- اعظم، خالد، ۱۳۸۱، *هنر و معماری اسلامی؛ اصول سنت قدسی*، مجموعه مقالات، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- افلاطون، ۱۳۵۶، *دوره آثار افلاطون (گفت و گوی سوفیست)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- امامی جمعه، مهدی، ۱۳۸۵، *فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا*، تهران، فرهنگستان هنر.
- انصاریان، زهیر، ۱۳۸۶، *فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی صدرایی*، تهران، بین الملل.
- بلخاری قهی، حسن، ۱۳۸۷، *قدر نظریه بنیادی هنر، معماری و زیبایی در تمدن اسلامی*، تهران، دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی.
- پناهی آزاد، حسن، ۱۳۸۵، «فلسفه حکمت متعالیه»، *قیسات*، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۱۹۷-۲۲۰.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده، مهرداد و عبدالعظیم عزیزخانی، ۱۳۹۰، *اصول و مبانی مدیریت در اسلام*، تهران، هنر آبی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- دیکی، جورج، ۱۳۸۷، «ماهیت نظریه‌های هنر»، ترجمه ابوالفضل مسلمی، *زیباشناخت*، ش ۱۸، ص ۶۳-۸۰.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، تهران، حکمت.
- لئون، تولستوی، ۱۳۶۴، *هنر چیست؟*، ترجمه کاوه رهگان، تهران، امیرکبیر.
- مصباح زیدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *مجموعه معارف قرآن، خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی (نسخ جلدی)*، تهران، امیرکبیر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۴، *آفاق حکمت در سبهر سنت*، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۸، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سپهرودی.
- _____، ۱۳۸۹، *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، حکمت.
- آگاه، وحید، ۱۳۹۸، «نظریه‌های معطوف به هنر، مقدمه شناخت آثار هنری به مثابه رسانه»، *علوم خبری*، ش ۳۹، ص ۲۰۰-۲۱۵.
- وینگشتاین، لودویگ، ۱۳۹۳، *کتاب‌های آبی و قهوه‌ای (تمهیدات پژوهش‌های فلسفی)*، ترجمه مالک حسینی، تهران، سروش.
- _____، ۱۴۰۱، *کتاب‌های آبی و قهوه‌ای (تمهیدات پژوهش‌های فلسفی)*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی.
- هاشم‌نژاد، حسین، ۱۳۸۵، «درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان اسلامی»، *قیسات*، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۳۱۳-۳۲۲.
- Bernard, Weiner, 1996, *Human Motivation, Metaphors, Theories, and Research*. Cram, Textbook Reviews. p.101.
- Gabrieli, Francesco; Scerrato, Umberto, 1985, *Gli Arabi in Italia: culture, contacts and traditions*. Milan. p.87.
- Thomas, Gary, 2007, *Education and theory: strangers in paradigms*. Maidenhead: Open Univ. Press.

نوع مقاله: پژوهشی

تعریف سه جزئی ابن سینا از معرفت؛ عدول یا پایبندی به تعریف چهار جزئی فارابی؟

کرامت علی شفا بخش / دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

a.sh.namaz@gmail.com

Ahmad.karimi@gmail.com

Mehdi.nosratian@gmail.com

احمد کریمی / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

مهدی نصرتیان اهور / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

چکیده

مسئله تعریف «معرفت»، از مهم‌ترین و در عین حال پرچالش‌ترین مسائل در طول تاریخ دانش «معرفت‌شناسی» است. فارابی - با تأثیرپذیری فراوان از نظام شناخت‌شناسی افلاطون، به‌ویژه در رساله‌های «تئستوس»، «منون»، «جمهور»، «وتیفرون» و «فایدون» - معرفت ممکن و مطلوب در حوزه جهان‌بینی و گزاره‌های نظری و غیر بدیهی را «معرفت یقینی» می‌داند. تعریف وی از «معرفت یقینی» یا همان «یقین منطقی بالمعنی الأخص» مشتمل بر چهار رکن «اعتقاد جازم صادق ثابت» است. تقریباً تمام فیلسوفان، منطقدانان و معرفت‌شناسان مسلمان، اعم از قدما، متأخران و معاصران تعریف فوق را پذیرفته و در تثبیت و تکمیل آن اهتمام ورزیده‌اند. اما در این میان، ابن سینا با ذکر نکردن قید «صدق»، ظاهراً به ارائه «تعریفی سه‌جزئی» از معرفت روی آورده است. درباره وجه فقدان مقوم «صدق» در تعریف ابن سینا از «معرفت»، به طور کلی دو فرضیه قابل تصور است: انصراف و عدول، یا التزام و پایبندی وی به تعریف مشهور. محققان عرصه فلسفه و معرفت‌شناسی فرضیه دوم را پذیرفته و به منظور اثبات مدعای خود، دست کم دو تفسیر و توجیه مطرح کرده‌اند. در تحقیق حاضر با قبول فرضیه دوم، دلایل سایر صاحب‌نظران طرح، نقد و ابطال گشته و سپس تفسیر بدیع سومی مطرح شده و با استناد به چهار قرینه از آثار خود ابن سینا، مدعای اصلی (یعنی التزام و باورمندی ابن سینا به همان تعریف چهارجزئی فارابی و مشهور فلاسفه و صوری تلقی شدن تغییر وی به خاطر انتفای مؤلفه «صدق» در تعریف معرفت) اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، تعریف معرفت، یقین منطقی، فارابی، ابن سینا.

یکی از مهم‌ترین مسائل دانش معرفت‌شناسی تعریف «معرفت» است. از زمان تأملات آغازین معرفت‌شناسانه به صورت مکتوب، به‌ویژه در رساله‌های افلاطون، از جمله *تئیتوس*، *جمهوری*، *منون*، *اوتیفرون* و *فایدون* تا کنون، مسئلهٔ چیستی و تعریف «معرفت» همواره در صدر مسائل مورد تأمل و بررسی فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی قرار داشته است.

در جهان اسلام نیز فلاسفهٔ مسلمان، از جمله *کندی*، *فارابی* و *ابن سینا* و سپس سایر فیلسوفان و منطق‌دانان با تأثیرپذیری فراوان از نظام معرفت‌شناختی *افلاطون* و *ارسطو* به تفکر و تدقیق دربارهٔ «چیستی معرفت» و بیان ارکان و شروط تحقق آن پرداخته‌اند.

در این میان، *فارابی* نخستین فیلسوفی است که به‌نحو مستقل و دقیق در مقام تعریف «معرفت» و بیان شروط و مقومات آن برآمده و در نهایت، «تعریفی چهارجزئی» از معرفت به دست داده است: «اعتقاد جازم صادق ثابت» (*فارابی*، ۱۳۳۳ق، ج ۱، ص ۲۶۷). پس از وی *ابن سینا* نیز در آثار خود به تعریف خویش از «معرفت» پرداخت و «تعریفی سه‌جزئی» از آن را ارائه نمود: «اعتقاد جازم ثابت» (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

با توجه به مطلب فوق، اکنون مسئلهٔ تحقیق حاضر آن است که آیا *ابن سینا* به‌واقع از تعریف چهارجزئی *فارابی* از «معرفت» عدول نموده و یا تغییر فوق، یعنی عدم اشاره به قید «صدق» در تعریف «معرفت» صرفاً یک تفاوت ظاهری و صوری بوده و وی نیز همچون *فارابی* و سایر فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان، معرفت ممکن و مطلوب در عرصهٔ جهان‌بینی و گزاره‌های نظری و غیر بدیهی را «یقین منطقی» یا مضاعف، به‌معنای «اعتقاد جازم صادق ثابت» می‌داند؟

عدم ذکر قید «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی *شیخ‌الرئیس* معرکهٔ آراء گشته و تحلیل علت، چرایی و توجیه آن محققان حوزهٔ منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی را به خود مشغول داشته است.

۱. بیان فرضیه

۱-۱. فرضیهٔ رقیب

در پاسخ به مسئلهٔ فوق، دو فرضیه قابل طرح است:

فرضیهٔ اول یا رقیب اینکه *شیخ‌الرئیس* تعریف چهارجزئی *فارابی* را نپسندیده و با آن مخالفت نموده است. از همین رو، وی رکن سوم معرفت را که همان «صدق» باشد، به علت عدم امکان وصول بدان، از اساس انکار نموده است. در این صورت، نمی‌توان نظریهٔ «امکان وصول به یقین منطقی» را به همهٔ فیلسوفان مسلمان نسبت داد و ایشان را متفق‌القول و هم‌نظر دانست؛ زیرا یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، با آن به مخالفت برخاسته و دستیابی انسان به چنین مرتبهٔ آرمانی از ادراک را

ناممکن دانسته است. بنا بر بررسی انجام گرفته، ظاهراً هیچ‌یک از محققان در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی به این فرضیه روی نیاورده است.

۲-۱. فرضیه اصلی

از آن‌رو که فرضیه رقیب ظاهراً قابل‌ی ندارد، دامنه بحث خود را به تنها فرضیه موجود مبنی بر پایبندی شیخ‌الرئیس به تعریف چهار جزئی فارابی (اعتقاد جازم صادق ثابت) محدود نموده، دو تفسیر از سوی برخی محققان درباره علت عدم ذکر قید سوم (صدق) در تعریف «معرفت» از سوی ابن‌سینا را متذکر شده، در نهایت ضمن نقد و رد تفاسیر مذکور و علل آنها، تفسیر سوم (دیدگاه مختار) را با چند دلیل به اثبات می‌رسانیم.

به بیان دیگر، مدعای تحقیق پیش‌رو اعتقاد راسخ شیخ‌الرئیس بر «امکان وصول به یقین منطقی» و تعریف معرفت به «اعتقاد جازم صادق ثابت» است، اما به‌منظور اثبات این مدعا - طبق بررسی صورت گرفته که البته هیچ‌گاه امکان خطا درباره آن متفی نیست - برای نخستین بار تفسیر و دلایلی غیر از آنچه سایر محققان بیان نموده‌اند، ارائه شده است.

۲. چستی معرفت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

همه فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان - بنا بر تحقیق و بررسی - به‌ویژه در بخش صناعات خمس یا در مواضع دیگر از کتب منطقی خویش، برهان را - که معتبرترین و قابل اطمینان‌ترین مصداق حجت و استدلال است - متشکل از مقدمات یقینی دانسته‌اند و مرادشان از «یقین» را، نه یقین بالمعنی الأعم که تنها مشتمل بر دو رکن «اعتقاد» و «جزم» است، بلکه منحصرأً یقین بالمعنی الأخص که دارای چهار مقوم «اعتقاد»، «جزم»، «صدق» و «ثبات» باشد، معرفی نموده و در امکان وصول بدان، هیچ تردیدی روا نداشته‌اند.

در فلسفه اسلامی، «معرفت» با «علم یقینی» مساوی گرفته شده و یقین نیز واجد چهار قید یا مقوم (اعتقاد، جزم، صدق، ثبات) است. به تعبیر ساده‌تر، تعریف و چستی «معرفت» از دیدگاه فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان، عبارت است از: «اعتقاد جازم صادق ثابت»: «والصواب أن یفسر یقین بالإعتقاد الجازم المطابق الذی لایمکن أن یزول» (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶).

لازم به ذکر است که «یقین» از دیدگاه فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان بر دو قسم است: یقین بالمعنی الأعم، و یقین بالمعنی الأخص. یقین بالمعنی الأعم یا همان یقین نفسی و روان‌شناختی، دارای دو رکن «اعتقاد» و «جزم» است:

«إن للیقین معنین: الیقین بالمعنی الأعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم؛ و الیقین بالمعنی الأخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذی لایحتمل النقیض، لا عن تقلید» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۲۷).

این قسم از یقین از دیدگاه ایشان در حوزه جهان‌بینی و اعتقادات، عاری از هرگونه ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی

است؛ زیرا فاقد دو شرط «صدق» و «ثبات» بوده و بدین‌روی شامل جهل مرکب، تقلید، تغییر و زوال نیز می‌شود؛ اما یقین خاص که آن را «یقین مضاعف» یا «یقین نفس‌الامری» نیز می‌خوانند، افزون بر دو قید «اعتقاد» و «جزم»، بنا بر ادعا از دو شرط دیگر، یعنی «صدق» و «ثبات» نیز برخوردار است و دقیقاً به همین علت که به زعم ایشان- جهل مرکب و زوال در حریم آن راه ندارد، بسیار ارزشمند و مطلوب محسوب می‌شود:

«و ما أمکن أن یکذب فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن أن یتغیّر من حال الی حال علماً، مثل علما بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنه یمکن أن یتغیّر فیصیر قائماً بعد أن کان جالساً، بل جعلوا العلم هو الیقین بوجود الشيء الذی لا یمکن أن یتغیّر؛ مثل أن الثلاثة لا تصیر زوجاً فی حال من الأحوال و لا الأربعة فرداً، فإن سمی هذا علماً أو یقیناً فهو بالاستعارة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

در ادامه، از میان فلاسفه مسلمان، به دیدگاه سه فیلسوف مهم درباره مسئله محل بحث -چه به لحاظ تاریخی و چه از حیث عمقی و محتوایی- به‌عنوان نمایندگان برجسته فلسفه و معرفت‌شناسی در سنت اسلامی اشاره می‌شود:

۱-۲. کندی

کندی به‌طور مستقل و تفصیلی به مسئله تعریف «معرفت» نپرداخته و جز در حد اشاراتی کوتاه و اندک، در مسائل معرفت‌شناختی بحث و تدقیق نکرده است. از همین رو، نمی‌توان درباره آراء و مواضع معرفت‌شناختی او به نحو دقیق و قطعی اظهار نظر کرد. با این وجود، وی در رساله **حسود** خود، به تعریف اجمالی برخی از مفاهیم معرفت‌شناختی همچون علم، صدق، کذب، رأی، ظن، وهم، معرفت، شک و یقین همت گماشته است. در این میان، کندی «علم» را به «شناخت حقایق اشیا»؛ «معرفت» را به «اعتقاد غیر قابل زوال»؛ و «یقین» را به «سکون فهم همراه با اثبات قضیه از راه برهان» تعریف نموده است:

«العلم وجدان الأشياء بحقائقها... یقین: هو سکون الفهم مع ثبات القضية ببرهان... المعرفة رأی غیر زائل» (کندی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۷، ۱۲۰ و ۱۲۶).

کندی «علم» را ظاهراً غیر از «معرفت» دانسته است. از دیدگاه او «علم» عبارت است از: شناخت؛ اما شناختی که به کنه اشیا راه می‌یابد. با این وجود، کندی مشخص نمی‌کند که این شناخت حصولی است یا حضوری، تصویری است یا تصدیقی و... وی معرفت را «رأی» می‌داند که از سنخ علم حصولی و اندیشه است. این شناخت حصولی «غیر قابل زوال» است.

با توجه به ظاهر این تعریف، معرفت از دو شرط و مقوم برخوردار است: رأی یا همان اعتقاد؛ و زوال‌ناپذیری یا همان ثبات. اما با تأمل بیشتر و گذر از ظاهر کلام او می‌توان دریافت که در تعریف وی از «معرفت» چهار شرط وجود دارد: «اعتقاد، جزم، صدق، ثبات». دو قید دیگر، یعنی «جزم» و «صدق» از دقت در شرط «ثبات» قابل اصطیاد است؛ زیرا وقتی انسان به گزاره‌ای اعتقاد زوال‌ناپذیر پیدا کرد، اولاً این اعتقاد او جزمی خواهد بود و نه ظنی،

شک و وهمی؛ زیرا مطابق دیدگاه مشهور، فقط اعتقاد جزمی است که تغییرناپذیر است، وگرنه ظن، شک و وهم در معرض تغییر و زوال قرار دارند. ثانیاً، این اعتقاد جزمی زوالناپذیر لزوماً باید صادق هم باشد؛ زیرا یک قضیه تنها زمانی غیر قابل تغییر خواهد بود که صادق و حق باشد؛ اما گزاره‌ای که کاذب باشد، قطعاً از امکان تغییر و قابلیت جایگزینی با اعتقاد صادق و حق برخوردار است.

بنابراین می‌توان گفت: اگرچه کنسی در «تعریف معرفت» ظاهراً تنها دو شرط «اعتقاد» و «زوالناپذیری» را اخذ نموده، اما به‌واقع، تعریف او - همچون تعریف *افلاطون* و سایر فیلسوفان و منطق‌دانان پس از وی - از چهار رکن و مقوم تشکیل شده است: «اعتقاد، جزم، صدق، ثبات».

۲-۲. فارابی

فارابی با تأثیرپذیری آشکار از نظام معرفت‌شناسی *افلاطونی*-*ارسطویی*، تقریباً همان تعریف *افلاطون* از معرفت را با تغییری صوری و بدون امکان‌سنجی، ارزیابی و نقد، برای نخستین بار و در قالب بحثی مستقل، وارد ادبیات فلسفی و معرفت‌شناختی فیلسوفان جهان اسلام نمود، اگرچه مطابق رویکرد غالب معرفت‌شناسان غربی - به‌ویژه تا قبل از طرح مثال‌های نقض گتیه در سال ۱۹۶۳ - معرفت از سه رکن «باور»، «صدق» و «توجیه» تشکیل شده بود (ر.ک. پویمن، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹).

اما به اعتقاد نگارنده از آن نظر که لازمه منطقی «صدق ثبوتی»، «ثبات» است، این تعریف نیز در واقع مشتمل بر چهار جزء است. از همین رو میان تعریف *افلاطون* از «معرفت»، و تعریف فیلسوفان مسلمان از «معرفت»، با وجود تفاوت ظاهری و صوری آن دو، تمایز جوهری وجود نداشته و محتوای هر دو یکی است؛ همچنان که *افلاطون* در رساله *منون* به نقل از *سقراط* و در مقام بیان شرط سوم معرفت که از آن به «توجیه» یا «دلیل» تعبیر می‌کنند، سخن از به زنجیر کشیدن یک گزاره و اعتقاد به میان آورده و باور ارزشمند را تنها باوری می‌داند که گریزپای، بی‌ثبات و متغیر نبوده، ثابت و غیرقابل زوال باشد:

سقراط: می‌خواهم بگویم که گمان و تصور درست، مانند بردگان گریزپای، اگر آزاد باشد، ارزشی ندارد. اما این بردگان گریزپای اگر به هم بسته باشند و نتوانند بگریزند، واقعاً گرانبایند و آثار نفیس هنری هستند. این مثال را آوردم تا حقیقت گمان درست را نشان دهم. مادام که گمان درست با ما هست، زیبا و سودمند است، اما چون به‌آسانی از ذهن آدمی می‌گریزد و زیاد ماندنی نیست، وقتی گرانبها می‌شود که به زنجیر عقل بسته شود (*افلاطون*، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

۲-۲-۱. معانی علم

پیش از تعریف «معرفت» لازم است مراد *فارابی* و سایر فیلسوفان مسلمان از علمی که در نظر ایشان بوده و «معرفت مطلوب» قلمداد می‌شود، مشخص گردد.

واژه «علم» به‌لحاظ لغوی و اصطلاحی از معانی متعددی برخوردار است که از میان آنها، در فلسفه، منطق و

معرفت‌شناسی و به‌ویژه در آثار *فارابی* و *ابن سینا*، دو معنا بیشتر مد نظر قرار می‌گیرد که می‌توان آنها را «علم به معنای اعم» و «علم به معنای اخص» نام نهاد. «علم به معنای اعم» مرادف با «مطلق علم حصولی»، اعم از تصدیق و تصور است. علم در این معنا، مقسم تصور و تصدیق است: «فاقول: ان اسم العلم كما قلنا فيما تقدم، يقع في الجملة على معنيين: احدهما التصديق والثاني التصور» (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۷۱)، و علم به معنای اخص به معنای «یقین» است که از آن گاهی به «معرفت» نیز تعبیر می‌شود: «العلم هو اليقين» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲).

در این بحث، معنای دوم از علم مد نظر است. باید دقت داشت که علم به معنای دوم، قسمی از اقسام علم به معنای اول است.

۲-۲. ترادف علم و معرفت با یقین

فارابی از میان معنای گوناگون علم و به‌ویژه دو معنای مذکور، تنها یک معنا از علم را که همان علم به معنای اخص یا «یقین» است، کمال قوه عاقله و واجد بالاترین ارزش معرفتی معرفی می‌نماید:

اسم العلم يقع على أشياء كثيرة، إلا أن العلم الذي هو فضيلة ما للجزء النظري، هو أن يحصل في النفس اليقين (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۱).

وی در مواضعی دیگر، به صراحت «علم» یا همان «معرفت مطلوب» را مرادف با «یقین» می‌داند: «العلم هو اليقين» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲)؛ و «ان اسم العلم يقع على اليقين الضروري» (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۷۲).

۲-۳. معنای یقین و ارکان چهارگانه آن

فارابی ضمن یکسان‌انگاری «علم به معنای اخص»، «معرفت» و «یقین»، مراد خود از «یقین» را نیز به‌روشنی بیان نموده است. او یقین و به عبارت دقیق‌تر، «معرفت یقینی» را اعتقاد جازم همراه با صدق و زوال‌ناپذیری می‌داند:

اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۶۷).

همان‌گونه که در عبارت فوق مشهود است، *فارابی* چهار شرط را - که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد - به‌مثابه ارکان و مقومات «معرفت یقینی» ذکر می‌کند؛ به این معنا که هر انگاره و باوری که فاقد یکی از قیود چهارگانه مزبور باشد، اساساً شایسته اطلاق نام «معرفت» بر آن نیست.

قید اول که «اعتقاد» است، از این عبارت آشکار می‌شود: «اليقين هو أن نعتقد».

قید دوم که «جزم» است، از این عبارت مشخص می‌گردد: «لا يمكن اصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر، بخلاف ما نعتقده» [اعتقاد به خلاف، غیرممکن است].

قید سوم که «صدق» است، در این جمله آمده: «أن نعتقد فی الصادق».

و قید چهارم که «ثبات» است نیز در این عبارت مشهود است: «أنه لا یمكن غیره». درباره قید «ثبات» و ضرورت «تغییر ناپذیری» اعتقاد، شواهد صریح تری در آثار وی وجود دارد: «العلم هو الیقین بوجود الشیء الذی لا یمكن أن یتغیّر» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲). بنابراین، تعریف *فارابی* از معرفت را به طور دقیق، چنین می توان صورت بندی کرد: «اعتقاد جازم صادق ثابت».

۲-۲-۴. تعریف «صدق اثباتی» و «صدق ثبوتی» و تفاوت آن دو

از آن نظر که *افلاطون*، *ارسطو*، *فارابی* و سایر فیلسوفان و منطق دانان مسلمان در تعریف «معرفت» مؤلفه «صدق» را ذکر نموده اند، لازم است به یک سؤال مهم درباره آن پاسخ داده شود و آن اینکه آیا صدق مد نظر ایشان «صدق اثباتی» است یا «صدق ثبوتی»؟ مراد از «صدق اثباتی» صدق در مقام ذهن فاعل شناساست، به گونه ای که حمل محمول یک قضیه بر موضوع آن را حتمی و بی تردید می داند:

الحکم بالطرف الراجح: إما أن یقارنه الحکم بامتناع المرجوح، أو لا یقارنه، بل یقارن تجویزه؛ و الأول هو الجازم، و التاتی هو المظنون الصرف (طوسی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۱۳).

اما اینکه در واقع هم گزاره مورد اعتقاد او صادق باشد یا نه، برای وی مشخص نیست. اما «صدق ثبوتی» که برتر از «صدق اثباتی» است، ناظر به مقام ثبوت و خارج بوده و بیانگر صدق یگ گزاره در خارج و نفس الامر است؛ یعنی علاوه بر اینکه یک قضیه در ذهن انسان مطابق با واقع در نظر گرفته شود، در واقع هم چنین باشد. دقیقاً از همین روست که فیلسوفان شرط «جزم» (رکن دوم) در تعریف «معرفت» را - که صرفاً مفید «صدق اثباتی» و «نفسی» است - کافی ندانسته و قید «صدق» (رکن سوم) را - که بیانگر «صدق ثبوتی» و «نفس الامر» است - نیز بر آن افزوده اند.

۲-۲-۵. «صدق» در تعریف معرفت: اثباتی یا ثبوتی؟

۱-۲-۲-۵. مدعا: صدق ثبوتی معرفت

پس از توضیح فوق، در پاسخ به سؤال مذکور باید گفت: «صدق» مد نظر *افلاطون*، *ارسطو* و فلاسفه مسلمان در «تعریف معرفت»، «صدق ثبوتی» است و نه «اثباتی»:

۲-۲-۵-۲. دلیل اول: ضرورت خارج ساختن جهل مرکب

از دیدگاه ایشان «صدق اثباتی» شامل «جهل مرکب» هم شده و از این رو ممکن الزوال است، در حالی که از منظر فیلسوفان، معرفت یقینی باید ثابت و زوال ناپذیر باشد: «و الجازم الذی لا یكون مطابقاً من قبیل الجهل المركب» (حلی، ۱۴۳۶، ص ۴۵۸).

پس معنای قید سوم باید «صدق ثبوتی» باشد تا احتمال تبدل «صدق اثباتی» نهفته در شرط «جزم» به جهل مرکب، از اساس منتفی گردد.

۳-۲-۲. دلیل دوم: لغو بودن قید سوم

اگر عنصر «صدق» به معنای «صدق اثباتی» باشد، لازمه‌اش آن است که اخذ شرط سوم (صدق) در تعریف «معرفت»، اساساً بیهوده باشد. توضیح آنکه قید اول و دوم؛ یعنی «اعتقاد» و به‌ویژه «جزم» بیانگر «صدق اثباتی» است؛ زیرا فاعل شناسا اعتقاد پیدا می‌کند به اینکه «الف ب است» (اعتقاد اول) و «محال است که الف ب نباشد» (اعتقاد دوم). وقتی انسان جزم (قید دوم) پیدا می‌کند به حمل یک محمول بر یک موضوع، معنای آن، این است که نسبت حکمیه بین آن دو را «صادق» و مطابق با واقع می‌داند. برای مثال، وقتی کسی با جزم می‌گوید: «خدا وجود دارد»، معنای اعتقاد او این است که حمل «وجود» بر «خدا»، صحیح و صادق است.

مراد از «صدق» در این موضع نیز چیزی جز «صدق اثباتی» نیست؛ زیرا هنوز امکان جهل مرکب و کشف خلاف وجود دارد و دقیقاً به‌منظور برطرف نمودن همین خلل و رخنه معرفتی، فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان رکن سوم یقین منطقی را که همان «صدق» باشد، بر آن افزوده‌اند. ناگفته پیداست که این صدق، همان «صدق ثبوتی» است؛ زیرا «صدق اثباتی» در مضمون مقوم دوم (جزم) نهفته بوده و با وجود آن نیازی به تکرار «صدق اثباتی» نبوده و از این رو «صدق» به‌مثابه رکن سوم یقین منطقی، «صدق ثبوتی» است.

به بیان دیگر، با وجود اینکه شرط «جزم» مفید معنای «صدق اثباتی» است، قید سوم یعنی «صدق» از دو حال خارج نخواهد بود: یا مفید معنای «صدق اثباتی» است که «لغو» و اضافی بوده، و یا بیانگر معنای «صدق ثبوتی» است که در این صورت، مدعا ثابت می‌شود.

دلیل اینکه در صورت «ثبوتی بودن صدق» به‌مثابه شرط سوم در تعریف «معرفت»، قید چهارم یعنی «ثبوت» لغو است، اینکه وقتی «صدق ثبوتی» و به طریق اولی «صدق اثباتی» در تعریف معرفت اخذ شده، این دو نوع صدق در درون خود، واجد «ثبات» نیز هستند؛ زیرا از یک‌سو صدق ثبوتی و صدق اثباتی به معنای تطابق گزاره با واقع به نحو صددرصدی و ضروری‌الصدق است، و از سوی دیگر امکان تغییرپذیری و عدم ثبات آنها به منزله احتمال خطا و ممکن‌الصدق بودن گزاره وجود دارد، و آشکار است که مدعای اصابت صددرصدی یک گزاره به‌واقع، با احتمال عدم ثبات آن قابل جمع نیست.

به بیان دیگر، اساساً احتمال تغییر و عدم ثبات در چنین گزاره‌ای - که واجد صدق ثبوتی و صدق اثباتی باهم است - فرض ندارد تا نیازی به گنجاندن قید ثبات در تعریف معرفت باشد. امکان ندارد کسی گزاره‌ای را ثبوتاً و اثباتاً صادق بداند، اما با این وجود، به لحاظ معرفتی، احتمال تغییر آن را هم بدهد، تا نیازی به اخذ جداگانه رکن «ثبات» در تعریف معرفت باشد.

بنابراین صرف ادعای امکان وصول به یقین منطقی واجد صدق ثبوتی و اثباتی، لازم ثبوت را هم دربر دارد. چه

تعریف سه جزئی ابن سینا از معرفت؛ عدول یا پایبندی به تعریف چهار جزئی فارابی؟ / علی شفابخش و ... ﴿ ۶۷

قید «ثبوت» در تعریف «معرفت» ذکر شود و چه ذکر نشود، در هر دو حال، «ثبوت» لازمه صدق ثبوتی است و معنا ندارد فاعل شناسا با وجود وصول به صدق اثباتی و ثبوتی یک قضیه، از نظر معرفت‌شناختی از صحت یک گزاره دست بردارد.

۲-۲-۶. انحصار علم حقیقی به معرفت یقینی

فارابی هر گزاره‌ای که یکی از ارکان چهارگانه فوق را نداشته باشد، اساساً معرفت ندانسته، آن را مجازاً علم و معرفت قلمداد می‌کند و نه واقعاً و حقیقتاً:

العلم بالحقیقه ما كان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله، لا فی بعض دون بعض، و ما كان موجوداً فی وقت و أمکن أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن، فإنه إذا مضى علیه زمان ما أمکن أن یكون قد بطل، فالاندری هل هو موجود أم لا، فیهود یقیناً شكاً و کذباً، و ما أمکن أن یکذب، فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن أن یتغیر من حال الی حال علما (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

وی در بیانی دیگر می‌گوید: چنانچه به اعتقادی که ممکن‌الزوال باشد (یعنی فاقد شرط چهارم معرفت باشد که ثبات و تغییرناپذیری است) «علم» و «یقین» اطلاق شود، این نام‌گذاری صرفاً از باب «استعاره» و مجاز است (ر.ک. فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

در نهایت، فارابی معرفت مطلوب در حوزه جهان‌بینی و شناخت حقایق هستی توسط عقل نظری را چیزی جز «معرفت یقینی» ندانسته و به مناسبت‌های گوناگون، در آثار خود همین تعریف چهار جزئی از معرفت را تکرار، تحکیم و تثبیت نموده است:

الیقین علی الاطلاق هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا أو لیس بکذا؛ و یوافق أن یمکن مطابقاً غیر مقابل لوجود الشیء من خارج و یعلم أنه مطابق له و أنه غیر ممکن أن لایکون قد طابقه أو أن یمکن قد قابله؛ و لا یضاً یوجد فی وقت من الاوقات مقابلاً له (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۵۰).

۲-۳. ابن سینا

۲-۳-۱. تعریف «معرفت» از دیدگاه ابن سینا؛ سه جزئی یا چهار جزئی؟

ابن سینا نیز همچون فارابی، علم را مساوی با «معرفت یقینی» می‌داند (علم به معنای خاص)؛ یعنی اعتقاد جازمی که زوال‌ناپذیر باشد. شیخ‌الرئیس تصدیق یقینی را مشتمل بر سه اعتقاد در نظر می‌گیرد: اعتقاد اول به ضرورت حمل محمول بر موضوع؛ اعتقاد دوم به استحالة انفکاک محمول از موضوع؛ و اعتقاد سوم به ثبات و تغییرناپذیری اعتقاد دوم. به عبارت دیگر، معرفت یقینی از منظر ابن سینا عبارت است از: «اعتقاد جازم ثابت»:

و الیقین منه هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا [شرط اول: اعتقاد]؛ و یعتقد أنه لایمکن أن لایکون کذا [شرط دوم: جزم] اعتقاداً و وقوعه من حیث لایمکن زواله [شرط سوم: ثبات و تغییرناپذیری] (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

وی در موضعی دیگر، علم به معنای خاص (معرفت یقینی) را با بیانی دیگر تعریف نموده و بر ممتنع بودن تغییر و تحول در اعتقاد دوم تأکید کرده است:

العلم یقتضی اعتقاداً ثابتاً فی الشیء محصلاً، و هو أنه ممتنع التحول عما هو علیه، و یمتنع أن یقارنه أو یطرأ علیه اعتقاد مضاد لهذا الثانی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸).

همان‌گونه که در عبارات فوق مشهود است، ابن سینا در تعریف «معرفت یقینی» تنها سه قید «اعتقاد»، «جزم» و «تغییرناپذیری» را درج نموده و ظاهراً با حذف قید «صدق» و عدول از تعریف چهارجزئی فارابی، به ارائه تعریف سه‌جزئی از معرفت روی آورده است.

اکنون با توجه به مطلب فوق، مسئله مهم در این میان - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - آن است که آیا شیخ الرئیس واقعاً با حذف شرط «صدق»، در مقام ارائه تعریف سه‌رکنی از «معرفت» برآمده، یا اینکه تغییر مذکور صوری است و وی نیز همچون فارابی، «صدق» را از شروط و ارکان ضروری معرفت می‌داند؟

در این میان، برخی محققان در توجیه و تفسیر چرایی عدم تصریح به رکن «صدق» و ضرورت تطابق اعتقاد با واقع در تعریف «معرفت» از سوی ابن سینا، انگاره‌هایی را مطرح نموده و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه ابن سینا نیز «صدق» به معنای تطابق با واقع، یکی از ارکان و مقومات ضروری معرفت محسوب می‌شود (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۷۸-۸۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۹۳-۹۹).

نگارنده در این نتیجه‌گیری با محققان مذکور هم‌رأی است؛ اما در بیان علت و وجه عدم تصریح شیخ الرئیس به ضرورت شرط صدق در تعریف «معرفت یقینی»، توجیهات ایشان را نادرست یا - دست‌کم - ناکافی دانسته، و از دلایل و قراین دیگری در اثبات مدعای خود بهره برده است.

۲-۳-۲. بیان سه تفسیر متفاوت درباره تعریف ابن سینا از «معرفت»

در پاسخ به مسئله فوق (چرایی عدم ذکر شرط سوم در تعریف معرفت)، سه تفسیر مطرح شده است:

۱-۲-۳. تفسیر اول: دلالت «الشیء کذاک» بر قید «صدق»

محمد حسین‌زاده بر این باور است که ابن سینا نیز همچون فارابی قید «صدق» را در تعریف «معرفت» لحاظ نموده است. مطابق تحلیل وی، اگرچه شرط «صدق» به صراحت در تعریف ابن سینا نیامده، اما استعمال عبارت «الشیء کذاک» یا «الشیء کذاک فی ذاته» در تعریف «علم» و «معرفت» از سوی شیخ الرئیس در دیگر آثارش - غیر از *برهان شفاء* - همان مفهوم «صدق» به معنای ضرورت مطابقت با واقع و نفس‌الامر را افاده می‌کند: «العلم اعتقاد فی ان الشیء کذا و انه لایمکن أن لایکون کذا و بواسطه ان توجبه و الشیء کذاک» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸).

محقق مذکور تعریف بهمنیار شاگرد مهم و بلاواسطه ابن سینا از «علم» را که در آن قید «و الشیء کذاک فی ذاته» به کار رفته، قرینه‌ای بر ضرورت شرط «صدق» در تعریف «معرفت» تلقی کرده است: «و العلم اعتقاد بأن الشیء کذا و انه لایمکن أن لایکون کذا و بواسطه توجبه و الشیء کذاک فی ذاته» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).

وی عدم تصریح به قید «صدق» از سوی شیخ‌الرئیس را چنین توجیه می‌کند:

علاوه بر تعبیر «و‌الشیء کذاک» که به روشنی بر اشتراط صدق دلالت دارد، در بعضی از نسخه‌های *نجات*، عبارت «التحصیل قید فی‌ذاته» نیز در متن دیده می‌شود: «و‌الشیء کذاک فی‌ذاته». آشکار است که دلالت این عبارت بر نفس‌الامر و شرط صدق گویاتر است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

حسین‌زاده در نهایت، ادعا می‌کند در میان حکمای مسلمان، در تعریف چهار جزئی «معرفت یقینی» به «اعتقاد جازم صادق ثابت»، هیچ اختلافی وجود ندارد. اصل مدعای وی صحیح به نظر می‌رسد:

با تتبع و بررسی آثار منطق‌دانان و حکمای مسلمان درمی‌یابیم که «یقین» در بدیهیات و برهان تنها یک معنا دارد و آن اعتقاد یا حکم یا تصدیق جزمی صادق ثابت است. در این مسئله، اختلاف نظری واقعاً وجود ندارد. اختلاف تعبیرها دلیل بر اختلاف در اصطلاح یا معنای یقین نیست. آنچه ممکن است موجب سوء برداشت شود عبارت *برهان ثلثا* است که با قراین، به‌ویژه آثار دیگر ابن سینا، اشکال مرتفع می‌گردد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

۱-۲-۳-۲. نقد و بررسی

اشکال اول:

از دیدگاه نگارنده، اگرچه اصل مدعا و نتیجه‌گیری محقق مذکور مبنی بر اخذ قید «صدق» به‌مثابه شرط ضروری معرفت از سوی *ابن سینا* صحیح است، اما قرینه و راهی که وی برای اثبات مدعای خویش پیموده درست نبوده و یا دست‌کم تام و کافی به نظر نمی‌رسد (مدعا)؛ زیرا شیخ‌الرئیس قید «الشیء کذاک» را تنها در *نجات* به کار برده و ظاهراً در هیچ‌یک از دیگر آثار خود، آن را ذکر نکرده است. کاربرد این قید در یک موضع و اهمال یا عدم ذکر آگاهانه آن در سایر مواضع از کتب متعدد او، نمی‌تواند دلیلی موجه و کافی بر اعتقاد شیخ‌الرئیس به ضرورت وجود قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» محسوب شود (دلیل). اگر چنین اعتقادی از سوی *ابن سینا* وجود داشت، لازم می‌نمود تا قید مهم «الشیء کذاک» را در همه موارد یا - دست‌کم - در بیشتر مواضعی که در مقام تعریف «معرفت» برآمده ذکر کند؛ همان‌گونه که شرط «زوال ناپذیری» را تکرار نموده است.

اشکال دوم:

چنانچه شیخ‌الرئیس واقعاً به حتمی بودن شرط «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» باور داشته، چه ضرورتی بوده به جای استعمال واژه «صدق» که رایج‌تر و رساتر است، از عبارت نامأنوس و یا کم‌کاربرد «الشیء کذاک» استفاده کند؟ با توجه به اینکه کندی (ر.ک. کندی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷) و *فارابی* نیز پیش‌تر در آثار خود، واژه «صدق» را فراوان به کار برده‌اند. اگر *ابن سینا* رکن «صدق» را ضروری می‌دانسته، معقول‌تر و مسبوق‌تر به ذهن این بوده که همچون *فارابی*، به سادگی به اشتراط قید «صدق» تصریح نماید تا مخاطبان خود را در چنین مسئله مهمی، در ابهام و گمانه‌زنی فرونبرد. علاوه بر آن استعمال واژه «صدق» در مواضع گوناگون آثار شیخ‌الرئیس کاربردی پربسامد و مکرر است.

۲-۳-۲. تفسیر دوم: عدم تصریح به قید «صدق» به علت بداهت

سیدیدالله یزدان‌پناه نیز معتقد است: *ابن سینا* وجود «صدق» و ضرورت تطابق گزاره یقینی با واقع را شرط معرفت می‌داند؛ اما علت اینکه به قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» تصریح ننموده، «بداهت» آن است؛ یعنی این حقیقت که گزاره یقینی باید صادق و مطابق با نفس‌الامر باشد، امری واضح و بی‌نیاز از بیان است. از همین رو، شیخ‌الرئیس از فرط وضوح این امر، بدان تصریح ننموده و آن را مفروض گرفته است:

شیخ‌الرئیس سه شرط را برای اعتقاد یقینی مطرح کرده است. باید: گفت طرحی که شیخ عرضه کرده، جزو موفق‌ترین طرح‌هاست؛ زیرا آغازگاهی طبیعی دارد. البته این نکته را باید در نظر داشت که «مطابق با واقع بودن» در این عبارات مطرح نشده است؛ زیرا اینکه چنان گزاره‌ای باید صادق باشد، بسیار روشن است و جای گفت‌وگو ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۹۵).

۱-۲-۳-۲. نقد و بررسی

اشکال اول:

اگرچه حمل علت عدم ذکر قید «صدق» بر «بداهت»، می‌تواند اندکی معقول و پذیرفتنی باشد، اما محقق محترم دلیل این بداهت و قرآینی را که بیانگر وضوح و ضرورت وجود این شرط در تعریف «معرفت» است، از آثار *ابن سینا* ذکر نکرده؛ به این معنا که آیا در کتاب‌های شیخ‌الرئیس شواهد و قرآینی وجود دارد که بداهت ضرورت رکن صدق در تعریف معرفت را تأیید و تقویت کند یا خیر؟ به بیان دیگر، اینکه عدم ذکر قید «صدق» به علت وضوح آن بوده، مدعایی بی دلیل است که باید با ذکر برخی شواهد و قرآین اثبات شود - که نشده است!

اشکال دوم:

اشکال دیگر اینکه اگر وجود قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» واضح و بدیهی بوده، پس چرا *فلاطون*، *فارابی* و بسیاری دیگر از فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان - با وجود این بداهت - بدان تصریح نموده‌اند؟ آیا آنها وضوحی را که محقق گرامی تشخیص داده، درک نکرده‌اند؟

اشکال سوم:

اگر ضرورت قید «صدق» در تعریف «معرفت» واضح و بی‌نیاز از تصریح بوده، پس چرا شیخ‌الرئیس در مواضعی دیگر؛ مانند مقدمات برهان، به ضرورت صادق بودن مقدمه برهانی تصریح نموده و واژه «صدق» را به کار برده است؟

و لما كانت مقدمات البرهان عللاً للنتیجة، و العلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، و كذلك... یجب أن تكون صادقة حتی ینتج الصدق (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶).

مطابق تحلیل ایشان، *ابن سینا* در مقدمات برهان به صرف بداهت، نباید به صادق بودن آن مقدمات تصریح می‌نمود، و حال آنکه این کار را انجام داده است.

علاوه بر آن، مطابق ادعای محقق اول، ابن سینا عبارت «الشیء کذاک» را به جای واژه «صدق» آورده است، در حالی که اگر این مسئله بدیهی و بی نیاز از بیان بوده، وی «الشیء کذاک» را هم نباید ذکر می کرده است. معنا ندارد کسی تنها به علت بداهت، از تصریح به یک واژه امتناع نماید، اما در عین حال، به جای آن، واژه دیگری را ذکر کند. لازمه بدیهی بودن این است که شیخ الرئیس هیچ یک از دو کلمه «صدق» و «الشیء کذاک» را ذکر نکند، نه اینکه به یکی تصریح نموده، از دیگری چشم پوشی کند.

۲-۳-۲-۳. تفسیر سوم (رای مختار): عدم تصریح به قید «صدق» به علت بداهت، از راه استشهد به قراین

از دیدگاه نگارنده نیز ابن سینا در تعریف «معرفت یقینی»، ضرورت «صدق ثبوتی» را شرط می داند و به تعبیر دقیق تر، باید شرط بدانند! بازگرداندن علت عدم تصریح به قید «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی ابن سینا به «بداهت»، احتمال دور از ذهن و نامعقولی نیست؛ اما برای اثبات این وضوح، قراینی در آثار ابن سینا وجود دارد که بدون در نظر گرفتن آنها نمی توان اعتقاد شیخ الرئیس به ضرورت صدق و نیز وجه عدم ذکر آن به علت «بداهت» را ثابت کرد.

به دیگر سخن، آنچه در درجه اول باید دانست این نیست که چرا ابن سینا به قید «صدق» تصریح نکرده، بلکه مهم تر، دستیابی به پاسخ سؤال دیگری است و آن اینکه با توجه به سایر عبارات وی و در نظام فلسفی و معرفت شناسی او، آیا شرط «صدق» در «تعریف معرفت»، اساساً قابل اغماض و حذف هست یا نیست؟

به بیان واضح تر، آیا شیخ الرئیس مطابق اصول و اندیشه های منطقی و معرفتی خود، اصولاً می توانسته است از قید «صدق» در «تعریف معرفت» عدول کند، یا مبانی و سایر مؤلفه های سامانه معرفت شناختی وی منطقیاً به او چنین مجوزی را نمی دهد و او را گرفتار معضل عدم انسجام و تناقض می نماید؟ بنابراین ابتدا باید سؤال را تصحیح نمود و مسئله را به گونه ای ریشه ای تر و در سطحی کلان تر مطرح کرد.

با بررسی و دقت در سایر آثار ابن سینا، چهار شاهد و قرینه یافت شد که باور یا لزوم اعتقاد وی به تعریف «چهار جزئی معرفت» را به روشنی اثبات می کند:

۱-۳-۲-۳. قرینه اول: قید ثبات؛ حاکی از صدق ثبوتی

مطلب مهمی که به نظر می رسد از دید محققان مذکور پنهان مانده، دلالت قید «ثبات» بر «صدق» است؛ به این معنا که - مطابق مبانی خود فلاسفه مسلمان و قایلان به نظریه امکان وصول به یقین بالمعنی الأخص منطقی- وقتی شرط «ثبات» به عنوان رکن چهارم در تعریف «معرفت» به کار رفت، لازمه آن، این است که پیش تر قید «صدق» نیز در تعریف آن به کار رفته باشد؛ زیرا تصور ثبات و عدم تغییر یک قضیه تنها زمانی ممکن است که آن قضیه صادق و مطابق با واقع باشد؛ زیرا واقع و حق تبدل پذیر نیست. این گزاره «ممکن الصدق» (صدق اثباتی) است که احتمال تغییر دارد، برخلاف گزاره «واجب الصدق» (صدق ثبوتی) که احتمال تغییر و تبدل درباره آن منتفی

بوده و ثابت است. فقط باور صددرصد مطابق با واقع است که مصون از زوال و تغییر است؛ اما آیا اعتقادی که ممکن الصدق باشد هم ثابت است؟

یقیناً خیر؛ زیرا ممکن است گزاره‌ای مخالف با واقع بوده باشد و فاعل شناسا پس از وقوف بر خطای خود، دست از باور قبلی خویش بردارد و قضیه‌ای را که تا پیش از این صادق می‌پنداشته است، کاذب بشمارد. امکان ندارد گزاره‌ای که فاقد ضرورت صدق است، برای همیشه ثابت و غیر قابل زوال باقی بماند؛ بدین سبب که همواره احتمال تخالف با واقع درباره آن وجود دارد و وقتی مخالفت آن با واقع و نفس الامر کشف شد، دیگر ثبات و تغییرناپذیری درباره آن بی‌معنی شده و تغییر خواهد کرد.

به بیان دیگر، اگر کسی ادعا کند فلان گزاره ثابت و غیر قابل زوال است، اما در عین حال معتقد باشد مطابق با واقع نیست یا محتمل الصدق و الکذب است، این نقض مدعای اول است؛ زیرا قضیه ممکن الصدق - و نه واجب الصدق - احتمال دارد مخالف با واقع باشد. از همین رو ممکن است کسی به خطای باور خود پی ببرد و به نظر دیگری که فکر می‌کند مطابق با واقع است، اعتقاد پیدا کند؛ یعنی باور اولش تغییر پیدا کند.

بنابراین تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد گزاره‌ای ثابت و غیر قابل زوال است که صددرصد مطابق با واقع باشد و از آن نظر که حق و صدق ثبوتی قابل تبدیل به باطل و ناحق نیست، آن گزاره هم تغییرناپذیر خواهد بود. اما اگر گزاره‌ای صادق و مطابق با واقع نباشد و یا صادق و مطابق با واقع باشد، ولی صدق آن اثباتی و نفسی (ذهنی) باشد - نه ثبوتی و نفس‌الامری - هر لحظه امکان دارد دیدگاه انسان نسبت به آن گزاره تغییر پیدا کند و به اعتقاد صادق بگردد. پس همین که «ابن سینا» «ثبات» را شرط معرفت دانست، چه بخواهد و چه نخواهد، پیش‌تر «صدق ثبوتی» - و نه فقط «صدق اثباتی» - را هم مفروض گرفته و پذیرفته است.

آیا صدق ثبوتی مستلزم صدق اثباتی است؟ یکی از محققان که از قایلان به نظریه «امکان وصول به یقین منطقی» است، به استدلالی که - البته از باب مماشات و مطابق مبنای مشهور - اقامه نمودیم متفطن شده - و فضل تقدّم از آن اوست، اگرچه ادله و تبیین نگارنده کاملاً متفاوت است - گفته:

لازمه شرط سوم [ثبات] صدق است؛ زیرا در صورتی شأن باوری ثبات و زوال‌ناپذیری است که مطابق با واقع باشد؛ [زیرا] باوری که خلاف واقع است، با کشف خلاف، باور به راحتی فرومی‌ریزد. پس باور در صورتی استوار است و فرو نمی‌ریزد که به‌واقع صادق باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳).

به بیان دقیق‌تر، به باور نگارنده، ابتدای سخن وی مبنی بر اینکه «لازمه شرط سوم [ثبات] صدق است»، صحیح است، اما ادامه بیان ایشان که در واقع دلیل وی بر این مدعا به شمار می‌آید، نادرست است. وجه خطای استدلال ایشان در ادامه بررسی می‌گردد:

نقد و بررسی

اشکالی که به عنوان مثال نقض بر دلیل فوق ذکر می‌شود این است که ممکن است قضیه‌ای ثبوتاً صادق باشد،

اما فاعل شناسا در اثر خطا، گزاره‌ای را که قبلاً صادق می‌دانسته و واقعاً و ثبوتاً هم صادق بوده کاذب بپندارد و دست از اعتقاد پیشین خویش بردارد و در نهایت، نظرش تغییر کند. پس برخلاف مدعی محقق مذکور، چنین نیست که اگر گزاره‌ای ثبوتاً صادق بود، لزوماً و اثباتاً هم زوال‌ناپذیر باشد؛ زیرا امکان دارد انسان گزاره‌ای را که ثبوتاً صادق بوده - در اثر مطالعه بیشتر یا مواجه شدن با نقد و اشکال از سوی دیگران - در مقام اثبات و ذهن، کاذب بپندارد و از این‌رو در مقام نقد، ابطال و تغییر آن برآید. به بیان ساده‌تر، به سبب عدم وقوف بر واقع و نفس‌الامر، گمان کند دیدگاه پیشین او خطا بوده، در نتیجه دست از آن بردارد و به نظر دیگری که تصور می‌کند صحیح است، بگراید.

به نظر می‌رسد وی بین تغییرناپذیری گزاره ضروری‌الصدق در مقام ثبوت و تغییرناپذیری همان گزاره در مقام اثبات خلط نموده است. آری، امر خارجی و نفس‌الامری به لحاظ تحققش در مقام ثبوت و خارج، از نظر وجودی تبدل‌ناپذیر است؛ اما همان امر در قالب یک گزاره به لحاظ تقرُّرش در مقام اثبات و ذهن، از نظر معرفتی تبدل‌پذیر است.

برای مثال، گزاره «خدا موجود است» از نظر وجودی و تکوینی، صادق و در خارج محقق است، اما ممکن است کسی که پیش‌تر موحد بوده و گزاره «خدا وجود دارد» را صادق می‌دانسته و برای این مدعا دلیل هم داشته (یعنی مقلد نبوده)، پس از مدتی در اثر آشنایی با اشکال‌ها و استدلال‌های خداناباوران (از جمله استیون هاوکینگز و ریچارد داوکینز) دلایل ایشان را صحیح دانسته، گزاره «خدا وجود دارد» را خطا تشخیص دهد و در نهایت دیدگاه قبلی وی - که ثبوتاً صحیح بوده - تغییر کند و به گزاره «خدا وجود ندارد» - که در مقام ثبوت باطل است - اعتقاد پیدا کند. بنابراین برخلاف استدلال محقق مذکور، مشاهده نمودیم که ممکن است گزاره‌ای ثبوتاً صادق بوده، اما اثباتاً - از روی خطا - قابل تغییر و زوال باشد.

۲-۳-۲. قرینه دوم: تقابل «معرفت» و «جهل مرکب»

دومین قرینه‌ای که ثابت می‌کند/ابن سینا «صدق» را در معرفت شرط می‌داند و اساساً گریزی ندارد جز آنکه شرط بداند مسئله «جهل مرکب» است. اما اینکه جهل مرکب، چطور بر مدعی فوق دلالت می‌کند، از طریق دو تقریر متفاوت، قابل ارائه است:

تقریر اول:

باید توجه داشت که اساساً علت اصلی قرار دادن «صدق» در تعریف «معرفت» از دیدگاه فیلسوفان مسلمان - به تبع افلاطون - خارج ساختن «جهل مرکب» بوده است؛ یعنی فلاسفه و منطق‌دانان برای اینکه جهل مرکب (توهم علم) معرفت و علم حقیقی پنداشته نشود، قید «صدق ثبوتی» را در تعریف معرفت گنجانیده‌اند؛ زیرا به نظر ایشان، اعتقاد مخالف با واقع که کاذب است - ولو جزمی باشد - صلاحیت ندارد تا عنوان علم حقیقی و معرفت بر آن اطلاق گردد:

ته تئوس: ای سقراط، من نمی‌توانم بگویم که هر گمانی دانش است؛ زیرا گمان نادرست [اعتقاد کاذب] هم وجود دارد، اما به جرئت می‌توانم بگویم که دانش گمان درست [اعتقاد صادق] است...

سقراط... دو نوع گمان هست: یکی گمان درست و یکی گمان نادرست و گفتی گمان درست همان دانش است... گمان نادرست آن است که شخص در ذهنش، یک چیز موجود را به خطا چیز موجود دیگر تصور کند (افلاطون، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹-۲۳۴).

این گزاره صادق است که «معرفت» محسوب می‌شود، نه قضیه کاذب. از همین رو، چنانچه ابن سینا قید «صدق» را در تعریف «معرفت» شرط ندانسته باشد، لازمه‌اش آن است که «جهل مرکب» را نیز مصداق معرفت بدانند، و حال آنکه از دیدگاه شیخ‌الرئیس، جهل مرکب نه تنها معرفت و علم به معنای خاص به شمار نمی‌آید، بلکه دقیقاً در مقابل معرفت آن است:

الجهل منه بسیط و هو أن لا يكون في النفس رأى في المسألة البتة، و هو على سبيل السلب فقط، و منه مركب و هو أن لا يكون في النفس الرأى الحق و يكون الرأى الباطل الذى يقابله. فهذا تركيب الجهل و هو مصاد للعلم؛ و الأول ليس بمصاد للعلم؛ لأن هناك زوال العلم فقط، و هاهنا زواله و وجود رأى مصاد و مقابل للعلم» (ابن سینا، ۱۳۹۸، ص ۲۹۲).

همان‌گونه که در عبارت فوق مشهود است، ابن سینا «جهل مرکب» را به صراحت غیر از علم و ضد آن می‌داند: «ترکیب الجهل و هو مصاد للعلم». به بیان ساده‌تر، «جهل مرکب» علم و معرفت نیست و نمی‌توان گزاره‌ای را که امکان دارد جهل مرکب و توهم علم باشد، معرفت قلمداد کرد. اگر شیخ‌الرئیس از شرط «صدق» صرف‌نظر کرده باشد، باید «جهل مرکب» را مصداق «معرفت یقینی» و به عبارت دقیق‌تر، «جهل» را «علم» بداند! این در حالی است که وی نه تنها در هیچ جایی جهل را مصداق معرفت یقینی (علم به معنای خاص) معرفی نکرده، بلکه به خلاف آن تصریح نموده و جهل مرکب را ضد علم دانسته است.

اما اینکه ابن سینا فرموده: جهل مرکب علم نیست، مراد وی از «علم» در اینجا «علم به معنای خاص» یا همان «معرفت یقینی» است؛ زیرا واضح است که جهل مرکب مشتمل بر تصدیق و صورت دارای حکم در ذهن بوده و تصدیق نیز - اعم از اینکه مطابق با واقع باشد یا نباشد - مصداق «علم به معنای عام» است. پیش‌تر اشاره شد که «علم به معنای عام» صورتی در ذهن است که به «تصور» و «تصدیق» قابل تقسیم است. نتیجه اینکه اگر ابن سینا «صدق» را شرط معرفت نداند، باید «جهل مرکب» را نیز معرفت به‌شمار آورد، و حال آنکه او جهل مرکب را اصلاً «معرفت» نمی‌داند. پس «معرفت یقینی» از دیدگاه شیخ‌الرئیس، باید «صادق» باشد.

تقریر دوم:

در صورتی که ابن سینا یا هر فیلسوف و معرفت‌شناس دیگری از شرط «صدق» در تعریف معرفت چشم‌پوشی کند، باید امکان راهیابی جهل مرکب در معرفت را بپذیرد و گزاره‌ای را که احتمال دارد «جهل مرکب» باشد نیز

«معرفت» یقینی قلمداد کند. اما چنین اعتقادی خطاست؛ زیرا در این فرض، قید چهارم که «ثبات» است، دیگر معنا نخواهد داشت؛ زیرا قضیه ممکن‌الکذب همیشه در معرض تغییر و دگرگونی قرار دارد.

آری، گزاره ضروری‌الصدق - بنا بر این فرض که کسی در گزاره‌های نظری بدان دست یابد - ثابت است؛ زیرا حق و صدق نفس‌الامری قابل تغییر و تبدل به کذب و بطلان نیست؛ اما قضیه‌ای که معلوم نیست صادق باشد و احتمال دارد کاذب باشد، ثابت و زوال‌ناپذیر هم نخواهد بود.

بدین‌سان، انتفای شرط «صدق» (قید سوم) در تعریف «معرفت یقینی»، مستلزم امکان جهل مرکب و جهل مرکب نیز نافی شرط «ثبات» (قید چهارم) خواهد بود. پس اگر کسی قید «صدق» را از تعریف معرفت حذف نموده به ناچار باید شرط «ثبات و تغییرناپذیری» را نیز منتفی بداند و در این صورت، باید از ادعای وصول به یقین بالمعنی الأخص (اعتقاد جازم صادق ثابت) دست برداشته، به یقین بالمعنی الأعم (اعتقاد جازم) قناعت ورزد!

۳-۲-۳-۲. قرینه سوم: ضرورت اخذ مقدمات صادق در برهان

ابن سینا از یک‌سو معتقد است: «برهان» قیاسی است مؤلف از مقدمات «یقینی»، و از سوی دیگر بر این باور است که مقدمات برهان باید «صادق» باشد. نتیجه اینکه گزاره یقینی باید «صادق» باشد. به بیان دیگر، وقتی قرار شد برهان از مقدمات «یقینی» تشکیل شود: «البرهان، قیاس مؤلف من یقینات لانتاج یقینی» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)، و این مقدمات هم لزوماً باید «صادق» باشد: «و لما كانت مقدمات البرهان عللاً للنتیجه، و العلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، و كذلك... يجب أن تكون صادقة حتى ينتج الصدق»، واضح است که در یقین، ضرورت صدق اخذ شده است.

محققان مذکور به منظور اثبات مدعای خود، ظاهراً بدین نکته و استدلال التفات نیافته‌اند که چطور ممکن است شیخ‌الرئیس به «اشترط صدق در معرفت یقینی» قایل نباشد، اما در عین حال در مقدمات یقینی برهان، ضرورت «صدق» را ملحوظ داشته، بدان تصریح نماید: «يجب أن تكون صادقة»؟

۴-۳-۲-۳-۲. قرینه چهارم: عدم تصریح ابن سینا به مخالفت خود با تعریف فارابی

اگر ابن سینا واقعاً در «تعریف معرفت»، «صدق» را شرط نمی‌دانست و بدین طریق، از مبنای افلاطون و فارابی عدول نموده بود، بسیار بعید به نظر می‌رسد که در چنین مسئله مهم و سرنوشت‌سازی در منطق و معرفت‌شناسی سکوت پیشه کرده، به تفاوت بنیادین نظر خود با رأی افلاطون و فارابی و نیز خطای ایشان هیچ اشاره‌ای نکند! چشم‌پوشی از قید مهم «صدق» در تعریف «معرفت» و عدول از تعریف چهار جزئی پیشینیان به تعریف سه جزئی، مطلب کم‌اهمیت و پیش‌پاافتاده‌ای نیست که ابن سینا بدون اظهار مخالفت، به‌سادگی از کنار آن بگذرد. پس همین که شیخ‌الرئیس در مواضع متعددی از آثار خود، به تعریف «معرفت یقینی» پرداخته، به مسئله «صدق» - ولو خارج از تعریف «معرفت» - تصریح نموده و در عین حال سخنی از اختلاف نظر جوهری خود با افلاطون و فارابی به‌میان نیاورده، خود حاکی از آن است که در این میان، هیچ تغییر بنیادینی در تعریف «معرفت» از سوی او صورت نگرفته است.

نتیجه‌گیری

ابن سینا قید «صدق» را در تعریف «معرفت یقینی» - با وجود عدم تصریح بدان - شرط دانسته و از این نظر، تعریف به‌ظاهر سه‌جزئی او از «معرفت»، هیچ تفاوت محتوایی با تعریف چهارجزئی فارابی و سایر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان از آن ندارد. علت عدم ذکر شرط «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» - چه بدهایت بوده باشد و چه عاملی دیگر - در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد.

سؤال اصلی - برخلاف آنچه برخی محققان محترم گمان برده‌اند - این نیست که چرا/ابن سینا به قید «صدق» در تعریف «معرفت» تصریح ننموده، بلکه مسئلهٔ بنیادین آن است که آیا اساساً/ابن سینا با توجه به مبانی منطقی و نظام معرفت‌شناختی خود، می‌توانسته است این قید (صدق) را نادیده بگیرد، یا اینکه ناچار بوده است آن (صدق) را - ولو در ظاهر بدان تصریح ننموده باشد - بپذیرد؟

پس از طرح، تبیین، نقد و ردّ دو تفسیر موجود دربارهٔ علت و وجه عدم ذکر مقوم «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی شیخ‌الرئیس، ضمن به میان آوردن تفسیر سوم به‌مثابه تحلیلی بدیع، ضرورت «صدق» از طریق چهار قرینه در آثار وی اثبات گشت؛ بدین بیان که/ابن سینا اعم از اینکه قصد گنجاندن شرط «صدق» در معرفت را داشته و یا نداشته باشد، مطابق مبانی خود، به‌ویژه لزوم لحاظ رکن «ثبات و زوال‌ناپذیری»، ناچار به ذکر قید «صدق» در تعریف «معرفت» بوده و اساساً نمی‌توانسته و مجاز نبوده است از آن صرف‌نظر کند؛ زیرا در این صورت، به عدم انسجام و تناقض در تعریف «معرفت» گرفتار می‌آمده است.

بله، تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که وی با وجود اعتقاد راسخ به ضرورت کاربست مقوم «صدق» در تعریف «معرفت»، بدان تصریح ننموده است.

منابع

- افلاطون، ۱۳۸۲، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، چ چهارم، تهران، هرمس.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۹۸، *المختصر الأوسط فی المنطق*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- بهمنبار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پویمین، لوئیس، ۱۳۹۶، *معرفت شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۳۶ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، قطب‌الدین محمد، ۱۴۲۸ق، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، چ چهارم، قم، بیدار.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۷، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفاء)*، چ دوم، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۰، *المعيار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵ق، *شرح الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۳۳ق، *المنطقیات*، چ دوم، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعة*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- کندی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۱ق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، چ دوم، مصر، قاهره، دار الفكر العربی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ق، *المنطق*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- یزدان پناه، سیدبیدالله، ۱۳۹۶، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، قم، کتاب فردا.

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر معنای زندگی بر علوم انسانی اسلامی از نظر علامه مصباح یزدی

احمد محمدی احمدآبادی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[✉]

dr_ahamad1338@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2836-0932

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶

چکیده

رابطه معناداری زندگی و علوم انسانی و تأثیر آن در جهت‌گیری علوم انسانی یکی از موضوعات بنیادینی است که با وجود اهمیت آن، کمتر مد نظر متفکران و اندیشمندان قرار گرفته است. البته بحث معناداری و پوچی زندگی و چیستی «معنای زندگی» از موضوعاتی است که همواره محل بحث بوده و تبیین آن همچنان دغدغه فلاسفه و اندشمندان است و هرکدام درصد بوده‌اند تا بر اساس مبانی خاص خود در این باره راه معنادر شدن زندگی را فراسوی بشر قرار دهند و به زعم خود آینده‌ای بی بازگشت برای بشر ترسیم نمایند. از سوی دیگر دانشمندان علوم انسانی به گمان خود، تلاش‌های علمی خویش را در جهت تحصیل زندگی هرچه بهتر برای بشر به کار گرفته‌اند، ولی کمتر اندیشمندی جهت‌گیری صحیح علوم را وجهه تلاش علمی خود قرار داده است. از بین معدود فلاسفه بصیری که می‌توان تلاش علمی او را در جهت تبیین معنای زندگی تفسیر نمود، علامه مصباح یزدی است. این مقاله برآن است تا با تبیین «معنای زندگی» از نظر ایشان، تأثیر آن بر ضرورت جهت‌گیری علوم انسانی در جهت تحقق معنای زندگی انسانی بر اساس بینش توحیدی را توضیح دهد.

کلیدواژه‌ها: معنا، معنای زندگی، پوچی، زندگی انسانی، علوم انسانی.

«معنای زندگی» و ضرورت تأثیر آن بر علوم انسانی یک بحث زبان‌شناختی یا معناشناختی و یا معرفت‌شناختی نیست، بلکه معنایی خاص از واژه «معنا» در این بحث مراد است. «معنا» در بحث «معنای زندگی» حقیقتی است که گاه به «هدف»، گاه به «ارزش» و گاه به «چرایی زندگی» از آن تعبیر می‌شود. مراد از «زندگی» نیز زندگی زیستی نیست، بلکه معنای فلسفی آن مراد است.

«معنای زندگی چیست؟» یعنی: کدام دلیل فلسفی زندگی آدمی را توجیه می‌کند؟ یعنی: هدف از زندگی چیست؟ و انسان با زندگی باید درصدد تحقق کدام هدف باشد؟ و کدام هدف است که اگر زندگی بدان بینجامد، زندگی معنادار می‌شود؟ و اگر در جهت تحقق آن نباشد زندگی پوچ و بی‌معنا می‌شود؟ البته پرسش از «معنای زندگی» برای هر انسانی در هر سطحی از آگاهی مطرح نمی‌شود، بلکه این پرسش از جمله پرسش‌هایی است که برای کسانی که به سطح خودآگاهی عمیقی برسند، مطرح می‌شود.

مراد از «سطح خودآگاهی عمیق» در اینجا توجه انسان به خویشتن خویش است که از کجا آمده است؟ و به کجا می‌رود؟ و هدف از این آمدن و رفتن چیست؟ پرسش از معنای زندگی در صورت توجه انسان به خویشتن خویش، در عمق وجود هر کس وجود دارد. تنها دو گروه هستند که ممکن است با پرسش از معنای زندگی مواجه نشوند:

الف) کسانی که به خاطر جذابیت لذایذ مادی و غلبه احساسات غیرعقلانی و با انگیزه سلب مسئولیت از خود، می‌خواهند از کنار پرسش از معنای زندگی با بی‌اعتنایی بگذرند. ممکن است به نظر بیاید که این گروه از انسان‌ها نیازی به فهم معنای زندگی ندارند و پرسش از معنای زندگی برای آنها مطرح نیست، لیکن احساس بی‌نیازی دانشمندان علوم تجربی از تبیین فلسفه خلقت و احساس بی‌نیازی آنها از فهم معنای زندگی، ناشی از عقلانیت انسان نیست؛ زیرا آنها نیز آنگاه که به خود آیند و از سیطره غرایز رهایی پیدا کنند و به عقلانیت واقعی خود بازگردند از نخستین پرسش‌هایی که برایشان مطرح می‌شود پرسش از معنا و هدف زندگی است. بنابراین، پرسش از معنا و هدف زندگی پرسشی است که در سطح عقلانیت و در عمق وجود هر انسانی وجود دارد و او را به تفکر وامی‌دارد.

ب) کسانی که حیات این جهانی را جزئی از مجموع هستی و به‌مثابه یک جزء هماهنگ با کل می‌دانند. به نظر این گروه هر جزئی - ولو پست‌ترین پدیده حیاتی باشد - جزئی از هستی یک کل هماهنگ است (جعفری، بی‌تا، ص ۲۰) و هماهنگ بودن پدیده‌های جهان هستی نشانگر معنادار و هدفمند بودن آنهاست.

از سوی دیگر بحث «معناداری زندگی»، در مقابل پوچی زندگی به یک معنا بحثی جدید و مشکل امروز بشر نیست و زمینه طرح این بحث به قرن هفدهم و آغاز شکوفایی علوم تجربی در غرب برمی‌گردد؛ یعنی از زمانی معناداری و پوچی زندگی به عنوان بحثی جدید مطرح شد که دانشمندان علوم تجربی از تبیین فلسفه خلقت و علل غایی آفرینش رویگردان شدند و تمام تلاش خود را در جهت پیش‌بینی، ضبط و مهار رویدادها صرف کردند.

موفقیت روزافزون و تأثیر شگرف اکتشافات علمی و صنعت در بهره‌برداری هرچه بیشتر از مواهب خدادادی، همراه با عافیت‌طلبی، سبب شد تا تصویری بی‌جان و بی‌هدف از جهان در اذهان دانشمندان شکل گیرد.

به نظر می‌رسد غفلت از معنای زندگی و انکار آن، از آنجا ناشی شد که دانشمندان به اکتشافات علمی و تأثیرات شگرف آن در زندگی انسان‌ها مغرور شدند و از فلسفه خلقت و معنا و هدف زندگی غافل گردیدند، نه اینکه بر اساس مبانی عقلی و منطقی پوچی و بی‌معنایی را اثبات کنند. بدین‌روی تصویری از جهان که در آن، همه پدیده‌ها دارای معنا و در جهت تحقق هدف خاص در نظام خلقت دیده می‌شد، مورد تردید و انکار قرار گرفت.

این تفکر تا بدان‌جا سیطره پیدا کرد که که / استیسی می‌گفت: نه تنها جهان تحت حاکمیت یک موجود روحانی نیست، بلکه به‌عکس، تحت سلطه نیروهای کور است و در نتیجه، هیچ آرمانی - اخلاقی یا غیراخلاقی - نمی‌تواند در جهان بیرون از ما وجود داشته باشد. از این‌رو، آرمان‌های ما باید صرفاً از ذهن و ضمیر خود ما بجوشند. در واقع آرمان‌های ما مجعولات خود ما هستند. بنابراین جهانی که ما را احاطه کرده چیزی جز یک «تهیای عظیم روحانی» نیست. این جهان مرده است. ما در جهانی زندگی نمی‌کنیم که حامی ارزش‌ها باشد. این جهان درباره ارزش‌ها کاملاً بی‌تفاوت است (استیسی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹-۱۱۰).

روشن است که با چنین تصویری از جهان، منطقی نمی‌توان از هدف و معنا در باب پدیده‌ها و از جمله انسان و معنای زندگی سراغی گرفت؛ زیرا با نادیده گرفتن «علت غایی» و ناهدفمند انگاشتن انسان و جهان، همه چیز بی‌هدف و بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا:

مطابق این تصویر جدید، جهان بی‌شعور و بی‌معناست و طبیعت نیز چیزی جز ماده در حال حرکت نیست و هیچ هدفی بر حرکات ماده حاکم نیست و این حرکات نیز محکوم نیروها و قوانین کور هستند (همان، ص ۲۱).

خاستگاه این تفکر به غرب و عصر نوزایی و شکوفایی علوم تجربی برمی‌گردد. و البته می‌گوید:

شما می‌توانید یک خط مشخص و دقیقی در عرض تاریخ اروپا بکشید و بدین‌وسیله آن را به دو دوره تقسیم کنید که دارای طول کاملاً نامساوی‌اند. این خط از میان عمر گالیله می‌گذرد. اروپاییان پیش از گالیله - چه مشرکان قدیم و چه مسیحیان متأخرتر - چنین می‌اندیشیدند که جهان از طریق طرح و هدف، ضبط و مهار می‌شود؛ اما اروپاییان پس از گالیله جهان را کاملاً بی‌هدف می‌دانستند (وایتهد، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲).

بحران معنا در غرب از زمانی شتاب مضاعف گرفت که فلسفه‌های امروزی، از هیوم در قرن هجدهم گرفته تا اثبات‌گرایان امروزی، جهان را چنان تفسیر می‌کردند که گویا آنها هستند که جهان را می‌سازند و به آن و به موجودات جهان هستی و از جمله زندگی و علوم انسانی هدف و معنا می‌بخشند. بنابراین، دو تفسیر درباره جهان و موجودات عالم هستی قابل تصویر است:

۱. تفسیر مادی دال بر ناهدفمند بودن جهان و زندگی که بر اساس آن، جهان و همه پدیده‌ها و از جمله زندگی بی‌هدف و بی‌معناست.

۲. تفسیر دال بر هدفمند بودن جهان و زندگی که در نتیجه آن ضرورت شکل‌گیری زندگی انسان و علوم انسانی در جهت هدف زندگی و فلسفه آفرینش اثبات می‌شود.

چون اجتماع نقیضین محال است، بدیهی است تنها یکی از این دو تفسیر می‌تواند صحیح باشد: یا جهان و زندگی بی‌هدف و بی‌معناست و انسان در زندگی یله و رهاست و در نتیجه در جهت‌دهی علوم انسانی آزاد است، و یا جهان و زندگی معنادار و هدفمند است و انسان باید تمام توانایی‌های علمی و عملی خود را در جهت تحقق هدف آفرینش به کار گیرد و معنا و هدف اصلی زندگی را تحقق بخشد، نه اینکه در پی تحقق بخشیدن معنا و هدف خودساخته باشد.

فیلسوفان مسلمان بر اساس مبانی عقلی و فلسفی تفسیر دوم را صحیح می‌دانند و معتقدند: جهان و زندگی معنادار و هدفمند است و زندگی انسان در صورتی زندگی انسانی محسوب می‌شود که تمام فعالیت‌های علمی و عملی‌اش در جهت دستیابی به هدف زندگی توجیه‌پذیر باشد.

مراد از «فعالیت‌های علمی انسان» در اینجا همان علوم انسانی است که اگر علوم انسانی در جهت هدف و تحقق معنای زندگی باشد، از آن به «علوم انسانی اسلامی» تعبیر می‌شود و اگر در جهت تحقق معنای زندگی انسانی نباشد علوم انسانی غیر اسلامی است.

بدین‌روى چرایی ضرورت تأثیر معنا و هدف زندگی در جهت‌گیری علوم انسانی روشن می‌شود؛ یعنی اگر زندگی را دارای معنا و هدفدار بدانیم در صورتی علوم انسانی، علوم اسلامی محسوب می‌شود که در جهت تحقق معنا و هدف زندگی بتواند ایفای نقش کند، وگرنه هرچند علم انسانی است، لیکن اسلامی تلقی نمی‌شود.

بنابراین، سؤال اصلی این است که معنای زندگی چه تأثیری در علوم انسانی باید داشته باشد تا بتوان آن علوم را علوم انسانی اسلامی تلقی کرد؟ این سؤال دربردارنده سؤالات فرعی است که آنها نیز در جای خود اصلی به شمار می‌آیند و درواقع پاسخ صحیح به سؤالات فرعی و ضمنی بیانگر پاسخ سؤال اصلی است. بنابراین، ترتیب منطقی ایجاب می‌کند قبل از هر چیز، به سؤالات فرعی نهفته در سؤال اصلی طرح پاسخ داده شود تا پاسخ سؤال اصلی روشن گردد. سؤالات نهفته در سؤال اصلی عبارتند از:

۱. مراد از «معنا» در سؤال از معنای زندگی چیست؟
۲. مراد از «زندگی» در سؤال از معنای زندگی چیست؟
۳. مراد از «معنای زندگی انسانی» چیست؟
۴. مبانی پرسش از معنای زندگی چیست؟
۵. از نظر علامه مصباح یزدی معنای زندگی در اسلامی‌سازی علوم چه نقشی دارد؟

۱. چیستی «معنا»

«معنا» یکی از مقولات مربوط با زبان است؛ بدین‌معنا که هرگاه با امری مربوط به زبان سخن می‌گوییم از واژه

«معنا» استفاده می‌کنیم؛ مثل آنجا که می‌گوییم: معنای لفظ اسب، درخت، سنگ یا معنای این عبارت و مانند آن چیست. مراد از «معنا» در این موارد مدلول الفاظ است. دلالت و حکایتگری یکی از کارکردهای اصلی زبان است. «معنا» در کاربرد زبانی، مدلولی است که در ورای لفظ قرار دارد و لفظ از آن حکایت می‌کند و آن معنا از واقع حکایت می‌نماید. بنابراین، لفظ از معنا و معنا از واقع حکایت دارد. پس معنا به واژه‌ها و جملات و نمادهایی که کارکرد زبانی دارند، نسبت داده می‌شود. در نتیجه تنها واژه‌ها، نمادها و عبارات و حروف، آنگاه که در جایگاه حکایتگری به کار روند، معنادار تلقی می‌شوند.

کاربرد اولیه و اصلی معنا در زبان، به‌مثابه واسطهٔ بین الفاظ و جملات و نمادها از یک سو و واقع و نفس‌الامر از سوی دیگر، است. در فرایند دلالت - در واقع - سه عنصر ایفای نقش می‌کنند: ۱. واژه‌ها، عبارات و نمادها؛ ۲. عنصر معنا، ۳. عنصر واقع و نفس‌الامر.

واژه‌ها و عبارات و نمادها معنا را در ذهن مجسم می‌کنند، آنگاه انسان واقع و نفس‌الامر را در آینه معنا می‌بیند. بنابراین لفظ «انسان» نماد معنا و معنا مفهوم و صورت ذهنی انسان است که از انسان خارجی حکایت می‌کند. بنابراین، معانی در کاربرد زبانی عبارتند از: صور ذهنی که ما از طریق آنها به موجودات خارجی علم پیدا می‌کنیم. این معانی بر دو گونه‌اند:

۱-۱. معنای حقیقی

«معنای حقیقی» صورتی ذهنی است که بر موجودات خارجی منطبق است و موجود خارجی ذاتاً مطابق این معناست؛ مثل معنای زمین، آسمان، انسان. مطابق این معانی در خارج موجود است. انتزاع این معانی و انطباق آنها بر وجود خارجی آنها یا عدم انتزاع و منطبق نبودن آنها بر وجود خارجی آنها تأثیری در واقعیت داشتن این امور ندارد؛ بدین معنا که وجود خارجی این معانی مستقل از صور ذهنی در عالم خارج وجود دارد. از این گونه معانی به «حقایق» تعبیر می‌شود.

بنابراین، معانی حقیقی صور ذهنی، موجودات عینی هستند. به تعبیر دقیق‌تر، معانی و مفاهیم حقیقی، ماهیات و خود واقعیات خارجی هستند که به وجود ذهنی و ادراکی موجود می‌شوند. بنابراین، معنای حقیقی زندگی صورت ذهنی زندگی است از فرایندی که انسان از سر می‌گذراند. فرق این معانی با وجود خارجی - یعنی این معانی با مصادیق آنها - در این است که واقعیات‌های موجود در خارج، آثار مستقل از ذهن و ادراک دارند، ولی این معانی آن آثار وجود خارجی را ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹).

۱-۲. معنای اعتباری

«معنای اعتباری» صورتی ذهنی است که وجود آن وابسته به تصور و تعقل ماست؛ بدین معنا که اگر از تصور آن معنا صرف‌نظر کنیم برای آن معنا در خارج از ذهن، مابازایی وجود ندارد؛ مثل معنای ملکیت. «ملکیت» معنایی است که

با وجود آن، مالک حق دارد در مال خود تصرف کند. یا مثل معنای ریاست. «ریاست» نیز معنایی است که با فرض وجود آن، رئیس حق دارد در حوزه ریاست خود اعمال ریاست کند. لیکن در مقابل این معانی در خارج، برخلاف معانی حقیقی، مابازایی وجود ندارد. «ملکیت» و «ریاست» و همه معانی اعتباری دیگر تمام وجودشان به اعتبار ذهن است، به گونه‌ای که اگر از آن اعتبار ذهنی صرف نظر شود آن معنای اعتباری نیز منتفی می‌گردد. بنابراین، وجود معنای اعتباری و عدم آنها وابسته به اعتبار و عدم اعتبار ذهن است؛ بدین معنا که این معانی در خارج وجودی مستقل از ذهن ندارند.

معنای زندگی در این تقسیم‌بندی در قسم اول قرار می‌گیرد؛ یعنی آنچه انسان تحت عنوان «زندگی» از سر می‌گذراند وابسته به اعتبار و عدم اعتبار ذهن نیست. گذراندن فرایند زندگی واقعی است مستقل از اعتبار انسان. اصل زندگی در این تقسیم‌بندی، مثل خود انسان هر دو از معانی حقیقی‌اند.

۲. معناداری از نگاه حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی، احسن بودن نظام هستی از ویژگی‌های عالم هستی است. بر همین اساس جهان آفرینش برترین جهان ممکن است. برای اثبات احسن بودن نظام آفرینش، از چند راه استدلال می‌شود که در هر یک از این راه‌ها با تکیه بر یک بُعد از ابعاد حُسن عالم، احسن بودن نظام هستی اثبات می‌شود.

۱-۲. احسن بودن نظام آفرینش از حیث صدور آن از برترین فاعل (خدا)

احسن بودن نظام آفرینش از آن جهت که معلول خدای سبحان است، از دو جهت مقتضی احسن بودن نظام هستی است:

(الف) از آن جهت که صور علمی پدیده‌های عالم قبل از آنکه در این عالم تحقق پیدا کند، در عالم علم خدای سبحان وجود داشت و صور علمی خدا وجود قدسی دارد. این صور در نهایت خوبی و زیبایی قرار دارند. وجود این جهانی اشیا به علت آنکه مثال صور علمی الهی است، منطقیاً باید زیباترین مثال‌های ممکن از آن صور باشد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۰۷).

(ب) خدای سبحان کامل مطلق است و از هر نقصی منزّه است. او تمام حقیقت وجود است. ماسوای او همه تجلیات اوست. در نتیجه، تجلیات او برترین تجلیات است؛ یعنی آنچه از برترین موجود پدید می‌آید برتر از آن ممکن نیست. پس عالم موجود برترین عالم ممکن است (همان، ص ۱۰۶).

۲-۲. احسن بودن نظام هستی از حیث جهت‌گیری به سوی برترین غایات

از نگاه فلسفه اسلامی علت غایی پدیده‌ها خداست و هرچه غایتش برترین باشد خود آن نیز برترین فرض ممکن است. پس وجود پدیده‌ها به همان شکلی که تحقق پیدا می‌کند که برترین فرض ممکن است. بنابراین، نظام هستی موجود برترین نظام ممکن است.

۲-۳. احسن بودن نظام هستی از حیث معناداری

احسن بودن نظام هستی از حیث معناداری نیز از آن جهت است که در تصویری که حکمت متعالیه از نظام هستی ارائه می‌دهد، هر پدیده‌ای در مرتبه وجودی خاص خود، به نحوی قرار می‌گیرد که به آن غایت و خیری که با توجه به شرایط خاص آن، از آن انتظار می‌رود، منتهی می‌شود و چون آفریننده هستی برترین نظام ممکن را آفریده است آنچه تحقق پیدا می‌کند برترین‌های ممکن است که به‌عنوان حق تحقق پیدا می‌کند (همان، ص ۱۰۷).

حال سخن در پرسش از معنای زندگی در تبیین معنای این حقیقتی است که انسان تحت عنوان «زندگی» از سر می‌گذراند. از همین‌جا این نکته نیز روشن می‌شود که مراد از «معنای زندگی» در سؤال از چیستی معنای زندگی، چیستی معنای واژه و لفظ «زندگی» نیست. با توجه به آنچه ذکر شد، اینک به تبیین چیستی معنای زندگی می‌پردازیم:

۳. چیستی معنای زندگی

«معناداری زندگی» در برابر پوچی زندگی است. در واقع، نسبت معناداری و پوچی زندگی نسبت ملکه و عدم ملکه است. معناداری زندگی همان هدفداری زندگی است و معنادارشدن زندگی به این است که زندگی در جهت هدف نهایی زندگی باشد. بر این اساس، زندگی فرایندی است که شأنیت آن را دارد که سلوک در آن در جهت تحقق هدف زندگی باشد. اگر این شأنیت فعلیت یابد زندگی معنادار می‌شود. در مقابل، اگر این شأنیت فعلیت نیابد، یعنی فرایند زندگی در جهت تحقق هدف زندگی نباشد، زندگی پوچ می‌شود و انسان نیز در زندگی به هدف زندگی نرسیده است.

تعریف حقیقی هر شیء تابع میل و تصمیم تعریف‌کننده نیست، بلکه تابع شناخت انسان از آن شیء است. بنابراین تعریف و بیان چیستی هر شیء تابعی از میزان شناخت انسان از آن شیء است. از سوی دیگر در بحث شناخت، ممکن است دیدگاه‌های مختلفی نسبت به چیستی یک شیء وجود داشته باشد. بر این اساس تعریف و چیستی هر چیز تابع دیدگاهی است که به حسب قوه شناخت از هر چیزی داریم.

دیدگاه انسان در شناخت نیز، مثل شناخت، تابع میل و تصمیم و ذهنیت انسان نیست. دیدگاه‌های متفاوتی در شناخت تابع امکانات شناخت و تابع مقدار رابطه او با واقع است. از این‌رو، در مقام تعریف، زندگی برای زیست‌شناس، تعریف خاص خود را دارد. در فضای زیست‌شناسی، به هر میزان که او شناختی مطابق با واقع دارد، درست است. قهراً تعریف وی با تعریف انسان‌شناس که از زاویه دیگری به زندگی نگاه می‌کند، متفاوت است و هر دو تعریف با تعریف فیلسوف از زندگی که از منظر سوم به انسان می‌نگرد، متفاوت است.

این تفاوت بدان سبب است که هر کدام به زندگی از موقعیتی خاص می‌نگرد. هر موقعیت در جای خود، به شرط آنکه ناظر به واقع و حقیقت و نیز کاشف از آن باشد، درست است. در واقع دیدگاه‌های مختلف در صورتی که درست باشد، هر یک می‌تواند چیستی بخشی از بخش‌های گوناگون یک شیء را بیان کند. ترکیب این تعریف‌ها مطابق

یک ضابطه دقیق - که البته باید آن را تبیین کرد- می‌تواند تعریف جامع‌تری از شیء را نتیجه بدهد. حال با توجه به این مقدمه، به تبیین مراد از «معنای زندگی» می‌پردازیم:

۴. مراد از «زندگی» در سؤال از معنای زندگی

واژه «زندگی» معنای اسم مصدری دارد که از حاصل مصدر «زندگی کردن» موجود زنده حکایت می‌کند. بنابراین، زندگی دربر دارنده ویژگی‌های موجود زنده است. موجود زنده نیز از آن نظر متصف به داشتن حیات می‌شود که دارای آن ویژگی‌هاست. در نتیجه ویژگی‌های مذکور مؤلفه‌های حیات را تشکیل می‌دهد. موجودات دارای زندگی در برخورداری از مؤلفه‌های حیات، در سه گروه قرار می‌گیرند و در نتیجه سه نوع حیات در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، وجود دارد:

۴-۱. زندگی نباتی

گیاهان به‌مثابه موجودات زنده بدان سبب دارای حیات تلقی می‌شوند که دارای ویژگی‌های حیات (از قبیل تغذیه، رشد و تولید مثل) هستند و نیز از آن روی صاحب زندگی شمرده می‌شوند که در طبیعت تأثیرگذارند و از آن متأثر می‌شوند.

۴-۲. زندگی حیوانی

حیوانات نیز به‌عنوان دسته دیگری از موجودات زنده، علاوه بر مؤلفه‌های تغذیه، رشد، تولید مثل و مانند آن که در گیاهان وجود دارد، دارای حرکت ارادی و عواطف حیوانی (از قبیل علاقه به فرزند، تمایل به هم‌نوع، ابراز احساسات به نشانه شادی یا ناراحتی و فرار از خطر و انس گرفتن با دیگر موجودات) هستند و با داشتن مجموعه این امور دارای زندگی حیوانی می‌شوند.

۴-۳. زندگی انسانی

انسان از آن نظر که موجودی زنده است، ویژگی‌های زندگی نباتی و نیز مؤلفه‌های زندگی حیوانی را داراست؛ لیکن سؤال این است که انسان از آن نظر که انسان است و زندگی او از آن نظر که زندگی انسانی است، دارای چه ویژگی‌هایی است؟

ویژگی‌هایی که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند، دقیقاً همان مؤلفه‌هایی است که زندگی این موجود را به‌مثابه زندگی انسانی، از زندگی نباتی و حیوانی جدا می‌کند. این ویژگی‌ها در نباتات و حیوانات وجود ندارد و از مختصات زندگی انسان است. برخی از این ویژگی‌ها عبارت است از: علم، قدرت پیش‌بینی، اراده و اختیار، احساسات و عواطف انسانی، و دارا بودن اهداف مشخص در افعال اختیاری. مجموعه اینها بخشی از ویژگی‌های انسان است که زندگی او را از زندگی سایر موجودات متمایز می‌کند.

۵. مراد از «معنا» در سؤال از معنای زندگی

گفته شد که «زندگی» از مفاهیم ماهوی و از قبیل معانی حقیقی، به آن معنا که ماهیتی مستقل از ذهن داشته باشد، نیست؛ زیرا زندگی دارای ماهیت و مابازای خارجی نیست تا معنای آن به مثابه مفهوم و صورت ذهنی آن، بر آن ماهیت خارجی منطبق باشد، آن گونه که درباره معنای انسان بر انسان خارجی منطبق است.

از سوی دیگر وقتی از معنای زندگی سؤال می‌شود، در این سؤال در جست‌وجوی ویژگی‌ها و خواص مشترکی نیستیم که مشخصه تمام موجودات زنده است؛ یعنی سؤال این نیست که ویژگی‌های حیات و زنده بودن چیست. کاربرد زبانی و اولیه واژه «زندگی» نیز مراد نیست؛ یعنی مراد این نیست که معنای واژه «زندگی» مجهول است، سؤال این است که لفظ «زندگی» بر چه مفهومی دلالت می‌کند؟ «زندگی» یک مفهوم انتزاعی و از مقولات ثانیه فلسفی است که عقل از فرایند ساری و جاری در حیات انسان آن را انتزاع می‌کند و در کاربرد آن، همان مفهوم را اراده می‌نماید.

همچنین معنای «زندگی» در عین حال که انتزاعی و از معنای اعتباری است، لیکن از نوع معنای اعتباری که در قسم دوم توضیح داده شد، نیست. در قسم دوم از معنای، از قبیل معنای «ریاست» و «ملکیت» و امثال آنها، ذهن در مقام اعتبار، وجودی خارجی برای این گونه معنای اعتبار می‌کند، اما به گونه‌ای که هم معنا و هم وجود آن در خارج به وجود و عدم اعتبار ذهن وابسته است، برخلاف معنای «زندگی»؛ زیرا معنای «زندگی» در حالی که یک معنای انتزاعی است، از مقولات ثانیه فلسفی است که وجود آن در خارج وابسته به اعتبار ذهن نیست، بلکه محکی و مصداق این معنای انتزاعی در خارج جریان دارد، چه ذهن مفهوم «زندگی» را از آن انتزاع بکند چه نکند.

وجود زندگی در خارج وابسته به اعتبار ذهن نیست. ذهن مفهوم زندگی را از فرایند حیات انسانی انتزاع می‌کند، بدین منظور که در مقام تفهیم و تفهّم به وسیله آن، از جریان جاری و ساری بر حیات انسان حکایت کند، بی‌آنکه وجودی خارجی - آن گونه که در خصوص معنای «ریاست» و «ملکیت» اعتبار می‌کند - اعتبار نماید. بنابراین، مطابق و مصداق این مفهوم خود فرایند زندگی است که مستقل از اعتبار و ذهن آدمی در جریان است. چون معناداری زندگی در مقابل پوچی زندگی قرار دارد، اکنون به نسبت بین پوچی و معناداری زندگی اشاره می‌شود:

ع. مبانی پاسخ به پرسش از معنای زندگی

نسبت بین معناداری و پوچی زندگی نسبت عدم و ملکه است. معناداری زندگی همان هدفداری زندگی است و معنادار شدن زندگی به این است که زندگی در جهت هدف زندگی انجام شود. بر این اساس گفته می‌شود: زندگی فرایندی است که شأنیت و صلاحیت آن را دارد که سلوک آن در جهت تحقق هدف زندگی سامان یابد. اگر این شأنیت فعلیت یابد زندگی معنادار تلقی می‌شود. در مقابل، اگر این شأنیت فعلیت نیابد، یعنی فرایند زندگی در جهت تحقق هدف زندگی نباشد زندگی پوچ می‌شود؛ یعنی انسان در زندگی به هدف زندگی نرسیده است.

۶-۱. مبنای انسان‌شناختی معنای زندگی

بامعنا بودن زندگی به تفسیرهای متفاوت از انسان بستگی تام دارد و تحقیقات انسان‌شناختی این تفسیرهای متفاوت را در اختیار ما قرار می‌دهد. برای مثال، اگر در انسان‌شناسی به این نتیجه رسیدیم که انسان دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی باید به سوی آن در حرکت باشد، یا انسان را موجودی دانستیم که محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و خود نمی‌تواند سرنوشت خویش را رقم بزند، در این صورت، زندگی انسان بی‌معنا خواهد بود. ولی اگر انسان را موجودی هدفدار - هدفی معقول و متناسب - و مختار دانستیم که می‌تواند با تلاش به آن هدف برتر دست یابد، زندگی وی معقول و بامعنا می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

بر همین اساس گفته می‌شود: تصویر ما از انسان در بحث انسان‌شناسی تعیین‌کننده معناداری یا پوچی زندگی است؛ یعنی این انسان است که با اختیار خود و با هدفدار دانستن زندگی و عمل در جهت هدف زندگی یا با مجبور دانستن خود، زندگی را معنادار یا بی‌معنا می‌کند. پس با توجه به اینکه زندگی انسان تابعی از انسان است، ابتدا باید حقیقت و معنای «انسان» را واکاوی نمود، سپس به تبیین معنای «زندگی» پرداخت. بر همین اساس به بررسی حقیقت انسان می‌پردازیم:

۶-۱-۱. معنانشناسی «انسان»

بر اساس انسان‌شناسی فلسفی، دو تعریف متفاوت از «انسان» وجود دارد. بر اساس یک تعریف، انسان حیوانی مادی است که همه فرصت‌های او محصور و منحصر به زمان بین تولد و مرگ است و نه قبل از تولد، برنامه و آینده و سرنوشتی در نظام خلقت، برایش در نظر گرفته شده و نه پس از مرگ آینده و سرنوشتی در انتظار اوست. بر اساس تعریف دوم، انسان قبل از آمدن به این جهان، سرنوشتی داشته و آمدنش بر اساس برنامه و هدفی خاص و طرحی حکیمانه بوده است.

قرآن با زبان استفهام انکاری انسان را از اندیشه پوچی در نظام آفرینش برحذر می‌دارد و انسان‌شناسی نوع اول را خلاف واقع اعلام می‌کند. بر همین اساس قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشته‌اید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و به راستی به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟! معنای این سخن آن است که بطلان و عبث در نظام خلقت وجود ندارد و حیات انسان با مرگ خاتمه پیدا نمی‌کند. انسانی که معتقد است عبث آفریده نشده و به سوی خدا بازمی‌گردد و مرگ را نه آغاز نیستی و نه پایان هستی، بلکه آغاز حیاتی وسیع‌تر و غنی‌تر از حیات دنیوی می‌داند و خود را در حال عبور از این جهان می‌بیند، چنین انسانی تصویری که از سعادت دارد با تصویری که انسان‌شناسی مادی از سعادت دارد، متفاوت است.

بر اساس این دو نوع انسان‌شناسی، دو نوع تصور متفاوت از «سعادت» ایجاد می‌شود و در نتیجه دو نوع راهکار و دو نوع تدبیر کاملاً متفاوت برای رسیدن به سعادت و کمال مفروض، در برابر انسان قرار می‌گیرد. گذشته از آن، دو تفسیر متفاوت درباره انسان، بر تمام رفتارهای آدمی اثر متفاوت می‌گذارد (حداد عادل، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۶).

انسان‌شناسی مبتنی بر تفسیر نخست می‌گوید: انسان در تمام ابعاد وجودی‌اش، مادی است. در انسان‌شناسی مادی هیچ‌گونه امر فرامادی در وجود انسان متصور نیست. در این انسان‌شناسی هرچه از انسان بروز می‌کند همه از آثار ماده است. در مقابل، انسان‌شناسی غیر مادی قرار دارد که علاوه بر بُعد مادی انسان، بُعد مجرد و غیرمادی برای او اثبات می‌کند. بنابراین، معنادار شدن زندگی یا بی‌معنا شدن زندگی ناشی از نوع انسان‌شناسی است.

بر همین اساس، انسان‌شناسی مادی و انسان‌شناسی غیر مادی در هستی‌شناسی، از نظر نتایج مترتب بر آن دو، از نظر تأثیرگذاری بر آینده و سرنوشت انسان، بسیار متفاوت‌اند. اختلاف این دو نوع انسان‌شناسی از قبیل اختلاف دو نظریه متفاوت در سایر علوم (مانند فیزیک یا زیست‌شناسی) نیست که قبول هر یک از دو نظریه، اهمیت قابل توجه و سرنوشت‌سازی در زندگی انسان نداشته باشد.

در سایر علوم، تفاوت دو نظریه از نظر ارزش و آثار مترتب بر آنها، تفاوت ماهوی تلقی نمی‌شود، برخلاف اختلاف دو نظریه در مباحث هستی‌شناسی؛ زیرا اختلاف نظر در مسائل هستی‌شناسی، از نظر تفاوت در آثار و نتایج مترتب بر آن و تأثیر در زندگی و رفتار و اخلاق و سرنوشت انسان، در حد اختلاف بین امر متناهی و امر غیرمتناهی است؛ زیرا انسان‌شناسی مادی بدین معناست که انسان پدیده‌ای صرفاً مادی است که حیات او محدود به دنیاست. زندگی او از مقطع زمانی خاصی شروع و بعد از مدتی نابود می‌شود؛ یعنی انسان به گلی می‌ماند که در دامن طبیعت می‌روید، رشد می‌کند و در نهایت پژمرده و خشک و نابود می‌شود. اعمال و رفتار برآمده از این نوع انسان‌شناسی در زندگی فردی و اجتماعی انسان، متناسب با انسان‌شناسی مادی است که سرانجامی جز پوچی نخواهد داشت.

اما اگر اثبات شود- چنان که در جای خود با براهین عقلی اثبات می‌شود- که بخشی از انسان، نه تنها غیر مادی است، بلکه بُعد اصلی انسان همان بُعد غیرمادی اوست، در این صورت لازمه اعتقاد به بُعد غیرمادی انسان، اعتقاد به جاودانگی و ماندگاری انسان است؛ بدین معنا که تنها بُعد مادی انسان (یعنی بدن) می‌میرد، اما بُعد غیرمادی، یعنی روح انسان که اصل و حقیقت اوست، جاودانه خواهد ماند. معنای این سخن آن است که حیات انسان با مرگ پایان نمی‌پذیرد، بلکه با مرگ از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

بنابراین، انسان حقیقتی غیر مادی است که در این عالم در قالب بدن مادی و با ابزار بدنی زندگی می‌کند و با روشی که در زندگی برمی‌گزیند باید زندگی را به نحوی سامان بخشد که زندگی او معنادار شود. اما اثبات اینکه انسان دارای نفس مجرد است و با مردن از بین نمی‌رود، امری است که با براهین عقلی و فلسفی در فلسفه اسلامی اثبات شده است و ما بر اساس بُعد اصلی انسان که همان بُعد غیرمادی اوست، به تبیین معنای زندگی می‌پردازیم.

۲-۶. مبنای هستی‌شناختی معنای زندگی

قبل از ورود به بحث اصلی معنای زندگی و چرایی ضرورت تأثیرگذاری آن بر هدف‌گذاری علوم انسانی، ترتیب منطقی ایجاب می‌کند ابتدا عبث نبودن خلقت و جایگاه انسان در نظام خلقت واکاوی شود. سپس معنای زندگی تبیین گردد؛ زیرا شناخت زندگی انسان و احکام آن در گرو شناخت حقیقت انسان و جایگاه او در نظام آفرینش است.

بنابراین، شناخت معنای زندگی متوقف بر شناخت انسان است. بعد از شناخت هویت انسانی انسان، موضوع زندگی و خواسته‌ها و اهداف آنها و راه رسیدن به هدف زندگی مطرح می‌شود.

این سخن بدان معناست که آنچه در ساختار وجودی انسان اتفاق می‌افتد و انسان بدان صورت تجلی می‌کند ممکن است غیر از آن چیزی باشد که باید اتفاق بیفتد؛ زیرا محور هویت انسان در مقام شکل‌گیری شاکله انسان، در مقام عمل، خواسته‌های اوست و خواسته‌های انسان در بیشتر انسان‌ها ممکن است غیر از آن چیزی باشد که مقام انسانی انسان آن را اقتضا می‌کند. آنچه با صرف‌نظر از مقتضای انسانی انسان در مقام عمل ظهور می‌کند چنان است که به قول علامه جعفری: «گویی حیات یا شخصیت و منش آدمی محصولی از هدف‌هایی است که در زندگی انتخاب می‌کند» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵).

این سخن ناظر است به آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، و آنچه در عمل اتفاق می‌افتد این است که شخصیت هر فرد محصول اهدافی است که در زندگی انتخاب می‌کند و البته آنچه انتخاب می‌کند ممکن است غیر از آن چیزی باشد که باید انتخاب کند. معنای سخن علامه جعفری که می‌گوید: «گویی حیات یا شخصیت و منش آدمی محصول هدف‌هایی است که در زندگی انتخاب می‌کند» این نیست که اهداف و خواسته‌های انسان هویت انسان را بروز می‌دهد و زندگی و حیات فرد را تفسیر می‌کند. بنابراین، باید معنای زندگی را بر اساس اهداف و خواسته‌های هر فرد تعریف کرد؛ زیرا آنجا که سخن از شناخت هویت انسانی انسان است سخن از خواسته‌ها و اهداف گوناگون افراد نیست؛ زیرا هویت انسانی در همه افراد یک چیز است و خواسته‌های انسانی انسان‌ها مشترک است.

انسان‌ها در مرحله قوا و استعداد یکسان نیستند. «النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۵، ص ۴۲۲). هر کس با رویکردهای مورد علاقه خود در زندگی ظهور می‌کند، لیکن این بروز و ظهورها برآمده از هویت مشترک انسانی آنها نیست. خواسته‌ها و تمایلات شخصی افراد در فرایند شکل‌گیری شخصیت افراد نقش دارد؛ اما خواسته‌ها و تمایلات فردی غیر از هویت انسانی انسان است.

در مرحله شناخت هویت انسانی انسان، تمایلات و خواسته‌های گوناگون مطرح نیست. هویت انسانی انسان حقیقتی واحد است که در تمام افراد سریان دارد. آن هویت واحد نمی‌تواند در افراد گوناگون خواسته‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین، خواسته‌ها و اهداف انسان‌هایی که از هویت انسانی انسان فاصله نگرفته، نمی‌تواند مختلف باشد. در اینجا سخن این است که فلسفه وجودی آن هویت مشترک انسانی چیست؟ فلسفه وجودی انسان کدام است؟ به عبارت دیگر هدف و معنای انسان چیست؟ یعنی: کدام هدف وجود آدمی را توجیه می‌کند؟

آنچه در پاسخ گفته می‌شود دقیقاً همان پاسخ به سؤال از فلسفه و معنای زندگی است؛ زیرا زندگی انسان در اینجا چیزی جدای از انسان نیست. «چه هدفی هستی انسان را توجیه می‌کند؟» یعنی: چه هدفی زندگی انسان را توجیه می‌کند. روشن است که پیش‌فرض این سؤال، پذیرش هدف‌داری خلقت و بطلان عبث در نظام آفرینش است؛ زیرا سؤال از فلسفه خلقت در صورتی منطقی محسوب می‌شود که در مرحله قبل، خلقت را مبتنی بر حکمت و عقل و تدبیر بدانیم و توهم عبث بودن و ناهدف‌داری در نظام آفرینش را منتفی بدانیم.

لازم به ذکر است که تبیین نقش معناداری زندگی انسانی در جهت‌دهی به علوم انسانی در اسلام، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که به‌مثابه اصول موضوعه اثبات شده، تلقی می‌شود و اثبات آنها و نقد و بررسی تفصیلی براهین آن به مباحث تخصصی خودش ارجاع داده می‌شود. بنابراین، وقتی گفته می‌شود: آفرینش مبتنی بر حکمت و تدبیر الهی است و توهم ناهدفداری در افعال خدای حکیم منتفی است، فرض بر آن است که مباحث مربوط به مبانی معنا و هدفداری زندگی، از قبیل وجود خدا، بطلان تصادف، حکیم بودن خدا، هدفداری افعال الهی و بطلان عبث، به تفصیل، در جای خود، با براهین عقلی اثبات شده است. بر این اساس، پیش‌فرض سؤال از فلسفه خلقت انسان و سؤال از چرایی آفرینش زندگی، پذیرش هدفداری خلقت و بطلان عبث در نظام آفرینش بر اساس جهان‌بینی توحیدی است. «معنا و هدف نهایی در زندگی، نزدیکی و قرب به خداست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

نقطه اوج ترقی و تکامل انسان در زندگی قرب به خداست و تنها راه آن خداپرستی است و نقطه مقابل آن خودپرستی است (همان، ص ۶۰). افتراق جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی الحادی نسبت به انسان و معنای زندگی از همین‌جا شروع می‌شود؛ یعنی معنادار شدن زندگی انسان ناشی از تصویر صحیح از چستی انسان و رفتار بر اساس مقتضای آن است.

۳-۶. مبانی دین‌شناختی معنای زندگی

«دین» غیر از «دین» است. «دین» (به فتح دال) در لغت به معنای قرض است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۵۱) و «دین» (به کسر دال) به معنای اطاعت و عبادت است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸ ص ۷۲، ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۶۶). «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء: ۱۲۵؛ ر.ک. مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۲۸۹). گاه نیز «دین» به معنای حکم و حساب و جزا آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۵۲).

در فرهنگ قرآن واژه «دین» (به کسر دال) در معانی گوناگونی استعمال شده است. شاخص‌ترین آنها استعمال این واژه در معنای شریعت است. «شریعت» به معنای مجموعه قوانین مشتمل بر یک سلسله اصول و مجموعه‌ای از فروع است که خدا برای «أولی الالباب» وضع نموده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۵۲)؛ مانند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (ال عمران: ۳)؛ «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِیَ دِینٌ» (کافرون: ۶).

«دین» به معنای اطاعت و فرمانبرداری نیز استعمال شده است؛ مانند: «وَلَا یَدِیْنُونَ دِینَ الْحَقِّ» (توبه: ۲۹). «لَا یَدِیْنُونَ» در این آیه یعنی: لایطیعون دین الحَقِّ.

«دین» به معنای جزا نیز استعمال شده است؛ مانند: «مَالِکِ یَوْمَ الدِّینِ» (فاتحه: ۴)؛ «یُوقَفِیْهِمُ اللَّهُ دِیْنَهُمْ» (نور: ۲۵)؛ «إِنَّ الدِّینَ لَ لَوَاقِعٍ» (ذاریات: ۶). «دین» در این آیات به معنای جزاست. در اصطلاح نیز برحسب دیدگاه‌های گوناگون ممکن است تعریف‌های متفاوتی از «دین» ارائه شود و سعه و ضیق دایره دین و دینداری، برحسب تعاریف گوناگون، متفاوت باشد.

در این پژوهش نیز برحسب تعریف از «دین»، نقش دین را در معنادار شدن زندگی دنبال می‌کنیم. علامه مصباح می‌فرماید: از میان اصطلاحات گوناگون دین، آنچه برای بحث ما مهم است، دین الهی حق (اسلام) است و تنها یک دین حق وجود دارد که همان اسلام ناب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵). مراد از «دین» در بحث معنابخشی دین به زندگی، اعتقادات دینی و احکام و قوانینی است که در جهت هدایت انسان و سعادت او از جانب خدا بر انبیای الهی نازل شده است تا انسان‌ها اعتقادات و رفتارهای فردی و اجتماعی خود را در زندگی بر اساس آن اعتقادات و احکام و دستورات دینی سامان دهند. بنابراین، می‌توان «دین» را چنین تعریف کرد که «دین» یعنی: مجموعه‌ای از اعتقادات و احکامی که در راستای سعادت و رستگاری انسان از جانب خدا نازل شده است.

تعریف مذکور مشتمل بر سه عنصر درونی و یک عنصر بیرونی است. عناصر درونی دین عبارتند از: اعتقادات دینی و اخلاق دینی و احکام دینی. عنصر بیرونی دین عبارت است از همان هدف؛ یعنی سعادت و رستگاری که دین به مثابه راهکار تحقق بخشیدن به آن، از طرف خدا نازل شده است. بنابراین، غایت و هدف دین سعادت و رستگاری انسان است که این غایت و هدف از طریق عمل به آموزه‌های دینی تحقق پیدا می‌کند.

با توجه به مطالب پیش گفته، اولین گام در معنابخشی به زندگی، آگاهی از آموزه‌های نجات‌بخش دین (اسلام) در جهت آموختن راه زندگی است. بنابراین، ضرورت معنابخشی به زندگی مستلزم شناخت آموزه‌های دینی است، و چون سرمایه انسان زندگی اوست، از نظر عقل منطقاً انسان باید فراگیری علوم را به ترتیب اولویت آنها، از نظر مؤثر بودن در تحصیل معنا و هدف زندگی، هدف‌گذاری کند. بر همین اساس، علم دینی به علت رسالت اصلی‌اش در هدایت بشر و تأثیر آن در معنادار شدن زندگی، در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد و سایر علوم به ترتیب میزانی که در رسیدن به معنای زندگی مؤثرند، باید در اولویت فراگیری هدف‌گذاری شوند. بنابراین، علوم از نظر ارزش و مطلوبیت فراگیری، یکسان نیستند. از اینجا انگیزه و نیت نقش خود را در معنادار شدن زندگی و ضرورت جهت‌گیری علم، خود را نشان می‌دهد.

۴-۶ مبنای انگیزشی معنای زندگی

زندگی مجموعه اعمال و رفتارهای اختیاری برآمده از اعتقادات است که انسان‌ها در طول عمر انجام می‌دهند. پس در صورتی کل یک زندگی معنادار است که تمام بخش‌ها و اجزای آن در جهت هدف زندگی باشد. حال سؤال این است که چگونه ممکن است تمام جزئیات آنچه با عنوان «زندگی» انجام می‌گیرد، همه در جهت هدف زندگی باشد؟ زیرا معنای اینکه کل زندگی معنادار است، این است که هر جزئی از اجزای زندگی را در نظر بگیریم طوری است که اگر انگیزه رسیدن به هدف زندگی در کار نبود صاحب زندگی آن عمل خاص را انجام نمی‌داد یا طور دیگری انجام می‌داد.

انسان در بدو مواجهه با این سؤال ابتدا ممکن است استبعاد کند و بگوید: بطور ممکن است که کل زندگی (یعنی تمام بخش‌ها و اجزای زندگی) در جهت هدف زندگی باشد، لیکن با تأمل در امکان وحدت انگیزه امکان

اینکه کل زندگی در راستای هدف زندگی قرار بگیرد نه تنها ناشدنی به نظر نمی‌آید، بلکه با توجه به هدفدار بودن زندگی، در جهت خلاف آن عمل کردن نیاز به توجیه دارد. بنابراین، وحدت انگیزه در صاحب زندگی می‌تواند کل زندگی را در جهت واحد قرار دهد و به بخش‌ها و اجزای گوناگون زندگی وحدت بخشد و همه آنها را در جهت رسیدن به هدف زندگی قرار دهد.

زندگی (مجموعه افعال اختیاری که تحت این عنوان انجام می‌گیرد) از دو عنصر تشکیل می‌شود: یک عنصر اعمالی است که انسان انجام می‌دهد؛ از قبیل خوردن و آشامیدن، تحصیل دانش، ازدواج و تشکیل خانواده و خدمت به خلق خدا و امثال آن. اینها شکل و پیکره زندگی است.

عناصر دوم در زندگی، انگیزه زندگی است که انسان را به انجام امور زندگی وامی‌دارد. در تحلیل افعالی که تحت عنوان «زندگی» از انسان صادر می‌شود، باید هر دو عنصر را لحاظ نمود؛ زیرا در غیر این صورت تحلیل صورت گرفته از زندگی ناقص است؛ یعنی نمی‌توان تنها پیکر و قالب عمل را مد نظر قرار داد و از انگیزه‌های که اعمال و رفتارها بر اساس آن از انسان صادر می‌شود غافل بود؛ زیرا در تحلیل اعمال انسان، بخشی از آنچه از او صادر می‌شود به حساب عمل و بخشی از آن به حساب انگیزه و نیت انسان گذاشته می‌شود. هر دو عنصر به یک میزان اصیل و مؤثر شمرده می‌شوند؛ زیرا نه ایمان بدون عمل زندگی را معنادار می‌کند، نه عمل بدون ایمان و انگیزه معنابخش به زندگی است.

در واقع تفکر «اصالة العمل» که برای اندیشه و نیت اصالت قایل نیست و تحت عنوان «عینیت» و «ذهنیت» صرفاً ارزش مقدّمی برای اندیشه و انگیزه قایل است، یک تفکر مادی است که با اندک تأمل، بطلان آن روشن می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۹۶). بنابراین، افعال و رفتارهایی که از انسان صادر می‌شود از نیت و انگیزه او نشئت می‌گیرد. در حقیقت نیت و انگیزه روح و جان عمل است. حال اگر انسان در تمام افعالی که از او صادر می‌شود، در جهت تحقق یک هدف باشد، کل زندگی در راستای تحقق یک هدف - که همان هدف زندگی است - قرار می‌گیرد. پس وحدت انگیزه و نیت در زندگی می‌تواند کل زندگی را در جهتی واحد قرار دهد و کل زندگی را معنادار کند. اما آن هدف واحد چیست؟ و انگیزه واحدی که بر اساس آن می‌توان کل زندگی را معنادار کرد، کدام است؟ و راهکار عملی رسیدن به آن چیست؟ این مطلبی است که تفصیل آن از ظرفیت این مقاله بیرون است.

۷. تأثیر معنای زندگی در اسلامی‌سازی علوم از دیدگاه علامه مصباح یزدی

اکنون که با معنا و هدف زندگی آشنا شدیم، در ادامه به تبیین چگونگی تأثیرگذاری معنای زندگی بر علوم انسانی و جهت‌دهی آن می‌پردازیم. از نظر اسلام، زندگی انسانی آن نوع زندگی است که براساس آموزه‌های اسلامی سامان یابد. پس در گام نخست باید رابطه علم و دین معلوم گردد؛ زیرا بر اساس آنچه بیان شده، دین به زندگی معنا می‌بخشد و آن را از پوچی نجات می‌دهد. بر همین اساس به رابطه علم و دین و چگونگی تأثیرگذاری آن در علوم انسانی می‌پردازیم:

۱-۷. رابطه علم و دین و چگونگی تأثیرگذاری آن در علوم انسانی

استاد علامه مصباح یزدی می‌فرماید: مراد از «دین» اسلام ناب است و هدف اصلی اسلام نشان دادن راه سعادت به انسان‌هاست. به همین دلیل، همه تعالیم نظری و عملی که به این هدف معطوف باشد جزو دین است و محدود به آموزه‌هایی نیست که از منبع یا روش خاصی به‌دست آمده باشد. منبع این آموزه‌ها به تناسب مسئله مورد بحث، می‌تواند خود واقعیت، عقل، وحی، یا طبیعت محسوس باشد. دستیابی به تعالیم دین اسلام درباره موضوعات گوناگون نیز به تناسب موضوع ممکن است با روش شهودی (علم حضوری)، عقلی، نقلی، یا تجربی میسر گردد. بنابراین، عمل بر اساس تعالیم دین به زندگی معنا می‌بخشد و انسان را سعادتمند و رستگار می‌کند.

از سوی دیگر علم عهده‌دار شناخت پدیده‌ها و روابط میان آنهاست. برای نمونه، مطالعه اجسام و بررسی میزان و نوع عناصری که یک ماده مشخص را می‌سازد و بیان خواص فیزیکی و شیمیایی آن از اهداف برخی علوم طبیعی به شمار می‌رود، لیکن باید توجه داشت بیان نوع استفاده از علم به منظور دستیابی به سعادت واقعی انسان فراتر از موضوع و هدف علم است. دین عهده‌دار تبیین رابطه بین پدیده‌ها با کمال روحی انسان و مصالح انسانی است؛ یعنی دین نحوه تعامل انسان با پدیده‌های مادی و غیرمادی را تعیین و ارزش‌گذاری می‌کند و وظیفه انسان را در برخورد با آنها تعیین می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۹-۶۰).

همچنین در علوم انسانی تا جایی که سخن از تشریح ماهیت یک پدیده انسانی یا اجتماعی و تبیین رابطه آن با دیگر پدیده‌هاست، با علم محض سروکار داریم. این علوم تا آنجا که صرفاً به توصیف واقعیات انسانی و اجتماعی می‌پردازند میان دیندار و بی‌دین، مسلمان و غیرمسلمان مشترکند، ولی به محض آنکه پا را از توصیف فراتر گذاشته، به قلمرو ارزش‌گذاری، هنجاریابی و توصیه و تعیین وظایف عملی از قبیل دستورالعمل‌های اقتصادی، حقوقی، تربیتی، و مانند آنها وارد شویم، به مرزهای مشترک با دین پا گذاشته‌ایم.

برای نمونه، در مباحث اقتصادی، مطالعه و تبیین سازوکارهای علمی حاکم بر بازار جزئی از علم اقتصاد است که دینی و غیر دینی ندارد. ولی هنگامی که بحث از کمیت و کیفیت تولید، نوع کالا، هدف از تولید، قیمت‌گذاری، رقابت، فروش، و مانند آنها به میان می‌آید، ارزش‌هایی در تعیین این مسائل دخالت دارد که با هدف دین تداخل پیدا می‌کند. از این رو، اعتقادات، اخلاقیات و احکام عملی دین می‌تواند اصول موضوعه، پاسخ‌ها و دستورالعمل‌های اقتصادی را تحت تأثیر قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶).

چون عمل و رفتار دینی تأمین‌کننده سعادت و معنا و هدف زندگی است، عقل ایجاب می‌کند علوم انسانی آن‌گونه هدف‌گذاری شوند که در جهت معنای زندگی و سعادت انسان باشند. تفاوت میان علم دینی و غیر دینی در اینجا خود را نشان می‌دهد. بنابراین، اقتصاد دینی (اسلامی) - برای مثال - علمی است که مبانی عقیدتی و ارزشی دین در سطوح گوناگون این علم مد نظر قرار می‌گیرد. اقتصاد اسلامی علمی است که با مبانی اعتقادی و ارزشی دین مطابقت دارد، یا دست‌کم با آنها تنافی ندارد. ضرورت این مطابقت و عدم تنافی یک الزام تبعیدی صرف نیست، بلکه خود بر اصولی مبتنی است که در جای خود با برهان عقلی به اثبات می‌رسد.

در مقابل، نظریات علمی که یا بر مبانی ضد دینی (مانند: ماتریالیسم، انکار مجردات، و انکار روح مستقل از بدن) مبتنی است، یا روش‌ها و رفتارهایی را پیشنهاد می‌کند که با باورها یا ارزش‌های دینی ناسازگار یا در تضاد است، مصادیق علم غیر دینی یا ضد دینی به شمار می‌آید. «تنافی داشتن با باورها» بدین معناست که این نظریات بر اصول موضوعه‌ای، مانند تساوی هستی با ماده یا محدود بودن زندگی انسان در این جهان مبتنی شده که مقبول دین نیست. دینی یا اسلامی کردن این علوم مستلزم کشف و ترویج نظریات و تفسیرها و تجویز روش‌ها و رفتارهایی است که با باورها و ارزش‌های اسلامی سازگار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۵-۲۰۷).

بنا بر آنچه در مقام رابطه علم و دین بیان شد، این نکته نیز روشن می‌شود که مراد از «علم دینی» در اینجا این نیست که ما دو سنخ علم داریم: علم دینی و علم غیر دینی. «علم» یعنی: کشف حقیقت. اعتقادات کشف‌کننده هیچ تأثیری در ماهیت و حقیقت علم ندارد؛ یعنی چنین نیست که اگر کشف‌کننده متدین بود کشف حقیقت صورت گرفته است و اگر متدین نبود حقیقت کشف نشده باشد.

از نظر دین اسلام، علم به معنای کشف حقیقت - با صرف نظر از زمان، مکان، شخص، یا آیینی که چنین کشفی به آن مستند باشد - دارای ارزش است و از دیدگاه دین باید چنین علمی را - در هر گوشه از عالم که باشد و به هر قیمتی - جست‌وجو و کسب کرد (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۲۵-۳۲). بنابراین، اتصاف علم به دینی بودن هیچ تغییری در ماهیت و حقیقت علم ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ملاک علم بودن علم، کاشف از حقیقت بودن علم است.

حال اگر سؤال شود پس وجه اتصاف علم به «دینی» چیست؟ پاسخ این است که این اتصاف به هدف جداسازی علم مربوط به دین (علمی که در جهت هدف دین، همان هدف خلقت و معنای زندگی به کار می‌رود) از علم انسانی است. مراد از «علم دینی» کشف حقایق دینی است که از ناحیه خدا توسط دین کشف می‌شود و قوای عادی انسان از کشف آن حقایق ناتوان است و مراد از «علم انسانی» علمی است که بشر به حسب طبیعت انسانی از آن برخوردار است یا می‌تواند به دست آورد؛ یعنی به دست آوردن آن از توان قوای عادی بشر خارج نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۰۳-۴۰۴).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، «زندگی»، یعنی آنچه انسان تحت عنوان زندگی از سر می‌گذرانند، از سنخ معانی حقیقی است و به اعتبار و عدم اعتبار ذهن وابسته نیست. گذراندن فرایند زندگی واقعیتی است مستقل از اعتبار انسان. اصل زندگی مثل خود انسان، هر دو از معانی حقیقی و مستقل از اعتبار ذهن هستند. معناداری در حکمت متعالیه بدین معناست که هر پدیده‌ای در مرتبه وجودی خود، به نحوی قرار گیرد که به غایت و خیری که از آن انتظار می‌رود، منتهی شود. معنای زندگی را باید بر اساس انسان‌شناسی در فلسفه اسلامی با توجه به بُعد اصلی انسان که همان بُعد روحی و غیر مادی اوست - که با مرگ پایان نمی‌پذیرد، بلکه از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود - تبیین نمود. بر همین اساس، معنای زندگی که همان هدف زندگی است، فراتر از ماده و امور مادی است و معنادار

شدن زندگی و رهایی از پوچی به رسیدن به هدف زندگی (یعنی رسیدن به سعادت و رستگاری) است. رسیدن به هدف زندگی مستلزم آگاهی از راه زندگی کردن است.

از نظر علامه مصباح یزدی تنها راه رسیدن به سعادت و رستگاری اسلام ناب است و همه تعالیم نظری و عملی که به این هدف معطوف باشد، جزو دین محسوب می‌شود، و چون هدف نهایی در زندگی سعادت انسانی است، عقل ایجاب می‌کند که انسان تمام فعالیت‌های خود و از جمله فراگیری علوم را در جهت تحصیل معنای زندگی و سعادت انسانی جهت‌گیری و هدف‌گذاری کند.

با این تفسیر از معنا و هدف زندگی، ضرورت جهت‌گیری علوم انسانی در جهت تحصیل سعادت انسانی خود را نشان می‌دهد و مراد از ضرورت تأثیر معنای زندگی بر اسلامی‌سازی علوم انسانی از نگاه علامه مصباح یزدی همین معناست. بر همین اساس انسان‌شناسی در معنا بخشی به زندگی در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد؛ زیرا تا انسان مرتبه وجودی خود را به عنوان بنده خدا نشناسد، نمی‌تواند راه رسیدن به هدف و معنای زندگی را برگزیند و راه و روش زندگی از بیراهه تشخیص دهد.

منابع


- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- استیس، والتر. تی، ۱۳۸۲، «بی‌دلیلی بی‌معنایی معنا هست»، ترجمه اعظم پویا، *نقد و نظر*، ش ۱ و ۲، ص ۱۰۸-۱۲۳.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، بی‌تا، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، کتابخانه صدر.
- حداد عادل، غلامعلی، ۱۳۷۸، *وحدت حوزه و دانشگاه*، قم، الهادی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۳۳، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- کلبینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۸۸، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۸۹، *انسان‌شناسی، معارف قرآن ۳*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۹۵، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۸۸، *آئین پرواز*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۸۲، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *عدل الهی*، تهران، صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر معانی «واقع گرایی» و «نسبی گرایی» و نقدی بر اخلاق نسبی بر اساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی

✉ احسان ترکانسوند / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر

torkashvand110@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

jsoroush@chmail.ir

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر

M-mesbah@Qabas.net

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

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

چکیده

بررسی معانی «واقع گرایی» و «نسبی گرایی» نشان می‌دهد، نه هر واقع گرایی مثبت است و نه هر نسبی گرایی منفی. واقع گرایی دو معنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد؛ همان‌گونه که نسبی گرایی در بحث وجودشناختی و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. از سوی دیگر، اعتباری نیز - دست کم - چهار معنا دارد: اعتباری در مقابل حقیقی؛ اعتباری در مقابل اصیل؛ اعتباری به معنای موجود وابسته؛ اعتباری به معنای اعتباریات عملی. اگرچه نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی یکی از معانی نسبی گرایی محسوب می‌شود، ولی باید توجه داشت چون ناظر به بحث وجودشناختی و علت و معلول بوده، پس با اخلاق نسبی بی‌ارتباط است. حتی اگر آن را در بحث معرفت‌شناسی هم وارد کنیم، چون اعتباریات با واقعیتی به نام «کمال» و «سعادت» انسان یا همان «قرب به خدا» ارتباط برقرار می‌کند، به گونه‌ای که همه افعال اختیاری انسان اگر مطابق با کمال واقعی باشد، ارزشمند خواهد بود و این دانش نیز در فطرت همه انسان‌ها به مثابه یک شناخت اصیل، عمومی و ثابت وجود دارد، در زمره واقع‌گرایان و طرفداران اخلاق مطلق قرار خواهد گرفت؛ زیرا با دقت در معانی واقع‌گرایی و نسبی گرایی و نیز با توجه به نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، می‌توان گفت: اعتباریات ایشان از قبیل اعتباریات محض نیست، بلکه ریشه در واقعیت دارد.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، واقع‌گرایی، نسبت‌گرایی، اخلاق مطلق، طباطبائی.

به نظر می‌رسد علامه طباطبائی با بیان نظریه «اعتباریات» در رساله اعتباریات و شرح و بسط جوانب آن در کتب گوناگون خود، از جمله تفسیر المیزان، رسائل سبعة، رساله الولایه، حاشیه الکفایه و نهانیه الحکمه راهی برای اخلاق مطلق ارائه داده است. برخی پنداشته‌اند با توجه به اینکه اعتباریات علامه طباطبائی، خود قسمی از نسبییت است و از سوی دیگر نسبی گرای هم در مقابل مطلق‌گرایی قرار دارد، و نیز از آن رو که از لوازم جدایی‌ناپذیر غیرواقع‌گرایی، نسبی‌گرایی اخلاقی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۶)، این نظریه منجر به نسبی‌گرایی در اخلاق می‌شود (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳).

این مقاله با تبیین اقسام واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی و توضیح معانی گوناگون «اعتباری» و با بیان تفاوت میان نسبییت هستی‌شناختی و نسبییت معرفت‌شناختی و انواع آن به این نتیجه دست یافته که اعتباریات علامه طباطبائی نه تنها به نسبییت اخلاقی مصطلح منجر نمی‌شود، بلکه خود به نوعی توجیه‌گر اخلاق مطلق است. این نوشتار به دنبال اثبات صحت نظریه «اعتباریات» و یا نقد این دیدگاه نیست، بلکه به دنبال رفع سوء برداشت‌ها از این نظریه است. این موضوع موجب شده است برخی از نسبی‌گرایان، علامه را در اخلاق، نسبی‌گرا و همسو با خود بدانند.

۱. واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی و معانی آن

بحث «واقع‌گرایی» و «غیر واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و برخی از دانش‌های دیگر به کار می‌رود. «واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی یا «رئالیسم» یعنی: موجوداتی بیرون از ذهن و ادراک انسان وجود دارند و در مقابل، «غیر واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی یا «ایدئالیسم» معتقد است: بیرون از ذهن و ادراک انسان، چیزی وجود ندارد یا - دست کم - مورد تردید است.

البته غیر واقع‌گرایی در هستی‌شناسی را می‌توان شامل سفسطه (انکار واقعیت) و یا شکاکیت (شکاکیت مطلق یا شکاکیت نسبت به امور بیرون از ذهن) دانست؛ چنان که گاهی واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی درباره موضوعی خاص در نظر گرفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۴۷). اما واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی، هم در بحث وجودشناسی مطرح می‌شود و هم در بحث معرفت‌شناسی می‌تواند مطرح شود (همان، ص ۴۹). لیکن آنچه مهم است اینکه غیر واقع‌گرایی در بحث وجودشناسی که منجر به نوعی نسبییت در وجود و هستی می‌شود، نه تنها امری ناپسند نیست، بلکه خود امری است که در واقع وجود داشته و مورد انکار کسی نیست و - چنان که خواهد آمد - این نوع از نسبییت ناپسند نیست.

اما غیر واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی، خود اقسام و معانی متعددی دارد که شناخت آنها به ما کمک می‌کند بین لوازم آنها خلط نکنیم. به عبارت دیگر، برخی از معانی غیر واقع‌گرایی را می‌توان با اخلاق مطلق قابل جمع دانست؛ چنان که درخصوص بحث «اعتباریات» علامه طباطبائی خواهد آمد که از همین قسم بوده و قابل جمع با اطلاق در حوزه اخلاق است.

۲. نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی و معانی آن

ابتدا باید نسبی‌گرایی را به دو قسم «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» تقسیم کرد و سپس ویژگی‌های هر قسم و اقسام آنها را توضیح داد تا حقیقت امر روشن شود.

مطلق‌گرایی اخلاقی یا اخلاق مطلق از لوازم جدایی‌ناپذیر واقع‌گرایی اخلاقی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۴۰)؛ چنان که نسبیت اخلاقی یا اخلاق نسبی از لوازم غیر واقع‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۷-۳۶).

مقصود از «اخلاق نسبی» آن است که همه احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن است و در مقابل، مقصود از «اخلاق مطلق» آن است که احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن نیست. البته اطلاق و نسبیت ممکن است در وجود هم مطرح شود که به آن «اطلاق و نسبیت هستی‌شناختی» گفته می‌شود که نتیجه و لازمه این اطلاق و نسبیت هستی‌شناختی، ثبات و تغییر در هستی و وجود است؛ یعنی لازمه اطلاق در وجود، ثبات در وجود، و لازمه نسبیت در وجود، تغییر در وجود است.

برخی از متفکران اطلاق و نسبیت اخلاق را به‌گونه دیگری نیز تعریف کرده‌اند و آن اینکه «اطلاق اخلاق» به این معناست که هیچ حکم اخلاقی به قیود و شرایط غیر واقعی مقید نیست و «نسبیت اخلاق» به این معناست که همه احکام اخلاقی به قیود و شروط غیر واقعی مانند دستور، سلیقه و قرارداد مقیدند. البته این تعریف از نوع تعریف به لوازم اطلاق و نسبیت اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲، پی‌نوشت ۵) و به تعبیر علامه مصباح منظور از «اخلاق مطلق» آن است که هیچ حکم اخلاقی مقید به هیچ قیدی نیست، مشروط بر آنکه محمول برای موضوع، ذاتی باب برهان باشد (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷-۱۹۴).

با توجه به نکته فوق، لازم است دانسته شود گاهی نسبیت در وجود مطرح می‌شود و گاهی در معرفت. نسبیت در واقعیت، «نسبیت هستی‌شناختی» نامیده می‌شود؛ چنان که نسبیت در معرفت را «نسبیت معرفت‌شناختی» می‌نامند. چون بحث ما درخصوص نقد اخلاق نسبی است، لازم است این دو قسم نسبیت (نسبیت هستی‌شناختی و نسبیت معرفت‌شناختی) را بررسی کنیم.

۲-۱. اقسام نسبیت

۲-۱-۱. نسبیت هستی‌شناختی (علیت و معلولیت)

نسبیت هستی‌شناختی یا هستی‌شناختی ریشه در علت و معلول دارد و اساساً این دو تعبیر یک معنا دارند و آن اینکه «هر علتی معلولی دارد». طبیعتاً هر معلول خاصی علت مخصوص خود را می‌طلبد؛ مثلاً، اگر کسی گرسنه باشد علت سیر شدنش خوردن غذاست. بین این دو (سیری و غذا خوردن) کاملاً رابطه علی-معلولی برقرار است. این معنا در امور ارزشی هم به کار برده می‌شود. برای مثال، علت رسیدن انسان به کمال و سعادت ابدی، خوب بودن او در دنیا است و در مقابل، کمال و سعادت معلول رسیدن اعمال اختیاری و گزینش انتخاب اعمال خوب در دنیا است.

به عبارت دیگر، نسبیت در هستی‌شناسی یعنی نسبت به نیاز، که ممکن است برحسب نیازها، واقعیات تغییر کند؛ چنان که علامه می‌گوید: من وقتی گرسنه هستم، «باید» را برای غذا خوردن وضع می‌کنم، و زمانی که سیر هستم «نباید» را برای غذا خوردن اعتبار می‌کنم. دقت در این قسم از اعتباریات لازم است و نباید این قسم با نسبیت معرفت‌شناختی خلط شود (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷ و ۱۶۰).

لازم به ذکر است که اصطلاح «نسبیت هستی‌شناختی» که در نهایت به متفاوت بودن موجودات برمی‌گردد، غیر از اصطلاح «نسبیت هستی‌شناختی» است که در مباحث فیزیک مطرح می‌شود. با دقت در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی - چنان که خواهد آمد - روشن می‌شود نظریه ایشان هیچ ارتباطی با نسبیت معرفت‌شناسی ندارد، بلکه ایشان صرفاً یک مقدمه بر فعل فاعل بالقصد اضافه می‌کند و این یعنی: همان نسبیت هستی‌شناسی. گرچه اصطلاح «نسبیت هستی‌شناسانه» به این معنا، اصطلاح متعارفی نیست، ولی با دقت در معنا و التفات به مصادیق آن متوجه خواهیم شد این بحث در هستی‌شناسی فلسفی قابل طرح است.

۲-۱-۲. نسبیت معرفت‌شناختی

این معنای از نسبیت نیز، مانند معنای هستی‌شناسی، هم در بحث «ارزش» مطرح می‌شود و هم در غیر بحث ارزش. می‌توان برای مفاهیم و احکام نسبی معانی گوناگونی ذکر کرد:

۲-۱-۲-۱. نسبی و تابع قرارداد، سلیقه و دستور بودن احکام اخلاقی

«نسبی» به آن دسته از مفاهیم و احکامی گفته می‌شود که تابع قراردادهای، سلیقه‌ها و دستورهای گوناگون باشد. در مقابل، مفاهیم و احکامی که تابع قراردادهای، سلیقه‌ها و دستورهای مختلف نباشد «مطلق» نامیده می‌شود که از نتایج معرفت مطلق است. به عبارت دیگر، «مطلق» ریشه در واقع‌گرایی دارد؛ چنان که «نسبی» ریشه در غیر واقع‌گرایی دارد.

نکته لازم به ذکر اینکه گاهی ممکن است احکام اخلاقی ثابت باشد، اما مصادیق آنها در زمان‌ها، مکان‌ها و شرایط گوناگون، متفاوت باشد و این غیر از اخلاق نسبی (به این معناست) است؛ به رغم آنکه مصداق جمله اخلاقی متغیر شده، اما همواره آن احکام ثابت است. برای مثال: جمله «عدالت خوب است» همواره ثابت است، هرچند ممکن است مصادیق آن در شرایط گوناگون فرق کند و این با اخلاق مطلق منافاتی ندارد؛ زیرا جمله مزبور همواره ثابت است.

به عبارت دیگر، اخلاق مطلق آن است که به هیچ شرط غیرواقعی وابسته نباشند. حال یا اساساً به هیچ قید و شرطی وابسته نیست و یا اگر به قید و شرطی وابسته است، آن قید و شرط، خودش از امور واقعی است که اگر آن امور واقعی تغییر کند، مصادیق وابسته به آن امور نیز تغییر خواهد کرد؛ یعنی با اینکه احکام اخلاقی ثابت است، اما مصادیق آنها بسته به شرایط واقعی، ممکن است تغییر کند، در عین اینکه اطلاق اخلاق همچنان حکمفرماست، نه نسبیت اخلاقی؛ زیرا به امور و قیود غیر واقعی (از قبیل قرارداد، دستور، سلیقه و مانند آن) وابسته نیست.

ممکن است مراد از «مطلق» و «نسبی» همان اصطلاحی باشد که فلاسفه گاهی از آن به «حقیقی» و «اضافی» یا «نفسی» و «اضافی» تعبیر می‌کنند؛ مثل اینکه می‌گویند: صفات خداوند، یا حقیقی است یا اضافی. در این موارد، مقصود آن است که بعضی از معانی در تحقق خود، به دو چیز احتیاج دارد؛ چون نسبت میان دو چیز است. برای مثال، «رازقیت» مفهوم نسبی (اضافی) است؛ زیرا هم رازق و هم مرزوق باید باشد تا نسبت رازقیت تحقق یابد؛ اما صفت «موجود بودن» یا «کامل بودن» چنین نیست؛ یعنی این دو صفت مطلق‌اند، نه نسبی (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۷).

به عبارت دیگر، مفهوم «نسبی» از ارتباط یک موجود با موجود دیگر به دست می‌آید و به تنهایی قابل انتزاع نیست. در مقابل، مفهوم «نفسی» از موجود به صورت مستقل و بدون نیاز به موجودی دیگر به دست می‌آید؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود: خدای متعال «حی» است، این صفت نفسی است که بدون نیاز به موجود دیگر و حتی بدون نیاز به فرض موجود دیگر، به خدا نسبت داده می‌شود، در مقابل صفت «خالق» که باید لزوماً مخلوقی باشد و ارتباط بین خدا و مخلوقش را در نظر بگیریم و سپس صفت مزبور را از این ارتباط انتزاع کنیم.

اینچنین برخی از صفات دیگر می‌تواند نفسی و در عین حال دارای نسبت باشد و به عبارت فلاسفه، «نفسی ذات‌الاضافه» باشد؛ مانند «قادر بودن» برای خدا که در این صورت، اگرچه وجود موجودات دیگر لازم نیست، ولی فرض و تعقل موجودات دیگر لازم است (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۱۱).

۲-۱-۳. مراد از «اخلاق نسبی» و «اخلاق مطلق»

منظور از «نسبیت اخلاقی» معنای اول از معانی نسبیت معرفت‌شناختی است. به تعبیر دیگر، «نسبیت اخلاقی» به این معناست که هیچ حکم اخلاقی، کلی و مطلق نیست، بلکه تمام احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن است و با تغییر کردن دستورها، قراردادها و سلیقه‌ها، حکم هم تغییر می‌کند؛ یعنی اگر شرایط را از هر جمله اخلاقی حذف کنیم، جمله اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند قابل قبول باشد؛ مثلاً، از نظر نسبی‌گرایان، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد و حکم «حجاب برای زنان خوب نیست» را می‌توان به همان میزان برای جامعه دیگری اخلاقی دانست (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۷-۳۸).

در مقابل، «اطلاق اخلاقی» یا «اخلاق مطلق» به این معناست که احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن نیست. البته همه اقسام و مراحل نسبیت اخلاقی، اعم از نسبیت توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری در این ویژگی مشترکند که ریشه در نسبیت معرفت‌شناختی دارند و مکاتب پیروان این مراحل، همه به نوعی معتقد به نسبیت در معرفت هستند (هارمن، ۱۹۷۷، ص ۹۶) و حتی با صراحت از انواع و مراحل نسبیت، از جمله نسبیت هنجاری که خود ریشه در نسبی‌گرایی در معرفت دارد، دفاع می‌کنند (ونگ، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۵۴۱).

توجه به این نکته لازم است که مطلق بودن اخلاق را نباید با مطلق بودن فعل اخلاقی یا رفتار و آداب اخلاقی

اشتباه کرد، به‌گونه‌ای که فعل یا آداب و رسوم خاصی را همیشه اخلاقی، و فعل یا آداب و رسوم دیگری را همیشه ضد اخلاقی دانست؛ زیرا نه‌تنها کسی منکر نسبی بودن افعال و رفتار و آداب اخلاقی نیست، بلکه نسبت در افعال و آداب و رسوم امری کاملاً پذیرفته‌شده است؛ چنان که حتی نباید اخلاق مطلق را به معنای مطلق بودن صفات اخلاقی دانست؛ زیرا حتی صفات اخلاقی هم همواره در همه افراد و یا در همه شرائط یکسان نیست.

برای نمونه، حضرت علی^ع می‌فرماید: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو و الجبن و البخل» (سید رضی، ۱۳۷۹، ح ۱۳۴)؛ بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان است که عبارت است از: تکبر، ترس و بخل.

این روایت مصادیقی از نسبی بودن خصال و صفات اخلاقی را بیان می‌کند. پس نباید پنداشت که لازمه اخلاق مطلق آن است که افعال و صفات را از اول دسته‌بندی کنیم و دسته‌ای را اخلاقی و دسته‌ای دیگر را غیراخلاقی بدانیم، بلکه افعال با وجوه، اعتبارات و ملاکات فرق می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۴۸).

بنابراین، مراد از «نسبی بودن اخلاق»، نسبی بودن ملاک‌ها و اصول افعال اخلاقی بر اساس سلیقه‌ها، قراردادهای و دستورهای گوناگون فردی و اجتماعی است (حاج‌محمدی، ۱۳۷۷، ش ۸۱، ص ۴۳).

تذکر این نکته هم لازم است که قضایای اخلاقی از قبیل قضایای حقیقه‌اند و نظری به مصادیق خارجی ندارند. به همین سبب اگر کسی عدالت را خوب بداند، اما از این نظر خوب بداند که سلیقه همه افراد آن را می‌پسندند، او مطلق‌گرا نخواهد بود؛ چنان که اگر عدالت را خوب بداند، ولی هیچ مصادقی در خارج برای آن وجود نداشته باشد، جمله «عدالت خوب است» بر این اساس مطلق خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۶) و چون این ملاک‌ها و اصول مطلق بوده و تابع امور غیر واقعی (از قبیل دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن) نیست، پس اخلاق از نظر مکتب اسلام و فلاسفه بزرگی مانند علامه طباطبائی نسبی نیست.

۳. اعتباریات و تقسیمات آن از نظر علامه طباطبائی

علامه تمام معارف و علوم بشری (علوم حصولی) را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و سپس اعتباریات را نیز دو قسم می‌داند:

۱-۳. اعتباریات بالمعنی‌الاعم

ایشان «اعتباریات بالمعنی‌الاعم» را همان اعتباریات در مقابل ماهیات می‌دانند. به عبارت دیگر، اینها همان «معقولات ثانیه فلسفی» و «معقولات ثانیه منطقی» هستند.

۲-۳. اعتباریات بالمعنی‌الاخص

وی «اعتباریات بالمعنی‌الاخص» را همان اعتباریاتی می‌انگارد که لازمه فعالیت قوای انسان (یا هر موجود زنده) است و از آنها به «اعتباریات عملیه» نیز تعبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۵). با توجه به این موضوع،

ایشان «اعتباریات عملیه» را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعال انسان هستند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع احساسات درونی به شمار می‌روند. احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیرقابل تغییر است (مانند: اراده و کراهت مطلق و حب و بغض مطلق) و دیگری احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل.

ایشان اعتباریات بالمعنی‌الاصح را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱-۲-۳. اعتباریات عمومی، ثابت، غیرمتغیر و دائمی‌الوجود

اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آنها ناگزیر است؛ مانند: اعتبار متابعت از علم و اعتبار اجتماع.

۲-۲-۳. اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر

اعتباریاتی مانند زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

ایشان در تقسیمی دیگر، اعتباریات بالمعنی‌الاصح (اعتباریات عملیه) را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۳-۲-۳. اعتباریات قبل‌الاجتماع

این قسم نیازمند اجتماع نیست و بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و به شخص قائم است؛ مانند به‌کار انداختن قوای مدرکه و غاذیه، اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و غیر آنها.

۴-۲-۳. اعتباریات بعد‌الاجتماع

اعتباریاتی است که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیست. این‌گونه افعال و اعتباریات قائم به نوع جامعه است، نه فرد؛ مانند افعالی که مربوط به اجتماع است؛ از قبیل اصل ملکیت، سخن (کلام)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

درباره تقسیم فوق ذکر دو نکته لازم است:

۱. در تقسیم علوم و معارف بشری به حقیقی و اعتباری، علامه هیچ‌ذکری از نظریه مشهور فلاسفه (در تقسیم علوم به نظری و عملی) به میان نیاورده است، و اینکه آیا ایشان آن تقسیم مشهور را قبول دارد یا این تقسیم را جایگزین آن کرده، دقیقاً معلوم نیست! با تفحص اجمالی در دیگر آثار علامه هم تقسیم علوم به «نظری» و «عملی» را نیافتیم. از برخی کلمات شهید مطهری نیز استفاده می‌شود که علامه تقسیم علوم به «حقیقی» و «اعتباری» را جایگزین تقسیم مشهور کرده است (مطهری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۲)؛ همان‌گونه که برخی از صاحب‌نظران نیز چنین مطلبی را بیان کرده و گفته‌اند که علامه در اینجا فقط درصد جلوگیری از خلط و اشتباهی بوده که برخی از متجددان بین علوم حقیقی و اعتباری می‌کرده و حکم ادراکات اعتباری را به همه علوم - اعم از حقیقی و اعتباری - تعمیم می‌داده‌اند (داوری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۰).

۲. علامه از اعتباریات عملیه دو تقسیم‌بندی ارائه کرده است: یکی تقسیم اعتباریات عملیه به «اعتباریات عمومی» و «اعتباریات خصوصی»، و دیگری تقسیم اعتباریات عملیه به «اعتباریات قبل‌الاجتماع» و «اعتباریات بعد‌الاجتماع». در *اصول فلسفه*، ایشان این دو تقسیم را جداگانه ذکر کرده و حتی بعد از تقسیم اعتباریات به «عمومی» و «خصوصی»، با عبارت ذیل به جداسازی این تقسیم‌بندی از تقسیم قبل (عامه و خاصه) تصریح نموده است: «اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم است: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع...» (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۸).

ولی با توجه به برخی عبارات ایشان و مراجعه به مصادیق هر یک از این دو تقسیم، آشکار می‌شود که این دو تقسیم کاملاً بر هم منطبق است و ایشان حتی در برخی موارد با استفاده از کمانک (پرانتز) آنها را به جای یکدیگر قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۶).

بنابراین، اعتباریات عمومی با اعتباریات قبل‌الاجتماع یکی است؛ چنان‌که اعتباریات خصوصی با اعتباریات بعد‌الاجتماع یکی است (ترکاشوند، ۱۳۸۹، ش ۲۹).

۴. ویژگی‌های اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی

ویژگی‌هایی که علامه برای اعتباریات بیان می‌کند ظاهراً شامل همه اقسام اعتباریات می‌شود: اعتباریات بالمعنی‌الاعم و اعتباریات بالمعنی‌الاخص؛ اعتباریات عمومی و قبل‌الاجتماع و اعتباریات خصوصی و بعد‌الاجتماع. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. این معانی در ظرف توهم، مطابق دارند؛ یعنی - مثلاً - انسان در ظرف توهم و تخیل، تعریف و حدّ شیر را بر انسان منطبق می‌کند.

۲. مصادیق اعتباریات تا زمانی که دواعی و احساساتی باشند که منجر به اعتبار کردن می‌شوند، موجودند و با از بین رفتن آن دواعی و احساسات، آن اعتبارات هم از بین می‌روند.

۳. هر یک از معانی اعتباری فوق، اگرچه وهمی‌اند، بر حقیقتی استوارند. علامه در *رسائل سبعه* می‌گوید:

«هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیة لابد أن تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیة، سواء كانت تصویریة أو تصدیقیة...» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

یعنی علاوه بر این مصادیق اعتباری و وهمی، مصادیق واقعی دیگری هم دارند؛ مثلاً، وقتی حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهیم، در واقع یک شیر واقعی هم هست که حدّ حقیقی شیر از آن اوست.

۴. این معانی وهمیه حد ندارند و طبعاً غیرقابل برهان شمرده می‌شوند. به تعبیر دیگری از علامه، این معانی ارتباط تولیدی با علوم و ادراکات حقیقی ندارند.

۵. اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی و وهمی هستند، آثار واقعی دارند.

۶. هدف و غایت از اعتبار کردن این معانی، همان ترتّب آثار واقعی آنهاست.

۷. این معانی اعتباریِ وهمی را می‌توان اصل قرار داد و معانیِ وهمیِ دیگری را از آنها ساخت. علامه این قسم را سبک «مجاز از مجاز» می‌نامد.

۸. قیاس جاری در اعتباریات «جدل» است که مقدمات استفاده شده در آن، مشهورات و مسلمات است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۹، ۱۳۶۲ و ۱۳۴-۱۳۱؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۵۵).

۹. «اعتبار» در این معنا فقط وصف تطبیق مفاهیم است، نه خود مفاهیم؛ یعنی اعتباری فقط در ظرف قضایا ممکن است؛ زیرا ما هیچ‌گونه تصرفی در مفاهیم نمی‌کنیم و مفهوم همان مفهوم است، بلکه در تطبیق و نسبت، تصرف کرده‌ایم. پس قوام هر اعتباری به قضیه است (لاریجانی، بی‌تا، ص ۲۱ و ۲۲).

۵. بایدها و نبایدهای اخلاقی در زمره اعتباریات قبل‌الاجتماع

علامه بایدها و نبایدهای اخلاقی، بلکه مطلق بایدها و نبایدها را جزو اعتباریات قبل‌الاجتماع و عامه می‌داند و نیز آنها را نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی می‌شمارد که انسان می‌تواند بسازد. ایشان همچنین این اعتبار را عام می‌داند؛ چنان که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد. به عبارت دیگر، هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» انجام می‌پذیرد. بنابراین، از نظر علامه، بایدها و نبایدهای اخلاقی همه ویژگی‌های اعتباریات قبل‌الاجتماع را دارند و عام، ثابت، دائمی‌الوجود و غیرقابل زوال شمرده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۹).

خلاصه توضیح نظر علامه این است: انسان موجودی مختار است و در اینکه انسان افعال و حرکاتش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد، تردیدی نیست. بر این اساس، اگرچه ارتباط میان فعل و نتیجه فعل امری ضروری است (یعنی چنانچه فعلی انجام شود، بالضروره نتایجش را دربر خواهد داشت)، ولی ارتباط انسان با فعل - به خاطر اراده و اختیارش - امکانی است و نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است. اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود. انسان با توجه به مختار بودنش، برای محقق شدن افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعلش، «باید»ی را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است (همان، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷).

اگر بخواهیم دیدگاه علامه را به زبان فلسفی توضیح دهیم، می‌گوییم: انسان فاعل بالقصد است و هر فعلی بخواهد از فاعل بالقصد صورت پذیرد مبتنی بر مبادی فعل است. مبادی فعل فاعل بالقصد عبارتند از: تصور، تصدیق به فایده، شوق و شوق مؤکد (میل). این چهار مبادی بین فلاسفه متأخر مشهور است.

علامه طباطبائی علاوه بر این چهار مبادی، امر پنجمی را هم در انتهای این مبادی قرار داده و آن ادراک اعتباری وجوب است؛ یعنی هرگاه فاعل مختار اراده کرد فعلی را انجام دهد، بعد از مبادی چهارگانه فوق، باید بعد از شوق مؤکد و قبل از انجام فعل، ادراک اعتباری به نام «وجوب و ضرورت» هم داشته باشد که منجر به فعل شود (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴).

مثال علامه این است: انسان وقتی غذا خوردن را می‌خواهد، در حال گرسنگی، به یاد سیری می‌افتد. او حالت سیری را تصور می‌کند و نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌نماید، و بعد هم سیری - به خود - وصف ضرورت می‌گیرد. البته چون سیری بدون بلعیدن، جویدن، دست دراز کردن، در دهان گذاشتن و مانند آن ممکن نیست، پس انسان به همه این افعال و حرکات وصف و جوب و بایستی می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰). نیز نفس ما در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» و به تعبیر علامه نسبت حرمت، یعنی همان ضرورت عدم را بین خود و فعل جعل می‌کند.

ایشان همچنین بایدها را در دو مقام تصویر کرده است:

۱. بایدی که در حین صدور فعل محقق می‌شود که هر فعل صادری - اعم از قبیح، حسن، واجب و... - مسبوق

به آن است.

۲. بایدی که متعلق به خود فعل - فی حد ذاته - است، نه متعلق فعل در حین صدور فعل از فاعل (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۲، ش ۶ ص ۲۰). بر این اساس علامه معتقد است: انسان حتی گاهی هم که افعال ناشایست انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند؛ زیرا او با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. از این رو، وقتی از مردم پرسیده شود: با اینکه می‌دانید فلان کار ناشایست است، چرا آن را انجام می‌دهید؟ در جواب می‌گویند: «چاره‌ای نداریم» یا «فلان محذور را داریم!» مفهوم پوزش و عذرخواهی آنان این است که ضرورت فعل، مقید به عدم تحقق عذر بود؛ یعنی فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۰). بنابراین، انسان نسبت وجوب و حرمت اعتباری (باید و نباید اعتباری) در همه اعتباریات را از وجوب و ضرورت خارجی (حقیقی) به عاریت گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷).

هرچند بحث درباره بایدها و نبایدهای اخلاقی است، ولی همان‌گونه که بیان شد، علامه در تمام افعال اختیاری و ارادی انسان چنین تبیینی دارد و از برخی مثال‌هایی که در این زمینه می‌زند، معلوم می‌شود که نظریه او در باره بایدها و نبایدهای اخلاقی نیز چنین است. البته ایشان این نحو اعتبار را نه تنها به اخلاق مختص نمی‌داند، بلکه معتقد است: همه موجودات زنده و حتی همه پدیده‌های جهان نیز در انجام افعالشان وجوب و بایدی را جعل می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۰۶-۱۱۰).

در توضیح مراد علامه لازم است گفته شود: در باب مجاز، دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

الف. مجاز مشهور (مجاز ادبی): در این مجاز، مشبه به مصداق حقیقی دارد و مصداق دیگر از باب تشبیه و به صورت مجازی به واسطه علاقه و نسبتی که بین مشبه و مشبه به است، به مشبه نسبت داده می‌شود؛ مثلاً، شیر مصداقی دارد و آن شیر جنگل است و وقتی گفته می‌شود: «حسن شیر است» به خاطر آن است که علاقه «شجاعت» در حسن نیز وجود دارد، و مهم اینکه در مقام استعمال، همه می‌دانند که مصداق واقعی شیر همان شیر جنگل است.

ب. مجاز سکاکی: این مجاز تفاوتی با مبنای مشهور در باب مجاز دارد و آن اینکه در این قسم از مجاز در واقع دو فرد را برای شیر در نظر گرفته‌ایم: یک شیر جنگل و یک شیر ادعایی که همان حسن است؛ یعنی کسی که شیر را در حسن استعمال می‌کند مرادش آن است که حسن یکی از مصادیق شیر است، لیکن به صورت ادعایی. یعنی: آنقدر این علاقه شجاعت در حسن زیاد است که گویا حسن یکی از مصادیق شیر واقعی است؛ اما مستعمل ادعا می‌کند که حسن یکی از مصادیق شیر واقعی است.

با توجه به توضیح فوق، لازم به ذکر است که علامه طباطبائی در بحث «مجاز» قایل به مجاز سکاکی است. بنابراین از یک سو وقتی در واقع نسبت من فاعل با فعل، امکان است، نه وجوب، و از سوی دیگر من این فعل را انجام می‌دهم، از نظر ایشان نیاز دارم به اینکه یک نسبت وجوب ادعایی بین خودم و فعلم جعل کنم و نسبت امکانی بین خودم و فعلم را به وجوب تبدیل نمایم، و چون نمی‌شود نسبت امکان را به وجوب تبدیل کرد، این کار را به صورت مجاز سکاکی انجام می‌دهم؛ یعنی نسبت امکان را وجوب می‌دانم، لیکن وجوب ادعایی، نه وجوب واقعی. این گونه است که ایشان نسبت وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند. بنابراین نباید چنین پنداشت که این نسبت اعتباری در واقع اعطای حد واقعی یک چیز (وجوب و ضرورت) به چیز دیگر (امکان) است. با توضیح معانی گوناگون اعتباری، این موضوع چهره روشن‌تری به خود می‌گیرد.

۶. معانی مختلف «اعتباری»

برای مفهوم «اعتباری» بر حسب آنچه نویسندگان این سطور احصا کرده‌اند - دست‌کم - چهار معنا می‌توان برشمرد:

۶-۱. مفهوم اعتباری در مقابل مفهوم حقیقی

«اعتباری» به مفاهیمی گفته می‌شود که مصداق جداگانه‌ای در عالم عینی ندارند؛ مانند مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی)، از قبیل وجوب، امکان، امتناع و مانند آن؛ و مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه منطقی)، از قبیل مفاهیم کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل و غیر آن. در مقابل، مفاهیم حقیقی در فلسفه و منطق به‌مثابه مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی شناخته می‌شوند (شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۵۴)؛ مانند مفهوم «وجود» و «انسان» که دارای مصادیق عینی است. پس این قسم از مفهوم اعتباری شامل همه مفاهیم فلسفی و همه مفاهیم منطقی می‌شود. بنابراین مفاهیم فقهی، حقوقی و اخلاقی (نظیر وجوب، حرمت، باید و مثل آن) نیز در زمره این قسم از اعتباریات قرار می‌گیرند.

۶-۲. اعتباری در مقابل اصالت

این قسم مربوط به بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. وقتی گفته می‌شود: ماهیت امری اصیل و غیراعتباری است، معنایش آن است که ماهیت هویت خارج را پر کرده است. در مقابل، اصالت وجود به این معناست که آنچه ملاً خارج را پر کرده و منشأ آثار واقعی است، همان وجود است (شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۸).

۳-۶. اعتباری به معنای موجود وابسته، نسبی و عرضی

معمولاً نسبت و مقولات نسبی را که به دو طرف وابسته‌اند، از این قسم می‌دانند؛ شبیه حروف نسبت (از، به، در و...) که وابسته به دو طرف نسبت هستند و اصل هستی‌شان همان وابسته به دو طرفشان است؛ چنان که می‌توان خود أعراض (حتی أعراض غیر نسبی) را هم به این معنا اعتباری دانست. البته با دقت بیشتر می‌توان وجود رابط را بر اساس مبنای ملاصدرا نیز از این قسم اعتبار دانست که گاهی در فلسفه از آن به «وجود فی غیره» یاد می‌شود. در مقابل، مفاهیم نفسی هیچ نسبتی در آنها وجود ندارد؛ مثلاً، وقتی خدا حی است، این حی بودن خدا هیچ‌گونه نسبتی در آن وجود ندارد، بلکه مفهومی نفسی است.

۴-۶. «اعتباری» به معنای مفاهیمی که صرفاً در ظرف عمل تحقق دارد

مطابق این معنا، شخص آنها را اعتبار می‌کند به خاطر نیازهایی که به آنها دارد؛ مثلاً، شخص وجوب را جعل می‌کند تا فعلش از حالت امکان به وجوب تبدیل شود. چنان که روشن است، این معنا لزوماً در مقابل معانی فوق نیست، بلکه خود می‌تواند در زمره برخی از معانی اعتباری سه‌گانه نخست هم قرار گیرد؛ مثلاً، مفهوم «وجوب» که از جمله مفاهیم پرکاربرد این قسم است، خودش از مفاهیم فلسفی و به عبارت دیگر، از اعتباریات به معنای نخست نیز هست.

به عبارت دیگر، این قسم از اعتبار معنایش همان فرض و مجاز است به معنای اسناد مجازی یا همان «اسناد الی غیر ما هو له». با توضیحاتی که درباره مجاز سکاکی دادیم، معنای این قسم از اعتباریات به درستی روشن می‌شود. زمانی که ما حد «شیر» را به «علی» می‌دهیم، در واقع عملی را اراده کرده‌ایم و آن تشبیه به معنای فوق است؛ یعنی ما اگرچه در این قسم مجاز برای شیر دو مصداق قایل شده‌ایم: یکی علی و دیگری شیر موجود در بیشه، اما اینکه ما حد شیر را به علی داده‌ایم، معنایش این نیست که واقعاً علی شیر است، بلکه به خاطر نیازی که در این تشبیه داشته‌ایم و آن مبالغه در تشبیه در معنای شجاعت است، این حد و معنا را به صورت مجازی به علی نیز داده‌ایم.

به عبارت دیگر، در این معنا «شیر» دو معنا دارد: یکی معنای شیر واقعی، و دیگری معنای شیر ادعایی. معنای واقعی‌اش همان شیر وحشی است و معنای ادعایی و مجازی‌اش علی است. پس این معنا از اعتباری صرفاً به معنای فرض است.

نکته‌ای که لازم به ذکر است آنکه مراد علامه از «اعتباری»، همین معنای اخیر است، و البته تأکید می‌کنیم که همه اقسام اعتباریات علامه طباطبائی (عام، خاص، قبل الاجتماع، بعد الاجتماع و مانند آن) در این بحث در زمره این قسم از اعتباریات قرار می‌گیرد و - چنان که گفته شد - با قرار گرفتن در ذیل معنای اول نیز منافاتی ندارد.

تذکر جدی اینکه وقتی حضرت علامه می‌گوید: این مفاهیم فقط در ظرف عمل معنا پیدا می‌کنند، یعنی اساساً

اعتباریات ایشان در بحث وجودشناختی و علیت معنا دارد، نه بحث معرفت‌شناسی. این در حالی است که آن دسته از اندیشمندیانی که اخلاق را نسبی می‌دانند، اساساً بحثشان معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی.

روشن است که وقتی علامه می‌فرماید: جعل و اعتبار باید‌ها و نبایدها نسبی (به معنای سوم) است؛ یعنی این باید‌ها و نبایدها از قبیل معانی نفسی نیستند، بلکه نیاز به طرف نسبت دارند. برای مثال، وقتی انسان برای خوردن غذا باید اعتبار می‌کند، در این اعتبار حتماً یک طرف نسبتی باید وجود داشته باشد یا - دست‌کم - باید طرف نسبتی فرض شود که می‌شود از قبیل صفات ذات‌الاضافه و به عبارت دیگر، در زمره صفات نفسی محسوب نمی‌شوند. همچنین لازم به ذکر است که هرگونه اعتبار و جعل و انشا به یکی از دو صورت ممکن است انجام شود:

الف. مبتنی بر امر واقعی؛ یعنی معتبر وقتی انشا را اعتبار می‌کند، واقعیتی را در نظر می‌گیرد و بر اساس آن واقعیت، اعتبار می‌کند. البته این واقعیت نیز می‌تواند اقسامی داشته باشد؛ مثلاً، واقعیتی عینی پشتوانه اعتبار شخص معتبر باشد. چنان که خواهیم گفت، اعتباریات علامه طباطبائی از این قرار است؛ زیرا علامه واقع‌گرا بوده و برای رسیدن به هدفی واقعی و عینی، این اعتباریات را انجام داده و اساس هدف ایشان از این‌همه اعتبار، رسیدن به همان واقعیات عینی است. همچنین می‌تواند امری اعتباری مانند نظم اجتماعی و امثال آن پشتوانه این اعتبار باشد؛ نظیر بسیاری از دستورها و قراردادهایی که در اجتماع جعل می‌شود. البته همه این افراد واقع‌گرا هستند.

ب. غیر مبتنی بر امر واقعی؛ این قسم نیز مانند قسم قبل می‌تواند اقسامی داشته باشد. می‌تواند ناشی از خواست شخصی، قرارداد اجتماعی، دستور، حتی سلیقه و یا ذوق یک شخص خاص باشد (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

بنابراین اگر نظریه اعتباریات به اعتباری بودن و نسبی بودن ملاک‌ها و اصول اولیه اخلاق منتهی شود، می‌توان نسبی‌گرایی را به علامه نسبت داد و چنانچه اعتباریات علامه به نسبی بودن احکام ثانویه یا به افعال و آداب و رسوم برگردد و همچنان اصول اولیه را ثابت بداند، این نظریه را نمی‌توان با نسبی‌گرایی اخلاقی همسو و مرتبط دانست.

اعتباریات علامه طباطبائی بر واقعیتی عام به نام «فطرت مشترک بشری» یا همان «سرشت مشترک» مبتنی است. ایشان در ذیل آیه «فطرت» به تفصیل بیان کرده است اساس اجتماع بر فطرت واحد توحیدی بنا شده، به گونه‌ای که این فطرت در تمام امت‌ها و تمام زمان‌ها و تمام افراد انسان یکسان بوده و یک اقتضا دارد و چون اخلاق نیز بخشی از نظام و مکتب اسلام توحیدی مبتنی بر فطرت مشترک است، پس اصول اخلاقی انسان‌ها نیز باید مبتنی بر همین فطرت مشترک باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳).

شهید مطهری فطرت مشترک را در شرح اعتباریات علامه طباطبائی مطابق با همان «من علوی» می‌داند. ایشان معتقد است: هر انسانی دارای یک «من فرودین» و به تعبیر ایشان «من سفلی» است که اعتباریاتش ممکن است برخلاف فطرت و سرشت مشترک بشریت انجام شود. اما تعدادی از اعتباریات، از جمله اعتباریات عمومی (نظیر باید، نباید، خوبی، بدی و مانند آن) در همه افراد مشترک و با فطرت مشترک هماهنگ است و همه انسان‌ها این اعتباریات را یکسان و مطابق با «من علوی» خود یا همان ندای درون اعتبار می‌کنند و به همین سبب این

قسم از اعتباریات همواره ثابت‌اند (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۷۳۹)؛ چنان که می‌توان مذمت شدن انسان توسط خودش بعد از گناه را نشانه‌ای از همین فطرت و سرشت مشترک بشری دانست.

لازم به ذکر است که این فطرت و سرشت مشترک ممکن است در بسیاری از موارد، بر اثر گناهان زیاد، تأثیرش کم‌رنگ شود، اما هرگز از بین نمی‌رود؛ چنان که می‌توان درخواست فرعون از خدا به هنگام غرق شدن را نشانه‌ای بر این گرفت که او در لحظات واپسین عمر خود، به همان شناخت فطری اولیه بازگشت.

قرآن درباره زمان غرق شدن فرعون می‌فرماید: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَرَاكَ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ و ما بنی اسرائیل را از دریا گذرانیدیم. پس آنگاه فرعون و سپاهش به ظلم و ستمگری آنها را تعقیب کردند، تا چون هنگام غرق فرعون فرار کنید، گفت: اینک من ایمان آوردم که حقاً جز آن کسی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند خدایی در عالم نیست و من هم از مسلمانان و اهل تسلیم فرمان او هستم (یونس: ۹۰).

این دلیلی روشن بر آن است که فطرت مشترک هرگز از بین رفتنی نخواهد بود و همواره خاستگاهش امور برتر و به تعبیر شهید مطهری امور وابسته به «من علوی» است که مشترک بین همه افراد بشر است.

توجه به این نکته نیز ضرورت دارد که وقتی گفته می‌شود: فطرت و معرفت‌های فطری بشر (از جمله معرفت به توحید) و اعتقادات از جمله دانش‌هایی است که در بین همه انسان‌ها مشترک است، نباید چنین پنداشت که این دانش‌ها در زمره احساسات محسوب شده، که در نهایت فطرت را به نوعی احساس‌گرایی غیرواقع‌گرا فروبکاهیم؛ زیرا دانش‌های فطری مطابق با سعادت حقیقی انسان، یعنی همان قرب به خداست که خود، واقعیتی مطلق و عام بوده، گرایش فطری به آن نیز در همه انسان‌ها وجود داشته و قابل اثبات است، هرچند در افراد گوناگون ممکن است دارای شدت و ضعف باشد و چنان که در تعبیر شهید مطهری گذشت، دانش‌های فطری انسان مطابق با «من علوی» بوده و در همه انسان‌ها مشترک است.

نتیجه‌گیری

نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی، هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی به‌کار می‌روند. اما اخلاق نسبی در اصطلاح فیلسوفان اخلاق، صرفاً معرفت‌شناسی است. نسبی‌گرایی در هستی‌شناسی منجر به نوعی تفاوت در وجود می‌شود؛ اما این غیر از نسبی‌ت اخلاقی است که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. اعتباریات علامه طباطبائی اگرچه نوعی نسبی‌ت‌گرایی است، اما نسبی‌ت‌گرایی هستی‌شناسانه و مربوط به بحث علت و معلول بوده و کاملاً با اخلاق نسبی - که نوعی نسبی‌ت معرفت‌شناسانه است - بیگانه است.

«اعتباری» - دست‌کم - چهار معنا دارد:

الف. در مقابل حقیقی که به معقولات ثانیه فلسفی و منطقی اطلاق می‌شود.

ب. در مقابل اصیل که در بحث «اصالت وجود» مطرح می‌شود.

ج. به معنای وجود وابسته یا همان موجود فی‌غیره به‌کار می‌رود.

د. مفاهیمی که صرفاً در ظرف عمل تحقق پیدا می‌کنند.

مراد علامه طباطبائی از اعتباریات (با تمام اقسامش) همین معنای چهارم است که بحثی هستی‌شناسانه بوده و ارتباطی با اخلاق نسبی ندارد. به نظر می‌رسد مراد علامه از طرح بحث «اعتباریات» صرفاً افزودن یک مقدمه به مبادی فعل اختیاری در فاعل بالقصد است که صرف‌نظر از اشکالاتی که ممکن است این نظریه داشته باشد، خودش راهی برای توجیه اخلاق مطلق است، به‌ویژه آنکه اعتباریات را مبتنی بر فطرت سعادت‌طلب بشر می‌داند که به‌مثابه یک‌گرایش اصیل در همه انسان‌ها به‌طور یکسان وجود دارد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
- ترکاشوند، احسان، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، معرفت فلسفی، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.
- حاج محمدی، مرتضی، ۱۳۷۷، «نسبیت اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، کیهان اندیشه، ش ۸۱، ص ۵۸-۳۹.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، تفرج صنع، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۶۲، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۱۶ق، نهاییه الحکمة، چ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۶، نهاییه الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۲، «الزامات عقلی و اخلاقی»، پژوهش‌های اصولی، ش ۶، ص ۷-۲۵.
- _____، بی‌تا، جزوه درسی فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق*.
- مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۸، دومین یادنامه علمی علامه طباطبائی (مقاله اعتباریات و نسبی‌گرایی).
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- _____، ۱۳۸۹، «تحلیلی انتقادی بر اقسام و ادله نسبیت در اخلاق»، پژوهشنامه اخلاق، ش ۹، ص ۶۸-۳۷.
- مصباح، مجتبی و علی احمدی امین، ۱۳۹۸، «واقع‌گرایی و اخلاق لیبرال»، آیین حکمت، ش ۴۲، ص ۳۰-۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، دروس فلسفه اخلاق، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۹۳، مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، تعلیم و تربیت در اسلام، چ بیست‌وششم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۶، مقالات فلسفی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۳، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.

Harman, Gilbert, 1977, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press

Wong, David, 1998, *Moral Relativism*, ed. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London & New York: Routledge

نوع مقاله: پژوهشی

امکان سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

محمد فارسیات / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

m.farsiat1366@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

عبدالرسول عبودیت / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶

چکیده

«کنش انسانی» از جمله مسائلی است که همواره مد نظر اندیشمندان بوده است. در این بین فیلسوفان مسلمان تلاش‌های فراوانی در تبیین مسئله کنش انسانی مبذول داشته‌اند. ایشان کنش انسانی را به دو دسته «جوانحی» و «جوارحی» تقسیم می‌کنند و هرچند در تبیین کنش جوانحی با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما در تحلیل کنش جوارحی بالاتفاق کنشگری انسان را از سنخ «فاعل بالقصد» می‌دانند. این تحلیل از کنش جوارحی فیلسوفان را با برخی چالش‌ها مواجه ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها این است که نتوانسته‌اند تفسیری سازگار میان مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه کنند. این نوشتار با ارائه تحلیلی نو از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی، درصدد اثبات این دیدگاه است که کنش انسانی، اعم از جوارحی و جوانحی، از سنخ «فاعل بالتجلی» است. بر این اساس مختار بودن انسان منافاتی با ضرورت علی- معلولی ندارد؛ چه آنکه «فاعل بالتجلی» تفسیری سازگار از فاعل مختار و ضرورت علی- معلولی است.

کلیدواژه‌ها: فاعل بالتجلی، فاعل بالقصد، کنش انسانی، کنش جوانحی، کنش جوارحی، تعین ذاتی، ضرورت علی- معلولی.

فیلسوفان پیشاصدرایی به علت رویکرد اصالت ماهیتی، ذات انسان‌ها را به لحاظ نوع یکسان قلمداد می‌کنند و تفاوت انسان‌ها را صرفاً در اعراضی همچون حالات و ملکات علمی و نفسانی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶). از سوی دیگر هویت انسان را ترکیبی انضمامی از نفس و جسم می‌دانند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۲۶ و ۷۲۷). از این‌رو قوای مادی انسان را مابین با نفس انسان می‌شمارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۳ و ۲۹۴).

در حکمت متعالیه بر اساس نظریه «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، هویت انسان جوهری واحد است که برخی مراتب آن مادی و برخی مجرد است. از این‌رو رابطه نفس با قوا اتحادی است، نه تباینی. نیز بر اساس «حرکت جوهری» و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی، زمینه برای طرح حرکت جوهری در نفس انسانی مهیا گردید. از این‌رو نفوس انسانی بر اساس «حرکت جوهری»، تعینات گوناگون ذاتی برای خود رقم می‌زنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲). بنابراین تصویری که حکمت متعالیه از هویت انسانی ارائه می‌کند متفاوت از تصویری است که فیلسوفان پیشاصدرایی ارائه کرده‌اند.

کنش انسانی تابعی از هویت انسان است و هرگاه تحلیل هویت انسانی دگرگون گردد کنش انسانی نیز دستخوش تغییر می‌گردد. ملاحظه بر اساس نظریه «اتحاد نفس و قوا» تحلیلی متفاوت از کنش انسانی ارائه می‌کند. در این تصویر قوا همان مراتب نفس هستند. پس فعل قوا در واقع فعل نفس است در مرتبه قوا (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).

بنابراین تصویری که وی از شکل‌گیری کنش انسانی ارائه می‌کند متفاوت از تصویری است که فیلسوفان پیشاصدرایی ارائه می‌کنند. با وجود این، می‌توان ادعا کرد تصویری که او از فرایند شکل‌گیری کنش انسانی در حکمت متعالیه ارائه می‌کند تفاوت اساسی با دیدگاه قوم ندارد؛ زیرا وی همچون اسلاف خویش فاعلیت انسان در افعال جوارحی را به نحو فاعل بالقصد می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۵).

فیلسوفان بر اساس نظریه «فاعل بالقصد» نتوانسته‌اند تصویری معقول از کنش انسانی ارائه کنند. در نظریه «فاعل بالقصد» نسبت فاعل به انجام و ترک فعل مساوی است، در حالی که مطابق نظام علی- معلولی، معلول باید قبل از صدور، ضرورت بالغیر پیدا کند تا به مرحله صدور برسد. روشن است که ضرورت یافتن فعل قبل از صدور و مساوی بودن نسبت فعل و ترک آن به فاعل، نقیض یکدیگرند. در واقع یکی از زمینه‌های طرح نظریه «اعتباریات» از سوی علامه طباطبائی تلاش برای رفع این تناقض است.

در ادامه ضمن بیان فشرده دیدگاه فیلسوفان نشان خواهیم داد که نظریه «اعتباریات» نیز نتوانسته است چالش مذکور را برطرف کند و در آخر به امکان‌سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی، اعم از جوانحی و جوارحی می‌پردازیم.

۱. کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

۱-۱. اقسام کنش انسانی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان در یک دسته‌بندی افعال انسان را به «جوانجی» و «جوارحی» تقسیم می‌کنند. افعال جوارحی را نیز به «آگاهانه» و ارادی و «غیر آگاهانه» و غیر ارادی تقسیم می‌کنند. ایشان فاعلیت انسان در افعال جوارحی غیر آگاهانه و غیر ارادی، همچون ضربان قلب و سوء هاضمه را - به ترتیب - به نحو «فاعل بالطبع» و «فاعل بالقسر» می‌دانند و در این قبیل افعال نقشی برای آگاهی و اراده انسان قابل نیستند. از سوی دیگر، ایشان فعل جوارحی آگاهانه و ارادی انسان را از نوع «فاعل بالقصد» می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۲ و ۱۷۳).

بنابراین علم و اراده انسان را در این قبیل افعال هریک غیر از دیگری و هر دو را زاید بر ذات انسان می‌دانند. ولی درخصوص فعل جوانجی آگاهانه و ارادی انسان، میان ایشان اختلاف نظر است. برای مثال، برخی فاعلیت انسان را در انشای صور ادراکی از سنخ «فاعل بالرضا» می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۵) و برخی آن را از قسم «فاعل بالتجلی» می‌خوانند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲ و ۱۷۳)، یا اینکه برخی فاعلیت انسان را در انشای اراده از سنخ «فاعل بالجبر» و «فاعل بالاضطرار» می‌شمارند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ج ۶، ص ۳۸۸) و برخی آن را از قسم «فاعل بالتجلی» می‌گویند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۹). به هر حال میان فیلسوفان درخصوص نحوه صدور فعل جوانجی آگاهانه و ارادی اختلاف نظر است.

۲-۱. ناکارآمدی نظریه «فاعل بالقصد» در تبیین کنش انسانی

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که فیلسوفان در تبیین کنش انسانی با آن مواجهند، تبیین کنش‌هایی است که انسان را در آن فاعل بالقصد می‌دانند. توضیح آنکه فلاسفه برای کنش جوارحی آگاهانه و اختیاری، مبادی ذیل را در نظر می‌گیرند: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده، خیر، حسن، ملائمت بودن و مانند آن؛ ۳. شوق به صدور و ایجاد فعل در فاعل؛ ۴. اراده یا اجماع بر صدور فعل؛ ۵. حرکت در عضلات و صدور فعل جوارحی (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴).

ایشان کنش انسانی را کنشی می‌دانند که مبدأ تصویری و تصدیقی آن ادراکات عقل نظری و عقل عملی است. فیلسوفان تمایز انسان از حیوانات را در قوه عقل می‌دانند و معتقدند: تنها حیوانی که قدرت تعقل دارد انسان است. از این رو فصل اخیر انسان را همین نفس ناطقه یا عاقله می‌دانند.

شیخ‌الرئیس و همفکران وی بر این باورند که قوه ناطقه و عاقله دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است. قوه عقل نظری ناظر به شناخت است، در حالی که قوه عقل عملی مبدأ انگیزش به کنش است. از نگاه ابن‌سینا عقل نظری چون اولاً، مدرک کلیات است و ثانیاً، صرفاً جنبه شناختی دارد، اگر به شناخت صحیح انجام فعل نایل آید، این شناخت به مرحله صدور فعل نمی‌انجامد. برای مثال، وی اشاره می‌کند به اینکه اگر شخصی بداند که خانه

چگونه شایسته است ساخته شود، چنین شناختی - فی حد نفسه - منجر به صدور فعل از شخص نمی‌گردد. از این رو برای صدور فعل از انسان علاوه بر شناخت صحیح فعل، او باید به خیر بودن این فعل نسبت به خود حکم دهد. روشن است که این حکم ناظر به عمل جزئی و مشخص است. بنابراین حاکم در این قضیه نمی‌تواند عقل نظری باشد، بلکه حاکم در این قبیل قضایا عقل عملی است. شیخ‌الرئیس می‌افزاید: اگر عقل عملی به لزوم و خیر بودن فعلی حکم صادر کند، این حکم بالتبع باعث ایجاد عزم و اجماع بر صدور فعل می‌گردد که در پی آن منجر به تحریک بدن و صدور فعل می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

فیلسوفان هریک از این مبادی را غیر از دیگری می‌دانند؛ زیرا یکی از معیارهای تعدد در قوا، انفکاک قوا از یکدیگر است. روشن است که صرف تصور شیء مستلزم تصدیق به فایده آن نیست؛ همان‌گونه که ممکن است شخص فعلی را تصور کند، ولی به فایده آن تصدیق نکند. پس مبدأ تصور فعل غیر از مبدأ تصدیق آن است. نیز تصدیق به فایده فعل مستلزم شوق به فعل نیست؛ زیرا ممکن است شخص مفید بودن فعل را تصدیق کند، ولی شوق به آن پیدا نکند.

اراده و اجماع بر فعل نیز غیر از شوق به فعل است؛ زیرا ممکن است فرد نسبت به فعل مشتاق گردد، ولی آن را اراده نکند. نهایت اینکه اراده غیر از مبدأ قوای فعاله است؛ زیرا ممکن است فاعل فعلی را اراده کند، ولی به سبب مانع و یا اختلال در عضو، نتواند فعل را انجام دهد. پس چون این قوا و مبادی از یکدیگر انفکاک‌پذیرند، هریک غیر از دیگری است و در فاعل بالقصد تمام این مبادی در صدور فعل نقش دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

همچنین باور به این مبادی پنج‌گانه برای کنش، بر اساس نظریه «فاعل بالقصد» قابل قبول است، وگرنه در صورتی که فاعلیت انسان را به نحو فاعل بالرضا یا فاعل بالعنايه بدانیم، نیازی به این مبادی پنج‌گانه نیست. به هر حال تطبیق نظریه «فاعل بالقصد» بر افعال جوارحی اختیاری انسان از سوی فیلسوفان با برخی چالش‌ها مواجه است.

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که این دیدگاه با آن مواجه است عبارت است از اینکه فیلسوفان از یک‌سو معتقدند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و هر معلولی در لحظه صدور از علت، مسبوق به ضرورت بالغیر است و این ضرورت بالغیر است که فعل را به مرحله وجود و تحقق می‌رساند. روشن است که این تقدم رتبی است، ولی به هر حال فعل مسبوق به آن است.

از سوی دیگر، لازمه فاعل بالقصد بودن این است که نسبت فاعل به انجام و ترک فعل مساوی باشد؛ زیرا در فاعل بالقصد، علم به فعل و حتی شوق به فعل منجر به صدور فعل نمی‌گردد؛ زیرا از نظر فلسفی، فعل در این مرحله هنوز واجب بالغیر نشده و همچنان نسبت فاعل با انجام و ترک آن مساوی است. به عبارت دیگر، فیلسوفان برای فاعل بالقصد پنج رکن برمی‌شمارند:

رکن اول تصور فعل است و رکن دوم تصدیق به فایده فعل. این دو رکن علمی است و به مجرد حصول آن فعل صادر نمی‌شود. از این رو لازم است فاعل علاوه بر این، شوق به آن فعل نیز پیدا کند. روشن است که این اشتیاق نیز نمی‌تواند فعل را ضروری کند؛ زیرا در حال اشتیاق به فعل نیز فاعل همچنان می‌تواند فعل را ترک کند. از این رو علاوه بر اشتیاق رکن دیگری لازم است تا فعل ضروری گردد و آن عبارت از عزم و اجماع بر صدور فعل و یا به تعبیر دیگر، اراده صدور فعل. در این مرحله فعل به مرحله ضرورت می‌رسد و با استخدام قوای فعاله منتشر در عضلات فعل صادر می‌گردد.

مهم‌ترین شکافی که در این تحلیل به چشم می‌خورد انتقال از مرحله اشتیاق به عزم و اراده است؛ زیرا در حالت اشتیاق، صدور فعل ضروری نبوده و ترک آن محال نیست، در حالی که در حالت اراده فعل ضرورت یافته و ترک آن محال است. در توضیح کیفیت این انتقال گاه چنین گفته می‌شود که اشتیاق در انسان تاحدی شدت می‌یابد که گویی برای شخص راهی جز انجام فعل باقی نمی‌ماند. از این رو فعل را اراده می‌کند. به عبارت دیگر اراده همان شوق مؤکد است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴).

گاه نیز چنین گفته می‌شود: هر چند اراده یکی از ارکان فعل اختیاری جوارحی و غیر از شوق است، ولی تحقق اراده در انسان به نحو جبری و ضروری است و اراده از انسان به صورت اضطراری صادر می‌شود. برخی از عبارات‌های ملاصدرا گویای این دیدگاه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ج ۶ ص ۳۸۸). به عبارت دیگر ملاصدرا از یک‌سو با این قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مواجه است که بر اساس آن فعل قبل از صدور باید به مرحله وجوب رسیده باشد. از سوی دیگر در فاعل بالقصد بر اساس تحلیل رایج قوم، نمی‌توان تبیین منطقی از ضرورت یافتن فعل ارائه کرد؛ زیرا در تبیین رایج قوم، تصور و تصدیق به فایده فعل مستلزم اشتیاق به فعل نمی‌شود، چه رسد به اراده و عزم بر انجام.

همچنین مجرد اشتیاق و حتی اشتیاق مؤکد نیز فعل را به مرحله ضرورت نمی‌رساند. از این رو ترک فعل همچنان ممکن است. بنابراین چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه گفته شود: تصدیق به فایده قهراً منجر به صدور فعل می‌گردد یا گفته شود: اساساً فعل اراده کردن انسان غیر اختیاری است و مسبوق به اراده ازلی حق تعالی است. روشن است در هر صورت فعل به نحو قهری از انسان صادر می‌گردد.

به نظر می‌رسد اعتقاد به نظریه «فاعل بالقصد» با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قابل جمع نیست و باید یکی را فدای دیگری کرد. بی‌تردید نمی‌توان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را فدا کرد؛ زیرا نفی این قاعده به نفی اصل بدیهی «علیت» منجر می‌گردد. از این رو ملاصدرا به نحوی «فاعل بالقصد» را به «فاعل موجب» تأویل برده است.

علی‌رغم این، نمی‌توان این تحلیل را در کیفیت فاعلیت انسان در افعال اختیاری جوارحی پذیرفت؛ زیرا لازمه این دیدگاه نفی اختیار از انسان است، در حالی که ملاصدرا همچون سایر فیلسوفان، فاعل بالقصد را نوعی فاعل

مختار می‌داند. به هر حال مهم‌ترین اشکال بر نظریه فاعل بالقصد این است که فیلسوفان نتوانسته‌اند تصویری منطقی از انتقال مرحله اشتیاق به فعل به مرحله ضرورت و اراده فعل ارائه کنند.

۱-۳. جایگاه‌شناسی نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی در تبیین چگونگی صدور فعل در نظریه «فاعل بالقصد» علامه طباطبائی بر اساس نظریه «اعتباریات» کوشیده است با تحفظ بر نظریه «فاعل بالقصد» و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و نیز تحفظ بر تعابیر میان شوق و اراده، تصویری متفاوت از شکل‌گیری کنش جوارحی اختیاری انسان ارائه کند که بر اساس آن خلأ و شکاف میان شوق و اراده کردن فعل، یعنی شکاف میان اولویت پیدا کردن فعل و ضرورت یافتن فعل را به واسطه وجوب و ضرورت اعتباری برطرف کند.

پیش از تبیین دیدگاه علامه ذکر این نکته لازم است که ایشان در نظریه «اعتباریات» تفسیری منسجم و کامل از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی ارائه می‌کند. در این مجال بر آن نیستیم تا تصویری کامل از نظریه ایشان ارائه کنیم، بلکه صرفاً به پاسخ این نظریه در چگونگی انتقال از مرحله اشتیاق به اراده اشاره می‌کنیم:

از دیدگاه علامه اولین ادراک اعتباری که قوه عقل عملی دست به تولید آن می‌زند عبارت است از: اعتبار وجوب. وی این اعتبار را اعتباری می‌داند که انسان را به دام تولید سایر اعتبارها می‌اندازد. او در تبیین ضرورت اعتبار وجوب، به این امر استشهد می‌کند که اولاً، رابطه ضروری و تکوینی میان فعل و نتیجه فعل وجود دارد، نه میان فاعل و فعل و بالتبع میان فاعل و نتیجه. ایشان بر این باور است که انسان برای اینکه دست به کنش بزند باید رابطه امکانی میان خود و فعل را به حد ضرورت ارتقا بخشد، وگرنه فعل از انسان صادر نمی‌شود؛ زیرا بر اساس قانون علیت، معلول تا به حد ضرورت و وجوب بالغیر نرسد از علت صادر نمی‌شود.

ایشان معتقد است: چون تکویناً رابطه فعل اختیاری با انسان امکانی است پس تکویناً هیچ‌گاه این رابطه به ضرورت ارتقا نمی‌یابد. از این رو انسان برای صدور فعل اختیاری از ضرورت تکوینی میان فعل و نتیجه وام گرفته است و آن ضرورت را میان خود و فعل اعتبار می‌کند. در این صورت صدور فعل از انسان اعتباراً ضروری گشته و فعل به وقوع می‌پیوندد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۸).

به نظر می‌رسد اعتبار وجوب میان انسان و سیر شدن، غذا خوردن و خوردن این سبب، از دیدگاه علامه همان اراده‌ای است که فیلسوفان معتقدند: در صورت تحقق فعل، ضروری الصدور شده و بالتبع قوای فعاله تحریکی منتشر در عضلات را به حرکت واداشته، به صدور فعل اختیاری جوارحی منجر می‌گردد. البته باید توجه داشت که از نگاه ایشان فاعلیت نفس نسبت به اعتبار وجوب میان انسان و فعل یا همان اراده فعل از سنخ فاعلیت بالتجلی است؛ زیرا اولاً، این وجوب اعتباری فعل قوه عقل عملی است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۷). ثانیاً، وی فاعلیت نفس نسبت به قوای خود و افعال قوای خود، از جمله عقل عملی و فعل اعتبار وجوب را از سنخ فاعل بالتجلی می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳).

پس فاعلیت نفس نسبت به اعتبار وجوب یا همان اراده، از سنخ فاعل بالتجلی است. بنابراین اگر فاعلیت نفس

نسبت به اراده یا همان وجوب اعتباری از سنخ فاعل بالتجلی است، پس نسبت به انشای اراده و اعتبار وجوب فاعل بالقصد نبوده و نیازی به اراده و اعتبار وجوب دیگر ندارد. از این رو طرح نظریه فاعلیت بالتجلی از سوی علامه در خصوص کمالات ثانیه نفس (همچون اراده) یا اعتبار وجوب، مانع شکل‌گیری تسلسل در اراده یا تسلسل در اعتبار وجوب می‌گردد.

۴-۱. ناکارآمدی نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی در تبیین ضرورت صدور فعل از فاعل بالقصد

این نظریه نمی‌تواند چالش مذکور را برطرف کند؛ زیرا علامه تصریح می‌کند: اولین اعتباری که انسان را در وادی اعتبارات غرق می‌کند اعتبار وجوب است و لزوم اعتبار وجوب از آن روست که رابطه انسان و فعل اختیاری رابطه‌ای امکانی است و این فعل همچون سایر پدیده‌ها اگر به حد وجوب بالغیر نرسد پدید نمی‌آید. چون رابطه تکوینی میان انسان و فعل، امکانی است، پس حقیقتاً محال است این رابطه تکویناً به مرحله وجوب برسد. پس انسان برای صدور فعل ناگزیر است آن را اعتباراً واجب گرداند.

چنین به نظر می‌رسد که اگر این وجوب اعتباری است و رابطه میان انسان و فعل تکویناً همچنان امکانی است، وجود چنین وجوبی کمکی به ضروری شدن صدور فعل نمی‌کند؛ زیرا وجوبی که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منجر به صدور فعل می‌گردد وجوب حقیقی و تکوینی است، نه وجوب موهوم و اعتباری. با فروریختن کارکرد اعتبار وجوب، مجالی برای طرح سایر اعتبارات نمی‌ماند؛ همان‌گونه که علامه نیز تصریح کرده که دروازه ورود به اعتبارات وجوب اعتباری است.

با بی‌اعتبار شدن نظریه «اعتباریات» باید تحلیلی نو از چگونگی شکل‌گیری کنش انسانی ارائه کرد؛ تحلیلی که اولاً، بتواند با ضرورت علی- معلولی و مختار بودن انسان سازگار باشد. ثانیاً شواهد شهودی و تجربی مؤید آن باشد. در ادامه تحلیلی نو از کنش انسانی ارائه می‌کنیم تا از این رهگذر ظرفیت‌های جدیدی برای تحلیل پدیده‌های انسانی و اجتماعی به ارمغان آوریم.

شایان ذکر است که با توجه به محدودیت‌های حاکم بر این نوشتار، آنچه در ادامه می‌آید صرفاً به‌منزله امکان‌سنجی نظریه فاعل بالتجلی در تبیین کنش انسانی است. بحث تفصیلی حول آن را به مجالی دیگر موکول می‌کنیم.

۲. امکان‌سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

نگارنده این فرضیه را محتمل می‌داند که فاعلیت انسان در حوزه افعال اختیاری، اعم از افعال جوانحی و جوارحی از سنخ فاعلیت بالتجلی است و بر این اساس علی‌رغم تحفظ بر جنبه اختیاری بودن فعل انسان - از آن رو که فاعلیت بالتجلی تبیینی از نوعی فاعلیت اختیاری است - رابطه بین انسان و فعل او ضروری خواهد بود، نه امکانی.

۱-۲. پیش‌فرض‌های نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

توضیح آنکه بر اساس مبانی فلسفه مشاء اساساً امکان انتخابگری انسان نسبت به تعیین ذاتی خویش محال است و

تعیین ذاتی نوع انسان یکسان است و تفاوت در افراد نوع آدمی صرفاً در حالات و ملکات است، ولی بر اساس مبانی حکمت متعالیه کاملاً معقول است که ادعا شود انسان قادر است دست به انتخاب تعیین ذاتی خویش بزند و قبل از هر چیز، انتخاب کند که چه نوع آدمی می‌خواهد باشد. برخی از این مبانی عبارت است از:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛
۲. تشکیک در حقیقت وجود؛
۳. وجود ربطی هویت معلول؛
۴. این‌همانی میان علت و معلول از سنخ این‌همانی حقیقیه و رقیقه است و معلول رقیقه و نازله وجود علت است؛ همچنان که علت حقیقت و وجود برتر معلول است.
۵. رابطه اتحادی میان ماده و صورت؛
۶. حرکت جوهری در پدیده‌های مادی؛
۷. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن هویت نفس؛
۸. بر اساس حرکت جوهری و جسمانی بودن هویت نفس در مرحله پیدایش، لزوم حرکت جوهری در هویت نفس؛
۹. بر اساس حرکت جوهری نفس انسانی، تحقق انواع و تعیینات مختلف ذاتی انسانی معقول است. بر این اساس ممکن است نفوس انسانی برترین پدیده‌های هستی گردند؛ همان‌گونه که ممکن است پست‌ترین پدیده‌های هستی شوند.
۱۰. رابطه اتحادی میان نفس و قوا، از جمله رابطه اتحادی میان نفس و بدن در مرتبه ذات به نحو کثرت در وحدت که از آن به «وجود جمعی و اجمالی نفس» یاد می‌شود، و در مرتبه قوا به نحو وحدت در کثرت که از آن به «وجود تفصیلی نفس» یاد می‌شود.
۱۱. فعل، اعم از جوانحی و جوارحی معلول نفس و نازله وجوی نفس است.
۱۲. علم به خود و کمالات خود، ذاتی انسان است و از او منفک نمی‌شود. این علم از سنخ علم اجمالی عین کشف تفصیلی است.
۱۳. حب به خود و کمالات خود، ذاتی انسان و از او جدایی‌ناپذیر است.
۱۴. اختیار ذاتی انسان است و از او منفک نمی‌شود.

۲-۲. تطبیق نظریه «فاعل بالتجلی» بر کنش انسانی

بر اساس مبانی فوق، به نظر می‌رسد می‌توان این ادعا را مطرح کرد که فاعلیت انسان در افعال جوانحی و جوارحی خویش، از سنخ فاعل بالتجلی است. در واقع اولین فعل جوانحی که فرد دست به انتخاب آن می‌زند همانا انتخاب تعیین ذاتی خویش است. روشن است که این تعیین - در واقع - مرتبه‌ای از مراتب ذاتی است که ذات انسان به نحو

وجود جمعی مشتمل بر آن است. به عبارت دیگر، هر تعینی که انسان دست به انتخاب آن می‌زند همانا کمالی از کمالات است که ذات انسان مشتمل بر آن است.

از سوی دیگر وی این انتخاب را بر اساس علم ذاتی و حب و اختیار ذاتی رقم می‌زند؛ زیرا در اینجا انسان انتخاب تعین ذاتی خویش را بر اساس انگیزه زاید بر ذات انجام نمی‌دهد، بلکه وی به انگیزه حب ذات چنین انتخابی می‌کند. به عبارت دیگر، در این مرحله انسان اولاً، کمال ذاتی خویش را با علم ذاتی تشخیص می‌دهد و -مثلاً- می‌یابد این نوع بودن و این تعین ذاتی داشتن کمال اوست. سپس چون به خود حب ذاتی دارد بر اساس اختیار ذاتی، دست به انتخاب آن تعین می‌زند. بنابراین چون این انتخابگری مربوط به مرحله تعین ذاتی است، پس این فعل را با انگیزه ذاتی که همان حب به ذات است، رقم می‌زند.

روشن است که این فعل تعین‌بخشی به ذات خویش، فعلی جوانحی بوده و با توجه به اینکه این فعل بر اساس علم حضوری نفس به ذات خویش و کمالات خویش و نیز حب و اختیار ذاتی رقم می‌خورد، پس تعریف «فاعل بالتجلی» منطبق بر آن است. در واقع، مهم‌ترین فعل انسان همین فعل است و سایر افعال جوانحی و جوارحی طفیلی این فعل هستند.

به عبارت دیگر، سایر افعال جوانحی و جوارحی معلول ضروری این فعل هستند و انسان پس از انتخاب تعین ذاتی خویش، ضرورتاً متناسب با آن افعال جوانحی و جوارحی به نحو ضروری و نه امکانی، یعنی به صورت ضرورت بالغیر از وی تجلی می‌کند. روشن است که این ضرورت بالغیر میان فعل جوانحی و جوارحی و تعین ذاتی انسان مانع اختیاری بودن فعل جوانحی و جوارحی نمی‌گردد؛ زیرا منشأ این فعل، یعنی انتخاب تعین ذاتی اختیاری است. پس لازم آن نیز اختیاری است.

در ادامه برای روشن‌تر شدن جوانب این فرضیه، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۲-۳. نکاتی درباره فرضیه «فاعل بالتجلی»

۱-۲-۳. جایگاه‌شناسی علم حضوری در امکان‌سنجی فرضیه «فاعلیت بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

این فرضیه مبتنی بر علم حضوری است. در این تحلیل انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را. در واقع این تحلیل بر این اساس استوار است که هویت نفس وجود جمعی قوا و کمالات نفس است و علم نفس به خویش، قوا و کمالات خویش علمی حضوری است. بنابراین مهم‌ترین عنصر در تعین‌بخشی به ذات، عنصر «شناخت» است. این شناخت حضوری همان علم به این است که کمال ذاتی من چیست. در واقع فرد با یافتن خویشتن و یافتن اینکه کمال خویشتن این نوع کمال است، بی‌درنگ به حکم حب ذاتی و اختیار ذاتی، دست به انتخاب آن می‌زند.

البته باید توجه شود که این تشخیص لزوماً به صورت آئی رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر فرد ممکن است در

اینکه بین مراتب وجودی و نفسانی، کدام مرتبه کمال برتر است و کدام مرتبه کمال حقیقی اوست، دچار تردید و شک گردد. از این رو با تأمل و ترویّ در ذات خود در پی تشخیص کمال حقیقی خویشتن برمی‌آید؛ ولی هرگاه کمال حقیقی‌اش را تشخیص دهد بی‌درنگ به حکم حب ذاتی و اختیار ذاتی، آن را انتخاب می‌کند.

در این علم نه تنها فرد به کمال خویش علم ذاتی و حضوری دارد، بلکه به مطلوب آن و فعل متناسب با آن و حتی متعلق آن فعل نیز علم حضوری دارد. برای توضیح این مطلب، به یک عمل ابتدایی در نوازد اشاره می‌کنیم: نوازد به حکم انسان بودن، با علم حضوری قوای تغذی خود را می‌یابد. نیز مطلوب آن را که سیر شدن است، می‌یابد. علاوه بر آن، با علم حضوری می‌یابد که مطلوب سیر شدن با خوردن متناسب است و با خوردن تحصیل می‌شود. از این رو با فعل دیگر در پی تأمین این مطلوب بر نمی‌آید.

پس انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات را می‌یابد. پس تنها چیزی که در ظاهر از آن غافل است متعلق فعل است؛ ولی در واقع متعلق فعل را نیز با علم حضوری می‌یابد؛ زیرا وقتی آن را بر مکیدن پستان تطبیق می‌کند، می‌خواهد و وقتی آن را بر خوردن یک تکه سنگ تطبیق می‌کند، نمی‌خواهد. پس حتی متعلق فعل نیز برای آن معلوم به علم حضوری است. تنها چیزی که برای او معلوم نیست این است که آیا این مصداق متعلق فعل است یا نه؟ از این رو انسان از نوازدی با تجربه و تفکر، به تدریج به شناخت کامل تری نسبت به متعلق فعل خوردن نایل می‌گردد. پس انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را.

آنچه در مثال فوق بیان شد خصوصیتی ندارد و این امر را می‌توان بر جمیع کمالات انسانی تطبیق داد. برای مثال، با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان «من علوی» و مطلوب آن قرب الهی است و فعل محصل آن تسلیم الی‌الله است، علاوه بر اینکه انسان جمیع این علوم را به صورت حضوری می‌یابد، همچنین در تطبیق فعل تسلیم بر افعالی همچون شکمبارگی و هرزگی، با علم حضوری می‌یابد که این امور نمی‌تواند متعلق فعل «تسلیم الی‌الله» باشد. از این رو آنها را قصد نکرده، ترک می‌کند. همچنین با علم حضوری می‌یابد که فعل خضوع در برابر حق تعالی محصل فعل تسلیم است. بله، به علت اینکه حیطة متعلق فعل در دسترس علم حضوری متعارف انسان نیست، برای شناخت متعلق فعل محصل مطلوب، بسته به نوع مطلوب، نیاز به شناخت تجربی، عقلی و وحیانی دارد.

همچنین هرچند این علم و شناخت نسب به ذات خود و کمالات خود از سنخ علم حضوری و کشف اجمالی عین کشف تفصیلی است، اما این امر سبب نمی‌شود شناخت کمال حقیقی در جمیع انسان‌ها یکسان باشد، بلکه ممکن است شناخت مصداق کمال حقیقی به سبب برخی از عوامل دستخوش تحریف گردد. برخی از این عوامل عبارتند از: نظام تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی، وراثت، محیط جغرافیایی، عوامل تاریخی و غیر آن.

ولی نکته حایز اهمیت این است که هیچ‌یک از این عوامل و حتی مجموع این عوامل نمی‌تواند مانع شناخت

کمال حقیقی انسان گردد و انسان در نهایت، به حکم علم ذاتی به نفس خویش و کمالات آن، می‌یابد که تعیین علوی و افعال متناسب با آن برتر از تعیین سفلی و افعال متناسب با آن است.

۲-۳-۲. عینیت یافتن همه پدیده‌های انسانی بر اساس فرضیه «فاعل بالتجلی»

این فرضیه نه تنها مرتبه تعیین‌بخشی به هویت انسانی و رابطه میان تعیین انسانی و کنش انسانی را امری عینی و محکوم به احکام تکوینی و علّی و معلولی می‌داند، بلکه فعل جوانحی و جوارحی را هم که از انسان صادر می‌شود، پدیده‌ای عینی می‌داند و تمام موضوعاتی را که انسان دست به خلق آنها می‌زند، پدیده‌ای عینی می‌شمارد. بر اساس نظریه «وجود ربطی»، معلول هر علّتی نازله کمالات وجودی علت است. بر این اساس فعل انسان چون معلول انسان است، احکام وجود ربطی بر آن منطبق است و از سوی دیگر نازله وجودی اوست. همین امر سبب می‌شود تا موضوعات قضایای اخلاقی، حقوقی و اجتماعی را نیز از سنخ وجود بداند و آنها را نیز اموری عینی و نازله وجودی نفس انسانی قلمداد کند.

برای مثال، انسانی که تعیین علوی اختیار کرده کمال انصاف، عدالت، عفت، شجاعت و مانند آن را که ریشه در تعیین علوی دارد، عینیت می‌بخشد؛ مثلاً، در روابط جنسی موضوع ازدواج، در روابط اقتصادی موضوع خرید و فروش، در ارتباط با طبیعت موضوع حفظ محیط زیست و در ارتباط با خداوند موضوع بندگی را عینیت می‌بخشد، در حالی که انسانی که تعیین سفلی اختیار کرده، کمال - به معنای عام- ظلم، بی‌انصافی، هرزگی، تهور، بزدلی و مثل آن را که ریشه در تعیین سفلی دارد، عینیت می‌بخشد و - مثلاً- در روابط جنسی موضوع فحشا، در روابط اقتصادی موضوع ربا، در ارتباط با طبیعت موضوع استثمار، و در ارتباط با خدا موضوع عصیان و طاغوت را عینیت می‌بخشد. آنچه در این مختصر درخصوص کیفیت شکل‌گیری پدیده‌ها و موضوعات انسانی گذشت، صرفاً مثالی برای بیان کیفیت تحقق این پدیده‌ها و موضوعات و عینیت آنها بود. تفصیل چگونگی شکل‌گیری این پدیده‌ها و موضوعات و پیچیده‌تر شدن آنها به مجال دیگر نیازمند است.

۲-۳-۳. تصویری منطقی از واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس فرضیه «فاعل بالتجلی»

بر اساس این فرضیه می‌توان تصویری واقعی و منطقی از واقع‌گرایی اخلاق و تنوع اخلاق ارائه داد. توضیح آنکه در این فرضیه با توجه به تنوع ذاتی که افراد می‌توانند برای خویش رقم زنند، برخی افعال متناسب با آن تعیین، حسن و ضروری می‌گردد و برخی افعال متناسب با آن تعیین، قبیح و ممتنع می‌گردند. برای مثال، کسی که تعیین علوی را اختیار می‌کند افعالی همچون بندگی خدا و خدمت به خلق خدا نسبت به وی حسن و ضرورت می‌یابد و با علم حضوری می‌یابد که چنین فعلی نسبت به خویش ضروری است، در حالی که کسی که تعیین سفلی را اختیار می‌کند، دنیاطلبی و استثمار دیگران نسبت به وی حسن و ضرورت می‌یابد و با علم حضوری می‌یابد که چنین فعلی نسبت به خویش لازم است. بنابراین حسن و قبح افعال واقعی است و ریشه در تعیین ذاتی هر فرد دارد.

گذشته از این، تنوع و تعدد در اخلاق در اینجا از سنخ نسبیت هستی‌شناختی است و منجر به نسبیت اخلاقی نمی‌گردد. توضیح آنکه در این فرضیه افراد گوناگون تعین ذاتی متفاوتی دارند، بنابراین تنوع در رفتارهای اخلاقی از سوی انواع گوناگون آدمی هیچ‌گاه به معنای نسبیت اخلاقی نیست؛ زیرا فرض نسبیت اخلاقی در جایی است که افراد آدمی از یک نوع به شمار آیند، در حالی که در فرضیه مذکور افراد انسان می‌توانند از سنخ انواع متعدد باشند و به اعتبار هر تعین ذاتی، فعلی حسن و ضروری باشد و فعلی دیگر قبیح و ممتنع.

البته این به معنای یکسان‌انگاری جمیع ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه با در دسترس بودن شناخت کمال حقیقی انسان بر اساس مبانی انسان‌شناختی با معیار عقلی و برهانی، می‌توان با شناخت کمال حقیقی انسان میان ارزش‌های گوناگون داوری کرد. برای مثال، هرچند بر اساس تعیین سفلی دنیاطلبی و استثمار دیگران مطلوب و ضروری است، ولی با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان قرب الهی است، چنین ارزش‌هایی در واقع نامطلوب و نکوهیده است.

به عبارت دیگر با توجه به اینکه در این فرضیه فعل اساسی که از انسان صادر می‌شود همانا فعل تعیین‌بخشی به ذات خود است و سایر افعال و کنش‌های انسانی طفیلی این کنش هستند، پس ارزشمندی و بی‌ارزش بودن این افعال منوط به ارزشمندی فعل تعیین‌بخش به ذات است. اگر فرد در انتخاب تعین ذاتی، تعیین علوی را اختیار کند فعلی ارزشمند مرتکب شده است و اگر به‌عکس تعیین سفلی را اختیار کند فعلی بی‌ارزش، بلکه ضد ارزش مرتکب گردیده است. پس این فعل را می‌توان بر اساس کمال حقیقی انسان ارزیابی کرد.

بنابراین فرضیه مذکور علی‌رغم اینکه می‌تواند تصویری صحیح از تعدد مشرب‌های اخلاقی ارائه کند و این تعدد را امری واقعی - و نه اعتباری - بداند، همچنین قادر است میان این مشرب‌های اخلاقی متعدد داوری کرده، اخلاق صحیح و ناب را معرفی کند. در ادامه برای روشن‌تر شدن جوانب این فرضیه به برخی از اشکالات که ممکن است متوجه این فرضیه شود، اشاره کرده، پاسخ می‌دهیم:

۲-۴. رفع برخی ابهامات از فرضیه «فاعل بالتجلی»

۲-۴-۱. نقش علم و شناخت کمال حقیقی در تعیین بخشی به ذات انسان

ممکن است گفته شود: این مطلب (یعنی علم و شناخت کمال حقیقی علت تامه در تعیین بخشی به ذات انسان) با یافته‌های تجربی در تعارض است؛ زیرا در بسیاری موارد می‌بینیم که کسی با آنکه فعلی را غلط می‌داند، مرتکب آن می‌شود و یا فعلی را صحیح می‌داند و آن را ترک می‌کند. بنابراین نمی‌توان عنصر شناخت را علت تامه در تعیین بخشی به ذات دانست؛ زیرا می‌توان این امر را به هر حال گویای آن دانست که فرد هرچند در مرحله انتخاب فعل جوارحی به علم خود عمل نکرده، به‌واقع در مرحله تعیین بخشی به ذات خویش به علم خود عمل نکرده است. در پاسخ باید گفت: چون نفس وجود جمعی تمام تعینات است، بنابراین انسان در مقایسه بین دو تعین - مثلاً،

تعینی که سفلی است و تعینی که علوی است - تعین علوی را برتر می‌یابد. بنابراین فعل متناسب با فعل علوی را فعل صحیح و خوب و ضروری می‌یابد. ولی همو با توجه به اینکه در بیشتر اوقات تعین سفلی را برای خویش رقم زده، از این‌رو در عمل فعلی را ترجیح می‌دهد که متناسب با تعین سفلی خود است.

به عبارت دیگر این فرد دو علم نسبت به خویشتن دارد: یکی علم وی به انسان بما هو انسان با قطع نظر از خودش؛ یعنی با قطع نظر از تعینی که در وی غالب است. در این فرض می‌یابد که تعین علوی و فعل متناسب با آن نسبت به تعین سفلی و فعل متناسب با آن خوب و ضروری است. ولی همان انسان با توجه به اینکه در اغلب اوقات تعین سفلی را اختیار کرده، فعل صحیح را همان فعل متناسب با تعین سفلی می‌یابد و در واقع همچنان تعین سفلی را برای خود رقم زده و در پس آن فعل سفلی و پست را خوب و ضروری می‌یابد.

۲-۴-۲. اختیار انسان در انجام و ترک افعال جوارحی

ممکن است این دیدگاه خلاف وجدان قلمداد شود؛ زیرا هر کس در انجام افعال جوارحی و ترک آنها خود را مختار می‌بیند. بنابراین بالوجدان فاعلیت انسان در افعال جوارحی از سنخ فاعل بالقصد است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: این اختیار مربوط به اختیار در ترک و انجام فعل جوارحی نیست. در واقع این اختیار مربوط به اختیار در انتخاب تعین هویت خویش است که البته انسان هر لحظه در حال تعین بخشی به هویت خویش است و چون این اختیار ملازم با مرتبه صدور فعل جوارحی است، گمان می‌رود انسان در مرحله فعل و ترک فعل جوارحی مختار است. به عبارت دیگر، اگر فرد تعین علوی را اختیار کرده، محال است فعل سفلی از او سرزند؛ زیرا در غیر این صورت قانون سختیت میان علت و معلول نقض می‌شود؛ همچنان که اگر تعین سفلی را انتخاب کند محال است از او فعل علوی سرزند.

برای توضیح بیشتر باید بگوییم: این فرضیه بر اختیار ذاتی انسان استوار است. پس انسان در هر مرحله به حکم انسان بودن از این اختیار ذاتی بهره‌مند است. از این‌رو انسان تا زمانی که بر اساس حرکت جوهری قادر به تحول ذاتی باشد، می‌تواند با اختیار ذاتی خود و بر اساس تشخیص کمال خود و حب ذاتی به خود، دست به انتخاب تعین ذاتی خود بزند. بله، معمولاً انسان این حالت خویش را در مرحله انتخاب فعل جوارحی و جوانحی می‌بیند؛ مثلاً، خود را نسبت به انسان نیازمند، هم قادر به انفاق می‌بیند و هم عدم انفاق. گویی خود را به لحاظ ذات ثابت یافته که در فعل مردد است، در حالی که تردید وی در مرحله فعل گویای تردید وی در مرحله ذات است؛ یعنی وی در واقع به لحاظ ذات دچار تردید است و نمی‌داند - مثلاً - تعین علوی را انتخاب نماید تا انفاق کند یا تعین سفلی را برگزیند تا ممسک باشد.

البته در اینجا لازم است اشاره کنیم که هرچند انسان تا زمانی که محکوم به حرکت جوهری است، قادر است دست به انتخاب و دگرگونی تعین خود بزند؛ اما واقعیت این است که انسان‌ها اغلب با انتخاب تعین خاص وجودی و صدور مدام فعل متناسب با آن تعین وجودی، به تدریج آن تعین ذاتی در ایشان رسوخ کرده، دیگر خود را قادر به

ترک افعال جوارحی و جوانحی متناسب با آن تعیین نمی‌بینند. از این‌رو در اغلب موارد، به‌ویژه در بزرگسالی فعل یکنواخت از ایشان مشاهده می‌کنیم و هر قدر این تعیین در وجود آنان راسخ‌تر گردد تغییر و تحول ایشان و بالتبع تغییر رفتار آنها سخت‌تر می‌شود.

ولی همان‌گونه که ذکر شد، اختیار ذاتی انسان است و انسان تا زمانی که محکوم به حرکت جوهری است، ممکن است دست به تغییر تعیین ذاتی خویش بزند؛ مثلاً، گاهی اتفاق می‌افتد کسی که در عمرش انفاقی نکرده، در یک مورد نادر، دست به انفاق بزند و یا عکس آن. نیز نادرتر از این، گاهی دیده می‌شود که کسی که تمام عمر خود را در راه معصیت خدا گذرانده، در پایان عمر توبه کرده و در نهایت، زندگی مؤمنانه‌ای را اختیار کرده است و بالعکس. این امر گویای آن است که انسان به حکم اینکه اولاً، نفس وی واجد جمیع تعینات علوی و سفلی است و ثانیاً، حب ذاتی و اختیار ذاتی‌اش، هر آن ممکن است دست به انتخاب تعینی بزند. توجه شود! حتی وقتی تعیین فرد ثابت است این ثبات تعیین نیز منوط به علم و اختیار و حب ذاتی اوست. از این‌رو اگر در هریک از این مراحل تشخیص وی نسبت به کمال حقیقی‌اش دستخوش تغییر گردد، همان برای انتخاب تعیین جدید کفایت می‌کند.

۳-۴-۲. تأثیر ظرف خاص بر فعل خاص

ممکن است اشکال شود مطابق فاعلیت بالتجلی، چرا در ظرفی خاص فعلی از انسان صادر می‌شود و در ظرف دیگر فعلی دیگر؟ به عبارت دیگر، مطابق فاعلیت بالتجلی، ترجیح میان افعال بی‌معناست، در حالی که بالوجدان و بالضروره می‌یابیم که ما در ظرف‌های متفاوت فعلی را بر فعل دیگر ترجیح می‌دهیم.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: فاعلیت بالتجلی منافاتی با ترجیح افعال بر یکدیگر در ظرف‌های متفاوت ندارد؛ همان‌گونه که فاعلیت حق تعالی از سنخ فاعلیت بالتجلی است، ولی در ظرف‌های گوناگون فعل حق تعالی یکسان نیست و به حسب استعدادها و ظرفیت‌های مختلف، فعل حق تعالی متفاوت است. به عبارت دیگر ظرف‌ها و استعدادهای متفاوت علل اعدادی برای صدور فعل از انسان به شمار می‌روند. به بیان دقیق‌تر شرایط و ظروفی که انسان در آن قرار می‌گیرد، می‌تواند شناخت انسان را دستخوش تغییر و تحول سازد و بر اساس هریک از این شرایط و ظرف‌ها کمال حقیقی خویش را شناسایی کند؛ مثلاً، انسانی که در شرایط گرسنگی قرار می‌گیرد در حالی که در همان حال در شرایط انفاق قرار دارد، ممکن است این شرایط او را مستعد سازد تا تعیین سفلی را برای خود برگزیند و چنین بیاید که کمال حقیقی او تعیین سفلی، و فعل متناسب با آن تغذی کردن است. ولی روشن است که این شرایط و ظروف صرفاً علل اعدادی هستند برای اینکه شناخت فرد نسبت به کمال حقیقی‌اش تعیین یابد؛ زیرا مشاهده می‌شود فرد دیگری در همان شرایط، تعیین علوی را کمال حقیقی‌اش می‌یابد. از این‌رو تعیین علوی را انتخاب کرده، فعل انفاق از وی سر می‌زند.

از سوی دیگر ظروف و شرایط متفاوت ممکن است سبب گردد تعیین ذاتی که فرد برای خود انتخاب کرده بروز و ظهور متفاوتی از خود نشان دهد. برای مثال، کسی که تعیین سفلی را برای خود برگزیده و هویت خود را متناسب

با خوردن و التذاذ از خوردن یافته، در صورتی که در حال فراوانی خوردنی‌ها باشد، فعل شکمبارگی از وی ظهور می‌یابد و اگر در حال فقر و نداری باشد، فعل دریوزگی و تکدی‌گری از وی ظهور می‌یابد. این در حالی است که اگر فردی تعیین علوی را برای خود رقم زند، در حال فراوانی خوردنی‌ها و حتی کمبود خوردنی‌ها علی‌رغم نیاز به خوردنی‌ها، همچنان فعل انفاق از وی بروز می‌یابد و در حال نبود خوردنی فعل حیا و صبر بر نداری و یا تلاش آبرومندانه برای تحصیل خوردنی از وی سر می‌زند.

بنابراین شرایط و ظروف علاوه بر اینکه می‌تواند در شکل‌گیری شناخت کمال حقیقی مؤثر واقع شود و در شکل‌گیری تعیین ذاتی نقش داشته باشد، در تعیین‌بخشی به تجلی تعیین ذاتی در مرتبه فعل جوانجی و جوارحی نیز نقش دارد.

۴-۲. تفاوت فاعلیت انسان با فاعلیت حق تعالی

نکته‌ای که در اینجا توجه به آن ضروری است اینکه هرچند در این تلقی فاعلیت انسان همچون فاعلیت حق تعالی دانسته شده، ولی این سبب نمی‌شود که فاعلیت انسان از همه جهت عین فاعلیت حق تعالی گردد؛ زیرا: اولاً، برخی فیلسوفان صدرایی فاعلیت انسان را نسبت به برخی افعال جوانجی همچون انشای صور ادراکی و اراده از سنخ فاعل بالتجلی دانسته‌اند، ولی این امر را مستلزم آن ندانسته‌اند که فاعلیت انسان از هر جهت عین فاعلیت حق تعالی باشد.

ثانیاً، انسان برخلاف ذات حق تعالی، نه فقط در مرتبه فعل، فاعل بالتجلی است، بلکه در مرتبه تعیین‌بخشی به ذات خود نیز فاعل بالتجلی است و این امر ریشه در نقص وجودی و هویت سیال انسان دارد، در حالی که ذات حق تعالی به دلیل غنای ذاتی، چنین فاعلیتی نسبت به تعیین‌بخشی به ذات خود ندارد. از این‌رو همین سبب شکل‌گیری نوعی تأمل و تروی در انسان در تعیین‌بخشی به ذات خود می‌گردد. این در حالی است که چنین تأمل و تفکری در خصوص ذات حق تعالی - از باب سالبه به انتفای موضوع - اصلاً متصور نیست.

ثالثاً، هرچند انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات را و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را می‌یابد، ولی به علت عدم احاطه وجودی به متعلق فعل، نمی‌داند دقیقاً کدام متعلق خارجی محصل فعل است. از این‌رو با تجربه و تأمل و گاه با استفاده از آموزه‌های وحیانی، به شناخت متعلق فعل نایل می‌گردد. ولی حق تعالی با علم ذاتی خویش به نحو علم اجمالی عین کشف تفصیلی، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را؛ زیرا حق تعالی نسبت به متعلق فعل نیز احاطه وجودی در مرتبه ذات دارد. به هر حال فاعلیت حق تعالی از روی کامل مطلق بودن است، ولی فاعلیت انسان از روی فقر و نیازمندی اوست. همچنین حق تعالی به علت کامل مطلق بودن، فعلش از جهت انتساب به او خالی از نقص است، ولی فعل انسانی از جهت انتساب به خویش، مشحون از نقص است.

در پایان ذکر این نکته لازم است که هرچند فرضیه «فاعل بالتجلی» درخصوص چگونگی شکل‌گیری تعیین ذاتی انسان و کنش انسانی به شکلی که گذشت، سخنی نو به شمار می‌آید، ولی واقعیت این است که می‌تواند برخی از دیدگاه‌ها و عبارات فیلسوفان را یافت که حاوی اشاراتی بر مدعای مزبور است. چون این اشارات می‌تواند محلی برای تفسیر به رأی باشد، نگارنده از تطبیق این اشارات بر مدعای این نوشتار خوداری کرد و صرفاً به معقول بودن و نیز تأیید شدن این فرضیه با شواهد شهودی و تجربی اکتفا گردید.

نیز این فرضیه درواقع بهره‌برداری از یافته‌های فیلسوفانی است که در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و هنر این فرضیه صرفاً یافتن ساختاری جدید در ترکیب این یافته‌های ارزشمند است. همچنین به نظر می‌رسد این فرضیه ظرفیت جدیدی را برای بسط مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه به حوزه علوم انسانی و اجتماعی فراهم می‌کند و بر اساس این فرضیه می‌توان به فهمی نو از چگونگی شکل‌گیری پدیده‌های انسانی و اجتماعی و عوامل دخیل در آن و در نهایت، پیش‌بینی، پایش و هدایت پدیده‌های انسانی و اجتماعی نایل شد.

در پایان خاطر نشان می‌گردد که نگارنده خود را موظف به اجتناب از تحمیل یافته‌های خود و دیگران بر آموزه‌های قرآنی و روایی می‌داند، ولی شاید این آیه شریفه شاهدهی بر مدعای مذکور باشد: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴).

نتیجه‌گیری

فیلسوفان کنش انسانی را به دو دسته جوانحی و جوارحی تقسیم می‌کنند. ایشان در تبیین کنش جوانحی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برای مثال، برخی فاعلیت انسان را در انشای صور ادراکی از سنخ فاعل بالرضا می‌دانند و برخی آن را از قسم فاعل بالتجلی می‌شمارند، یا اینکه برخی فاعلیت انسان را در انشای اراده از سنخ فاعل بالجبر و فاعل بالاضطرار می‌دانند و برخی آن را از قسم فاعل بالتجلی می‌دانند. با این وجود، آنان در تحلیل کنش جوارحی بالاتفاق کنشگری انسان را از سنخ فاعل بالقصد می‌دانند.

این تحلیل از کنش جوارحی فیلسوفان را با برخی چالش‌ها مواجه ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها این است که نتوانسته‌اند تفسیری سازگار میان مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه کنند؛ زیرا انسان به حکم مختار بودن، نسبت او به انجام فعل و ترک آن مساوی است و حتی شوق مؤکد نیز انسان را از حالت استوا خارج نمی‌کند و فعل را نسبت به انسان ضروری‌الصدور نمی‌سازد. این در حالی است که بر اساس اصل «ضرورت علی- معلولی» فعل قبل از صدور باید به حد ضرورت برسد.

علامه طباطبائی بر اساس نظریه «اعتبارات» کوشیده است چالش مذکور را برطرف سازد. فارغ از اینکه چقدر نظریه مزبور قابل دفاع است، این نظریه نیز نتوانسته است چالش فوق را برطرف سازد؛ زیرا ایشان تصریح می‌کند لزوم اعتبار وجوب برای صدور کنش جوارحی اختیاری از انسان، از آن‌روست که رابطه انسان و فعل جوارحی

اختیاری، رابطه‌ای امکانی است و این فعل همچون سایر پدیده‌ها، اگر به حد وجوب بالغیر نرسد، پدید نمی‌آید. چون رابطه تکوینی میان انسان و فعل جوارحی اختیاری امکانی است، پس حقیقتاً محال است این رابطه تکویناً به مرحله وجوب برسد. پس انسان برای صدور فعل ناگزیر است آن را اعتباراً واجب گرداند.

چنین به نظر می‌رسد که اگر این وجوب اعتباری است و رابطه میان انسان و فعل تکویناً همچنان امکانی است، وجود چنین وجوبی کمکی به ضروری شدن صدور فعل نمی‌کند؛ زیرا وجوبی که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منجر به صدور فعل می‌گردد، وجوب حقیقی و تکوینی است، نه وجوب موهوم و اعتباری.

این نوشتار با تحلیلی نو از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی، کوشید اثبات کند کنش انسانی، اعم از جوارحی و جوانحی از سنخ فاعل بالتجلی است. بر این اساس مهم‌ترین کنش انسان عبارت است از: تعیین بخشی به هویت خویش. چون این کنش بر اساس علم ذاتی و اراده و حب ذاتی رقم می‌خورد، تعریف «فاعل بالتجلی» بر آن منطبق است. نیز سایر افعال جوانحی و جوارحی انسان در واقع همان تجلی تعینی است که انسان برای خویش رقم زده است.

بنابراین فاعلیت انسان در تمام افعالش از سنخ فاعل بالتجلی است. علاوه بر آن، این تحلیل تصویری سازگار از مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه می‌کند؛ زیرا فاعل بالتجلی تفسیری سازگار از فاعل مختار و ضرورت علی- معلولی است و در پایان این تحلیل از کنش انسانی ظرفیت‌های جدیدی در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی به ارمغان می‌آورد.

منابع

قرآن کریم.


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *نفس شفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر. بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تحقیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران. صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی. —، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین. —، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل علامه*، قم، بوستان کتاب. —، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده امام*، تهران، علمی و فرهنگی.

نوع مقاله: پژوهشی

بی‌محتوایی فلسفه دیوید لوئیس از نگاه پیتز انگر

رضا صادقی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

r.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

 orcid.org/0009-0006-9756-4495

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

انگر استاد فلسفه دانشگاه نیویورک پس از چند دهه تدریس و نگارش در حوزه فلسفه تحلیلی به این نتیجه رسید که دیدگاه‌های رایج در فلسفه تحلیلی و از جمله آثار خود او فاقد محتوایی عینی و جوهری است. انگر ضمن تحلیل و نقد دیدگاه‌های گذشته خود، بر فلسفه دیوید لوئیس نیز متمرکز شد تا نشان دهد دیدگاه‌های فلسفی او نیز یا تهی است و یا به بحث‌هایی تهی دامن زده است. استدلال اصلی انگر این است که تحلیل مفاهیم مورد علاقه فیلسوفان تحلیلی تلاشی بی‌پایان و بی‌ثمر بوده و مانعی جدی برای پرداختن به مسائل بنیادین فلسفه (مانند وجود روح و جاودانگی) است. دیدگاه «تکثر جهان‌ها»، «دفاع از وجود اوصاف» و «ابدگرایی» سه دیدگاه فلسفی لوئیس است که در این مقاله نقد انگر بر آنها بررسی خواهد شد. انگر از بین این سه دیدگاه، تنها دیدگاه «تکثر جهان‌ها» را دارای محتوایی عینی می‌داند. اما او این دیدگاه را فاقد دلیل می‌داند. این مقاله استدلال کرده است که با معیارهای انگر دیدگاه «تکثر جهان‌ها» نیز نمی‌تواند محتوایی عینی داشته باشد. علاوه بر آن بخشی از فلسفه لوئیس ماهیتی متافیزیکی دارد و شیوه استدلال او با ماهیت فلسفه تحلیلی ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: پیتز انگر، دیوید لوئیس، بی‌محتوایی، تکثر جهان‌ها، ابدگرایی.

با اینکه در بیشتر شاخه‌های علوم تجربی انکار یک دیدگاه اغلب به این معناست که محتوای آن نادرست است، اما در فلسفه اتهام بی‌معنایی و بی‌محتوایی نیز رایج است. در یونان باستان سوفیست‌ها متهم بودند که «سوفیا» یا «حکمت» را به جدال‌های بی‌خاصیت لفظی تبدیل کرده‌اند و به آن نگاهی ابزاری دارند. در دوران جدید نیز از هیوم تا حلقهٔ وین نوعی نگاه انتقادی به فلسفه رواج یافت و بخش زیادی از فلسفه، یعنی بحث‌های متافیزیکی، فاقد محتوا و بی‌معنا تلقی شد.

در این نگاه انتقادی ادعا شد فلسفه باید ادعاهای گزاف متافیزیکی را کنار بگذارد و متواضعانه و با روشی منطقی به تحلیل زبان بپردازد تا برای همیشه از اتهام بی‌معنایی رها شود. فلسفهٔ تحلیلی حاصل حذف و منع متافیزیک بود. اما اکنون در ابتدای قرن بیست و یکم فلسفهٔ تحلیلی نیز به‌طور جدی به بی‌محتوایی و پوچی متهم شده است.

پیتر/انگر (Peter Unger) که چند دهه در دانشگاه نیویورک فلسفهٔ تحلیلی تدریس کرده است، در پایان دورهٔ کاری خویش دیدگاه‌های رایج درباره فلسفهٔ تحلیلی و از جمله آثار خود را فاقد محتوایی اساسی و قابل توجه دانست و از آنها با عنوان «دیدگاه‌های تهی» یاد کرد. مهم‌ترین اثر/انگر کتاب *هویت، آگاهی و ارزش* است که با تحلیل مفهوم «بقا» با تفصیل از شرایط وجود و بقای انسان بحث کرده است. این کتاب در سال ۱۹۹۰ توسط انتشارات «اکسفورد» منتشر شده است.

اما/انگر در سال ۲۰۱۴ در کتاب *ایده‌های تهی* که باز توسط همین انتشارات منتشر شد، آثار قبلی خود را فاقد محتوایی اساسی و بازی با الفاظ دانست و ادعا کرد در دوران معاصر دیدگاه‌هایی تهی به فلسفهٔ رسمی غرب تبدیل شده است. از نظر او پرداختن به دیدگاه‌های پوچ و بی‌محتوا صورتی پنهان از نیهیلیسم است که به فلسفهٔ رسمی غرب تبدیل شده و مانعی برای پرداختن به مباحث فلسفی اصیل است.

انگر دیدگاه‌های تهی را در برابر فلسفه‌ای قرار می‌دهد که محتوایی عینی و جوهری داشته باشد. از نظر او پرسش از اختیار و آزادی و یا حیات بعد از مرگ نمونه‌هایی از مسائل اصیل فلسفی هستند که محتوایی عینی و بااهمیت دارند؛ زیرا دانستن پاسخ این قبیل پرسش‌ها فایده یا تأثیری در زندگی فردی و اجتماعی فرد دارد. اما ترجیح فیلسوفان تحلیلی این است که بحث از معنای واژه‌ها و تحلیل عبارات‌های روزمره که تقریباً بی‌پایان است، جایگزین بحث‌های متافیزیکی بنیادین شود.

دیوید لوئیس (David Lewis) از جمله فیلسوفانی است که *انگر* با تفصیل از دیدگاه‌های او بحث می‌کند تا بی‌محتوایی دیدگاه‌های او را نشان دهد. این نوشتار نقد *انگر* بر فلسفهٔ لوئیس را بررسی کرده است. *انگر* دیدگاه «تکثر جهان‌ها» را میراث اصلی لوئیس می‌داند و در نقد لوئیس بیشتر بر این دیدگاه متمرکز می‌شود.

۱. باور لوئیس به تکثر جهان‌ها

باور به «تکثر جهان‌ها» (Plurality of Worlds) و کتابی که لوئیس در سال ۱۹۸۶ با همین نام نوشت، بیش از همه

موجب شهرت او در فلسفه شد. محتوای این دیدگاه به اجمال آن است که هر امکانی تحقق دارد و حاصل تحقق همهٔ امکان‌ها تشریحی از جهان‌های عینی است که به‌طور کامل از یکدیگر مستقل هستند.

با اینکه تعبیر «تکثر جهان‌ها» در دوران جدید نخست با اندیشهٔ لایب‌نیتر رایج شد، اما تکثر جهان‌های ممکن برای لایب‌نیتر فقط به این معنا بود که جهان کنونی می‌توانست به گونهٔ دیگری باشد و جهان‌های قابل‌تصور که امکان تحقق دارند بی‌نهایت هستند. لوئیس نیز با اینکه در بخشی منطقی و در تحلیل مفهوم «ضرورت» و «امکان» به تکثر جهان‌ها می‌رسد، اما برخلاف لایب‌نیتر از تحقق هر جهان ممکن دفاع می‌کند.

لوئیس در کتاب **تکثر جهان‌ها** بحث خود را این‌گونه آغاز می‌کند که جهان بسیار گسترده و فراگیر است و حتی شامل گذشته و آینده نیز می‌شود. از نظر او «هیچ چیز در نوع خود از آنچه که بخشی از این جهان نباشد، بیگانه‌تر نیست» (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۱). بنابراین نه‌تنها ما همراه با چیزهایی که در اطراف ماست، بخشی از جهان هستیم، بلکه حتی ستاره‌هایی که در گذشته خاموش شده‌اند نیز بخشی از جهان هستند. با اینکه از نظر او حتی ارواح و خدایان اسطوره‌ها نیز می‌توانند بخشی از جهان باشند، اما او زمانی که از تکثر جهان‌ها سخن می‌گوید، به تکثری از جهان‌های مادی که در ظرف زمان و مکان هستند، نظر دارد. او نخست فرض‌هایی را مطرح می‌کند تا نشان دهد جهان می‌توانست متفاوت از آنچه هست، باشد. سپس می‌نویسد:

بی‌نهایت جهان دیگر وجود دارند که آنها نیز بسیار فراگیر هستند. این جهان‌ها مانند سیاره‌های بسیار دور هستند؛ اما بیشتر آنها بسیار بزرگ‌تر از سیاره‌ها هستند و دور هم نیستند، نزدیک هم نیستند. آنها هیچ‌گونه فاصلهٔ مکانی با اینجا ندارند. آنها از نظر زمانی نیز در گذشته یا آیندهٔ دور نیستند. از نظر زمانی نزدیک نیز نیستند. آنها کاملاً جدا هستند. چیزهایی که به جهان‌های گوناگون تعلق دارند هیچ نسبت زمانی و مکانی با یکدیگر ندارند. رویدادی که در یک جهان رخ می‌دهد هیچ تأثیری در جهان دیگر ندارد. جهان‌ها همپوشانی هم ندارند؛ آنها هیچ عضو مشترکی ندارند... (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۲).

هدف لوئیس این است که نشان دهد هر چیزی که امکان دارد، وجود دارد (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۳). در واقع «تکثر جهان‌ها» به این معناست که موجودات بی‌نهایتی وجود دارند و این موجودات در مجموعه‌هایی بسته‌بندی شده‌اند که به‌طور کامل از یکدیگر جدا هستند. او هر مجموعه از چیزهای مرتبط با یکدیگر را یک «جهان» می‌نامد و به این نتیجه می‌رسد که جهان متعارفی که ما می‌شناسیم فقط یکی از جهان‌های بی‌نهایتی است که وجود دارند. البته یک جهان لازم نیست شامل چیزهای متعددی باشد.

در این تعریف از جهان یک الکترون اگر بتواند جداگانه وجود داشته باشد، یک جهان است. الکترون‌ها می‌توانند به شیوه‌های متفاوتی وجود داشته باشند. فرض کنید دو الکترون متفاوت وجود داشته باشند که به‌طور کامل از یکدیگر جدا باشند. از نظر لوئیس هر الکترونی که به‌طور کامل از سایر چیزها جدا باشد، یک جهان جداگانه است. در اینجا نیز جدایی کامل و عدم ارتباط یادآور مفهوم «بی‌پنجره» است که در اندیشهٔ لایب‌نیتر وصف اصلی «مونادها» است. با این حال لایب‌نیتر با اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد از هماهنگی بین مونادها دفاع می‌کند.

۲. واکنش‌ها به دیدگاه «تکثر جهان‌ها»

کسانی که جهان‌های ممکن را اموری نامحقق و انتزاعی می‌دانند مانند کریبکی، رابرت استالتینگر

(Robert Stalnaker)، رابرت آدامز (Adams Robert)، رودریک چیزم (Roderick Chisholm)، جان پولاک (John Pollock) و لوین پانتینگا در برابر لوئیس قرار دارند. این دسته از فیلسوفان جهان‌های ممکن را هوایاتی انتزاعی - نه محقق - به شمار می‌آورند، هر چند در تفسیر اینکه جهان ممکن چیست، اختلاف نظر دارند (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

اگر بی‌نهایت جهان وجود داشته باشد، واقعیت تنوع و تکثری دارد بیش از آنچه به نظر می‌رسد. در این صورت در جهان‌های دیگر فیل‌های پرند و سنجاب‌های آوازخوان نیز وجود خواهند داشت. در سطح ذرات بنیادین نیز از پیش می‌دانیم که هر چیزی شبیه اجزای الکترون که قابل تحقق است، وجود دارد و برای نمونه ذراتی با جرم n برابر الکترون‌های جهان کنونی وجود دارند.

برخی از طرفداران تکثر جهان‌ها با تمایز گذاشتن بین دو مفهوم «هستی» (to be) و «وجود» (to exist) سعی کرده‌اند از دیدگاه لوئیس دفاع کنند. آنها ادعا دارند جهان کنونی وجود دارد و سایر جهان‌های ممکن با اینکه وجود ندارند، اما هستند. ولی مخالفان این دیدگاه پاسخ داده‌اند که «هستی» و «وجود» تفاوتی با یکدیگر ندارند (زاهدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱۳).

البته طرفداران لوئیس در تلاش برای بیان تفاوت بین «هستی» و «وجود»، می‌توانند بحث‌های زبانی گسترده‌ای را مطرح کنند و با تمسک به تاریخ زبان ادعا نمایند تفاوت‌هایی ظریف و عمیق بین این دو مفهوم وجود دارد. اما در نهایت در چنین بحث‌هایی درخصوص چگونگی جهان قضائتی نمی‌شود و هر حکمی صادر گردد مربوط به زبان است. علاوه بر آن برای کشف تفاوت بین این مفاهیم، معیاری عینی وجود ندارد و هر تفاوتی که بیان شود سلیقه‌ای و یا در نهایت مبتنی بر شهود زبانی خود فرد است.

لوئیس امکان وجود را برای وجود داشتن کافی می‌داند. در این صورت برای اثبات وجود چیزها نیازی به تجربه نیست و فقط باید از امکان آنها مطمئن شد. در این صورت جهان بالفعل با سایر جهان‌های ممکن تفاوت نوعی ندارد و جهان بالفعل نیز باید مانند سایر جهان‌های ممکن، نحوه‌ای باشد که اشیا می‌توانستند آن گونه باشند. در این صورت حتی نمی‌توان گفت: من و آنچه اطراف من است یکی از آن نحوه‌های ممکن هستیم که فعلیت یافته است. در اینجا به او اشکال شده که «وجود داشتن» با «امکان وجود» متفاوت است. ون/اینوگن (Van Inwagen) در این باره می‌نویسد: «من نمی‌توانم بپذیرم که من و آنچه اطراف من است نحوه‌ای هستیم که اشیا می‌توانستند، باشند» (زاهدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

مقایسه دیدگاه لوئیس با دیدگاه لایب‌نیتر این اشکال را روشن‌تر می‌کند. در دیدگاه لایب‌نیتر بی‌نهایت جهان ممکن تصور می‌شوند و فقط یکی از آنها تحقق یافته است. اما در دیدگاه لوئیس «ممکن بودن» برابر با «تحقق» است. در این صورت ون/اینوگن حق دارد اعتراض کند که لوئیس ما را با یکی از نحوه‌هایی که اشیا می‌توانستند باشند، یکسان دانسته است. او می‌گوید:

حتی اگر برخی اصرار ورزند که من و اشیای پیرامون منشأ واحد انضمامی‌ای را تشکیل می‌دهیم که می‌توان آن را «جهان» نامید، نمی‌توان پذیرفت که این جهان بزرگ نحوه‌ای است که اشیا می‌توانستند باشند (زاهدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

پیش‌فرض لوئیس این است که هر چیزی که ممکن است، وجود دارد. در اینجا به او اشکال شده است که در این صورت برای استدلال بر وجود «الاع سخنگو» فقط کافی است بگوییم: «الاع سخنگو ممکن است، پس وجود دارد». این در حالی است که برای باور به وجود چنین الاغی باید آن را دیده باشیم.

پاسخ لوئیس این است که شناخت فقط حاصل تجربه و مشاهده نیست. او در اینجا به شناخت ریاضی مثال می‌زند که نیازی به تجربه ندارد. وقتی به او اشکال می‌شود که ریاضی به این علت نیازمند تجربه نیست که ضروری است، پاسخ او این است که آنچه ممکن است نیز در امکان خود دارای ضرورت است (همان، ص ۲۵).

در اینجا پاسخ لوئیس جدلی و نادرست است؛ مثل این است که طرفدار جبر بعد از مواجهه با دلایلی که اختیار و آزادی انسان را نشان می‌دهد، استدلال کند: البته اختیار و آزادی را خود ما انتخاب نکرده‌ایم و ما حتی در اختیار خود نیز گرفتار جبر هستیم! این در حالی است که اختیار در رفتار با ضرورت اختیار قابل جمع است. «امکان» نیز به معنای نفی ضرورت تحقق است و منافاتی با ضرورت در امکان ندارد. آنچه ممکن است فاقد ضرورت صدق است و اینکه امکان آن ضروری است موجب نمی‌شود به صدقی ضروری تبدیل شود. با اینکه صدق ریاضی دارای ضرورت صدق است، اما وجود یک حشره در این اتاق یک امکان است که هرچند در امکان خود ضرورت دارد، ولی دارای صدق ضروری نیست.

در طرح دیدگاه لوئیس باید بین جهان ممکن و جهان قابل تصور تمایز گذاشت. آنچه ناممکن است گاهی قابل تصور است. برای نمونه، سنجابی که نویسنده باشد قابل تصور است؛ اما آیا ممکن است؟ یعنی آیا سنجاب با همین ویژگی‌هایی که دارد، امکان دارد کتاب بنویسد؟ و اگر یک سنجاب ویژگی‌هایی را پیدا کند که بتواند کتاب بنویسد، آیا باز هم یک سنجاب است؟ ما می‌توانیم یک الکترون را به تنهایی تصور کنیم. اما آیا الکترون بر اساس تعریفی که در فیزیک دارد، به تنهایی و بی‌ارتباط با هر چیزی، می‌تواند وجود داشته باشد؟

اما آیا تکثر جهان‌ها فقط با دیدگاه عموم انسان‌ها و با علوم تجربی در تضاد است؟ آیا از نظر منطقی وجود فضایی که هیچ نسبتی با فضای موجودات جهان کنونی ندارد، یک تناقض مفهومی نیست؟ صرف امکان تصور یک جهان متمایز به معنای امکان تحقق آن نیست. آنچه قابل تصور است ممکن است گرفتار تناقضی پنهان باشد و یا اصلاً با قوانین علمی در تضاد باشد. با توجه به اینکه از نظر علمی هر ماده‌ای متناسب با جرم خود دارای گرانش است، پس تمام مواد با یکدیگر تعاملاتی پیچیده دارند و فضا یا موادی که کاملاً جدای از سایر موجودات باشند، قابل تحقق نیست. جهان‌هایی که/نگر فرض می‌کند باید - دست‌کم - نسبت‌هایی مکانی و زمانی با یکدیگر داشته باشند.

به این سخن لوئیس توجه کنید:

تا آنجا که من می‌دانم، جهان‌های ناشناخته زیادی وجود دارند، به‌گونه‌ای که جهان‌ها حتی تنوعی بیش از آنچه به تصور بیاید، دارند. چون از نظر من در این فرض که این جهان‌ها وجود دارند یا ندارند، هیچ فایده نظری وجود ندارد، پیشنهاد من این است که در این خصوص «لاادری» باشیم (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۲۲۴).

آیا وقتی لوئیس می‌گوید «تا آنجا که من می‌دانم» نمی‌توان از او پرسید: شما از کجا می‌دانید؟ فرض این است که

جهان‌های دیگر هیچ ارتباطی با جهان کنونی ندارند. پس راهی برای شناخت آنها وجود ندارد. این جالب است که لوتیس می‌داند جهان‌های دیگری وجود دارند و همزمان درخصوص وجود آنها «لادری» است. او با اینکه به تفصیل از لوازم و نتایج این فرض خود بحث می‌کند، اما اذعان دارد که این فرض هیچ فایده نظری ندارد.

در اینجا بسیاری گمان می‌کنند با بحث‌های عمیقی روبه‌رو هستند که گاهی از توان آنها خارج است. اما نظر انگر این نیست. یک‌بار دیگر به بحث‌های بالا توجه کنیم. کسی می‌گوید: جهان‌های ممکن با اینکه هستند، اما وجود ندارند و دیگری به او یادآوری می‌کند که «وجود» و «هستی» با هم تفاوتی ندارند. ادعای لوتیس مبنی بر اینکه امکان‌ها در امکان خود ضرورت دارند نیز به همین اندازه سطحی و بی‌اهمیت است و تلاش برای نقد آن نیز گرفتار شدن در جدال‌های لفظی بی‌پایان است. از این‌رو انگر با این شیوه نقد لوتیس مخالف است. پرسش او این است که آیا این قبیل بحث‌های لفظی و بی‌پایان محتوایی واقعی دارند؟ او برای پاسخ به این پرسش، بخشی دیگر از بحث‌های مرتبط را بررسی می‌کند تا بی‌محتوایی آنها را نشان دهد.

یک استدلال این است که چیزهایی را که تا کنون شناخته‌ایم با یکدیگر ارتباط دارند و از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت سایر چیزهایی هم که شاید وجود داشته باشند و ما آنها را نمی‌شناسیم، با یکدیگر ارتباط دارند. اگر این استدلال درست باشد تنها یک جهان وجود دارد. به همین علت این دیدگاه «وحدت‌گرایی عرفی» نیز نامیده شده است. در مقابل این دیدگاه، کثرت‌گرایی هستند که با لوتیس موافقت و با بیان‌های گوناگون، از کثرت جهان‌ها دفاع می‌کنند. بحث از کثرت یا وحدت جهان به اینجا می‌رسد که آیا چیزی تحت عنوان «تسبیت عضویت» وجود دارد؟ برای نمونه جاناتان شفر در این باره می‌نویسد:

به‌طور خاص، فرض می‌کنم جهانی وجود دارد که اجزای خاصی دارد. به‌طور دقیق‌تر فرض می‌کنم که موجود واقعی عینی حداکثری، یعنی کیهان (cosmos) وجود دارد که سایر موجودات عینی واقعی بخشی از آن هستند. باید تأکید کنم که من فقط درباره موجودات واقعی عینی سخن می‌گویم. احتمال و انتزاع و عینیت واقعی در مقولاتی غیر از اجسام، موضوع بحث من نیست...

این فرض که جهانی وجود دارد با اجزایی خاص، شاید معقول و قابل قبول به نظر برسد، اما - دست‌کم - از دو جهت بحث‌برانگیز است:

نخست آنکه این فرض که اصلاً نسبت‌های عضویت وجود داشته باشد، محل بحث است. نسبی‌گرایان بر این باورند که نمونه‌هایی از نسبت عضویت مناسب در واقع وجود ندارد و شاید حتی ممکن هم نباشد.

دوم آنکه فرض وجود جهان محل بحث است. برای نمونه اجزا (ارگانیزم) باوران معتقدند: فقط اجزا وجود دارند و احتمالاً کیهان واقعی ذیل هیچ‌یک از این دو قرار نمی‌گیرد (شفر، ۲۰۱۰، ص ۳۳-۳۴).

در اینجا نوعی بازی با الفاظی مبهم مانند «کیهان»، «جهان» و «اجزا» به چشم می‌آید که در آثار مربوط به طرفداران جهان‌های متکثر نیز نمونه‌های زیادی دارد. ورود به این قبیل بحث‌ها درخصوص جهان عینی نتیجه مشخصی به دنبال ندارد. بحث شفر با هیچ‌انگاران (نیپیلیست‌ها) مانند بحث او با اجزای‌وران شامل گفتارهای

گسترده‌ای است که فقط توضیح می‌دهند انسان‌ها چگونه از زبان استفاده می‌کنند. دو طرف بحث گاهی نیز کاربرد واژه‌ها را تغییر می‌دهند و از نتایج این تغییر بحث می‌کنند.

در واقع سخن شفر نشان می‌دهد در فلسفه تحلیل، حتی این سخن که جهان وجود دارد با بحث‌های زبانی و بی‌پایانی مانند چپستی نسبت عضویت و دلایل وجود آن روبه‌رو می‌شود.

در اینجا، حتی در نام‌گذاری دیدگاه‌ها نیز اختلاف نظر وجود دارد. اغلب گفته می‌شود: طرفداران جهان‌های ممکن در دو دسته کلی جای می‌گیرند و با نام «محقق‌گرایان» (concretists) و «انتزاع‌گرایان» (abstractionists) معرفی می‌شوند. گاهی نیز انکار وجود جهان‌های بی‌نهایت را «نیست‌انگاری» نامیده‌اند. گاه نیز رویکرد لوئیس و هم‌رایان او به لحاظ آنکه تمام جهان‌ها و اشیای ممکن را اموری محقق و موجود به شمار می‌آورد، «ممکن‌گرایی» (possibilism) و رویکرد مخالفان او که صرفاً جهان کنونی را جهان بالفعل و محقق می‌دانند، «فعلی‌گرایی» (actualism) نامیده شده است (مک مایکل، ۱۹۸۳، ص ۴۹).

دیوید لوئیس، خود دیدگاه خویش را «واقع‌گرایی» (realism) می‌نامد، در حالی که استالنیکر (Stalnaker) آن را «واقع‌گرایی افراطی» (extreme realism) نامیده است، و دیدگاه خود را به علت آنکه مفهوم «جهان ممکن» را یک مفهوم پایه (basic) می‌داند، «واقع‌گرایی معتدل» (moderate realism) می‌خواند.

همچنین پلنتینگا دیدگاه خاص خود را در باب جهان‌های ممکن، «بالفعل‌گرایی» (actualism) و گاه نیز «بالفعل‌گرایی جدی» (serious actualism) می‌نامد (پلنتینگا، ۱۹۶۷). «واقع‌گرایی جدی» یعنی: اشیای جهان‌هایی که در آن وجود ندارند، دارای هیچ وصفی نیستند. پلنتینگا این دیدگاه را روایتی از «واقع‌گرایی موجهاتی» (realism modal) به شمار می‌آورد. جالب آنکه وی نظریه لوئیس را شایسته عنوان «واقع‌گرایی» نمی‌داند، بلکه آن را در مقابل «رنالیسم» قرار می‌دهد و نام «تحویل‌گرایی» (reductionism) بر آن می‌نهد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۹۰).

با این حال انگر این شیوه بحث را نمی‌پذیرد. او معتقد است: این نتایج دیدگاه لوئیس که برای چند دهه در فلسفه رسمی محل بحث بوده، موجب شده به بخش‌هایی از دیدگاه او که بی‌محتوایی یا بی‌مبنایی آن واضح است، کمتر توجه شود. از نگاه انگر پیروان و مخالفان تكثر جهان‌ها به یک اندازه در خصوص طرح بحث‌های بی‌محتوا و بی‌پایانی که در ارتباط با این دیدگاه در فضای فلسفه معاصر مطرح شده، مقصودند. با این حال او نخست بر اساس اصل «طرده سخنان دلخواهانه» به نقد دیدگاه «تكثر جهان‌ها» وارد می‌شود.

۳. اصل «طرده سخنان دلخواهانه»

انگر برای نقد ادعای «تكثر جهان‌ها» به اصل «طرده سخنان دلخواهانه» تمسک می‌جوید. او به خوبی نشان می‌دهد تكثر جهان‌ها تنها یک نمونه از دیدگاه‌های بی‌نهایتی است که می‌توان درباره شیوه تحقق اشیای فرض کرد. فرض لوئیس این است که در کنار جهان کنونی جهان‌های بی‌نهایتی وجود دارد که همگی به‌طور کامل از یکدیگر جدا هستند. اما این فقط یک شیوه قابل تصور برای تحقق واقعیت‌هاست.

شیوه‌های بی‌نهایت دیگری نیز وجود دارد که به همین اندازه فراگیرند. یک شیوه برای تحقق واقعیت همان باور متداول است که فقط یک جهان وجود دارد که اجزای آن با یکدیگر ارتباط دارند؛ یعنی هر جسم در فضایی مادی قرار دارد و تقریباً با همه اجسام دیگر بواسطه یا بی‌واسطه در ارتباط است و همه این اجسام در مجموع، یک جهان را تشکیل می‌دهند که یکتا جهان موجود است.

سخنان و فرض‌های دلخواهانه ممکن است درست یا نادرست باشند. اما اینکه این فرض‌ها نهایی ندارند دلیلی کافی برای کنار گذاشتن آنهاست. تعریف دیدگاه‌های معقول جهان به‌مثابه حدس‌هایی که با تجربه باید ابطال شود که هر حدسی تا ابطال نشود کنار گذاشته نشود، مانعی جدی در برابر کشف واقعیت یا حتی تقرب به آن است. برای نمونه، این سخن که ۱۷ جهان وجود دارد یک حدس دلخواهانه و بی‌دلیل است که می‌تواند وجه اشتراک دیدگاه‌هایی بی‌نهایت باشد. کسی هم می‌تواند این سخن را به این دیدگاه اضافه کند که البته فقط در دو جهان از این ۱۷ جهان میوه موز وجود دارد. در جهان دانش فرصتی برای رد همه سخنان بی‌دلیل نیست.

لوئیس در واکنش به این نقد تصریح کرد که با این اصل/نگر موافق است که سخنان دلخواهانه و بی‌دلیل را باید کنار گذاشت (انگر، ۱۹۸۴، ص ۴۷). اما از نظر لوئیس اصل مردود بودن سخنان دلخواهانه شامل تکثر جهان‌ها نمی‌شود (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۲۲۴). اما از نظر/نگر این شعار که «برای هر شیوه بودن خاص، یک جهان وجود دارد» دلیل مشخصی ندارد و بیشتر به خاطر سخاوت موجود در آن، جذاب به نظر آمده است.

بر اساس اصل «سخاوت»، فرض بی‌نهایت جهان مقدم بر فرض ۱۷ جهان است. اما این شیوه دفاع از لوئیس نیز موفق نیست؛ زیرا فرض‌هایی که به بی‌نهایت جهان ختم می‌شوند نیز نهایی ندارند. فرض لوئیس این است که جهان کنونی همزاد و همانندی ندارد. فرض دیگر این است که جهان کنونی همزادی دارد که کاملاً شبیه جهان کنونی است. می‌توان حتی دو همزاد برای جهان کنونی فرض کرد. علاقه شخصی/نگر این است که هر جهانی بی‌نهایت تکرار شود. واقعاً چه سخاوتی بالاتر از اینکه جهان‌های بی‌نهایت/لوئیس هر کدام بی‌نهایت تکرار شوند؟! اما این علاقه سخاوتمندانه ماهیت فلسفی و دلیل مشخصی ندارد. در نهایت/نگر قصد دارد نشان دهد که بی‌نهایت بدیل برای دیدگاه لوئیس وجود دارد و دیدگاه او امتیاز خاصی ندارد.

درک پارفیت (Derek Parfit) از معدود فیلسوفانی است که تا حدی به این مطلب نزدیک می‌شود. او می‌نویسد:

قصد دارم بین دو احتمال تمایز بگذارم:

«احتمالات عام» (Global) که شامل هر چیزی می‌شود که وجود دارد و شیوه‌های احتمالی تحقق هر واقعیتی است. فقط یکی از این احتمالات می‌تواند تحقق یابد یا می‌تواند احتمالی باشد که درست است.

«احتمالات خاص» (local) که شیوه‌های متفاوتی هستند که بخشی از واقعیت یا جهان خاص ممکن است آن‌گونه باشد. اگر جهان خاصی وجود داشته باشد. هنوز این احتمال هست که جهان‌های دیگری نیز وجود داشته باشد.

یک احتمال عام این است که هر جهان ممکن خاصی وجود دارد. این احتمال را «فرضیه همه جهان‌ها»

می‌نامیم. احتمال دیگر که ممکن است درست باشد، این است که هیچ چیز وجود ندارد. این احتمال را «احتمال پوچ» می‌نامیم. در هریک از احتمال‌های دیگر، تعداد جهان‌های خاص بین هیچ و همه است. چون ترکیبی بی‌شمار از جهان‌های خاص وجود دارد، بی‌نهایت از این احتمال‌ها وجود دارد.

یکی از این احتمال‌ها باید درست باشد و فقط یکی از آنها می‌تواند درست باشد (پارفیت، ۲۰۰۸، ص ۵۸۱). با اینکه پارفیت توجه دارد که بین هیچ جهان و بی‌نهایت جهان احتمال‌های بی‌نهایتی قابل تصور است، اما او توجه ندارد که همچنین ممکن است هر جهان خاصی بین یک‌بار تا بی‌نهایت تکرار شود. در هر صورت انگر با توجه به این امکان معتقد است: در این بحث، بی‌نهایت دیدگاه قابل تصور است که همگی از چگونگی تحقق چیزها خبر می‌دهند. اما باور به هریک از این دیدگاه‌های بی‌نهایتی که قابل فرض هستند، نیازمند دلیل است. وقتی دلیلی وجود ندارد، اصل نادیده گرفتن فرض‌های دلخواهانه حاکم است. با این‌همه فرض تکثر جهان‌ها با بحث‌هایی همراه شده که از نظر انگر محتوای مشخصی ندارند. بحث از وجود اوصاف یکی از این بحث‌های دامنه‌دار است.

۴. دفاع لوئیس از وجود اوصاف

لوئیس در مقدمه جلد نخست از *مقالات فلسفی* خود، فهرستی از بحث‌هایی را مطرح می‌کند که این مقالات را به یکدیگر مرتبط می‌سازند. در صدر این فهرست «رنالیسم افراطی جهت» (Extreme modal realism) معرفی می‌شود که بر اساس آن، «افراد ممکن تحقق نیافته زیادی وجود دارند که از لحاظ ماهیت، تفاوتی با افراد تحقق یافته ندارند» (لوئیس، ۱۹۸۳، ص xi).

منظور لوئیس از اینکه می‌گوید: از لحاظ ماهیت تفاوتی ندارند، این است که افراد تحقق نیافته موجوداتی انتزاعی نیستند و با اینکه تحقق نیافته‌اند، اما الگوهای انضمامی به شمار می‌آیند. بنابراین منظور او این نیست که اگر آنچه تحقق یافته مادی است، پس آنچه تحقق نیافته نیز مادی است. در برابر لوئیس نیست‌انگاری قرار دارند که هیوات منفرد مادی را انکار می‌کنند و همچنین کسانی که فقط وجود افراد مادی را می‌پذیرند.

لوئیس با اینکه وجود افراد مادی را می‌پذیرد و خود را «فردگرا» (Individualist) می‌نامد، اما در ادامه، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا فقط افراد مادی وجود دارند یا چیز دیگری نیز وجود دارد؟ برای نمونه، آیا اوصاف نیز مانند افراد وجود دارند؟

لوئیس بحث از زمان و اوصاف را «مسئله صفات درونی زمانمند» (the problem of temporary intrinsics) می‌نامد. در این مسئله یک دیدگاه این است که فقط افراد وجود دارند و چیزی به نام «اوصاف» وجود ندارند. اما لوئیس با این دیدگاه موافق نیست. از نظر او، هم افراد وجود دارند و هم اوصافی که این افراد واجد آنها هستند. اما اینکه فردی واجد یک وصف است، چه معنایی دارد؟ از نظر لوئیس واجد یک وصف بودن یعنی عضویت در مجموعه‌ای که همه افراد آن مجموعه واجد آن وصف هستند.

او به وصف «الاع بودن» مثال می‌زند و توضیح می‌دهد که بر اساس دیدگاهی که او از آن دفاع می‌کند وصف

«الاغ بودن» تبدیل می‌شود به مجموعه همه‌ی الاغ‌ها که شامل الاغ‌های جهان‌های دیگر و الاغ‌های جهان خودمان می‌شود (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۵۰). با این تعریف از «الاغ بودن»، فاصله‌ی لوئیس با کسانی که اوصاف را انکار می‌کنند کم می‌شود؛ زیرا او وصف را به مجموعه‌هایی که وجودی انتزاعی دارند، تعریف می‌کند. در این صورت هنوز می‌توان گفت: واقعیت عینی منحصر به افراد است. لوئیس بی‌آنکه با این مطلب مخالف باشد، از وجود مجموعه‌ها که انتزاعی هستند، دفاع می‌کند و از این راه به «تکثر جهان‌ها» می‌رسد.

البته این مطلب به هیچ وجه دلیلی بر تکثر جهان‌ها نیست و همان‌گونه که پیش از این بیان شد، جهان‌های تکثر همان مجموعه‌های جدا از یکدیگرند. به همین دلیل /نگر تمام این بحث‌ها را تهی می‌داند. او برای اینکه بی‌محتوایی این قبیل بحث‌ها را نشان دهد، دیدگاه لوئیس را با دیدگاه مخالفان او مقایسه می‌کند.

دیوید آرمسترانگ (David Armstrong) مخالف لوئیس است. از نظر او واقعیت عینی منحصر به افراد نیست و در کنار افراد، اوصاف عینی نیز وجود دارند. چون آرمسترانگ این اوصاف را «کلی‌های عینی» (universals concreta) می‌نامد، /نگر دیدگاه او را «کلی‌گرایی عینی» (Concrete Universalism) می‌نامد (انگر، ۲۰۱۴، ص ۱۶۵).

لوئیس وصف را برای مجموعه‌ی افراد به کار می‌برد و بین کلی‌ها و اوصاف تمایز می‌گذارد. او می‌گوید: کلی در ساختار مصداق خود هست و بنابراین بخشی سازنده از هریک از مصداق‌های خود است. اما وصف با کلی متفاوت است.

وصف «الاغ بودن» تا حدی هر جا که الاغی باشد- در این جهان یا جهانی دیگر- وجود دارد. به جای اینکه وصف بخشی از الاغ باشد، درست‌تر این است که بگوییم: الاغ بخشی از وصف است. اما صدق دقیق این است که بگوییم: الاغ عضوی از وصف است (لوئیس، ۱۹۸۳، ص ۳۴۳-۳۷۷).

لوئیس در ادامه نتیجه می‌گیرد که کلی‌ها برخلاف اوصاف، نقش وحدت‌بخشی دارند و موجب وحدت در واقعیت می‌شوند. چیزهایی که در یک کلی شراکت دارند صرفاً در یک مجموعه‌ی خاص شریک نیستند، بلکه وجه اشتراکی دارند که موجب می‌شود از یکدیگر جدا نبوده، با یکدیگر همپوشانی داشته باشند.

در این بحث در کنار اختلاف لوئیس و آرمسترانگ دیدگاه سومی هم مطرح است که از دی. سی. ویلیامز (D.C. Williams) است. لوئیس دیدگاه ویلیامز را این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر دو ذره بار الکتریکی کاملاً یکسانی داشته باشند و اگر این بار الکتریکی یک کلی باشد، در این صورت این دو ذره از نگاه ویلیامز دو بار الکتریکی متفاوت دارند که مثل یکدیگرند (لوئیس، ۱۹۸۳، ص ۶۴).

برای اینکه تفاوت این سه دیدگاه روشن شود وصف «الاغ بودن» را که مثال لوئیس است، در نظر بگیرید. همه‌ی الاغ‌ها این وصف را دارند. اکنون دو الاغ را در نظر بگیرید که هر دو خاکستری هستند. از نظر لوئیس خاکستری بودن این دو الاغ به این معناست که این دو عضو مجموعه‌ای هستند که شامل همه‌ی افراد خاکستری می‌شود. اما از نظر آرمسترانگ وصف «خاکستری بودن» بخشی از وجود هر یک از این دو الاغ است و این وصف به‌طور کامل در هر دو الاغ وجود دارد.

اما بر اساس دیدگاه سوم که به ویلیامز تعلق دارد، وصف خاکستری بودن هرکدام از این دو الاغ، خاص خود اوست و هرکدام از این دو وصف خاص است. بنابراین خاکستری بودن یک الاغ در الاغ دیگر نیست. «نیست‌انگاری» نیز دیدگاه چهارمی است که بر اساس آن، تمام آنچه وجود دارد دو الاغ متفرد است که خاکستری هستند. اما چیزی به نام وصف «خاکستری» وجود ندارد.

تهی بودن این چهار دیدگاه به این معناست که ادعایی عینی درخصوص جهان ندارند و اختلاف بین آنها فقط لفظی و فاقد محتوای عینی است. فیلسوفان تحلیلی خواهند گفت که این بیان‌های فلسفی برای پدیده‌ها اهمیت دارند و ارزش صدق بیان‌های مختلف را مشخص می‌کنند (لوئیس، ۱۹۸۳، ص ۶۳-۶۴).

اما/انگر موافق نیست. او یک دیدگاه جدید را مطرح می‌کند که جامع تمام نقاط مثبت چهار دیدگاه مذکور است و آن را «وحدت‌گرایی» (Ecumenicalism) در باب صفات می‌نامد. بر اساس این دیدگاه، درباره هر یک از دو الاغ مورد بحث، تمام این چهار دیدگاه صدق می‌کند؛ یعنی هر الاغ عضو مجموعه‌ای است که همه اعضای آن خاکستری هستند. هر الاغ مصداقی از کلی خاکستری بودن است و این وصف بخشی از وجود اوست و در نهایت، وصف خاکستری که هر الاغ واجد آن است، خاص خود اوست و با نابود شدن الاغ‌های دیگر، خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود.

اما این دیدگاه جدید نیز مانند سایر دیدگاه‌ها فاقد محتوای عینی است و تفاوتی واقعی با آنها و اهمیتی فلسفی ندارد. در اینجا لوئیس اختلاف مهمی را مشاهده می‌کند. اما/انگر محتوایی نمی‌بیند و هشدار می‌دهد اسبی که فیلسوفان تحلیلی بر گرده آن تازیانه می‌زنند مرده است و قبری که بر سر آن زار می‌زنند خالی از مرده است. از نگاه او این چهار دیدگاه توصیفی از جهان واقعی نیستند. جهان به هر شکلی که باشد این قبیل نزاع‌های بی‌حاصل تا بی‌نهایت قابل تکثیر است.

در مجموع، به نظر می‌رسد نظریه «تکثر جهان‌ها» نیز یک بازی زبانی است که مفهوم «جهان» در کانون آن قرار دارد. «جهان» در معنای متعارف آن به معنای مجموعه همه چیزهاست. اما لوئیس آن را صرفاً بر مجموعه‌ای از موجودات اطلاق می‌کند که با یکدیگر ارتباط دارند و از بحثی منطقی درخصوص ضرورت و امکان به این نتیجه می‌رسد که چیزهایی وجود دارند که هیچ ارتباطی با جهان ما ندارند. در اینجا تغییر معنای «جهان» صرفاً بحثی لفظی است و موجب می‌شود کانون بحث لوئیس نیز از محتوا تهی شود.

البته لوئیس در کنار این بحث لفظی ادعا می‌کند موجوداتی وجود دارند که به‌طور کامل از موجوداتی که ما می‌شناسیم جدا هستند و هیچ ارتباطی با موجوداتی که ما می‌شناسیم، ندارند. این ادعای او با اینکه مربوط به جهان واقعی است، اما نیازمند دلیل است. دلیل او صرفاً بر اساس تحلیل مفاهیم «ضرورت» و «امکان» است و چون فاقد هرگونه مقدمه عینی است، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که چیزهای جدای از یکدیگر در جهان وجود دارند.

۵. لوئیس و ابدگرایی

ما اغلب باور داریم که برخی چیزهایی که در گذشته وجود داشتند اکنون دیگر وجود ندارند. برای نمونه چیزهایی

مانند قلب و موهای افلاطون دیگر وجود ندارند. اما درباره الکترون‌هایی که در جهان هستند، می‌توان گفت: از میلیون‌ها سال پیش تا کنون وجود دارند. روشن است برای اینکه بدانیم چه چیزی وجود دارد باید به جهان توجه کنیم. این در حالی است که علوم تجربی در حال اکتشاف چیزهای جدیدی است. در فلسفه تحلیلی در این باره که «وجود» را به چه چیزهایی می‌توان اطلاق کرد، جدالی لفظی جریان دارد. مسئله این است که آیا می‌توان «وجود» را بر چیزهای گذشته و آینده نیز اطلاق کرد یا خیر؟

در این جدال دو دیدگاه اصلی مطرح است:

دیدگاه نخست «کنون‌گرایی» (Presentism) نام دارد که برخی آن را «سه‌بعدی‌گرایی» (Three-Dimensionalism) نیز نامیده‌اند. افرادی مانند کیت فاین، جان بیگلو (John Bigelow) و دین زیرمن (Dean Zimmerman) تحت تأثیر ای.ان. پرایر (A. N. Prior) از «کنون‌گرایی» دفاع می‌کنند (بیگلو، ۱۹۹۶، ص ۳۵-۵۲).

دیدگاه دوم «ابدگرایی» (Eternalism) است. راسل (Bertrand Russell)، هانس رایشنباخ (Hans Reichenbach)، کوین (W. V. Quine)، ویلیامز (D. C. Williams)، اسمارت (J. J. C. Smart)، آرمسترانگ (David M. Armstrong)، تئودور سایدِر (Sider Theodore) نیز به این بحث وارد شده‌اند و با این دیدگاه مخالفت کرده‌اند. این دسته از فیلسوفان از «ابدگرایی» دفاع می‌کنند و گاهی آن را «چهاربعدی‌گرایی» (Four-Dimensionalism) نیز نامیده‌اند.

پرسش محوری این دیدگاه‌ها آن است که آیا «وجود» فقط بر چیزهای کنونی اطلاق می‌شود و یا بر چیزهای گذشته و آینده نیز قابل اطلاق است؟ اکنون‌گرایان وجود را فقط بر چیزهای کنونی اطلاق می‌کنند. اما از نظر ابدگرایان در تعریف «وجود» نباید به زمان توجه کرد. بدون در نظر گرفتن زمان می‌توان گفت: موهای افلاطون وجود دارند و این سخن که دایناسورها بخشی از موجودات جهان هستند، صادق است. بدون در نظر گرفتن زمان، چیزهای آینده نیز وجود دارند و برای نمونه چشمان نوه فرزند من نیز وجود دارند.

لوئیس ابدگراست. او نخست برخی از واژه‌های مرتبط را تعریف می‌کند و با تکیه بر تعریف این واژه‌ها، از ابدگرایی دفاع می‌کند. بحث او با توجه به تفاوت سه واژه «بقا»، «تداوم» و «ماندگاری» مطرح می‌شود. بقای یک اثر هنری را با تداوم جنبش‌های عدالت‌خواهانه مقایسه کنید. «باقی ماندن» (persistence) واژه‌ای خنثاست و درخصوص چیزی به کار می‌رود که در زمان‌های گوناگون وجود دارد. اما «تداوم» (perdurant) در جایی است که اجزا یا مراحل گوناگونی در طول زمان وجود داشته باشند. یک چیز برای اینکه تداوم داشته باشد، لازم نیست تمام اجزا و مراحلش در یک لحظه جمع باشند. «ماندگاری» (endurance) واژه‌ای است که لوئیس آن را با دو واژه «بقا» و «تداوم» مقایسه می‌کند و تفاوت آن را بیان می‌نماید. از نظر او «ماندگاری» به معنای جمع همه اجزا در طول زمان است (لوئیس، ۱۹۸۶، ص ۲۰۲).

لوئیس پس از تعریف این سه واژه ادعا می‌کند: بقای یک چیز همیشه از سنخ تداوم است و یک چیز هرگز ماندگار نیست. استدلال او این است که صفات درونی چیزها مدام تغییر می‌کند. برای نمونه شکل من با نشستن و

ایستادن، مدام در حال تغییر است. از نظر وی شکل یک نسبت نیست، یک صفت است. بنابراین در نهایت باید گفت: شکل‌های گوناگون و سایر اوصاف غیردائمی به چیزهای گوناگونی تعلق دارد.

لویس بر این اساس در بحث از وجود انسان، ماندگاری انسان را نفی می‌کند و از تداوم انسان دفاع می‌کند. او می‌گوید: شکل‌های گوناگون و به‌طور کلی اوصاف درونی غیر دائمی گوناگون، به چیزهای گوناگونی تعلق دارد. ماندگاری را باید به نفع تداوم کنار گذاشت. ما تداوم داریم؛ یعنی از اجزایی غیر دائمی ساخته شده‌ایم که اوصافی غیر دائمی دارند و به همین علت با یکدیگر متفاوتند (لویس، ۱۹۸۶، ص ۲۰۳-۲۰۴).

از نگاه انگر این دیدگاه لویس نیز محتوایی عینی ندارد و بازی با واژه‌هاست. او می‌نویسد: البته این فقط معرفی اصطلاحی تخصصی است. این حتی حمایت از یک دیدگاه نیست، تا چه رسد به اینکه استدلالی در دفاع از یک موضع باشد (انگر، ۲۰۱۴، ص ۱۷۲).

اینکه نسبت‌ها را «صفت» بنامیم یا خیر، به زبان بستگی دارد و از واقعیتی عینی خبر نمی‌دهد. البته لویس در ضمن بازی با عبارت‌هایی پیچیده، این واقعیت سطحی را نیز بیان می‌کند که انسان‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند. اما از گنجانیدن این واقعیت تجربی در بازی‌هایی زبانی نمی‌توان به نتیجه‌ای فلسفی درباره جهان رسید. بر اساس دیدگاه لویس، به جای عبارت «بقای وجود چیزها در طول زمان» باید از این عبارت پیچیده استفاده کرد که «جسم دارای بقا اجزایی زمانی دارد که با توجه به این اجزا می‌توان توضیح داد که آن جسم در زمان‌های گوناگونی وجود دارد که برخی گذشته‌اند و برخی خواهند آمد.

اما این مطلب که جسم در زمان‌های گوناگونی وجود دارد که برخی گذشته‌اند و برخی خواهند آمد، نیز واقعیتی تجربی و بسیار پیش پا افتاده است و یک مطلب فلسفی عمیق یا کشف علمی جدیدی نیست. تبدیل این واقعیت سطحی به یک عبارت پیچیده، آن را به یک دیدگاه فلسفی تبدیل نمی‌کند. البته از نگاه انگر حتی همین مطلب سطحی نیز فقط پیش‌فرض بحث‌های لویس است و او با صراحت آن را بیان نکرده است. بحث‌هایی که او با صراحت بیان می‌کند حتی محتوایی تا این اندازه سطحی نیز ندارند. بحث‌های او در این خصوص از نگاه انگر بکلی تهی هستند و انگر به رواج این آفت در فلسفه معاصر غرب باور دارد.

دیدگاه لویس به بحث‌های فرعی زیادی دامن زده است. لویس معتقد است: شکل یک فرد با اینکه زمانمند است، اما وابسته به شکل‌های دیگران نیست. اما برخی با این ادعای لویس که «شکل» صفتی درونی است و نسبی نیست، موافق نیستند. برای نمونه بردفورد اسکاو (Bradford Skow) و کریس مک‌دیانیل (Kris McDaniel) دو فیلسوفی هستند که «شکل» را صفتی درونی نمی‌دانند. از نظر آنها هر شکل با تفاوت‌هایی که با سایر شکل‌ها دارد شناخته می‌شود و «شکل» صفتی مکانی است که مانند محیط‌های مکانی در ارتباط با شکل سایر چیزهاست.

در کنار «کنون‌گرایی» و «ابدگرایی» دیدگاه سومی وجود دارد به نام دیدگاه «جهان رو به رشد» (the Growing Universe View). اکنون‌گرا معتقد است: فقط آنچه اکنون وجود دارد، واقعی است و گذشته و آینده واقعی نیست. ابدگرا گذشته و آینده را نیز واقعی می‌داند. اما دیدگاه «جهان رو به رشد» فقط گذشته و اکنون را واقعی می‌داند و آینده را واقعی نمی‌داند.

اختلاف دیگری که وجود دارد بین دو دیدگاه «ماندگارگرایی» (Endurantist) و «تداوم‌گرایی» (Perdurantist) است که البته در کنار آن دیدگاه سومی نیز قابل فرض است که بر اساس آن، چیزها، هم ماندگاری دارند و هم تداوم. این دیدگاه‌ها از نظر انگر تهی هستند و فقط درباره شیوه کاربرد واژه‌ها با یکدیگر جدال می‌کنند. اما با این حال اغلب از این بحث‌های تهی نتایج متافیزیکی شگفت‌انگیزی گرفته شده است.

۶. انکار آینده‌گشوده

با اینکه فقدان محتوا مشکل اصلی این نزاع است، ولی مانند سایر بحث‌های زبانی و تحلیلی نتایجی متافیزیکی نیز به دنبال داشته که اغلب فاقد دلیل کافی و دلخواهی است. در اینجا با یکی دیگر از مشکلات رایج در فلسفه تحلیلی روبه‌رو هستیم که متافیزیک انکار می‌شود و همزمان حضور دارد.

اینکه آیا آینده‌گشوده است و یا اینکه حوادث آن از اکنون تعیین‌یافته، بحثی متافیزیکی است که محتوایی عینی دارد. اگر آینده‌گشوده نباشد رفتار انسان‌ها در آینده تعیین دارد و جبر حاکم است. تعیین رفتارهای آینده می‌تواند ناشی از غلبه علتی غیر از اراده انسان باشد.

اما ابدگرایان در بحثی لفظی و سطحی و با این استدلال که مفهوم «وجود» بر آینده نیز اطلاق می‌شود، آینده‌گشوده را انکار می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که انسان فاقد اختیار است. اما این شیوه استدلال درست نیست. یک رفتار بدون توجه به زمان آن می‌تواند جبری یا اختیاری باشد. همان‌گونه که از صرف وجود یک رفتار در گذشته نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود آن جبری است، درباره رفتارهای آینده نیز همین مطلب صدق می‌کند. این مطلب که حق انتخابی وجود ندارد، می‌تواند درست یا خطا باشد. اما استنتاج این مطلب از بحثی تهی نادرست است. ابدگرایان وقتی درباره اطلاق وجود بر رویدادهای آینده صحبت می‌کنند، ناگهان تعیین و جبر را نیز به آن اضافه می‌کنند که خلط بحثی جوهری با بحث‌های زبانی است.

یک استدلال در صورتی می‌تواند نتیجه عینی داشته باشد که مقدمات آن نیز عینی باشد. اما مقدماتی که در اینجا مطرح شده فاقد محتوای عینی است و بحث‌هایی لفظی به شمار می‌رود. همین مشکل در دیدگاه «تکثر جهان‌ها» نیز وجود داشت. ابدگرایان و اکنون‌گرایان درباره چیزها یا رویدادهای گذشته و آینده اختلاف جوهری ندارند. هر دو گروه باور دارند که دایناسورها میلیون‌ها سال پیش روی زمین بودند و اکنون نیستند. اما این دو گروه درباره این واقعیت به‌گونه‌ای متفاوت سخن می‌گویند.

اکنون‌گرا می‌گوید: پیش از این دایناسور وجود داشت و اکنون وجود ندارد. اما ابدگرا می‌گوید: درست است که اکنون دایناسوری روی زمین نیست، اما اگر قید زمان را لحاظ نکنیم، می‌توان دایناسورها را بخشی از موجودات جهان دانست. اکنون‌گرا اشکال می‌کند کنار گذاشتن زمان ثمری ندارد و موجب می‌شود ابعاد پویای واقعیت دیده نشود. ادعای او این است که حتی قواعد ریاضی فاقد زمان نیست و یک قاعده ریاضی در همه زمان‌ها صدق می‌کند؛ یعنی دو با دو همیشه چهار بوده و هست و خواهد بود و این بحث بی‌اینکه محتوایی عینی داشته باشد، ادامه خواهد داشت. با اینکه در نهایت دیدگاه «ابدگرایی» در فلسفه رسمی غلبه کرد، اما این نزاع فقط به کاربرد مفهوم «وجود» در

نظام‌های فلسفی مربوط است و دیدگاه‌های حاصل از این نزاع لفظی درخصوص جهان خارج، اختلافی با یکدیگر نداشتند. چون ایدگرایان که از وجود موهای *افلاطون* دفاع می‌کنند، ادعا ندارند که موهای *افلاطون* در موزه‌ای خاص نگهداری می‌شود، مانند اکنون‌گرایان باور دارند که موهای *افلاطون* در گذشته وجود داشته است. فقط یک دسته می‌گویند: از نظر ما همین وجود در گذشته کافی است تا چیزی را در فهرست موجودات جهان قرار دهیم. دسته‌ای دیگر هم می‌گویند: ما فقط موجودات کنونی را در فهرست موجودات قرار می‌دهیم.

در بحث بین اکنون‌گرایان و ایدگرایان دیدگاه‌های فرعی زیادی مطرح شده است که همگی مانند اختلافی که اکنون به آن اشاره شد، فاقد محتوای عینی هستند.

نتیجه‌گیری

رویدادهای جهان قوانینی دارند که در علوم تجربی از آن بحث می‌شود و معنایی دارند که در متافیزیک از آن بحث می‌شود. انکار معنا که ناشی از انکار سیطره آگاهی و اراده مطلق در جهان است، متافیزیک را با بحران روبه‌رو می‌کند. پرداختن به تحلیل مفاهیم بی‌پایان زبان یکی از نتایج این بحران است که پوچی و فقدان معنا را در فلسفه نهادینه می‌کند. *انگر* از جمله فیلسوفان معاصر است که نخست این بی‌معنایی را در آثار خود تشخیص داد و سپس با تحلیل آثار فیلسوفان معاصر، نشان داد بحران بی‌محتوایی یکی از مشکلات اساسی متون فلسفی معاصر در غرب است.

این مقاله نقد *انگر* بر آثار *دیوید لویس* را بررسی کرد. استدلال *انگر* این است که مسائلی که فلسفه *لویس* به آن پرداخته مسائلی واقعی نیست و آثار گسترده‌ای که در واکنش به این فلسفه تولید شده محتوایی عینی و اساسی ندارد. *انگر* تحلیل *لویس* از نسبت مفهوم «وجود» با «زمان» و بحث او از وجود اوصاف را دو نمونه از بحث‌های بی‌محتوا می‌داند که به نتیجه‌ای متافیزیکی ختم شده است. باور به جبر و تعین، باوری متافیزیکی است که از نظر منطقی نمی‌تواند حاصل تحلیل مفهوم «وجود» و «زمان» باشد.

از نظر *انگر* تحلیل مفهوم «شخص» توسط *لویس* برای تعیین هویت انسان نیز گرفتار مشکل مشابهی است. البته «تکثر جهان‌ها» دیدگاه اصلی *لویس* است که گرچه *انگر* آن را دارای محتوایی عینی می‌داند، اما او معتقد است: هسته مرکزی این دیدگاه بی‌دلیل است و بر اساس اصل «طرد فرض‌های دلخواهانه» باید کنار گذاشته شود. این دیدگاه همچنین بازی‌های زبانی زیادی را به دنبال داشته که به دیدگاه‌هایی بی‌محتوا ختم شده است.

در این مقاله استدلال شد که دیدگاه «تکثر جهان‌ها» ترکیبی از تحلیل الفاظ و ادعاهای بی‌دلیل درخصوص چگونگی چیزهاست. بنابراین با معیارهای *انگر* هسته اصلی دیدگاه «تکثر جهان‌ها» را نیز باید بی‌محتوا دانست. مشکل اصلی این است که در دیدگاه *لویس* بین امور ممکن و امور قابل تصور خلط شده است. آنچه قابل تصور است لزوماً ممکن نیست. با اینکه جهان‌هایی که هیچ ارتباطی با جهان ما ندارند به سادگی قابل تصور است، اما تصور چنین جهان‌هایی به معنای امکان آنها نیست. بین دو جهان مادی قابل تصور - دست‌کم - نسبت‌هایی مکانی و زمانی وجود دارد. خلط بین آنچه قابل تصور است و آنچه قابل تحقق است، درخصوص مثال‌هایی که درباره موجودات جهان‌های دیگر مطرح شده نیز به چشم می‌آید.

منابع

- زاهدی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «آیا جهان‌های ممکن واقعیت دارند؟»، *نامه حکمت*، ش ۵ ص ۹-۳۹.
- سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۸۳، «جهان‌های ممکن: بررسی دیدگاه سول کرییکی، الوین پلنتینگا و دیوید لوئیس»، *نامه مفید*، ش ۴۱ ص ۸۱-۱۰۷.
- Armstrong, D. M. 1978, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge University Press.
- Bigelow, John. 1996, "Presentism and Properties," *Noûs*, Vol. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics.
- Broad, C. D. 1923, *Scientific Thought*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Lewis, David, 1986, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell.
- _____, 1983, *Philosophical Papers*, Volume I, Oxford University Press.
- Parfit, Derek "Why Anything? Why This?" in Peter van Inwagen and Dean Zimmerman (eds.) *Metaphysics: The Big Questions*, Second Edition, Blackwell Publishing, 2008, 576-94.
- Schaffer, Jonathan, 2010, "Monism: The Priority of the Whole," *Philosophical Review*, Vol. 119.
- Unger, Peter, 1984, "Minimizing Arbitrariness," *Midwest Studies in Philosophy*, IX, 1984.
- _____, 1990, *Identity, Consciousness and Value*, Oxford University Press.
- _____, 2014, *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*, Oxford University Press.

The Lack of Content of David Lewis's philosophy from Peter Unger's Point of View

Reza Sadeqi / An associate professor of philosophy group, Isfahan University. r.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

Abstract

Having taught and authored several decades in the field of analytical philosophy, the New York University philosophy professor Peter Unger came to the conclusion that the common views in analytical philosophy, including his own works, lack objective and substantial content. While analyzing and criticizing his past views, he also focused on the philosophy of David Lewis to show that his philosophical views are either empty or have fueled empty debates. Unger's main argument is that the analysis of concepts favored by the analytical philosophers is an endless and fruitless effort and is a serious obstacle to addressing the fundamental issues of philosophy (such as the existence of the soul and immortality). The view of "plurality of worlds", "defense of the existence of attributes" and "eternalism" are the three philosophical views of Lewis, and Unger's critique on them will be studied in this article. Among his three viewpoints, Unger considers only the "plurality of worlds" theory to have an objective content. But he considers this viewpoint to be ill-founded. The author has argued that with Unger's criteria the "plurality of worlds" theory cannot have an objective content. Furthermore, a part of Lewis's philosophy has a metaphysical nature and his way of reasoning is incompatible with the nature of analytical philosophy.

Keywords: Peter Unger, David Lewis, lack of content, plurality of worlds, eternalism.

The Assessment Feasibility of Agent by Self-manifestation in the Course of Human Action

✉ **Muhammad Farsiyyat** / A PhD. Student of philosophy at Imam Khomeini Center of Education and Research. m.farsiat1366@gmail.com

Abdulrassul Ubudiyat / A professor of philosophy group at Imam Khomeini Center of Education and Research

Abstract

"Human action" is one of the issues that have always been considered by thinkers. In this regard, Muslim philosophers have made lots of efforts to explain the problem of human action. They divide human actions into two categories, "Javareh" (those of bodily organs) and "Javaneh" (those of the mind); although they disagree over the explanation of the latter, in the analysis of the former, they agree that human action is of the type of "agent by intention". Their analysis of Javarehi actions faces some challenges one of the important of which is that they failed to reconcile between human free will and causal relation. Having offered a novel interpretation about how human action takes place, the authors go to demonstrate that human actions including both Javarehi and Javanehi are of the type of "agent by manifestation". Accordingly, human free will does not contradict causal necessity. This is because "agent by manifestation" theory gives an interpretation consistent with both human free will and causal necessity.

Keywords: agent by interpretation, agent by intention, human action, Javanehi action, Javarehi action, determination by the essence, causal necessity.

An Analysis of the Meanings of "Realism" and "Relativism" and a Critique of Moral Relativism *as per* Allameh Tabataba'ii's Theory of "I'tibariyat"

✉ **Ihsan Turkashvand** / An assistant professor of Islamic studies at Malayer University.
torkashvand110@yahoo.com

Jamal Suroush / An assistant professor of Islamic philosophy at Malayer University.
jsoroush@chmail.ir

Mujtaba Misbah / An associate professor of philosophy group at Imam Khomeini Center of Education and Research. M-mesbah@Qabas.net

Abstract

Examining the meanings of "realism" and "relativism" shows that not every realism is positive, nor is every relativism negative. Realism has two existential and epistemological meanings, just as relativism can be raised in the ontological and epistemological discussions. On the other hand, I'tibari (mentally-positing concepts) has at least four meanings: I'tibari versus real, I'tibari against genuine, I'tibari as dependent entity and I'tibari as practical consideration. Although, Allameh Tabataba'ii's theory of "i'tibariyat" is reckoned as one case meaning of relativism, it is irrelevant to relative ethics, because it concerns ontology and causal relation.

Even if we propose it in the field of epistemology, because "i'tibariyat" is tied up with a reality called "perfection" and "happiness" of man or "proximity to God", all voluntary acts of man, provided in accordance with real perfection, will be valuable. Such knowledge also exists in the innate nature of all human beings as an original, general and stable knowledge; Allameh Tabataba'ii will thus be among the realists and supporters of the absolute ethics theory. By a close look into Allameh's theory of "i'tibariyat" from one side, and into the meanings of relativism and realism from another side, one may say that his theory of "i'tibariyat" is not purely mentally posited, rather it has a root in reality somehow.

Keywords: i'tibariyat, realism, relativism, absolute ethics, Tabataba'ii.

The Impact of the Meaning of Life on Islamic Humanities according to Allameh Misbah Yazidi

Ahmad Muhammadi Ahmadabadi / An assistant professor and faculty member at Imam Khomeini Center of Education and Research. dr_ahamad1338@yahoo.com

Abstract

The meaningful relationship between life and human sciences and its impact on the direction of humanities are one of the fundamental issues that has been less considered by thinkers, despite their immense importance. Of course, the debate about the meaning, absurdity of life and the nature of meaning of life are one of the topics that has always been the subject of discussion and its explanation is still the concern of philosophers and thinkers; each of them has tried to find a way to make life meaningful *as per* their own particular foundations, thus to supposedly illustrate an irreversible future for mankind.

On the other hand, scholars in the humanities believe that they have employed their scientific efforts to pursue a better life for humanity. However, very few of them have directed their scientific endeavors towards a proper orientation of the sciences. Among the few insightful philosophers whose scientific efforts can be interpreted in the direction of elucidating the meanings of life, the late Allameh Misbah Yazdi stands out. Having clarified "the meaning of life" in his view, this paper aims to explain its impact on the necessary orientation of the humanities towards realizing the human meaning of life according to the monotheistic insight.

Keywords: Meaning, the meaning of life, absurdity, human life, humanities.

Avicenna's Tripartite Definition of Knowledge (Deviation or Adherence to Farabi's Quadruple Definition)

✉ **Ali Shafabakhsh** / A PhD. student of Islamic theology at the Qur'an and Hadith University, Qom. a.sh.namaz@gmail.com

Ahmad Karimi / An assistant professor at the Qur'an and Hadith University, Qom. Ahmad.karimi@gmail.com

Mahdi Nosratian / An assistant professor at the Qur'an and Hadith University, Qom. Mehdi.nosratian@gmail.com

Abstract

Definition of "knowledge" is one of the most important and at the same time the most challenging problems in the history of "epistemology". Farabi -heavily influenced by Plato's epistemological system, especially in the treatises "Theaetetus", "Meno", "Republic", "Euthyphro" and "Phaedo"- considers the possible and desired knowledge as "certain knowledge" in the field of worldview and theoretical and non-evident propositions. His definition of "certain knowledge" or "logical certainty in its most specific sense" includes the four pillars of "firm, true and stable belief". Almost all Muslim philosophers, logicians and epistemologists, including the ancients, the late ones and the contemporaries, have embraced the above definition and made their efforts to confirm and complete it. Leaving out the term "truth", however, Avicenna apparently turned to present a "tripartite definition" of knowledge. Regarding the absence of the term "truth" in Avicenna's definition of "knowledge", two hypotheses can generally be imagined: renunciation and deviation, or his adherence to the celebrated definition. Researchers of philosophy and epistemology have accepted the second hypothesis and have proposed at least two interpretations and justifications in order to prove their claim. In their research and by accepting the second hypothesis, the authors have critically repudiated the arguments for other authors presenting a third and novel interpretation. Having cited four evidences from Avicenna's own works, the authors have vindicated the main claim (i.e. Avicenna's commitment and adherence to the Quadruple definition of Farabi and celebrated philosophers and the fact that Avicenna's omission of the term "truth" in the definition of knowledge is merely a matter of formality).

Keywords: epistemology, definition of knowledge, logical certainty, Farabi, Avicenna.

The Nature and Possibility of Islamic Theory of Art *as per* Transcendent Wisdom

✍ **Sayiid Mohsen MirMorshedi** / A PhD. student of transcendent wisdom at Imam Khomeini Center of Education and Research. mohsengmirus@gmail.com

Muhammad Fanaii Eshkewari / A professor of philosophy group at Imam Khomeini Center of Education and Research. anaei.ir@gmail.com

Abstract

According to the theories of orientalist and philosophers of art, the so-called phenomenon of "Islamic theory of art" is unattainable and Islamic art should only be studied posteriorly and historiographically. This paper tries to study the possibility and nature of the "Islamic theory of art" *as per* the opinions of Sadraian philosophers who consider this philosophy in accordance with Islamic principles, thus taking the first steps in explaining this theory. Viewing the discoursed topics, it can be said: thanks to the use of the Quran, intellection and mysticism in Islamic philosophy and especially the transcendent wisdom, they have established such a system and intellectual structure that has reliable foundations and has the capacity to develop a theory of art from it. Furthermore, due to the fact that this school of philosophy rests on the Islamic teachings that favors and makes use of art in the promotion of true knowledges considering divinity as the origin of art, one can develop the Islamic theory of art from such a school of philosophy.

Keywords: theory of art, Islamic art, Islamic theory, transcendent wisdom, Mulla Sadra, Islamic philosophy.

Strategies for Productivity of Faculties of Perception through Sadraian Approach

Sayyid Muhammad Hussain MirDamadi / An assistant professor at Farhangian Pardis Bahunar, University of Isfahan. mh.mirdamad@cfu.ac.ir

Abstract

Producing knowledge in line with the Islamic values plays an important role in achieving excellence and establishing national dignity and independence. One of the factors making the ground for producing knowledge is the achievement of active education strategies (as opposed to passive, imitating and memory-based education). Analyzing the discussion of "perception" in Sadra's philosophy leads to the conclusion that perception in this philosophy has two spiritual-physical areas and that the origin of perception is the incorporeal soul. What, in this article, provides the said goal in the field of Islamic wisdom is called "productivity of faculties of perception". This paper deals with this issue by explaining the principles of productivity of faculties of perception and the corresponding strategies. The research method is "descriptive-analytical" and its sources are library-documentation. The most important findings of the research are Sadraian strategies in the course of productive perception. In Mulla Sadra's approach to the system of knowledge, managing the soul, the capacities of knowledge of the heart, and strengthening and training (purity of) the power of imagination are among the most important strategies. The approach of the article is novel, practical and possible to be developed; it can thus be evaluated in the course of the objectives of the country's scientific system and of the guidance of the Supreme Leader of the Islamic Revolution.

Keywords: perception, faculties of perception, productivity of perception, faculty of imagination, self-purity, Mulla Sadra.

ABSTRACTS

An Analysis of Allameh Tabataba'ii's Account of the Proof of the Righteous and Its Comparison to Avicenna's

Hamid Komijani / A PhD. Student of philosophy and theology at Baqir-u al-Ulum University. hamed.komigani1369@gmail.com

Abstract

When dealing with the proof of the righteous to demonstrate the existence of Allah, the philosopher studies the absolute reality. Considering the eternal necessity of objective reality through a posteriori concomitants argument, Allameh Tabataba'ii has shifted to the essential necessity. Avicenna has established the existence of Allah *as per* the inherent necessity of objective reality and the fact that they are either in a state of "necessity" or "possibility". Unlike Avicenna, the late Tabataba'ii believed in the eternal necessity of objective reality and its intrinsic necessity, thus he considered the existence of Allah as self-evident, on the basis of which it can be proposed as the first philosophical issue. Also, viewing the late Tabataba'ii account, objective reality is one single reality, and what else than it is no more than a copula depending on that single reality as its state thus existing dependently.

In what follows, the author goes to first present a novel analysis and description of Tabataba'ii's account of the above proof and to examine the objections raised and some invalid accounts of it. Second, in the course of assessment of Tabataba'ii's proof in comparison to Avicenna's, to demonstrate that Tabataba'ii's account has characteristics that make it superior to other accounts.

Keywords: the righteous proof, the very principle of subsisting reality, eternal necessity, contingency of quiddity, the necessary being, Allameh Tabatba'ii, Avicenna.

Table of Contents

| | |
|---|---|
| An Analysis of Allameh Tabatabaai's Account of the Proof of the Righteous and Its Comparison to Avicenna's | 7 |
|---|---|

Hamid Komijani

| | |
|---|----|
| Strategies for Productivity of Faculties of Perception through Sadraian Approach | 23 |
|---|----|

Sayyid Muhammad Hussain MirDamadi

| | |
|---|----|
| The Nature and Possibility of Islamic Theory of Art as per Transcendent Wisdom | 41 |
|---|----|

Sayiid Mohsen MirMorshedi / Muhammad Fanaai Eshkewari

| | |
|--|----|
| Avicenna's Tripartite Definition of Knowledge (Deviation or Adherence to Farabi's Quadruple Definition) | 59 |
|--|----|

Ali Shafabakhsh / Ahmad Karimi / Mahdi Nosratian

| | |
|---|----|
| The Impact of the Meaning of Life on Islamic Humanities according to Allameh Misbah Yazidi | 79 |
|---|----|

Ahmad Muhammadi Ahmadabadi

| | |
|---|----|
| An Analysis of the Meanings of "Realism" and "Relativism" and a Critique of Moral Relativism as per Allameh Tabatabaai's Theory of "I'tibariyat" | 99 |
|---|----|

Ihsan Turkashvand / Jamal Suroush / Mujtaba Misbah

| | |
|--|-----|
| The Assessment Feasibility of Agent by Self-manifestation in the Course of Human Action | 115 |
|--|-----|

Muhammad Farsiyat / Abdulrassul Ubudiyat

| | |
|---|-----|
| The Lack of Content of David Lewis's philosophy from Peter Unger's Point of View | 133 |
|---|-----|

Reza Sadeqi

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. 21, No. 3

Spring 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 Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Mu‘ammad Fanā’i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Ri,ā Fayyā,ī: 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 Mudarres University

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

Address: Ma‘rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113471
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net