

معرفت فلسفه

سال بیست و دوم، شماره سوم، پیاپی ۸۷، بهار ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سید محمد تقی مرتضوی زاده

صفحه آرا

امیر حسین نیک پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۲۹۴

اعضای 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: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

www.iki.ac.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. خواشمندیم 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. خواشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج.) یادآوری

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

فهرست مطالب

بررسی و ارزیابی ادله امتناع و امکان فهم فلسفی قرآن با تأکید بر آراء صدر المتألهین / ۷

کے فرح رامین / فاطمه اسعدی

تحول جوهر نفسانی و ثبات شخصیت انسان بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی صدر المتألهین / ۲۵

کے احمد سعیدی / کے تاریوش رجبی

فراز و فرود عین و ذهن در ادوار معرفت / ۴۵

کے علیرضا شجاعی زند

مبانی هستی‌شناختی معقولات از منظر استاد فیاضی / ۶۵

کے سیدمیشم امامی میبدی / مهدی مشکی / سیدمحمد مهدی نبویان

ارزیابی نظریه «فاعلیت بالتجلی» خداوند از منظر آموزه‌های دینی / ۷۷

کے محمد مهدی گرجیان عربی / یار علی کرد فیروزجایی / کے محسن رضایی استخرویه

بازطراحی خوانش حداکثری از نظریه شهود حسی / ۹۷

کے محمد علی محیطی اردکان / کے سجاد واحدی

بررسی نسبیت یا عدم نسبیت ارزش هنری از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۱۱۳

کے سیدمحمد محسن میرمرشدی

نقش «زیست‌جهان» در رفع بحران علوم اروپایی از دیدگاه هوسرل / ۱۳۳

کے ظاهر یوسفی

۱۶۰ / Table of Contents



A Critical Assessment of the Arguments for the Possibility of Philosophical Understanding of the Qur'an Highlighting Şadr al-Mutā'allihīn's Perspective

✉ **Farah Ramin**  / A professor of Dept. of Islamic philosophy and theology, faculty of theology and Islamic studies, University of Qom f.ramin@qum.ac.ir

Fatemeh Asadi / An M.A. holder of Islamic philosophy and theology, faculty of theology and Islamic studies, University of Qom fa.asadi.9877@gmail.com

Received: 2024/12/25 - **Accepted:** 2025/05/07

Abstract

Many prominent Islamic philosophers have paid special attention to the philosophical understanding of the Qur'an and have articulated the insights gained through this approach in the form of philosophical exegesis of the Noble Qur'an. Among these philosophers, the most extensive philosophical exegesis belongs to Mulla Sadra. He presented his philosophical understanding of the Qur'anic verses in his work *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. One of the key issues concerning philosophical interpretation is the question of its possibility, regarding which various perspectives have been proposed. Some scholars argue for its impossibility and have presented various reasons to support their claim. Others, however, believe in its possibility and permissibility, and have provided multiple arguments to justify their stance. This study seeks to address the following question: "Is a philosophical understanding of the Qur'an possible and permissible or not?" "What is Şadr al-Mutā'allihīn's view on this matter?" Having presented and evaluated the arguments of both proponents and opponents of the philosophical interpretation of the Qur'an, and through a descriptive-analytical method, the research offers a clear account of Mulla Sadra's perspective on the possibility of such an understanding. It also paves the way for demonstrating the harmony between philosophy and the Qur'an and, at a higher level, the fundamental unity of reason and faith.

Keywords: philosophical understanding, Islamic philosophy, Şadr al-Mutā'allihīn, The Noble Qur'an

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و ارزیابی ادله امتناع و امکان فهم فلسفی قرآن با تأکید بر آراء صدر المتألهین

f.ramin@qum.ac.ir

fa.asadi.9877@gmail.com

فرح رامین  / استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم

فاطمه اسعدی / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷

چکیده

بسیاری از فلاسفه بزرگ اسلامی به فهم فلسفی قرآن توجه خاص داشته و تعلیمی را که از این راه به دست آورده‌اند در قالب تفسیر فلسفی قرآن کریم نگاشته‌اند. در میان آنها، گسترده‌ترین تفسیر فلسفی متعلق به ملاصدراست. ایشان فهم فلسفی خود از آیات قرآن را در کتاب «تفسیر قرآن کریم» بیان کرده است. یکی از مباحث مهمی که درباره فهم فلسفی مطرح می‌شود، بحث امکان آن است که دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن وجود دارد. عده‌ای قائل به امتناع آن هستند و برای این ادعای خود دلایلی ارائه کرده‌اند. عده‌ای دیگر هم به امکان و جواز آن باور دارند و با دلایل متعدد، به اثبات آن پرداخته‌اند. این پژوهش کوشیده است تا به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: آیا فهم فلسفی قرآن امری ممکن و مجاز است یا خیر؟ دیدگاه صدر المتألهین در این زمینه چیست؟ پس از بیان دلایل موافقان و مخالفان فهم فلسفی قرآن و بررسی و ارزیابی آنها، با روش توصیفی و تحلیلی، تصویر روشنی از دیدگاه صدرا درباره امکان فهم فلسفی قرآن ارائه شده و زمینه‌ای برای اثبات هماهنگی فلسفه و قرآن، و در مراتب بالاتر، عدم تمایز عقل و دین فراهم آمده است.

کلیدواژه‌ها: فهم فلسفی، فلسفه اسلامی، صدر المتألهین، قرآن کریم.

مقدمه

برای بهره‌مندی از قرآن کریم که گنجینه‌ای از معارف اسلامی است، ابتدا باید آن را فهمید. دانشمندان علوم اسلامی درباره‌ی امکان فهم قرآن کریم به دو دیدگاه کلی رسیده‌اند که در هر کدام از این دیدگاه‌ها، اختلاف‌نظرهایی نیز وجود دارد. عده‌ای معتقدند: فهم قرآن کریم امری ممکن است. در مقابل، عده‌ای دیگر قایل به امتناع آن هستند و باور دارند که اساساً فهمیدن کامل هر متنی غیرممکن است. حتی اگر امکان فهم قرآن را بپذیریم، آن را مخصوص معصومان علیهم‌السلام می‌دانند و معتقدند: افراد عادی نه قادر به فهم آن هستند و نه جواز فهم آن را دارند.

این دو دسته برای اثبات دیدگاه خود، دلایل عقلی و نقلی ارائه کرده‌اند که در این مقاله، مجال بحث درباره‌ی آنها نیست (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۷۶؛ اسعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۲، به نقل از: استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۵ و ۲۷۱-۲۷۰).

صدرالمثلهین که فیلسوف و مفسر بزرگ قرآن کریم است، نه تنها فهم قرآن کریم و تدبر در آن را امری جایز می‌داند، بلکه معتقد است: «تدبر» هدف قرآن کریم از آداب تلاوت آن است و در تلاوت بدون تدبر، خیری نیست (صدرالمثلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

از دیدگاه او، قرآن کریم ظاهری دارد و باطنی، و برای درک معنای باطنی قرآن کریم نیاز به تعقل و تفکر است. از این رو تنها کسانی به این معنا دست می‌یابند که از مراتب بالای وجودی برخوردار بوده و اهل تعقل و تفکر در قرآن کریم باشند. بسیاری از فیلسوفان بزرگ مسلمان، مانند کندی در رساله‌ی *الابانه عن سجود الجرم الاقصی و طاعته الله تعالی* و ابن سینا در کتاب *پنج رساله*، متوجه اهمیت بحث فهم فلسفی قرآن بوده و مطالبی را که از طریق فهم فلسفی خود از آیات قرآن کسب کرده‌اند، در قالب تفسیر فلسفی از آیات قرآن کریم ارائه نموده‌اند.

صدرالمثلهین نیز یکی از کسانی است که به جواز و ضرورت فهم فلسفی باور دارد و تعلیمی را که از این راه کسب کرده، در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* به نگارش درآورده است.

علاوه بر کتب ذکرشده که به تفسیر قرآن پرداخته، آثار دیگری نیز وجود دارند که درباره‌ی فهم و تفسیر فلسفی و مباحث پیرامون آن مباحثی ارائه داده‌اند.

کتاب *تفسیر فلسفی قرآن؛ رویکردها و آسیب‌ها*، اثر حمیدرضا عبدلی مهرجردی (۱۳۸۹)، به بررسی معنا، تاریخچه و روش‌های تفسیر و تأویل فلسفی پرداخته و در ادامه، رویکردها و دیدگاه‌های موجود را بیان کرده است.

علاوه بر این، در دو کتاب *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن* (سعیدی روشن، ۱۳۸۳) و *زبان قرآن و مسائل آن* (سعیدی روشن، ۱۳۸)، نیز بخشی از مسائل مرتبط با فهم فلسفی قرآن، مانند رابطه‌ی فلسفه اسلامی با دین و زبان دین ارائه شده است.

در میان مقالات موجود نیز، مقاله‌ای با عنوان «روش عقلی و گرایش فلسفی در تفسیر قرآن از دیدگاه صدرالمتألهین» (محمدی، ۱۳۹۸)، به چستی تفسیر فلسفی به‌عنوان گرایشی تفسیری پرداخته و در ادامه، دیدگاه صدرالمتألهین و گرایش او در تفسیر قرآن کریم را بررسی کرده است.

«ملاصدرا و رویکرد فلسفی به تفسیر قرآن»، نوشته علی نصیری مقاله دیگری است که به روش تفسیری ملاصدرا در تفسیر قرآن اشاره کرده است. نویسندگان در این مقاله نشان داده که صدرالمتألهین با وجود تأکید بر ضعف و ناکارآمدی فلسفه در تبیین بسیاری از مباحث دین‌شناسی، همچنان در تفسیر آیات قرآن، به مبانی فلسفی پایبند بوده است. اثبات عدم دخالت پیش‌فرض‌های فلسفی در تفسیر او از آیات، کاری دشوار است. مقاله دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد «بررسی و تحلیل چستی، امکان، و شرایط فهم فلسفی قرآن» (اسعدی، ۱۴۰۱) می‌باشد.

این مقاله همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، به بحث درباره چستی فهم فلسفی، امکان و شرایط آن پرداخته و در نهایت، به‌اختصار به ضرورت فهم فلسفی قرآن کریم اشاره کرده است. این مقاله نگاهی کلی به بحث فهم فلسفی دارد و تمرکز آن بر بررسی یا تحلیل دیدگاه یک عالم خاص نیست، بلکه مباحث با توجه به آراء موجود در این زمینه ارائه شده است. در مقاله پیش‌رو، تمرکز بر بررسی و ارزیابی دلایل مطرح‌شده درباره امکان فلسفی قرآن کریم و بیان دیدگاه صدرالمتألهین بوده و تلاش شده است با مطالعه و بررسی آثار صدرا و دیگر آثار مرتبط، دیدگاه ایشان در این زمینه به روش «توصیفی - تحلیلی» تبیین گردد.

قدم اول برای شروع بحث، آشنایی با فهم فلسفی قرآن کریم و چستی آن است. بدین‌روى ابتدا به بررسی معانی فهم فلسفی پرداخته و پس از بیان دیدگاه صدرا، ادله امکان فهم فلسفی قرآن را ارزیابی کرده و به‌طور جداگانه به دیدگاه صدرالمتألهین درباره امکان فهم فلسفی قرآن پرداخته است.

۱. چستی فهم فلسفی قرآن از دیدگاه صدرالمتألهین

معنای «فهم فلسفی قرآن» بهره‌گیری مخاطب از فلسفه برای فهم مراد گوینده کلام وحی است. این فهم به دو صورت مطرح می‌شود: گاهی از فلسفه برای فهم یک آیه خاص استفاده می‌شود و گاهی آیه‌ای خاص مد نظر نیست و فهم فلسفی از یک آموزه خاص مطرح نظر قرار می‌گیرد.

درباره نوع بهره‌گیری از فلسفه نیز دو حالت قابل تصور است:

حالت اول آن است که برای فهم قرآن کریم، از آموزه‌های فلسفی مانند قواعد، نظریه‌ها، برهان‌ها و گزاره‌ها استفاده شود.

حالت دوم نیز استفاده از روش فلسفی برای فهم مراد کلام وحی است.

در ادامه، دیدگاه صدرالمتألهین را درباره هر کدام، به‌صورت جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱-۱. به کارگیری آموزه‌های فلسفی برای فهم قرآن

در این حالت از فهم فلسفی، از دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین فلسفی برای تعیین جهت فهم قرآن و کشف مفاد آیات قرآن کریم استفاده می‌شود. کسی که در این کاربرد، به دنبال فهم فلسفی قرآن است، با علم به قواعد، نظریه‌ها، برهان‌ها و گزاره‌های فلسفی، آنها را قرینه‌ای برای فهم، شرح و تبیین آیات قرار می‌دهد و از این طریق آنها را به کار می‌گیرد. این کاربرد فهم فلسفی قرآن، خود به دو شاخه «فهم تطبیقی - تأویلی» و «فهم تحلیلی» تقسیم می‌شود.

۱-۱-۱. فهم تطبیقی - تأویلی

قسم اول که برای اثبات وجود سازگاری میان قرآن و فلسفه به کار می‌رود، به این معناست که در مقام فهم آیه یا مجموعه‌ای از آیات، آنها را با آموزه‌های فلسفی تطبیق دهیم و نشان دهیم که آموزه‌های فلسفی همان مفهومی را بیان می‌کنند که آیات شریفه در پی آن هستند، به گونه‌ای که میان آنها هماهنگی وجود دارد.

نمونه‌ای از قسم اول را در آثار ابن سینا می‌توان یافت. در دیدگاه ابن سینا، جبرئیل عقل فعال دانسته شده و مراد از «انس» و «جن» در آیه شریفه «مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»، حواس ظاهری و باطنی بیان شده و حقیقت نماز، تشبیه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی قلمداد شده است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۷۳-۱۷۰).

ایشان درباره آیه «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (حاقه: ۱۷) نیز بیان می‌کند که عرش خداوند همان فلک نهم است و مراد از «ثمانیه» در آیه شریفه، افلاک هشت‌گانه است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۲۹-۱۲۸).

کاربرد دیگر فهم تطبیقی - تأویلی، دفع تعارض میان آموزه‌های فلسفی و قرآنی است. هنگامی که مخاطب قرآن کریم میان آموزه‌های فلسفی و آموزه‌های وحیانی تعارضی پیدا می‌کند، سعی دارد ظاهری بودن این تعارض را آشکار ساخته و سازگاری قرآن و فلسفه را با تأویل ظاهر قرآن نشان دهد.

۱-۱-۲. فهم تحلیلی

در قسم دوم که «فهم تحلیلی» نام دارد، مخاطب برای فهم و تحلیل عمیق‌تر مفاهیمی که در کلام الهی وجود دارند، آموزه‌های فلسفی را به کار می‌گیرد (عبدلی مهرجردی، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۶۲).

در فهم تحلیلی، هیچ‌گونه تحمیل، تطبیق، یا تأویلی رخ نمی‌دهد و فرد تنها از دانسته‌ها و دانش پیشین فلسفی، برای تحلیل آیات و آموزه‌های کلام الهی بهره می‌برد تا به تحلیل، فهم و تفسیر دقیق‌تری از آنها دست یابد.

۱-۲. به کارگیری روش فلسفی برای فهم قرآن

در این معنا، فرد برای فهم فلسفی آیات، به جای استفاده از قواعد و آموزه‌های فلسفی، صرفاً از روش فلسفی بهره می‌برد و دانسته‌های فلسفی‌اش هیچ تأثیری در فهم کلام الهی ندارند.

روش «فلسفی» به معنای «استفاده از نهایت دقت عقلی برای فهم تعالیم وحیانی» است که درواقع همان ژرف‌اندیشی در استخراج معارف آیات قرآن کریم است (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴).

نکته مهمی که در این بحث لازم است مد نظر قرار گیرد، تفاوت میان روش «فلسفی» و روش «عقلی» است. به‌طور کلی، می‌توان گفت: روش «فلسفی» نوع خاصی از روش عقلی با شاخصه‌های مشخص خود است. همین شاخصه‌ها وجه تمایز میان روش «فلسفی» و سایر انواع روش عقلی هستند و آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازند. ازجمله این شاخصه‌ها می‌توان به پرداختن به مباحث و مسائل فلسفی مبتنی بر منطق فکری بودن و یقینی و برهانی بودن اشاره کرد (اسعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۶-۱۴۳).

در روش «عقلی» که معمولاً در مقابل روش «نقلی» قرار می‌گیرد، با وجود اینکه تأثرات نیز در فهم معنای آیات مفید هستند، اما عقل منبع اصلی است و نقش محوری دارد. این روش دارای مؤیدات قرآنی فراوانی است. آیاتی که در آنها عباراتی همچون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، «أَلَمْ تَعْقِلُوا»، «لَقَوْمٌ يَّعْقِلُونَ» و مانند آن وجود دارد و به تعقل دعوت می‌کنند، به این روش اشاره دارند.

در روش «عقلی» اگر عقل بیش از نیروی فکر باشد و آن را منبع تفسیر و منحصر در عقل برهانی بدانیم، می‌توانیم تفسیر و فهم به روش «عقلی» را بر فهم و تفسیر فلسفی منطبق بدانیم (محمدی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۲-۱۴۷). اما به‌طور مطلق و قطعی، تفسیر عقلی و به دنبال آن تفسیر فلسفی، چیزی غیر از تفسیر به رأی است. صدرالمتألهین نیز دو مصداق برای «تفسیر به رأی» بیان می‌کند و آن را چیزی غیر از دریافت ادراک و آزاداندیشی در فهم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸)، که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. رابطه فهم فلسفی قرآن با تفسیر فلسفی

یکی از نکات مهم در فهم فلسفی قرآن، ارتباط آن با تفسیر فلسفی است. این دو مفهوم به‌طور نزدیکی به یکدیگر مرتبط‌اند، به گونه‌ای که فهم فلسفی مرحله‌ای مقدم بر تفسیر فلسفی محسوب می‌شود. در حقیقت، فلاسفه ابتدا فهم فلسفی خود از آیات قرآن را شکل می‌دهند و سپس آن را در قالب تفسیر فلسفی تدوین می‌کنند. تفسیر فلسفی قرآن را می‌توان در سه معنا بررسی کرد:

۱. تطبیق آموزه‌های فلسفی بر قرآن؛ در این معنا، هدف اصلی ایجاد هماهنگی میان فلسفه و آموزه‌های دینی است.

۲. فلسفی تفسیر کردن قرآن؛ در این روش، مفسر می‌کوشد تا آیات قرآن را بر مبنای نظریات و مباحث فلسفی تحلیل کند که در نتیجه، تأویل نیز وارد فرایند تفسیری می‌شود.

۳. روش فلسفی در تفسیر قرآن؛ در این دیدگاه، برای فهم آیات قرآن از دقت عقلی و روش‌های فلسفی بهره گرفته می‌شود. این همان روشی است که صدرالمتألهین و علامه طباطبائی در تفاسیر خود به کار برده‌اند. برخلاف دو دیدگاه پیشین، در اینجا روش «فلسفی» بر فهم متن قرآنی حاکم است، هرچند مباحث مطرح‌شده لزوماً فلسفی نباشند. از دیدگاه ملاصدرا، تفسیر صحیح قرآن آن است که مفسر با پذیرش ظواهر قرآن، در جست‌وجوی اسرار و رموز پنهان آن برآید و با اتکا بر عقل، مکاشفه و اشراق الهی، حقایق فراتر از ظاهر آیات را کشف کند. در تفسیر او، آیات و

روایات نقش کلیدی دارند، اما به عنوان یک فیلسوف و عارف مسلمان، تفسیر صرفاً نقلی ارائه نمی‌دهد، بلکه با استفاده از ابزارهای عقلانی، تفسیری عقلی - عرفانی عرضه می‌کند. صدرالمതألہین برای فهم قرآن قائل به تشکیک و وجود درجات و مراتب بوده، معتقد است: صرف تدبر و اندیشه کفایت نمی‌کند و در برخی مراتب، شهود نیز ضروری است. تفسیر صدرالمതألہین را می‌توان نقطه عطفی در تفاسیر فلسفی - عرفانی دانست. این تفسیر تلفیقی از چهار سنت تفسیری پیشین (عرفانی، شیعی، کلامی و فلسفی) است، اما صرفاً گردآوری عناصر این سنت‌ها نیست، بلکه او با شناخت دقیق این روش‌ها و بهره‌گیری از الہام الہی، به کشف معانی باطنی قرآن پرداخته است. همان‌گونه که حکمت متعالیه صرفاً جمع‌بندی آموزہ‌های فلسفی متقدم نیست، تفسیر وی نیز صرفاً ترکیبی از این سنت‌های تفسیری محسوب نمی‌شود، بلکه رویکردی نوآورانه و متعالی ارائه می‌دهد.

روش تفسیری صدرالمതألہین بر دو اصل استوار است:

- پرهیز از تقید صرف به معنای ظاہری آیات؛

- پرهیز از انکار یا نادیده گرفتن معنای ظاہری قرآن.

همان‌گونه که او تصریح می‌کند، عمده مانع درک حقایق قرآن، اغترار به ظواهر اخبار و اکتفا به علوم جزئیہ و احکام فرعی است، که باعث انکار علوم ربانی و حکمت الہی می‌شود (صدرالمതألہین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۱۰-۱۱).

در مجموع، روش تفسیری او را می‌توان در چهار اصل خلاصه کرد:

۱. حفظ ظاہر آیات و استفاده از آن؛

۲. استفاده از روایات معتبر برای دستیابی به بطن قرآن؛

۳. به کارگیری مبانی فلسفی در تفسیر آیات؛

۴. استفاده از عرفان، ذوق و کشف در فهم قرآن (دهقان، ۱۳۸۶، ص ۳۲۱-۳۲۲).

۲. امکان فهم فلسفی قرآن از دیدگاه صدرالمതألہین

اکنون که با معنای «فهم فلسفی» آشنا شدیم و از دیدگاه‌های موجود در باب چیستی آن تا حدی آگاه شدیم، به بحث اصلی این مقاله، یعنی «بررسی امکان فهم فلسفی قرآن» می‌پردازیم.

همان‌گونه که گفته شد، بحث از فهم فلسفی یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی است و بررسی امکان آن نیز از مباحث پایه‌ای در این زمینه به‌شمار می‌آید. درباره امکان و جواز فهم فلسفی قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. عده‌ای مانند شیخ حر عاملی تفسیر را تنها به صورت ماثور جایز می‌دانند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۵). این گروه اساساً مخالف تفسیر عقلی‌اند و به تبع آن، با فهم و تفسیر فلسفی که شاخه‌ای از تفسیر عقلی است، نیز مخالفت دارند.

در مقابل، برخی از اندیشمندان، قائل به جواز و امکان فهم و تفسیر غیر ماثور هستند. این گروه با وجود اعتقاد به جواز تفسیر به کمک عقل، درباره جواز فهم و تفسیر فلسفی اتفاق نظر ندارند و برخی از آنها این قسم از تفسیر را غیر مجاز می‌دانند.

علت این اختلاف نظر تا حد زیادی به برداشتی که از معنای فهم فلسفی می‌شود، برمی‌گردد. اگر مراد از «فهم فلسفی» فهم به روش فلسفی باشد، تمام کسانی که قائل به امکان و جواز فهم قرآن به روش عقلی و غیرمأثورند، این قسم را که احصا از فهم به روش عقلی است، ممکن و جایز می‌دانند. اما اگر مراد از «فهم فلسفی» فهم قرآن با استفاده از آموزه‌های فلسفی باشد (که خود به دو قسم فهم «تطبیقی - تأویلی» و «فهم تحلیلی» تقسیم می‌شود)، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح می‌گردد.

از میان اقسام مطرح‌شده، جواز فهم تطبیقی - تأویلی رد می‌شود؛ زیرا از نظر اندیشمندان، این قسم از فهم، انسان را از معنای واقعی آیات دور می‌کند و درواقع، مصداقی از «تفسیر به رأی» است.

اما درباره فهم تحلیلی، چون انسان رهاوردهای فلسفی خود را بر قرآن تحمیل نمی‌کند، مصداقی از تفسیر به رأی نیست و از این‌رو محذور عقلی و شرعی ندارد.

پس بحث امکان فهم فلسفی تنها درباره دو معنای «فهم به روش فلسفی» و «فهم تحلیلی» جای بررسی و ارزیابی دارد و به‌طور کلی، دو دیدگاه موافق و مخالف مطرح شده است. در دیدگاه امکان، دلایل موافقان فهم فلسفی با توجه به معنایی که برای فهم فلسفی اراده شده، متفاوت است، اما درخصوص دیدگاه امتناع فهم فلسفی، بیشتر دلایل همان دلایل مخالفان فهم عقلی است؛ یعنی کسانی که اساساً با استفاده از عقل در فهم قرآن مخالفاند. در ادامه، این دلایل ارزیابی می‌گردند:

۱-۲. بررسی دیدگاه امتناع فهم فلسفی قرآن

۱-۱-۲. دلیل عقلی

عمده مخالفان فهم و تفسیر عقلی و به طریق اولی فهم فلسفی، اخباری‌ها بودند. شیخ حر عاملی در *الفوائد الطوسیة*، ۴۳ دلیل از اخباری‌ها برای عدم جواز استنباط‌های ظنی آورده، در دلیل بیست‌ونهم می‌نویسد: «ضرورت حکم می‌کند که مجرد عقل نمی‌تواند به تمام آنچه خداوند متعال از مردم می‌خواهد، پی ببرد. اگر عقل به‌تنهایی کافی بود، مردم به پیامبر و امام محتاج نمی‌شدند و شرایع و ادیان گوناگون پدید نمی‌آمدند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۱).

ارزیابی:

مطلب گفته‌شده صحیح است، اما با بحث ما ارتباطی ندارد. در تفسیر عقلی و فلسفی، هرگز ادعا نشده است که عقل به‌تنهایی و بدون توجه به روایات متعارض با آن، حق سخن گفتن در باب تفسیر را دارد. درواقع، در تفسیر عقلی و به تبع آن فلسفی، عقل دلیلی در عرض نقل و متعارض با آن نیست، بلکه در طول آن قرار دارد (گرجیان و آدینه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷-۱۲۶).

۲-۱-۲. آیات

مخالفان برای اثبات ادعای خود به دو دسته از آیات و چند دسته روایات تمسک جسته‌اند:

الف) آیاتی که عدم جواز اعتماد به ظن در تفسیر قرآن را بیان می‌کنند؛ از جمله آیه ۳۶ سورة اسراء و آیه ۲۸ سورة نجم. آنها با استناد به این آیات، چنین استدلال می‌کنند:

۱. اگر تفسیر قرآنی مستند به روایت نباشد، چون مفسر یقین ندارد که حقیقت قول خدا را یافته، تنها به ظن خود اتکا کرده، پس نسبت دادن مطلب ظنی به خداوند است.
۲. این کار طبق آیات قرآن، حرام و ممنوع است.
۳. پس تفسیر قرآن بدون استناد به روایات، کاری حرام و ممنوع است.

ارزیابی:

در این استدلال، کلیت هر دو مقدمه مخدوش است. کلیت مقدمه اول رد می‌شود؛ زیرا اگر مفسری با وجود صلاحیت علمی و عملی، در آیات تدبر کند سخنان او از روی ظن و بی‌پایه نخواهد بود. در نتیجه، نمی‌توان ادعا کرد که هر تفسیری بدون استناد به روایت، مستلزم نسبت دادن سخن ظنی به خداوند است.

اما مقدمه دوم به این دلیل رد می‌شود که نمی‌توان ادعا کرد هر ظنی منهی آیات قرآن است. قرآن کریم ظنی را نهی کرده است که در آن امکان وصول به علم و معرفت یقینی وجود دارد. پیروان باطل علم دست‌یافتنی را رها می‌کنند و به ظن روی می‌آورند. چنین ظنی مقبول پیروان تفسیر عقلی نیست و تنها ظنی برای آنها حجت است که به سبب عدم امکان رسیدن به یقین، جایگزین معرفت یقینی شده باشد (انصاری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱-۱۰).

ب) آیاتی که قرآن را محتاج تبیین پیامبر اکرم ﷺ می‌دانند؛ مانند آیه ۴۴ سوره نحل. بر اساس این آیات، پیامبر ﷺ مأمور تبیین آیات قرآن است. اگر این آیات، خودبه‌خود آشکار بودند و یا بشر می‌توانست به وسیله عقل به آنها دست یابد، خداوند پیامبر اکرم ﷺ را مأمور تبیین آیات نمی‌کرد.

ارزیابی:

به این استدلال، به چند وجه می‌توان پاسخ داد:

۱. مراد از «تبیین» در آیه شریفه، رساندن معارف وحی به وسیله آیات الهی است. اگر معنایی مانند توضیحات خارج از آیات یا امثال آن را مراد از تبیین بدانیم، باید بپذیریم که پیامبر اکرم ﷺ وظیفه خود را کامل به انجام نرسانده است؛ زیرا تعداد آیاتی که برای تبیین آنها روایاتی به دست ما رسیده، بسیار کمتر از آیات بدون تبیین روایی است.
۲. اثبات تبیین در حق رسول خدا ﷺ در این آیه، هیچ تنافی با تبیین در حق دیگران ندارد؛ زیرا هیچ دلالتی بر انحصار در آیه وجود ندارد.

۳. «تبیین» مفهومی مشکک است که مراتب متفاوتی دارد. در این آیه، بالاترین مرتبه آن را از لفظ «ها» می‌توان اثبات کرد. این امر منافاتی با ثبوت تبیین در مراتب پایین‌تر و در حق دیگران ندارد.

۴. در نهایت، پذیرش این استدلال و اینکه تبیین آیات منحصرأً وظیفه رسول اکرم ﷺ است، مستلزم عدم جواز تمسک به آیات قرآن برای فهم و تبیین آیات دیگر می‌شود (گرجیان و آدینه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷-۱۲۶).

۳-۲. روایات

مخالفان تفسیر به کمک عقل به چهار دسته از روایات نیز تمسک جسته‌اند:

دسته اول. روایاتی که مضمون آنها این است که خطاب‌های قرآن خصوصی و مختص اهل بیت علیهم‌السلام است. برای نمونه، روایتی از امام باقر علیه‌السلام وجود دارد که در آن می‌فرمایند: «ای قتاده! قرآن را فقط کسی که مخاطب اوست، می‌شناسد» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۳۱۲).

ارزیابی:

به این استدلال، به چند وجه می‌توان پاسخ داد:

۱. روایات دیگری نیز وجود دارند که مضمونی کاملاً برخلاف این روایات دارند و در آنها، حتی از خطاب‌های خصوصی هم اراده عموم شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۶).
۲. مخالفان در این روایات، از مقام مخاطب جدل غافل شده‌اند. این دسته از روایات خطاب به کسانی است که مخالف اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند و شامل کسانی نمی‌شود که از علوم اهل بیت علیهم‌السلام بهره برده و در مقابل آنها موضع نگرفته‌اند.
۳. در این روایات، مراد از «معرفت»، معرفت کامل و همه‌جانبه به آیات قرآن است که خاص اهل بیت علیهم‌السلام است و منافاتی با معرفت محدود به قرآن در حق دیگران ندارد.

دسته دوم. روایاتی که مضمون آنها ناتوانی عقل از تفسیر قرآن است؛ مانند روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که می‌فرمایند: «هیچ امری مانند تفسیر قرآن از عقول مردم دورتر و ناآشنا تر نیست؛ زیرا آیه قرآن سرآغازش درباره امری است، وسط آن درباره امری دیگر، و انتهای آن درباره امری آخر» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۰۴).

ارزیابی:

از این قبیل روایات، تنها می‌توان عدم کفایت عقل محض برای تفسیر قرآن را اثبات نمود که مقبول موافقان تفسیر عقلی و فلسفی نیز هست؛ اما بر رد امکان و جواز استفاده از عقل برای فهم و تفسیر آیات دلالتی ندارند.

دسته سوم. استدلال بر حدیث ثقلین است. این دلیل سی‌ویکمین استدلال شیخ حر عاملی است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۳-۴۱۲) که بر اساس آن، قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام هرگز از هم جدا نمی‌شوند و برای فهم قرآن باید از اهل بیت علیهم‌السلام مدد جست.

ارزیابی:

تمسک به اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن زمانی ممکن است که روایتی در این زمینه وجود داشته باشد. در این صورت، موافقان تفسیر عقلی و فلسفی نیز این روایت را می‌پذیرند و دیگر فرصت دخالت عقل نمی‌رسد.

دسته چهارم. استدلال به روایات تحریف قرآن است، بر این اساس که به‌طور کلی در آیات قرآن تحریف صورت گرفته، هرچند این تحریف از حیث کم و کیف نامعلوم است. پس با توجه به فقدان قرائن، عمل به ظاهر قرآن برای رسیدن به مفاهیم آن غیرممکن بوده و تنها راه پناه بردن به روایات تفسیری ائمه اطهار علیهم‌السلام است.

ارزیابی:

۱) اسناد بیشتر این روایات نامعتبر است و راویان آنها به کذب و فساد عقیده متهم شده‌اند. احادیثی هم که از نظر سند مشکلی ندارند، بر تحریف قرآن - به این معنا - دلالت ندارند، بلکه بر تحریف قرائت، تنزیل، تأویل، یا تحریف معنوی دلالت دارند که موجب سلب حجیت از قرآن نمی‌شود.

۲) ادعای تحریف با صریح برخی آیات (مانند آیه ۹ سورة حجر) تناقض دارد و در نتیجه، ادعایی مردود است.
۳) حتی با پذیرش این ادعا، روایات زیادی وجود دارند که قرآن را به همین شکل حجت می‌دانند و به عمل به آن دعوت می‌کنند (گرجیان و آدینه، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲-۱۲۹).

۴-۱-۲. تفسیر به رأی

دلیل دیگری که از جانب مخالفان مطرح شده، تفسیر به رأی بودن فهم فلسفی قرآن است. به عبارت دیگر، مخالفان فهم فلسفی معتقدند که فهم فلسفی به تفسیر به رأی می‌انجامد (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۸۲). چون تفسیر به رأی کاری مذموم و غیرمجاز است، فهم فلسفی نیز غیرمجاز خواهد بود.

این دلیل از جمله دلایلی است که هم از طرف مخالفان فهم عقلی مطرح شده و هم از طرف کسانی که قائل به فهم عقلی هستند، اما فهم فلسفی را جایز نمی‌دانند. آنها کمک گرفتن از عقل برای فهم قرآن را جایز می‌دانند، اما استفاده از آموزه‌ها یا روش علوم دیگر برای فهم قرآن را تفسیر به رأی و غیرمجاز می‌دانند.

ارزیابی:

پاسخ این ادعا آن است که میان «تفسیر به رأی» و «تفسیر عقلی» - که شامل فهم و تفسیر فلسفی نیز می‌شود - تفاوت اساسی وجود دارد.

به طور کلی، واژه «رأی» در دو معنای «اعتقاد از روی اجتهاد» و «گفتار از روی استحسان و هوا» به کار می‌رود و با توجه به این دو معنا، برای تفسیر به رأی دو وجه تصور می‌شود:

وجه اول: با توجه به اینکه رأی در روایات ناهی تفسیر به رأی، به شخص مفسر منسوب شده، مراد از آن، استقلال در فهم و تفسیر بدون استفاده از آیات و روایات است، نه مطلق اجتهاد. پس مطلق اجتهاد هرگز نهی نشده است. علاوه بر این، نهی مطلق اجتهاد در آیات قرآن، با آیاتی که به تدبیر در قرآن امر می‌کنند، سازگاری ندارد. از این رو «تفسیر به رأی» نقطه مقابل «تفسیر مأثور» نیست و روایات ناهی تفسیر به رأی، دلالت بر عدم جواز استفاده از عقل برای فهم قرآن ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷-۶).

وجه دوم: اگر تفسیر به رأی را تفسیر از روی هوا و میل و استحسان بدانیم، دیگر تفسیر نخواهد بود، بلکه تطبیق و تحمیل رأی بر قرآن است که خارج از موضوع بحث ما (یعنی فهم فلسفی و به طور کلی، فهم و تفسیر عقلی) است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹ و ۱۷۶-۱۷۷؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۳، ص ۷۲؛ محمدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۲-۱۵۱؛ گرجیان و آدینه، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳-۱۳۲).

۲-۲. بررسی دیدگاه امکان فهم فلسفی قرآن

همان‌گونه که گفته شد، اندیشمندانی که قائل به جواز و امکان فهم فلسفی قرآن کریم‌اند، این را تنها برای فهم به روش فلسفی و فهم تحلیلی مجاز می‌دانند. آن دسته از اندیشمندانی که از تعبیر «تفسیر فلسفی» معنای «تفسیر به روش فلسفی» را اراده می‌کنند، با استفاده از دلایلی که برای اثبات جواز تفسیر عقلی آورده می‌شود، امکان و جواز فهم و تفسیر فلسفی را اثبات می‌کنند. این دلایل عبارت‌اند از:

۱-۲-۲. قرآن کریم

در قرآن کریم، تعقل و تدبیر نقش محوری در فهم و درک آموزه‌های الهی دارد. خداوند بارها انسان را به تفکر و تدبیر در آیات خود دعوت کرده و کسانی را که از این امر غافل می‌مانند، سرزنش کرده است. آیات انبیاء: ۱۰؛ یوسف: ۲؛ ص: ۲۲؛ و قمر: ۱۷ نمونه‌هایی از دعوت الهی به تدبیر هستند، درحالی‌که آیه ۲۴ سوره محمد ﷺ کسانی را که از اندیشه در آیات الهی سر باز می‌زنند، نکوهش می‌کند.

اگر عقل در نگاه قرآن فاقد اعتبار باشد، تأکید فراوان این کتاب مقدس بر تعقل بی‌معنا خواهد بود، درحالی‌که خداوند از هرگونه کار عبث منزّه است. بنابراین، تفکر و تدبیر در آیات قرآن، نه تنها جایز و ممکن، بلکه امری ضروری و مؤکد بوده که نتیجه‌اش دستیابی به فهم‌های متفاوت از طریق عقل است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

۲-۲-۲. روایات

علاوه بر قرآن، روایات نقل شده از معصومان (ع) نیز بر جایگاه ممتاز عقل تأکید دارند. در احادیث، عقل به عنوان حجت باطنی انسان معرفی شده است. در روایتی از امام کاظم (ع) خطاب به هشام آمده است: «يَا هِشَامُ! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ (ع)، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸).

این حدیث نشان می‌دهد که عقل انسان حجت درونی اوست و در صورتی که فرد به کمک عقل خود حکمی قطعی صادر کند، آن حکم حجت محسوب شده، عمل بر اساس آن لازم خواهد شد. در غیر این صورت، حجیت عقل معنایی نخواهد داشت. بر این اساس، با توجه به تأکیدهای قرآنی و روایی بر اهمیت تفکر و خردورزی، فهم عقلی و به تبع آن فهم فلسفی، نه تنها ممکن، بلکه ضروری است. همان‌گونه که در حدیث امام کاظم (ع) آمده است، عقل به عنوان حجت باطنی نقشی اساسی در تصمیم‌گیری‌های انسان ایفا می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

۳-۲-۲. سیره

برخی از صاحب‌نظران روش فهم و تفسیر قرآن با به کارگیری عقل را به پیامبر اکرم (ع) و اصحاب ایشان نسبت می‌دهند. نمونه‌هایی از این روش را در سخنان ائمه اطهار (ع) می‌توان یافت که در آنها، با استفاده از عقل، به تفسیر آیات قرآن کریم پرداخته‌اند.

حداقل برداشتی که از این گونه افعال و کلام معصومان علیهم السلام می‌توان داشت، جواز فهم قرآن به کمک عقل است که خود دلیلی بر امکان و جواز فهم قرآن با روش فلسفی محسوب می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۸-۲۷۷).

۴-۲. بنای عقلا

روش و بنای عقلا بر این است که در هر کلامی، به ظاهر کلام گوینده توجه شود و مقاصد و معنای کلام او از طریق قواعد عربی، دلالت لفظی و قرینه‌های موجود در آن به دست آید.

هیچ معنی از طرف شارع اسلام برای این روش که مبتنی بر روش عقلی و پایه فهم فلسفی است، وجود ندارد و این خود مؤیدی بر جواز فهم فلسفی به‌شمار می‌آید (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۰-۲۷۸).

۵-۲. کم‌بودن روایات تفسیری نسبت به آیات قرآن

دلیل دیگری که برای فهم و تفسیر عقلی مطرح شده، کم بودن روایات تفسیری در مقایسه با آیات قرآن است. بسیاری از روایات موجود نیز دارای سند ضعیف و غیرمعتبرند.

اگر تنها راه فهم آیات قرآن را منقولات بدانیم فهم بسیاری از آنها تعطیل خواهد شد، درحالی که خداوند این کتاب را برای هدایت بشر نازل نموده است. بنابراین، تعطیلی فهم آیات با هدف الهی و فلسفه نزول قرآن سازگاری ندارد و مستلزم انکار جنبه جاودانگی قرآن است. پس برای رهایی از این ناسازگاری، راهی جز خردورزی در آیات وجود ندارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷-۱۲۶).

موارد بیان شده برخی از دلایلی است که برای امکان فهم عقلی و به‌دنبال آن، فهم فلسفی در معنای فهم به روش فلسفی مطرح شده است. این دلایل به‌طور کلی، حیثیت عقل و براهین عقلی در تفسیر قرآن را ثابت می‌کنند؛ اما این امر هرگز به‌معنای کفایت عقل در فهم و تفسیر قرآن کریم نیست.

اما گروهی که مرادشان از «فهم فلسفی»، فهم تحلیلی است، معتقدند: در این قسم، کاربرد آموزه‌های فلسفی در جهت تطبیق یا تأویل غیرمجاز آیات نیست. دانسته‌های قبلی و رهاوردهای فلسفی نه‌تنها بر فهم و تفسیر فرد تحمیل نمی‌شوند، بلکه موجب توسعه ظرفیت فکری او و رسیدن به فهم عمیق‌تر می‌شوند. بنابراین، فهم تحلیلی مصداقی از تفسیر به رأی نخواهد بود و تنافی با فهم ظاهری آیات ندارد.

حصول فهم عمیق‌تر به این علت است که دستاوردها و براهین قطعی فلسفی که در ذهن فهمنده وجود دارند، نقش شاهد و قرینه را در حوزه معارف عقلی ایفا می‌کنند و با افزایش ظرفیت فکری فرد، موجب دستیابی به مفاهیم عمیق و ژرفای آیات می‌شوند.

۳-۲. دیدگاه صدر المتألهین درباره امکان فهم فلسفی

صدر المتألهین فهم تحلیلی قرآن را ممکن می‌داند و معتقد است: مخالفان این فهم کسانی هستند که یا احکام ظاهر بر آنها غالب شده و پی به ژرفای آیات نبرده‌اند، یا در یافتن معنای دقیق تفسیر به رأی به خطا رفته‌اند و به اشتباه، فهم اسرار و حقایق آیات را مصداق آن دانسته‌اند.

ایشان در آثار خود، دو مصداق برای «تفسیر به رأی» بیان کرده، آن را چیزی غیر از دریافت ادراک و آزاداندیشی در فهم می‌داند. از نظر او، «تفسیر به رأی»، یا تحمیل نظر و تمایل مفسر بر قرآن است، یا تفسیر قرآن بدون کسب دانش و فراهم کردن مقدمات (صدرالمতألهین، ۱۳۶۳، ص ۷۳-۶۹).

پس هر تفسیری که بر این دو مصداق منطبق باشد، تفسیر به رأی محسوب شده، امری غیرمجاز و ناپسند خواهد بود. در آثار صدرالمতألهین، موارد بسیاری را می‌توان یافت که وی در آنها، به کمک فهم تحلیلی، سعی در کشف و استنباط ابعاد معنایی و لایه‌های عمیق آیات یا ارائه قرائت برهانی از حقایق قرآنی دارد. در این موارد، تلاش شده است این کار با حفظ معنای ظاهری و بدون هرگونه تحمیل به قرآن صورت بگیرد (محمدی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۷-۱۶۹).

۱-۳-۲. نمونه‌هایی از تفسیر صدرالمতألهین با روش فهم فلسفی

۱. آیه ۷۲ سوره احزاب (آیه امانت): «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».

در این آیه، برداشت‌های مختلفی از مراد خداوند درباره «الأمانة» وجود دارد. صدرالمতألهین مراد خداوند را روح الهی می‌داند که وی آن را به انسان عطا کرده است.

در حدیث «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ، ثُمَّ أَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» که از پیامبر اکرم ﷺ نقل گردیده، به این نور الهی اشاره شده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۰۲؛ ابن حنبل، ۲۰۰۱، ج ۱۱، ص ۲۲۰ و ۴۴۱؛ صدرالمতألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۸۷). این نور که مایه هدایت بشر است، صرفاً به انسان کامل اختصاص دارد.

مقام خلافت الهی، میان مخلوقات که از روح بهره‌مند شده‌اند، به واسطه دارا بودن همین نور است که به انسان داده شده است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۲).

نکته دقیقی که از نظر صدرالمতألهین در تعبیر «امانت» وجود دارد این است که هر امانتی در نهایت، به صاحب‌اش بازگردانده می‌شود. بر همین اساس، از نظر او، هرگونه صفت، کمال و نوری که از جانب خداوند به انسان‌ها افزوده شده، امانتی است که بشر هرگز قادر نخواهد بود به صورت حقیقی به آنها متصف شود. در نتیجه، پس از اینکه مدتی رنگ آنها را به خود گرفت و همجوار با آنها شد، آنها را در زمان مرگ، به خداوند بازمی‌گرداند و امانت خود را ادا می‌کند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۷).

۲. آیه ۲۸ سوره نساء: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا».

در این آیه که موضوع آن بحث از ضعف انسان است، اختلاف‌نظرهایی درباره مراد خداوند از ضعف انسان و علت ضعیف دانستن او وجود دارد.

از نظر صدرالمতألهین، «ضعیف» صفتی کمالی است؛ به این معنا که چون انسان موجودی با صورت نوعی ضعیف است، دارای ویژگی ضعف است و بدین‌رو، واجد استعداد‌های فراوانی است.

از نظر او، این ضعف امکان صعود و ارتقا در مراتب وجودی را برای انسان فراهم می‌کند و وجه امتیازی است که به واسطه آن، بشر برای پذیرش امانت الهی آماده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۱).

۳. آیه ۵۶ سورة هود: «مَا مِنْ ذَاتَةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

تفسیر و برداشت صدرالمتألهین از این آیه مبارکه این است که در همه موجودات، توجه و حرکت فطری به سوی خداوند وجود دارد. در این حرکت فطری - جبلی، هیچ گونه انحراف از مسیری که حق تعالی مشخص نموده است، تصور نمی‌شود و خداوند آنها را هدایت می‌کند. بنابراین، هر موجودی بنا بر فطرتی که خداوند برای او قرار داده است، به راه مستقیم و بدون گمراهی حرکت می‌کند.

اما در انسان، تصور انحراف ممکن است؛ زیرا او دارای قوه واهمه و اختیار است که برای او ایجاد مزاحمت می‌کند و ممکن است باعث ایجاد انحراف و گمراهی در مسیر حرکات اختیاری‌اش شود. علت نیازمندی بشر به پیامبری که او را از انحرافات نجات دهد و در نزدیکی به خدا و رسیدن به سعادت الهی یاری کند، همین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۱).

۴. آیه ۲۸ سورة بقره: «ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ».

این آیه نیز منشأ بحث‌های فراوانی شده که علت اصلی آن، برداشتی است که فرقه مجسمه از این آیه داشته‌اند. از دیدگاه این فرقه، آیه مذکور، شاهی بر اثبات مکانمندی خداوند است.

در مقابل، عده‌ای نیز دیدگاه مجسمه را رد کرده و این آیه را به معنای بازگشت به سوی حکم الهی دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۸).

اما هیچ کدام از دو دیدگاه بیان شده مقبول صدرالمتألهین نبوده و در نظر او هر دو ضعیف و غیرقابل قبول هستند. نتیجه فهم فلسفی صدرا درباره این آیه، آن است که حرکت و بازگشت انسان به سوی خداوند، بازگشتی جبلی و فطری به سبب حرکت ذاتی و آتی است، نه بازگشت عرضی مکانی و آینی. این حرکت ذاتی را می‌توان بر اساس حرکت جوهری تام و تمام دانست؛ زیرا بر اساس این اصل، انسان از آغاز آفرینش، دارای تطورات ذاتی است.

او مراحل همچون خاک، نطفه، صورت گوشتی - استخوانی، صورت حیوانی، صورت انسانی، صورت ملکی، صورت مفارقی، و در نهایت، هرچه را خواست خداوند باشد طی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ج ۷، ص ۴۲۷-۴۲۶).

۵. آیه ۸۸ سورة قصص: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

برداشت‌های متفاوتی درباره مراد خداوند از تعبیر «هالک» و «وجه» در این آیه بیان شده است.

صدرالمتألهین نیز بر اساس برخی از مبانی مهم حکمت متعالیه، به فهم عمیقی از این آیه دست یافته است. او بر اساس دو مبانی «اصالت وجود» و «وحدت وجود»، وابستگی و فقر وجودی همه ممکنات به خداوند را نتیجه می‌گیرد و به جای امکان ذاتی یا ماهوی که وصفی برای ماهیت است، «امکان فقری» یا «فقر وجودی» را مطرح می‌کند که وصفی برای مراتب نازل وجود است.

صدرالمতألهین در این آیه نیز بر اساس مطالب مطرح‌شده، «هلاک» را به معنای فقر وجودی در نظر می‌گیرد و «هالک بودن» را صفتی برای ماسوی‌الله می‌داند. او معتقد است: ماسوی‌الله هیچ‌گونه استحقاق وجودی ندارند و ذات آنها عین وابستگی به غیر و فقر است.

فعلیت محض و استحقاق وجودی و ذاتی صرفاً مختص حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۹؛ ۱۳۶۳، ص ۶۱-۶۰؛ ۱۳۵۴، ص ۳۰).

با بررسی آثار صدرالمتألهین و دقت در نمونه‌هایی از فهم تحلیلی که به تعدادی از آنها اشاره شد، می‌توان دریافت که از نظر او، آیات و روایات بی‌آنکه نیازی به تأویل باشد، بر مفاهیم اصلی خود حمل می‌شوند. اما باید دقت داشت که در این حمل، حمل به ظاهر، مستلزم تشبیه و تجسیم در خداوند نباشد.

نکته حائز اهمیت دیگر در دیدگاه صدرالمتألهین این است که او با وجود آنکه قائل به عدم جواز تأویل (یعنی حمل کلام بر غیر معنای موضوع له) است، اعتقاد دارد اگر معنای اولی آیات (یعنی معنای ظاهری) بدون تشبیه و تجسیم معتبر نباشد، فایده‌ای متوجه نزول آیات و مخاطب قرار گرفتن مردم نخواهد شد. تنها ثمره آن گمراهی و تحیر مردم است که با رحمت و حکمت الهی سازگاری ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۱).

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید به دیدگاه‌های مطرح درباره امکان فهم قرآن اشاره کند. پس از بررسی و ارزیابی آنها و دلایل هر کدام، دیدگاه صدرالمتألهین در هر زمینه بیان شد.

بر اساس آنچه گفته شد، فهم فلسفی قرآن کریم که به معنای بهره‌گیری مخاطب از فلسفه در جهت فهم مراد گوینده کلام وحی است، به دو وجه معنا می‌شود: یکی به معنای بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی برای فهم قرآن؛ و دیگری به معنای بهره‌گیری از روش فلسفی برای فهم قرآن.

معنای اول به دو دسته «فهم تطبیقی - تأویلی» و «فهم تحلیلی» تقسیم می‌شود و معنای دوم نیز از اقسام فهم عقلی به حساب می‌آید. فهم تطبیقی - تأویلی که منجر به «تفسیر به رأی» می‌شود، غیرمجاز دانسته شده، اما «فهم تحلیلی» و «فهم به روش فلسفی»، دو قسمی هستند که اختلاف‌نظرهایی درباره امکان آنها وجود دارد.

صدرالمتألهین از جمله کسانی است که فهم فلسفی قرآن را امری مجاز می‌داند و فهم فلسفی خود از آیات قرآن را در قالب تفسیر فلسفی قرآن کریم به نگارش درآورده است.

مخالفان فهم فلسفی غالباً کسانی هستند که به‌طور کلی فهم عقلی قرآن را غیرمجاز می‌دانند؛ اما عده‌ای از قائلان به فهم عقلی نیز معتقد به عدم جواز فهم فلسفی هستند. مخالفان دلایلی از عقل و نقل برای ادعای خود آورده‌اند که همه آنها به دلایلی که توضیح داده شد، باطل‌اند.

موافقان فهم فلسفی قرآن نیز بنا بر معنایی که برای فهم فلسفی تصور کرده‌اند، دلایلی برای اثبات امکان فهم فلسفی قرآن آورده‌اند. آن دسته که فهم قرآن را فهم به روش فلسفی می‌دانند، به علت آنکه اخص از فهم عقلی محسوب می‌شود، با دلایل فهم عقلی به اثبات آن پرداخته‌اند. آنها دلایلی (از جمله عقل، آیات، روایات، بنای عقلا، و کم بودن روایات تبیینی نسبت به آیات) را مطرح کرده‌اند.

دسته دیگر هم که فهم فلسفی را فهم تحلیلی می‌دانند، معتقدند: چون در فهم تحلیلی قرآن کریم، آموزه‌های قبلی فهمنده در فهم آن تأثیری ندارند و تأویل، تطبیق و تحمیل غیرمجاز رخ نمی‌دهد، پس مصداقی از تفسیر به رأی نخواهد بود. صدرالمতألهین نیز از جمله کسانی است که قائل به فهم تحلیلی بوده و از آن برای فهم و تبیین بسیاری از آیات قرآن استفاده کرده است. در آثار او، نمونه‌های بسیاری وجود دارد که با استفاده از فهم تحلیلی، به تفسیر فلسفی آیات پرداخته و به معارف و نتایج ارزشمندی دست یافته است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد.

منابع

قرآن کریم.

- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۲ق). *فوائد المدینه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اسعدی، علیرضا (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل چپستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن. *تقد و نظر*. ۱۰۶، ۱۴۱-۱۶۴.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). *فوائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۴۱۴ق). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن حنبل، احمد بن (۲۰۰۱م). *المسند*. تحقیق شعب الأرنؤوط و عادل مرشد. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). *اسرار الصلاة (رسائل ابن سینا)*. ترجمه ضیاءالدین دری. تهران: مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. ترجمه حنین بن اسحاق. قاهره: دار العرب.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۲ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار المعرفة.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بحرانی، یوسف (۱۴۲۳ق). *الدرر النجفیة*. بیروت: دار المصطفی لاحیاء التراث.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). *الفوائد الطوسیة*. قم: علمیه.
- دهقان، علیرضا (۱۳۸۶). روش های تفسیری از دیدگاه ملاصدرا. *پژوهش های قرآنی*. ۵۱، ۳۰۷-۳۳۰.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱). تفسیر عقلی روشمند قرآن. *قیسات*. ۲۳، ۱۲۰-۱۳۳.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۹). *زبان قرآن و مسائل آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). *الاتقان فی علوم قرآن*. لبنان: دار الفکر.
- صدرالمطالین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمطالین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمطالین (۱۳۶۳). *مفتاح الغیب*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمطالین (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. چ دوم. قم: بیدار.
- صدرالمطالین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر قرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدلی مهرجردی، حمیدرضا (۱۳۸۹). *تفسیر فلسفی قرآن*. قم: دلیل ما.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). *مبانی و روش های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۸ق). *الاصافی فی تفسیر القرآن*. قم: مرکز النشر التابع للمکتب الاعلام الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الروضة من الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). *اصول کافی*. ترجمه محمدباقر کمره ای. قم: اسوه.
- گرجیان، محمد مهدی و آدینه، روح الله (۱۳۹۳). نقش تعقل فلسفی در تعمیق فهم قرآن. *آیین حکمت*. ۱۹ (۶)، ۱۱۱-۱۳۷.
- محمدی، ناصر (۱۳۹۸). روش عقلی و گرایش فلسفی در تفسیر قرآن صدرالمطالین. *مطالعات اسلامی فلسفه و کلام*. ۸۴، ۱۴۷-۱۷۲.
- نصیری، علی (۱۳۹۰). ملاصدرا و رویکرد فلسفی به تفسیر قرآن. *بینات*. ۶۹ (۱۸)، ۱۴۹-۱۷۷.

The Transformation of the Psychic Substance and the Stability of Human Personality as per the Philosophical and Mystical Foundations of Ṣadr al-Mutā'allihīn

Ahmad Saeedi / An associate professor, Dept. of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
ahmadsaeidi67@yahoo.com

 **Dariush Rajabi** / A Ph.D. student of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Received: 2025/01/19 - Accepted: 2025/05/13
mortaza011@gmail.com

Abstract

Having adopted a descriptive-analytical method and relied on library-based research, this paper examines the substantial motion (ḥarakat jawharīyah) of the soul and its relation to the stability of human personality. The central focus of this study is the challenge of affirming the unity and continuity of the subject throughout the process of substantial motion. This issue had been seriously addressed in pre-Sadrian philosophies, where many philosophers, due to their failure to prove the persistence of the subject during substantial motion, denied the possibility of gradual transformation within the substance. Drawing on Sadrian philosophy, the article demonstrates that the substantial motion of the soul -understood as a gradual transformation in human existence- is not incompatible with the stability of human personality. By advancing the doctrines of the 'primacy of existence' (aṣālat al-wujūd) and the 'conceptual nature of quiddity' (i'tibāriyyat al-māhiyyah), Ṣadr al-Mutā'allihīn argues that motion occurs within the fabric of existence itself, without undermining the unity of identity or the stability of human personality. One of the key contributions of this study is the elucidation of the role of the vertical hierarchy of existence (marātib ṭūlī-yi wujūd) in preserving the unified human identity amid gradual transformation. The article also demonstrates that while the lower grades of human existence undergo change, the higher grades remain stable and intact.

Keywords: transformation, stability, soul, substantial motion, Ṣadr al-Mutā'allihīn.

نوع مقاله: پژوهشی

تحول جوهر نفسانی و ثبات شخصیت انسان بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی صدر المتألهین

saeidi@iki.ac.ir

mortaza011@gmail.com

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

* داریوش رجبی  / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای به بررسی حرکت جوهری نفس و ارتباط آن با ثبات شخصیت انسان پرداخته است. محور اصلی این پژوهش، چالش اثبات وحدت و بقای موضوع در جریان حرکت جوهری است. این مسئله در فلسفه‌های پیش از ملاصدرا به شکلی جدی مطرح بوده و بسیاری از فیلسوفان به دلیل ناتوانی در اثبات بقای موضوع در حین حرکت جوهری، تحول تدریجی در جوهر را انکار کرده‌اند. با استناد به فلسفه صدرایی، مقاله نشان می‌دهد که حرکت جوهری نفس - که تحولی تدریجی در وجود انسان است - با ثبات شخصیت او منافاتی ندارد. صدر المتألهین با طرح «اصالت وجود» و «اعتباری بودن ماهیت»، استدلال کرده است که حرکت در متن وجود رخ می‌دهد، بی‌آنکه وحدت هویت و ثبات شخصیت انسان از بین برود. یکی از دستاوردهای مهم این پژوهش، تبیین نقش مراتب طولی وجود در حفظ هویت واحد انسانی در عین تحولات تدریجی است. همچنین در این نوشتار نشان داده شده که در همان حال که مراتب پایین وجود انسان دستخوش تغییرند، مراتب عالی وجود او ثابت‌اند.

کلیدواژه‌ها: تحول، ثبات، نفس، حرکت جوهری، صدر المتألهین.

اثبات حرکت در جواهر طبیعی و نفسانی و تبیین فلسفی آن، از مهم‌ترین دستاوردهای حکمت متعالیه است. حرکت جوهری به‌طور عام، و حرکت جوهری نفس به‌طور خاص، تأثیر چشمگیری در حل و فصل بسیاری از مسائل فلسفی داشته و یا دست‌کم تصویری روشن‌تر از آنها ارائه کرده است. برخی از مهم‌ترین موضوعاتی که در پرتو آموزه «حرکت جوهری» بازتفسیر شده‌اند، عبارت‌اند از: رابطهٔ نفس و بدن؛ نحوهٔ حدوث نفس؛ زمان؛ حدوث و قدم عالم؛ ربط حادث به قدیم؛ و ربط متغیر به ثابت.

اما یکی از چالش‌های اساسی در اثبات حرکت جوهری، «اثبات وحدت موضوع یا بقای آن در جریان حرکت» است. توضیح آنکه «حرکت» یک وصف است و هر وصفی نیازمند موصوف و موضوع است. بنابراین، حرکت نیز نیازمند موضوع است و موضوع آن باید در طول حرکت، ثابت و بقا داشته باشد: «لا بد فی الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصیات الحركة» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰).

اگر جوهر جسمانی یا نفسانی در یکی از اعراض خود (مانند رنگ یا علم) دچار تحول شود، می‌توان گفت: جوهر، در یکی از اعراض یا کیفیات خود تغییر کرده است. بدین‌سان، متحرک از حیث جوهر و ذاتیات خود، ثابت، باقی و واحد، اما از حیث اعراض خود، متغیر است. حال اگر در جریان حرکت، جوهر و ذات و ذاتیات متحرک - خواه جسمانی و خواه نفسانی - دستخوش تغییر شوند، دیگر حرکت و تغیر تدریجی در یک موضوع، موصوف یا متحرک واحد اتفاق نیافتاده، بلکه «کون و فساد» یا «تغییر دفعی» رخ داده است. یعنی در این تحول جوهری، دو موصوف یا دو موضوع وجود خواهند داشت که یکی از بین رفته و دیگری جایگزین آن شده است. بنابراین، در تحولات جوهری نمی‌توان پذیرفت که یک موصوف و موضوع واحد دارای دو وضعیت متفاوت بوده و حالت آن تغییر کرده است.

پس به‌ظاهر در تحولات جوهری امر ثابت و باقی وجود ندارد. به بیان دیگر، تا زمانی که تغییر و حرکت تنها در اعراض و حالات یک شیء رخ دهد و جوهر و ذات آن تغییر نکند، اشکالی مطرح نیست. این دیدگاه را فلاسفهٔ پیش از صدرالمآلهین نیز پذیرفته بودند. اما اگر حرکت و تحول به جوهر و ذات شیء راه یابد، دیگر نمی‌توان چیزی ثابت را در میان یا انتهای حرکت در نظر گرفت؛ زیرا دیگر موجودی که در ابتدای حرکت وجود داشت، در انتها باقی نمانده است.

دشواری تصور یک موضوع واحد و ثابت در عین تحول جوهری، موجب شده بود فلاسفهٔ پیشین هرگونه حرکت جوهری - اعم از جسمانی و نفسانی - را انکار کنند. این مشکل درخصوص تحولات نفسانی، واضح‌تر است؛ زیرا وحدت هویت و ثبات شخصیت امری وجدانی است و مبنای اثبات معاد و به‌طور کلی، نظام پاداش و جزا، حتی در عالم ماده محسوب می‌شود. بنابراین، برای پذیرش حرکت و تحول در جوهر نفسانی، لازم است وحدت هویت، ثبات شخصیت، و بقای متحرک در فرایند حرکت و اشتداد وجودی توجیه شود. از سخنان و مبانی عرفا و صدرالمآلهین، می‌توان چند راه‌حل برای پاسخ به این مشکل استخراج کرد.

این مقاله پس از تبیین دقیق‌تر نیاز به موضوع واحد و باقی در جریان حرکت، برخی از راه‌حل‌های مذکور را بررسی کرده و نقاط قوت و ضعف آنها را تحلیل نموده است.

۱. تحلیل نیاز حرکت به موضوع واحد

اگر حرکت را به «تغییر تدریجی در یک شیء واحد» تعریف کنیم (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۹؛ ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۳۳)، پذیرش آن در یک موجود، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بتوان وحدت متحرک را در حال حرکت توجیه کرد؛ چراکه اگر شیء متحرک از حیث ذات، ذاتیات یا لوازم ذات خود دچار تغییر شود، دست‌کم به لحاظ صورت، نابود خواهد شد و در این حالت، این‌همانی شیء قبل از حرکت با شیء پس از حرکت از بین می‌رود و استناد حرکت نه به آن شیء اول (که قبل از تغییر بود) و نه به آن شیء دوم (که بعد از تغییر حادث شده است) صحیح نخواهد بود. برای نمونه، اگر شیء «الف» در ذاتیات خود دچار تغییر شود، دیگر «الف» نخواهد بود و به «ب» تبدیل می‌شود؛ زیرا اگر الف بعد از تغییر ذاتیات نیز الف باشد، در این صورت، دو فرد از یک نوع تام خواهیم داشت که ذاتیات آنها متفاوت است. اما اگر الف بشود ب، دیگر نه می‌توانیم بگوییم الف حرکت (تغییر تدریجی) کرد و نه می‌توانیم بگوییم ب، حرکت کرد، بلکه باید بگوییم الف نابود (فاسد) شد و ب حادث (کائن) شد. در حال حاضر الف را نداریم تا حرکت را به آن استناد بدهیم و در زمان گذشته، ب را نداشتیم که حرکت را به آن نسبت بدهیم. پس نه الف را داریم که حرکت را به آن استناد بدهیم و نه ب قبلاً بوده که با حرکت به وضعیتی که الان دارد رسیده باشد. الف در لحظه (آن) نابود شده و ب در لحظه موجود شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۸ و ص ۱۰۰).

۲. تعمیم مشکل وحدت موضوع به حرکات عرضی

اگر تحلیل فوق را به‌دقت بررسی کنیم، روشن می‌شود که بحث اصلی «استحاله حرکت در ذاتیات یک شیء» است، نه «استحاله حرکت در جوهر». چنانچه کسی معنای «ذاتی» و «عرضی» را بداند، به‌سادگی می‌پذیرد که حرکت (تغییر تدریجی) در ذاتیات محال است. در صورتی که ذاتیات یک شیء - خواه جوهر باشد، خواه عرض - دستخوش تغییر شوند، آن شیء نابود (فاسد) شده، موجود جدیدی جایگزین آن (کائن) خواهد شد. بنابراین، تغییر در ذاتیات، تنها به‌صورت کون و فساد (تغییر دفعی و بدون زمان) امکان‌پذیر است. در ذاتیات اشیاء، همان‌طور که تشکیک (کم و زیاد) معنا ندارد، اشتداد و تضعف (کم و زیاد شدن) و تغییر تدریجی معنا ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۹).

در مقابل، تغییر تدریجی در غیر ذاتیات، به‌ظاهر مشکلی ندارد. برای مثال، اگر یک فرد از انسان در رنگ خود تغییری تدریجی بیابد و اصطلاحاً استحاله (یعنی تبدل در کیفیت) شود، چون رنگ نسبت به انسان ذاتی نیست، انسانیت او محفوظ می‌ماند و اشکالی ایجاد نمی‌شود. اما اگر صورت انسانی او تغییر کند، او به غیر انسان تبدیل می‌شود و تغییری دفعی رخ می‌دهد، نه تدریجی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۹۹).

۳. توجه به تفاوت میان جوهر و عرض و ذاتی و عرضی

گاهی فلاسفه اصطلاحات «جوهر و ذاتی» و «عرض و عرضی» را به جای یکدیگر به کار می‌برند که ممکن است خلط اصطلاحات را در پی داشته باشد. «جوهر و عرض» امور نفسی‌اند، اما «ذاتی و عرضی»، نسبی‌اند، به این معنا که ممکن است امری نسبت به یک موضوع یا موصوف عرضی باشد، اما نسبت به موضوع یا موصوفی دیگر ذاتی باشد؛ مثلاً رنگ یک عرض است و نسبت به جوهر و ذات انسان عرضی محسوب می‌شود و به دلیل اینکه عرضی است، تغییرات تدریجی آن نسبت به انسان، اشکالی ایجاد نمی‌کند، ولی همین رنگ به مثابه یک عرض، دارای ذاتیات و عرضیاتی خاص خود است و تحول آن در ذاتیاتش محال، و در عرضیاتش ممکن است.

توضیح آنکه وقتی می‌گوییم حرکت یک شیء در عوارضش مشکل وحدت متحرک را به وجود نمی‌آورد، برخی فلاسفه تصور می‌کنند تغییر تدریجی در جوهر انسانیت امکان ندارد، اما در رنگ سیاه - مثلاً - امکان پذیر است. یعنی از نظر ایشان، اگر «الف» را به مثابه شیئی مرکب از جوهر و اعراض در نظر بگیریم، می‌توانیم «الف» را از حیث تغییرات در یک یا چند عرض مفارقاتش - مثلاً «ج» - متغیر بدانیم، اما همین «الف» را باید از حیث جوهر یا جواهرش و نیز به لحاظ اعراض ذاتی‌اش، ساکن یا ثابت بشماریم.

با این تحلیل، هر شیء مرکب از جواهر و اعراض می‌تواند به لحاظ اعراض مفارق خود، تشکیک یا اشتداد داشته باشد. برای مثال، یک انسان ممکن است در رنگ سیاه خود تغییر کند، به گونه‌ای که این رنگ شدیدتر یا ضعیف‌تر شود، اما همچنان ماهیت انسانی خود را حفظ نماید. به عبارت دیگر، انسان بودن او با تغییرات عرضی - در صورتی که اعراض مفارق باشند - از بین نمی‌رود.

بنابراین، نه تشکیک در افراد یک ماهیت به لحاظ اعراض مفارق، امری محال است و نه تغیر تدریجی در افراد یک ماهیت به لحاظ اعراض مفارق، مشکل دارد.

اما اگر بحث را به خود رنگ سیاه منتقل کنیم و مثلاً فرض کنیم که «ج» فردی از رنگ سیاه باشد، در این صورت، باز هم «ج» به لحاظ ذاتیات خود، تنها کون و فساد می‌پذیرد و نمی‌توان برای آن تغیر تدریجی قائل شد. به عبارت دیگر، «ج» به عنوان یکی از اعراض، نه تشکیک‌پذیر است و نه اشتداد و تضعیف‌پذیر. استدلالی که تشکیک و حرکت را در ذاتیات ماهیت باطل می‌شمارد، بین ذاتیات ماهیت‌های جوهری و عرضی تفاوتی قائل نمی‌شود. ذاتیات - چه ذاتیات باب ایساغوجی و چه ذاتیات باب برهان - بدون فساد ذات، تغییر نمی‌کنند.

بدین‌رو، وقتی فیلسوفان مشائی از تشکیک و تشدید در یک شیء مرکب از جوهر و اعراض سخن می‌گویند، درواقع بحث آنها نه درباره خود جوهر است، نه درباره خود اعراض مفارق، بلکه درباره رابطه میان جوهر و اعراض مفارق آن جوهر است. به عبارت دیگر، سخن ایشان در عرضی (در مقابل ذاتی) است نه در عرض (در مقابل جوهر). وقتی می‌پذیریم رنگ یک فرد انسان، مثل زید، تغییر می‌کند و او سیاه‌تر می‌شود، از منظر یک فیلسوف مشایی،

نه جوهر انسانی زید به تدریج تغییر کرده و شدیدتر شده است و نه سیاهی موجود در زید به تدریج تغییر کرده و اشتداد پیدا کرده است، بلکه افراد رنگ سیاهی به صورت دفعی، کائن و فاسد شده‌اند و در نتیجه، زید به‌عنوان یک موجود مرکب از جواهر و اعراض، به لحاظ یکی از اعراض مفارقتش، یعنی رنگ سیاه، تغییر تدریجی کرده است. به اصطلاح، حرکت و تغییر تدریجی و تشکیک و اشتداد نه در انسان اتفاق افتاده نه در سیاهی (سواد)، بلکه در سیاه یا اسود (انسان دارای رنگ سیاهی) اتفاق افتاده است. درواقع، تشکیک و اشتداد در رابطه میان یک فرد از یک ماهیت نوعی تام جوهری با افرادی متعاقب از یک ماهیت نوعی تام عرضی رخ داده است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰).

حال اگر مانند شیخ اشراق، بحث را به خود افراد رنگ سیاه منتقل کنیم، یعنی این سؤال را مطرح نماییم که چگونه دو فرد از رنگ سیاه وجود دارند که با کون و فساد و تعاقب خود، یکی زید را سیاه و دیگری او را سیاه‌تر می‌سازد؟ در این صورت، متوجه خواهیم شد که تحلیل مشائیان به تناقض می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۴).

فلاسفه‌ی مشاء قصد داشتند با این تحلیل، تشکیک و اشتداد در ماهیت را به‌طور کلی - خواه در ماهیات جوهری، خواه در ماهیات عرضی (اعراض) - نفی کنند و آن را صرفاً به رابطه میان ماهیات‌های جوهری با ماهیات‌های عرضی منتقل کنند، ولی به اعتقاد شیخ اشراق و دیگر منتقدان، پذیرش این تحلیل، خود مستلزم پذیرش تشکیک و (احیاناً) اشتداد در افراد برخی اعراض است.

۴. راه‌حل صحیح مشکل حرکت و بقای موضوع

با قدری تأمل در اشکالات مشائیان به حرکت در جوهر، مشخص شد که حرکت در عرض نیز مشکل دارد. بنابراین انکار حرکت در جوهر، مشکلی را از بحث حرکت حل نمی‌سازد و راه‌حل صحیح برای مشکل تغییر تدریجی این است که در مبانی فلاسفه‌ی مشایی در تحلیل حرکت تجدید نظر کنیم. به‌همین دلیل، صدرالمأله‌ین با تغییر برخی مبانی، حرکت در اعراض و جوهر جسمانی را توجیه کرد و با افزودن چند مبانی فلسفی - عرفانی، حرکت در جوهر نفسانی را هم به عالم فلسفه وارد کرد. برخی از مبانی که در بحث حاضر تأثیر بیشتری دارند عبارت‌اند از: اصالت وجود، انتقال مفاهیم جوهر و عرض از حالات ماهیت به انحای وجود، تجدید نظر در مورد رابطه جوهر و اعراض، تثبیت حرکت قطعی در کنار حرکت توسطیه یا به‌جای آن، وحدت اتصالی، تثبیت مراتب طولی برای همه موجودات، تثبیت مثل افلاطونی برای انواع سیال مادی و نفسانی، تصویر وجودهای جمعی و سعی برای انسان‌ها، تثبیت لایه‌های طولی و تطور برای نفس انسانی. طبعاً در این نوشتار نمی‌توان همه این مبانی را به تفصیل بیان کرد و نقش آنها را در تحول نفسانی و ثبات شخصیت انسان روشن کرد. بنابراین در ادامه به اجمال به نقش برخی از این مبانی در بحث اثبات موضوع واحد و باقی برای حرکت جوهری به‌طور عام و حرکت جوهری نفس به‌طور خاص، اشاره می‌کنیم.

۴-۱. انتقال حرکت از فضای ماهوی به متن هستی

با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، اولین اقدام برای تحلیل صحیح حرکت، انتقال آن به متن هستی است: «المتصل بالذات علی نعت التجدد هو وجود الطبیعة الجوهرية» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶)؛ «إن الحدوث و التجدد لازمان لهویاتها المادیة» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). این بدان معناست که حرکت - چه عرضی، چه جوهری جسمانی، و چه جوهری نفسانی - در وجودی رخ می‌دهد که ذهن ما از آن، ماهیت‌های عرضی و جوهری انتزاع و درک می‌کند، نه در خود ماهیت‌های عرضی و جوهری، و نه در رابطه میان آنها. به عبارت دیگر، حرکت نحوه برخی وجودهاست و ذهن ما از وجودهای ذاتا متحرک و سیال، ماهیت ثابت یا متغیر انتزاع می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۱؛ ۱۳۷۸، ص ۱۲۱-۱۲۰).

ماهیت‌هایی که ما در ذهن خود می‌بینیم و از رهگذر آنها به حدود هستی پی می‌بریم، مانند تصاویری ثابت از یک آب روان در یک جوی هستند. ماهیات حاکی از حدود وجود یا تعینات وجود یا انحای وجودند، یا به عبارت دیگر، هر ماهیتی حاکی از یکی از انحای وجودی است و طبعاً و بر همه اعیانی که با آن نحو وجود موجود باشند، صدق می‌کند و به این معنا ماهیت را هم می‌توان موجود (به معنای دارای وجود) تلقی کرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲-۳۳). اکنون اگر یک وجود خاص، یعنی یک تعین از وجود یا نحوه‌ای خاص از وجود، از برخی جهات، سیال یا متحرک باشد، هنگامی که ما آن را شناسایی می‌کنیم، حدود ثابت و سیال آن وجود در ذهن ما منعکس می‌شود و آنچه در ذهن ما از این وجود منعکس می‌گردد، یک یا چند ماهیت مرکب و بسیط جوهری و عرضی است که بخشی از علوم حصولی ما از وجودهای خاص هستند.

لازم است توجه شود که «ماهیت» اصطلاح‌های متعددی دارد و فلاسفه، از جمله صدرالمآلهین و پیروان او، آن را به معانی گوناگونی به کار برده‌اند. اصطلاحی که در اینجا مورد نظر ماست، همه معقولات ثانی فلسفی به جز خود وجود را شامل می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۰-۱۱).

۴-۲. نحوه درک تغییر در وجود توسط ذهن و عقل

هنگامی که وجود مد نظر تغییر می‌کند، گاهی ذهن ما در مرتبه حس متوجه آن تغییر می‌شود و ماهیت یا ماهیات جدیدی انتزاع می‌کند و گاهی در مرتبه حس مستقیماً متوجه تغییر نمی‌شود و در این حالت، عقل باید با استفاده از براهین متکی به حس، شهود یا نقل ثابت کند که تغییری اتفاق افتاده است. گاهی نیز عقل و ذهن ما در مرتبه حس، به طور مستقیم و در مورد یک فرد خاص متوجه تغییرات جزئی نمی‌شود، ولی با کمک سایر حواس، تجارب قبلی و بعدی یا برخی ابزارهای پیشرفته (مانند دوربین فیلم‌برداری) این تغییرات را مشاهده و تأیید می‌کند. برای مثال، عقل ما با کمک داده‌های حسی، زمان را ثابت می‌کند و درمی‌یابد که حتی اجسامی که در اعراض خود تغییر نمی‌کنند، در حقیقت، در جوهر خود سیال‌اند. یا عقل با کمک حواس، تغییرات تدریجی یک سیب از سبزی به زردی را در طول یک هفته درک می‌کند، ولی تغییر آن

در یک ساعت را درک نمی‌کند. باین‌حال، عقل این‌قدر درک می‌کند که تغییر سیب در رنگ خود، به صورت تدریجی رخ داده است. امروزه برخی از این تغییرات تدریجی از طریق دوربین‌های فیلم‌برداری محسوس شده‌اند.

۳-۴. ثبات ماهیت و تغییرات وجودی

نکته مهم این است که ماهیت تغییر نمی‌کند. ماهیت فی‌نفسه و صرف‌نظر از انتساب آن به یک وجود خاص یا یک فرد خاص‌اش، تنها یک قالب خالی و یکی از حالت‌هایی است که وجود می‌تواند به آن صورت محقق شود. صدرالمتألهین در این زمینه می‌نویسد: «المهیات أمور غیر مرتبطة إلى العلة المقتضية للوجودات، فهي غیر موجودة فی ذاتها و لا قديمة و لا حادثة و لا متأخرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۲). بنابراین، وقتی یک فرد ثابت از وجود تغییر می‌کند این بدان معنا نیست که ماهیتی از ماهیات تغییر کرده است. ماهیت - صرف‌نظر از همه انواع وجود - ازلاً و ابداً، نه موجود است و نه معدوم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۱۱). وجود گاهی به صورت این ماهیت و گاهی به صورت ماهیت دیگر جلوه می‌کند.

۴-۴. بازتعریف جوهر و عرض بر اساس نگاه وجودی

بسیاری از مفاهیمی که در فضای اصالت ماهیت وارد فلسفه شده‌اند، امکان بازتعریف در فضای اصالت وجود را نیز دارند. برخی از این مفاهیم که مانند جوهر و عرض به عنوان انواعی از ماهیت شناخته شده‌اند، در فضای اصالت وجود به انحای وجودی تفسیر می‌شوند. بر اساس اصالت وجود، جوهر، نحوه‌ای از وجود و عرض، نحوه‌ای دیگر از وجود می‌شود. این تغییر نگاه موجب درک بهتر حرکت در جوهر جسمانی و نفسانی می‌گردد.

۴-۵. رابطه جوهر و عرض

ظاهراً صدرالمتألهین همه اعراض را از مراتب وجود جوهر یا عرض تحلیلی جوهر معرفی می‌کند. اگرچه ممکن است عبارت صریحی در آثار او برای این ادعای کلی موجود نباشد، ولی برخی شارحان برجسته (مانند علامه طباطبائی و استاد مطهری) چنین تفاسیری از مجموع کلمات او ارائه کرده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۷۸، تعلیقه علامه طباطبائی؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۵۲۴). ظاهراً علامه مصباح یزدی نیز همین برداشت را از سخنان صدرالمتألهین داشته است، ولی آن را تنها درخصوص کم متصل که آن را نحوه وجود یا از شئون وجودی جوهر تفسیر می‌کند، قبول دارد و درباره مقوله کیف نمی‌پذیرد. مقولات نسبی و کم منفصل نیز که از نظر علامه مصباح یزدی، اساساً اعتبار عقل و ذهن انسان‌اند و مابازای مستقل و غیرمستقل خارجی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۳۷).

۴-۶. رابطه حرکات جوهری و عرضی

اگر عرض مرتبه‌ای از وجود جوهر یا یکی از چهره‌های آن باشد، در این صورت، حرکت عرض بدون حرکت در جوهر بی‌معنا خواهد بود؛ همان‌گونه که حرکت جوهر نیز بدون حرکت در عرض بی‌مناسبت. علامه مصباح یزدی این

استدلال را تنها درخصوص زمان می‌پذیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۹)، قاعدتاً ایشان باید این دیدگاه را درخصوص کم متصل نیز پذیرفته باشد. به هر حال، بر اساس مبنای صدرالمتألهین، در مواردی که جوهر و عرض و حرکت جوهری و عرضی مطرح باشد (یعنی در عالم اجسام و عالم نفوس)، ثبات جوهر و عرض و سکون مطلق، فرض صحیحی ندارد و فقط سکون نسبی معنا خواهد داشت. یعنی حتی در جایی که تصور می‌کنیم جوهر در یکی از اعراض خود ساکن است، به دلیل اینکه جوهر شیء متحول است، آن عرض هم متحول خواهد بود، ولی چون عرض جدید، «مثل» عرض قبلی است، تحول شخص آن عرض برای ما محسوس نیست: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵). طبیعتاً علامه مصباح یزدی نیز همین نظریه را دربارهٔ عالم اجسام و زمانیات پذیرفته است.

۴-۷. نقش تحول جوهری نفس و ثبات شخصیت انسان

این قاعده یک تبصرهٔ مهم دارد که نقش اساسی در بحث تحول جوهری نفس و ثبات شخصیت انسان دارد و آن اینکه اگر ثابت کنیم برخی جواهر در عین وحدت و یک نوع بساطت، دارای مراتب‌اند، در این صورت اگر یک عرض خاص، یکی از مراتب آن جوهر باشد یا عارض بر یکی از مراتب آن باشد و ساری بر کل آن نباشد، تغییر در آن عرض، تغییر در آن جوهر ذومراتب به مثابهٔ یک واحد گسترده و جامع است، ولی مستلزم تغییر در همهٔ مراتب آن جوهر واحد گسترده و جامع نیست. به عبارت دیگر، اگر اثبات شود که وجود واحد ذومراتب معنا دارد، باید پذیرفت که این وجود واحد می‌تواند در هر مرتبه‌ای حکمی جداگانه داشته باشد؛ درست مانند کل عالم. اگر وحدت وجود تشکیکی عالم ثابت شود، باید پذیرفت که یک وجود ذومراتب داریم که بخش‌هایی از آن تجرد و ثبات عقلی و مثالی دارند و مراحلی از آن، مادیت و سیلان دارند. صدرالمتألهین می‌نویسد: «ان الحدوث و التجدد لازمان لهوياتها المادية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). بنابراین اگر در مورد نفس نیز ثابت شود که «النفس في وحدتها كل القوى الشاعرة و غیرالشاعرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۱)، تحول هر یک از اعراض نفس به این معنای گسترده و جامع، مستلزم تحول در همان مرتبه است، نه تحول همهٔ مراتب. به عبارت دیگر، ممکن است تحول در یک مرتبه، به تحول در مرتبه‌ای دیگر منجر شود. باین حال، ممکن است در نهایت ثابت شود که این فرض مصداقی ندارد و هر تحولی در هر مرتبه، خواه ناخواه موجب تحولی متناسب در سایر مراتب خواهد شد. سخن ما صرفاً نفی رابطهٔ ضروری میان تغییر در یک مرتبه و تغییر در سایر مراتب است.

۴-۸. حرکت قطعی یا حرکت به مثابهٔ امر ممتد و متصل

حرکت را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: تواسطی و قطعی. «حرکت تواسطی» حالتی است که متحرک را بین مبدأ و انتها مشاهده می‌کنیم. «حرکت قطعی» حالتی است که حرکت را به مثابهٔ یک امر ممتد و روی دیگر زمان در نظر می‌گیریم؛ یعنی آن را صفتی برای جسمی سیال می‌دانیم که از مبدأ تا انتها گسترده است (دربارهٔ تفاوت حرکت‌های تواسطی و قطعی از جمله ر.ک. عبودیت، ج ۱، ص ۲۷۴ به بعد). صدرالمتألهین می‌نویسد: «المتصل هو الحركة بمعنى القطع و الزمان الذي هو مقدارها و المستمر هو الأمر المتوسط بين أجزائها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷).

اگر حرکت و متحرک را به این صورت ببینیم، زید هفتاد ساله یک حرکت و یک زمان هفتاد ساله اختصاصی دارد که عین وجود او هستند و ما انسان‌های محدود فقط در ذهن خود، یعنی در قوای واهمه و متخیله خود، او و حرکت و زمانش را یک‌جا مشاهده می‌بینیم و با حس و خیال خود فقط بخشی از هستی او را مشاهده می‌کنیم. در این نگاه، «متحرک»، «حرکت» و «زمان» سه مفهوم از یک نحوه وجود خارجی هستند و تکرر آنها صرفاً در تحلیل ذهن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۰). البته ذهن فقط این نحوه وجود خارجی را می‌تواند به این صورت تحلیل و متکرر کند و بنابراین این تکرر و این تحلیل نفس‌الامر و منشأ واقعی و خارجی دارد. به‌هرحال برخی فلاسفه (مانند بهمنیار) حرکت قطعی را انکار کرده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۷). برخلاف ایشان، صدرالمتألهین همه «مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بنا نهاد» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۸) و عملاً تصویر توسطی از حرکت را از مباحث حرکت کنار گذاشت (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۸). به اعتقاد او، نمی‌توان گفت: حرکت قطعی هیچ‌گونه وجودی ندارد و عدم محض است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۴).

۴-۹. وحدت اتصالی

صدرالمتألهین در تعریف حرکت می‌نویسد: «الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال؛ و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱).

صدرالمتألهین با این تعریف، حرکت را به‌مثابه یک امتداد که اجزای بالقوه دارد و با سکون قطع می‌شود، معرفی کند. چون وجود مساوق وحدت است و حرکت قطعی وجود دارد بنابراین وحدت دارد. البته اگر وجود ضعیف باشد، وحدت و سایر صفات آن نیز ضعیف خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۴ و ۳۷؛ ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۱؛ ۱۳۶۰، ص ۱۰۷).

گفتیم که اگر حرکت را قطعی در نظر بگیریم، «متحرک»، «حرکت» و «زمان»، سه مفهوم از یک حقیقت سیال خواهند بود و تفکیک میان آنها صرفاً در ذهن امکان دارد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که حرکت و زمان از یکدیگر جدا نمی‌شوند، این دو از نحوه وجود موجود متحرک نیز جدا نمی‌شوند و به این معنا ذاتی باب برهان برای جسم محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷). البته با توجه به انتقال حرکت، جوهر، عرض، و... از فضای ماهیات به فضای وجود، می‌توان ذات را نیز به جای ماهیت برای اشاره به هویت به کار برد: «لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهوية الشخصية و قد يطلق و يراد به الماهية النوعية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۰).

بنابراین، اگر بخواهیم بر اساس مبانی حکمت متعالیه سخن بگوییم، حرکت و زمان برای جسم، نه ذاتی باب ایساغوجی‌اند و نه ذاتی باب برهان، بلکه از لوازم نحوه وجود جسمانی‌اند و می‌توان آن را به اصطلاح امام

خمینی^۱، «ذاتی باب وجود» خواند. امام خمینی^۲ در مورد علیت و... می نویسد: «علیت... از ذاتیات نحوه وجود و هویت‌های مخصوص است، ولیکن نه ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه ذاتی باب وجود... می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۶۲). لوازم وجود نیز مانند لوازم ماهیت اولاً، جعل تألیفی نشده‌اند، و ثانیاً اگر تغییر کنند، یک نحوه از وجود یا یک فرد از یک نحوه وجود - بسته به این که آن لازم الوجود، لازمه یک نحوه از وجود باشد یا لازمه یک فرد از یک نحوه وجود باشد - نبود (مخفی و کامن) می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸؛ ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۶).

بعید است فیلسوفی پیدا شود که شیء ممتد بالفعل پیوسته را شیء واحد نداند. به عبارت دیگر، با اثبات اتصال، یک نوع وحدت نیز ثابت می‌شود که از نوع وحدت خارجی و شخصی است: «و اذ تأسس انّ الاتصال و الانفصال توحد الوجود و تكثره، و انما تعدد الوجود تكثر الاشخاص الموجودة، و توحد توحد الشئ بالشخصية، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصالية، مساوق الحصول لا محالة للوحدة العددية الشخصية، و الكثرة الانفصالية للكثرة الشخصية، فاذن، قسمة المتصل مطلقا تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۹۹).

بنابراین اگر درباره وحدت حرکت قطعی وجود آن اختلافی باشد، این اختلاف یا مربوط به مصادیق امر پیوسته است یا به بحث «پیوستگی‌های پایدار و ناپایدار» مرتبط می‌شود. صدرالمتألهین پیوستگی ناپایدار (غیرقار) را در حرکت و زمان، ملاک وحدت و وجود می‌داند. ابن سینا نیز وحدت اتصالی را «وحدت عددی» معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۹۸ و ۹۹)، ولی با توجه به مثال‌هایی که ارائه کرده است، به نظر می‌رسد او تنها پیوستگی پایدار (قار) را ملاک وحدت عددی می‌داند. ابن سینا گاهی به صراحت وجود خارج از وهم انسان را برای حرکت به معنای قطعی آن انکار می‌کند، ولی در مواردی نیز برای زمان که از نظر او، از حرکت ضعیف‌تر است، وجود اثبات کرده است: «ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۵؛ نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۶).

صدرالمتألهین می‌فرماید برای این که نسبت تناقض به ابن سینا داده نشود، باید پذیرفت که از نظر او، هم زمان و هم حرکت قطعی موجودند. هرچند صدرالمتألهین ادامه عبارت ابن سینا را نقل نمی‌کند، ادامه سخن شیخ‌الرئیس کاملاً با این بحث سازگار است. ابن سینا تصریح می‌کند که اگر انتظار داشته باشیم، زمان در یک آن یا حتی در یک زمان موجود باشد، این انتظار نابعاست. زمان موجود است ولی نه به صورت وجود دفعی در یک آن و نه به صورت وجود تدریجی در بستر یک زمان دیگر، بلکه زمان خود نحوه وجود تدریجی است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۷). این سخن همان گونه که درباره زمان صادق است، درباره حرکت نیز صادق است. حرکت موجود است ولی نه مانند سایر موجودات. حرکت یک وجود خاص دارد و آنچه وجود دارد، وحدت حقیقی دارد. وجود زمان در یک آن نیست، وحدت آن نیز در یک لحظه و آن، تحقق نمی‌یابد. زمان یک وحدت اتصالی دارد و اتصال آن ناپایدار یا گذرا (غیرقار) است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶).

۴-۱۰. فرد سیال ماهیت

پیش‌تر گفتیم که «متحرک»، «حرکت» و «زمان» سه مفهوم از یک واقعیت هستند. در این زمینه، «جسم سیال»، «سیالان جسم سیال» و «اندازهٔ سیالان جسم سیال»، سه مفهومی هستند که ذهن ما از تحلیل یک هویت مادی یا نفسانی سیال به‌دست می‌آورد: «ان الحدوث و التجدد لازمان لهویاتها المادیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). اکنون اگر از جسم سیال یک عکس ذهنی ساکن بگیریم، با سه مؤلفه روبه‌رو خواهیم شد: یک ماهیت ساکن؛ یک نقطه از مسافتی که ماهیت در آن روان است؛ و یک آن از زمان این هویت سیال. همان‌گونه که «آن»، به معنای طرف و انتهای یک زمان محدود، در خارج از واهمهٔ ما تحقق بالفعل در اثنای یک زمان ندارد، تصویری که ذهن ما از این جسم ساکن می‌گیرد، تحقق بالفعل در زندگی این جسم سیال ندارد. یعنی بر اساس این تحلیل عقلی، ما خیال می‌کنیم که زید را می‌بینیم. زید به عنوان یک موجود هفتادساله فقط در عوالم بالا به‌صورت یکجا یا از عوالم بالا در خود عالم ماده به صورت یکجا دیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۶).

با این تحلیل می‌توان گفت: ماهیت انسان دارای افراد سیال و ساکن فرضی است. فرد آنی ماهیت انسان در حقیقت، وجود بالفعل ندارد؛ ولی فرد سیال - نه به معنای فردی که تغییر می‌کند، بلکه به معنای فردی که با امتداد وجودی خود، فردی از ماهیت انسان است - وجود دارد و تحقق این فرد سیال، همچون تحقق زمان و تحقق حرکت، امری تدریجی است و تنها کسی که از عالم بالا به عالم ماده نظر می‌کند و احاطهٔ وجودی به عالم ماده دارد، می‌تواند این فرد سیال را به‌صورت یکجا در عوالم بالا و به‌صورت پیوسته و پایدار در عوالم مادون ببیند؛ به‌قول میرداماد: «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸).

۴-۱۱. حل مشکل موضوع در حرکات جوهری

با توجه به مباحث پیشین، مشکل وحدت و بقای موضوع حرکت در حرکات قطعی حل می‌شود. «حرکت» روی دیگری از متحرک است و اتصال حرکت یا اتصالی که در متحرک است - که در اصطلاح، حرکت قطعی نامیده می‌شود - ملاک وحدت موضوع است. اگر کسی در حرکت جوهری، موضوع واحد را نمی‌بیند، به این دلیل است که او حرکت را به نحو توسطی می‌بیند. یعنی او حرکت را مجموعه‌ای از آنات و نقاط و عکس‌های ساکن می‌بیند و انتظار دارد ورای حرکت، زمان و متحرک، یک موضوع واحد و باقی بیابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۶).

به نظر می‌رسد بیان صدرالمتألهین در توجیه حرکت جوهری عمومی کاملاً صحیح است و نباید در حرکت به دنبال موضوع واحد ثابت بود، بلکه باید حرکت را به نحو قطعی دید و وحدت را نیز به نحو وحدت اتصالی در نظر گرفت. اما آیا در حرکت جوهر نفسانی نیز می‌توان گفت: وحدت نفس متحرک از نوع وحدت اتصالی است و ثبات شخصیتی که در جوهر نفسانی متحرک وجود دارد، به دلیل وحدت اتصالی اجزای بالقوهٔ حرکت و نفس متحرک است؟ برای پاسخ به این سؤال باید توجه کرد که انسان در عین آنکه یک وجود است، دارای مراتب زیادی است و در نتیجه متناسب با هر مرتبه‌ای حکمی خاص دارد.

۱۲-۴. مراتب طولی برای همه موجودات

بر اساس ادله نقلی و شواهد عرفانی هر موجودی عوالم متعددی دارد. صدرالمতألهین که معتقد به تطابق قرآن، عرفان و برهان است، این آموزه را در حکمت متعالیه برهانی کرده است. بر همین اساس، هر موجودی به یک اعتبار، سه نحوه تحقق «عقلی»، «مثالی» و «مادی»، و به اعتباری دیگر، چهار نوع تحقق «الهی»، «عقلی»، «مثالی» و «مادی» دارد. بر اساس ادبیات نقلی و عرفانی، هر موجود، حظی از لاهوت، جبروت، ملکوت و ملک دارد. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست، بلکه انسان (کامل) به مثابه عصا هستی، بهره بیشتری از این عوالم دارد و در عین وحدت، نشئات متعددی دارد: «ان الإنسان له هویة واحدة ذات نشأة [نشئات] و مقامات» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۳).

۱۳-۴. مدبرات امر یا مثل افلاطونی یا مدبرات انواع مادی و نفسانی

روشن است که «هر مرتبه از وجود حکمی دارد» (جامی، ۱۳۹۸). مراتبی که از نظر فلاسفه، مجردند و از منظر شریعت «عندالله» اند: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)، هیچ نوع حرکت و تحول ذاتی و جوهری به معنای متعارف آن ندارند، هرچند این مراتب نیز به دلیل اینکه حدوث ذاتی دارند، عقلاً یک نوع تحول و حرکت (به معنای لطیف و خفیف آن) بر آنها صدق می کند. بنابراین در این مراحل اساساً حرکتی، به معنای متعارف آن، نیست تا مشکل توجیه وحدت موضوع و بقای آن مطرح شود.

مراحل عالی هر موجود، که به تعبیر شریعت، ملکوت (یس: ۸۳) و خزائن (حجر: ۲۱) نامیده می شوند، در همان حال که خود ثابت اند و تغییر ندارند، ضامن ثبات و وحدت مراحل مادون نیز هستند. یعنی این مراحل ثابت موجود، یک نوع ثبات و وحدت نیز برای اجزای بالقوه و متفرق مرتبه مادی و سیال به وجود می آورند. به تعبیر شریعت، مراحل عالی «مدبرات» مراحل دانی اند: «فَالْمَدْبِرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) و به تعبیر شیخ اشراق، مراحل عالی، «ارباب انواع» برای آنها به شمار می روند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۹ و ۴۶۳).

طبیعتاً کثرتی که در یک موجود مادی وجود دارد، در مدبر و رب النوع آن نیست. حتی کثرت میان افراد مادی نیز در مدبر و رب النوع آنها نیست. یعنی یک موجود مفارق و عقلی - که گاه عقل عرضی و گاه مثال افلاطونی خوانده می شود - بی شمار افراد مادی پراکنده در زمان را تدبیر می کند. این عقل مقارن، نه کثرت افرادی را در خود دارد، نه کثرت بالقوه هر فرد را. بنابراین رب النوع یا مثال عقلی افراد یک نوع، اولاً، خود سیال نیست و ثانیاً، حافظ نوع و افراد نوع محسوب می شود.

اگر این نکته را بپذیریم، برای هر شیئی در عالم ماده، گذشته از وحدت اتصالی، یک وحدت نیز به لحاظ مدبر آن شیء (مرحله عالی یا ملکوت خود آن شیء) ثابت خواهد شد. در مورد انسان نیز، یک انسان به این دلیل یک انسان است که روح واحدی دارد. یعنی وحدت انسان و وحدت بدن به خاطر وحدت روح است و اساساً ائتلاف، پیوستگی و

اتصال اجزای بدن نیز - علاوه بر قوانین طبیعی - به برکت روح است و جدا شدن یا بی‌توجهی روح، دیر یا زود، به گسست اجزای بدن منجر خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ب، ص ۸۰-۸۱).

در این مرحله از بحث، دو نوع وحدت در هر حرکت جوهری تصویر شد: «وحدت حقیقی» از نوع وحدت اتصالی و «وحدت بالعرض یا بالتبع» که از طریق مدبّر نوع یا مرحله‌ای عالی هر موجود با آن قابل انتساب است. مراتب بدنی انسان را می‌توان سیال، و در عین حال دارای وحدت اتصالی دانست. همچنین این مراحل به اعتبار روح واحد - در صورتی که ثبات آن روح ثابت شود - می‌توانند بالعرض یا بالتبع واحد محسوب شوند.

دو پرسش مهم در این زمینه مطرح است:

یک. آیا می‌توان برای انسان‌ها نیز یک مدبّر عقلی، یک فرشته، یا مرحله‌ای عالی در عالم عقل در نظر گرفت و وحدت تغییرات نفسانی انسان را به اعتبار آن مدبّر واحد توجیه کرد؟

دو. آیا ثبات شخصیت انسان به اعتبار ثبات مرتبه روحی او قابل توجیه است؟

۱۴-۴. دو نوع نگاه و اعتبار نفس‌الامری به عالم

صدرالمتألهین عالم را یک واحد گسترده تشکیکی می‌داند. ممکن است این دیدگاه، مبنای بسیاری از نظریات فلسفی اوست. بر اساس وحدت وجود تشکیکی، دو نوع نگاه به عالم امکان‌پذیر است:

نگاه اول: عالم یک وجود گسترده یا به اصطلاح، «وجود سعی» است و مراتب عالی، متوسط و دانی دارد، اما این مراتب به وحدت آن آسیبی نمی‌زنند و میان این مراتب، مقاطع واقعی و خارجی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۴۳۳):

نگاه دوم: عالم مجموعی از سه عالم کلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۱۳).

در این زمینه چند نکته مهم وجود دارد:

۱. این دو نگاه صرفاً وابسته به ذهن ما نیستند، بلکه وجود ذومراتب در همان عالم خارج به گونه‌ای است که ذهن می‌تواند این دو نوع نگاه و اعتبار نفس‌الامری را داشته باشد؛

۲. در نگاه دوم، رابطه مراحل عالی و دانی رابطه «باطن و ظاهر» یا «حقیقت و رقیقت» است؛ یعنی هر عالی همان دانی است، و هر دانی همان عالی است، البته به حمل حقیقت و رقیقت. به بیان دیگر، عالی وقتی تنزل می‌کند و مقدر می‌شود، دانی می‌شود، طبیعتاً اگر دانی هم صعود کند و از صورت به معنا تبدیل شود، همان عالی می‌شود.

۳. اگر عالی‌ترین مرتبه عالم را «عقل اول» بدانیم، با توجه به نکته دوم، «عقل اول» همان عالم است اجمالاً، و عالم همان «عقل اول» است تفصیلاً (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۴۵۴-۴۵۵؛ ۱۳۶۳، ص ۲۳۷). یعنی همه کمالات عالم به صورت سر بسته و بدون تکرر خیالی و حسی، در عقل اول حضور دارند و همه کمالاتی که در عوالم خیال به تفصیل، و در عالم ماده، به تفصیل و به تدریج تحقق می‌یابند، همان کمالات عالم عقل هستند که بدون تجافی

نازل شده‌اند. هر وجودی که کمالات متعددی را در خود گرد آورده باشد، «وجود جمعی» نیز نامیده می‌شود. طبیعتاً در هر «وجود سعی»، به‌جز نازل‌ترین مرحله، سایر مراحل از درجه‌ای از جمعیت برخوردارند.

۴. اگر نکته سوم تثبیت شود، می‌توان نتیجه گرفت که تدریج در عالم ماده ناشی از محدودیت‌های ذاتی این عالم است. عالم ماده به‌سبب وجود هیولای اولی و ثانیه، عالم تراحم‌هاست و ظرفیت بروز کمالات بی‌شمار عوالم عقل و مثال را به‌صورت یک‌جا ندارد. به‌ناچار، عالم ماده کثرات و کمالات بالقوه در عالم عقل و مثال را یکی‌یکی بروز می‌دهد. عالم مانند هرمی است که رأس آن را به پایین کشیده‌ایم: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، یا مثل سایه‌ای هرمی شکل است که از تابش نور به یک شاخص به‌وجود آمده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵).

۵. اگر نکته چهارم را بپذیریم ثبات مطلق مراحل عالی، ثبات نسبی و تغییر نسبی مراحل متوسط، و تغییر تدریجی مراحل دانی روشن خواهد شد.

۶. اگر عالم را به‌مثابه یک واحد گسترده در نظر بگیریم باید آن را «ثابت متغیر» توصیف کنیم. چنان‌که می‌توانیم آن را با تسامح، ثابت یا با تسامح، متغیر معرفی کنیم. همچنین می‌توانیم بگوییم عالم را از یک جهت یا در برخی مراحل، ثابت، و از جهتی دیگر یا در برخی مراحل، متغیر دانست.

۱۵-۴. تطابق نسختین

از منظر عقل، نقل و شهود، انسان نسخه‌ای از عالم است؛ یعنی هر چه در عالم هست، با مقیاسی متفاوت در انسان (کامل) نیز هست و برعکس (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹).

در نظر گرفتن این مبنا برای بحث «تحول و ثبات شخصیت» بسیار مهم است؛ زیرا ادعای تطابق دو نسخه ادعای ارتباط طرفینی میان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است. این آموزه سبب می‌شود تمام مباحث مطرح‌شده درباره جهان را بتوان درباره انسان نیز بسط داد و به‌عکس؛ چنان‌که «من عرف نفسه عرف العالم و من عرف العالم عرف نفسه»؛ «أترجم أنک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأكبر» (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

چنانچه این مبنا لحاظ نشود ممکن است تصور گردد در این نوشتار ابتدا وحدت شخصیت انسان را از طریق وحدت فرد عقلی انسان یا مثال عقلی او در عالم عقول و مثل اثبات کرده‌ایم و سپس ناگهان به اثبات وحدت شخصیت انسان از طریق ذومراتب بودن خود فرد و مرتبه عقلی او پرداخته‌ایم.

پرسش کلیدی در این زمینه این است که آیا یکی از عقول و مثل افلاطونی ضامن وحدت و ثبات شخصیت انسان‌هاست، یا مرتبه عقلی هر انسان ضامن وحدت و ثبات شخصیت اوست؟ پاسخ بر اساس تطابق دو نسخه این است که بر اساس تطابق دو نسخه، همه انسان‌ها در عالم عقل، به‌مثابه یک وجود عقلی واحد موجودند. این وجود جمعی و سعی، عقل تمام انسان‌های دارای عقل است.

عقل کل، عقل کلیه افراد انسانی است، اما این عقل یک کلی جمعی و سعی است که در عین وحدت و بساطت، مشتمل بر کثرت نوری است. هر فرد انسانی در قوس نزول، مظهری تفصیلی برای همه کمالات اجمالی و اندماجی این عقل کل نیست و در قوس صعود نیز به تمام کمالات اندماجی آن دست نمی‌یابد.

۴-۱۵-۱. ثبات شخصیت و جایگاه مرتبه عقلی انسان

در بحث ثبات شخصیت، مثال انسان در عالم عقل، همان مرتبه عقلی اوست. مرتبه عقلی انسان مرتبه عقلی هر فرد از انسان نیز محسوب می‌شود؛ به این معنا که یک موجود کلی در عالم عقل وجود دارد که مدبر تمام انسان‌ها و مرتبه عالی آنها و ضامن وحدت و ثبات شخصیت همگان است.

همه افراد انسانی در عوالم ماده و مثال، یک کلی سعی دارند. با توجه به نظام تشکیکی عوالم، می‌توان احتمال داد که هر فرد انسانی، همان گونه که در عالم ماده و مثال سهمی دارد، در دامنه عالم عقل نیز سهمی اختصاصی داشته باشد. این سهم اختصاصی همان مرتبه عقلی خاص این فرد است که زیرمجموعه عقل کل محسوب می‌شود. چنانچه این فرض با سایر مبانی سازگار و قابل اثبات عقلی، نقلی و شهودی باشد، می‌توان برای هر انسان جزئی و دسته‌هایی از انسان‌های جزئی مثال افلاطونی یا مدبر عقلی متوسط در نظر گرفت. در این صورت، مدبرهای گروهی افراد تحت تدبیر مدبری دیگر قرار دارند، تا در نهایت به مدبر انسان بما هو انسان برسند که همان عقل کل و مدبر همگان است. این نظریه بر نظام تشکیکی در عوالم و در مراتب وجودی انسان استوار است.

بر اساس آموزه «تشکیک خاصی»، عقل و مثال و ماده، اجناس عوالم پرشماری هستند: «اجناس العوالم ثلاثه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴؛ ج ۶ ص ۴۱۰).

۴-۱۵-۲. انتقال بحث از عالم کبیر به انسان صغیر

با استفاده از آموزه تطابق دو نسخه، می‌توان بحث را از عالم کبیر (جهان) به انسان صغیر (فرد انسانی) منتقل کرد و نشان داد: همان طور که عقل اول همان عالم است اجمالاً، و عالم همان عقل اول است تفصیلاً و تدریجاً، مرتبه عقلی انسان، خود انسان است اجمالاً، و انسان (مشتمل بر مراتب دانی و متحرک)، همان مرتبه عالی و باطنی و عقلی اوست، تفصیلاً و تدریجاً. از یک منظر دیگر، مرتبه عالی انسان همان مرتبه عالی عالم نیز هست و بالعکس؛ همان گونه که در روایات آمده است: «أول ما خلق الله نوری» و «أول ما خلق الله العقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

۴-۱۶. وجود جمعی و سعی انسان

بر اساس آموزه «تطابق دو نسخه»، می‌توان نتیجه گرفت: انسان نیز مانند عالم، یک وجود گسترده و سعی دارد و مراحل عالی او نسبت به مراحل نازل، نوعی وجود جمعی محسوب می‌شوند. همچنین به انسان می‌توان از دو منظر نگریست:

۱. به‌مثابه یک واحد گسترده دارای چندین مرتبه که از یک لحاظ ثابت و از لحاظی دیگر متغیر است.
۲. به‌مثابه یک موجود مرکب از چندین لایه مثل عقل، نفس و بدن، که برخی مانند عقل، ثابت، و برخی دیگر، مانند نفس و بدن متغیرند.

نکته جالب توجه در این زمینه آن است که همان گونه که ثبات شخصیت به‌معنای فلسفی از تشخص و شخصیت، امری وجدانی است، تحول شخصیت به‌معنای روان‌شناختی از شخصیت نیز امری وجدانی محسوب می‌شود. یکی از مهم‌ترین مبانی اخلاق، امکان تغییر و تحول است. ممکن است گفته شود: ثبات در جوهر نفسانی و تحول در کیفیات نفسانی رخ می‌دهد، اما بر اساس ارتباط جوهر و عرض، محال است عرض تغییر کند و جوهر ثابت بماند، یا بالعکس.

۱۷-۴. لایه‌های طولی

با توجه به مباحث پیشین، روشن شد که به‌جای پرسش از ثبات یا تغییر انسان، دقیق‌تر آن است که پرسیده شود که او دارای چند مرحله یا مرتبه وجودی است و در کدام مرحله ثبات دارد و در کدام یک سیلان؟ برای پاسخ به این پرسش، باید توجه کرد که عقل انسان نمی‌تواند بی‌واسطه یعنی بدون بهره‌گرفتن از حس، شهود و وحی (نقل) جزئیات را درک کند. بنابراین در فلسفه‌ای که متعهد به پیروی از براهین عقلی محض، یا به‌اصطلاح عرفا، عقل فکری است، حداکثر می‌توان چند مرحله کلی از وجود انسان را شناسایی کرد.

مشائیان و اشراقیان عقل و ماده یا نفس و بدن را مراتب وجودی انسان دانسته‌اند. حتی شیخ اشراق نیز با وجود اثبات عالم مثال منفصل، مرتبه مجرد مثالی برای انسان در نظر نگرفت. صدرالمتألهین به این دو مرحله، مثال متصل را نیز اضافه کرد. در برخی تعابیر، او و شارحان او عالم «علم الهی» را نیز به این مراحل افزودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۵).

اما عرفا با توجه به آیات و روایات و کشف و شهود خود، تعداد لایه‌های وجودی انسان را به صورت جزئی‌تری مطرح کرده‌اند. برخی مانند فرغانی هفت مرتبه وجودی برای انسان مطرح کرده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷-۲۸). برخی دیگر مانند کاشانی ده مرتبه طولی برای انسان (کامل) برشمرده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

به‌طور کلی، در حکمت متعالیه معمولاً از سه مرتبه «عقل»، «مثال» و «ماده» سخن به میان می‌آید. بنابراین می‌توان در پاسخ سؤال دوم، با قدری تسامح، انسان را در مرحله عقل، ثابت دانست و در مرحله ماده، متغیر.

۱۸-۴. ثبات و سیلان در عالم و آدم

هیچ‌یک از مراحل عالم و آدم دارای ثبات مطلق یا سیلان مطلق نیست. از یک‌سو، ثبات مطلق، به‌معنایی که درباره ذات مقدس حق مطرح است، در عالم و آدم فرض ندارد. از سوی دیگر، چون عالم یک وجود واحد تشکیکی است که در اصطلاح، «وجود منبسط» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۱)، سیلان مطلق نیز در هیچ مرتبه‌ای از عالم معنا ندارد. بر این اساس، باید یک مرتبه ضعیف از ثبات در نازل‌ترین مرحله عالم، یعنی هیولای اولی، وجود داشته باشد.

توضیح آنکه بر اساس آموزهٔ تشکیک وجود، امکان ندارد که صفتی در مرتبه‌ای از عالم باشد و درجهٔ شدیدتر یا ضعیف‌تر آن صفت، در سایر مراتب عالم یافت نشود. تمام صفات وجود بما هو وجود - نه خود شدت و ضعف که به مراتب وجود برمی‌گردند - در همهٔ وجودها جاری و ساری هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۳۹). از منظر عرفانی، تمام مخلوقات مظاهر ذات مبارک الله هستند. در نتیجه، تمام صفات الهی در همهٔ مخلوقات وجود دارند، هرچند به دلیل ضعف مرتبهٔ وجودی، برخی صفات مستهلک و مندک شده، از نگاه انسان غیرمکاشف، پنهان می‌مانند.

۱۹-۴. تطور نفس در عوالم

اگر با اندکی تسامح و چشم‌پوشی از برخی نظرات نهایی و عرفانی ملاصدرا، عالی‌ترین مرحلهٔ وجودی یا باطنی‌ترین لایهٔ وجودی یا حقیقت نهایی انسان را «قوة عاقله» بدانیم، در این صورت، نوعی حرکت در انسان معنا پیدا می‌کند که در سایر موجودات مشابه ندارد. این نوع حرکت را می‌توان «تطور (رفت‌وآمد) در مراحل عالی و دانی» نامید. بر اساس قواعد تشکیک خاصی - همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد - هر مرتبهٔ عالی از یک وجود ذومراتب تشکیکی به‌صورت تفصیلی در مرتبهٔ دانی حضور دارد، و هر یک از مراحل دانی به‌صورت اجمالی در مرتبهٔ عالی حضور دارد. اما انسان موجودی است که می‌تواند با اراده و مشیت خود - که مظهر اراده و مشیت الهی است - در مراحل وجودی خود رفت‌وآمد داشته باشد. او هرگاه بخواهد (اراده کند)، می‌تواند به عوالم برتر صعود کند و هر زمان که بخواهد، به عوالم مادون نزول یابد.

۱۹-۴. شرایط تطور در مراتب هستی

هر فرد تنها در مراحل تطور دارد که بالفعل در آنها حضور داشته باشد، نه در مرحله‌ای که بالقوه در آنها قرار دارد. اگر فردی «عقل بالفعل» ندارد و در عالم عقول و مفارقات، حصهٔ وجودی خود را به صورت دائمی و به عنوان یک مقام و منزل یا ملکه نمی‌یابد، او تنها در عوالم خیال و ماده تطور خواهد داشت. در عالم خیال نیز هر فرد تنها در سهم خود از این عالم، یعنی در «خیال متصل»، تطور دارد. البته «خیال متصل» شعبه و جدولی از «عالم خیال منفصل» است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۹۹) با این حال، فردی که قادر به ترک اختیاری حواس ظاهری نیست و نمی‌تواند خیال متصل خود را مهار کرده، به‌دلخواه از صورتی به صورتی دیگر منتقل شود، امکان مشاهدهٔ عالم خیال منفصل را با اختیار و مشیت خود ندارد. با وجود این، تمام انسان‌ها - کم‌وبیش - این نوع حرکت و تطور را دارند. روشن است که این تطور کاملاً با ثبات شخصیت (به‌معنای تشخص فلسفی) و تحول شخصیت (به‌معنای روان‌شناختی آن) سازگار است.

نتیجه‌گیری

۱. صدرالمتألهین تمام اعراض را از مراتب وجود جواهر یا عرض تحلیلی جواهر می‌داند.
۲. تغییر در یک عرض خاص از یک جوهر ذومراتب (مانند نفس)، صرفاً به‌معنای تغییر در آن مرتبهٔ خاص است و الزاماً به‌معنای تغییر کل جوهر یا سایر مراتب آن نیست.

۴. «متحرک»، «حرکت» و «زمان»، سه مفهوم از یک نحوه وجود خارجی هستند و تکرار آنها در تحلیل ذهن صورت می گیرد.

۵. اثبات اتصال، مستلزم اثبات نوعی وحدت خارجی و شخصی نیز هست.

۶. ماهیتی مانند انسان، دارای افراد سیال و ساکن فرضی است. تحقق فرد سیال، مانند تحقق زمان و حرکت، به صورت تدریجی است و تنها در عوالم بالا به صورت بسیط، اجمالی و غیر تدریجی موجود است.

۷. بر اساس حکمت متعالیه و آموزه های عرفانی، انسان در عوالم متعدد الهی، عقلی، مثالی و مادی تجلی یافته، از هریک از این عوالم بهره ای دارد.

۸. هر موجود مادی، علاوه بر وحدت اتصالی اجزای آن، به واسطه مدبّر نوع خود (مرحله عالی یا ملکوت آن موجود)، از نوعی وحدت بالعرض یا بالتبع نیز برخوردار است.

۹. بر اساس آموزه «تطابق نسختین»، انسان یک وجود گسترده و سعی دارد و مراحل عالی او نسبت به مرحله نازل او، وجود جمعی محسوب می شوند.

۱۰. انسان حقیقتی ذومراتب است که از یک لحاظ، ثابت و از لحاظی دیگر، متغیر است.

۱۱. انسان نوعی حرکت به نام «تطور در مراحل عالی و دانی» نیز دارد که در آن، می تواند با اراده خود و بر اساس قواعد تشکیک خاصی، از عوالم برتر به عوالم مادون و بالعکس حرکت کند. البته این تطور فقط در مراحلی که بالفعل حضور دارد رخ می دهد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۸). *مثنوی هفت اورنگ*. تهران: مهتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة / الاثریة*. تصحیح محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸الف). *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*. تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸ب). *رسالة فی الحدوث*. تحقیق حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*. تصحیح نجفقلی حبیبی و سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ ششم. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المدارک فی شرح ثابته ابن فارض*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. چ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). *شرح منازل السائرین*. تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده. قم: مؤسسه امام صادق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *شرح الهیات شفاء*. تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱). *آموزش فلسفه*. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدر.
- مومسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). *القبسات*. تصحیح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱). *زبدة الحقائق*. تحقیق و تصحیح حق‌وردی ناصری. تهران: طهوری.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی‌علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



The Ups and Downs of Object and Subject in the Cycles of Knowledge

Alireza ShojaeeZand  / An associate professor, Dept. of sociology, Tarbiat Modares University

Received: 2024/11/21 - Accepted: 2025/05/13

shojaeez@modares.ac.ir

Abstract

This article makes no claim to originality -neither in terms of content or thesis, nor in proposing a new scientific curiosity or addressing a pressing issue. Rather, it attempts to rearticulate the clear and established principles of one branch of knowledge (namely philosophy) in a simple and minimal wording for the benefit of another branch (namely sociology), which typically lacks such foundations and only engages with them out of necessity or practical demand. This effort is pursued through a periodization and review of epistemological developments, framed around one of the most significant dualities in this field, i.e. object and subject. By tracing their often divergent ups and downs, the article offers a brief account of the major schools of thought and theories, along with a concise comparative analysis. The outcomes can assist sociology and other branches of the humanities in engaging with specialized epistemological debates more thoughtfully and with a commanding view at their deep-seated literature.

Keywords: possibility of science, control of the mind, realism, idealism, subjectivism, constructivism.

نوع مقاله: پژوهشی

فراز و فرود عین و ذهن در ادوار معرفت

Shojaeez@modares.ac.ir

علیرضا شجاعی‌زند  / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

چکیده

این مقاله ادعای هیچ‌گونه بداعتی ندارد، نه از حیث محتوا و مدعا و نه از حیث طرح یک کنجکاوی علمی یا کشف یک مسئله مبتلابه، بلکه کوشیده است تا بدیهیات روشن و رایج یک شاخه از دانش (یعنی فلسفه) را برای شاخه دیگری (یعنی جامعه‌شناسی) که فاقد این مبانی است و جز به ضرورت و اقتضا به آن نمی‌پردازد، به زبانی ساده و حداقلی بازخوانی کند. این کار از طریق دوره‌شناسی و مرور تحولات معرفتی، ذیل یکی از مهم‌ترین دوگانه‌های مطرح در این ساحت (یعنی عین و ذهن) دنبال شده و ضمن نشان دادن فراز و فرودهای ناهم‌سوی آنها، به توضیح مختصر عمده‌ترین مکاتب و نظریات و مقایسه اجمالی آنها پرداخته است. حاصل این بررسی به جامعه‌شناسی و دیگر شاخه‌های علوم انسانی کمک می‌کند تا بحث‌ها و موضوعات تخصصی معرفت را با امعان بیشتر و با اشراف بر ادبیات ریشه‌دار آن طرح و تعقیب نمایند.

کلیدواژه‌ها: امکانیت علم، مهار ذهن، واقع‌گرایی، ایده‌گرایی، ذهن‌گرایی، برساخت‌گرایی.

مقدمه

امکانیت علم (Possibility of Science) و به نحو خاص، امکان‌پذیر شدن جامعه‌شناسی معرفت وابسته به حل مسئله‌ای بنیادین به نام «عینیت» است. این مسئله زمانی قابل حل خواهد بود که پیش از آن، دو موضوع اساسی‌تر، یعنی «معرفت» و «حقیقت» بررسی شده باشند.

ممکن بودن معرفت و نیل به حقیقت، از پیش‌فرض‌های واقع‌گرایانه حاکم بر هر علمی است. این مباحث از دل مباحثات و مجادلات فراوان پیرامون عین و ذهن و تقدم و تأخر هریک بر دیگری شکل گرفته و سهم آنها در سازوکار شناخت همواره محل مناقشه بوده است.

عین و ذهن و نسبت‌شان به یکدیگر، از دیرباز تاکنون از مهم‌ترین موضوعات مورد منازعه فیلسوفان بوده است و یکی از عناصر تعیین‌کننده و شکل‌دهنده رویکردهای معرفتی و مکاتب فلسفی عمده محسوب می‌شود.

این بحث را می‌توان ذیل نظریه‌های «شناخت» و «تعاریف علم» پیگیری کرد و در جای‌جای مسائل معرفت‌شناسی جست‌وجو نمود. این موضوع در مباحث هستی‌شناسانه و دوگانه‌های مرتبط با آن نیز نقش کلیدی دارد. هدف این بررسی مرور و مقایسه مهم‌ترین مکاتب و رهیافت‌های مطرح در این حوزه و نشان دادن روند تحولات

نظری در آن، به‌ویژه سمت و سوی آخرین دیدگاه‌ها و مواضع این مکاتب نسبت به مفهوم عین و ذهن است. این تأمل سریع و مرور کوتاه نمی‌تواند پاسخگوی تمام پیچیدگی‌ها و فراز و فرودهای خردتر این بحث باشد؛ زیرا قصد دارد با عبور از جزئیات و شرح و بسط‌های مرسوم، صورت‌بندی کلی و ساده‌تری از تحولات معرفتی ارائه دهد، در حدی که نیازهای مبنایی یک جامعه‌شناس محض در این شاخه، یعنی «جامعه‌شناسی معرفت» را تأمین کند و او را در مسیر تکمیل و تعمیق بیشتر شناخت موضوع خویش و مسائل ناشی از آن قرار دهد.

۱. عین و ذهن

چیستی «عین» و «ذهن» و بررسی نسبت آنها از مهم‌ترین چالش‌های معرفت‌شناسی بوده و جست‌وجوگر را با این سؤال بنیادین مواجه می‌سازد که آیا راهی به «واقعیت فی‌نفسه» وجود دارد یا آنچه فراچنگ می‌آید «واقعیت برای ما» است؛ واقعیتی که خود بر ساخته‌ایم؟

تأکید و اصراری که دکارت بر «من‌شناسنده» (Cogito) و «خودتنه‌انگاری» (Solipsism) فاعل شناسا داشت (دکارت، ۱۳۶۹؛ کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲)، به جدایی میان ذهن (سوژه) و عین (اُبژه) دامن زد و آنها را به‌مثابه دو وجود مستقل، در مقابل هم قرار داد. همین امر او را به نقطه عطف مهمی در معرفت‌شناسی غرب بدل ساخت، تا جایی که گمان می‌شد بحث و تأملات مربوط به عین و ذهن اساساً با دکارت متولد شده و فیلسوفان پیش از او هیچ درکی از این موضوع نداشته و هیچ طرح و نظری درباره «شناخت» (Cognition) ابراز نکرده‌اند.

این در حالی بود که مباحث مربوط به «عالم و معلوم»، «مُدْرک و مُدرک» و «معقولات اول و ثانی» که عناوین دیگر همین موضوع هستند، از زمان فارابی مطرح بوده‌اند. تأملات کامل‌تر خواجه نصیرالدین طوسی در باب «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» نیز نشان از توجه فلاسفهٔ مسلمان از دیرباز به این موضوع و درگیر بودن آنها با جوانب این مسئله دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۷۰).

تعمق فیلسوفان متقدم در این موضوع به مراحل رسیده بود که می‌توان ردّی از ایرادات و اصلاحات متأخر برنتانو و هوسرل بر دکارت را نیز در کتب آنان یافت. نسبت و بستگی متقابل میان عین و ذهن را فلاسفهٔ مسلمان قرن‌ها پیش از ایشان، ذیل عنوان «اضافه» و «متضایقان» مورد امان نظر قرار داده بودند (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۹-۵۴ و ۸۷). مهم‌تر از این اما، تعریض‌ها و تردیدهایی است که علیه اصرار دکارت بر جدانگاری و مقابل‌نشانی عین و ذهن وارد ساخته‌اند. اسپینوزا که در بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفه‌اش تحت تأثیر دکارت بوده، شاید از نخستین کسانی باشد که برای رفع ثنویت (Dualism) دکارتی، راه‌حلی ارائه داد؛ راهکاری هستی‌شناسانه که با فرض ذاتی مقدم بر جسم و روح، آن دو را به هم مرتبط می‌ساخت.

هوسرل این نسبت و پیوند را نه در ریشه، بلکه در شرایط امکان آن دو و در تحققِ متلازم آنها یافت. به همین دلیل، آگاهی برای او به یک امر التفاتی (Intentionality) بدل شد و وجودِ امرِ واقع و اعیان خارجی، به وجودِ همزمانِ ذهنی که متوجه آن است، متکی گردید (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۵۸۹).

همین معنا را بارکلی با این تعبیر بیان کرده است: «شرط وجود ادراک شدن است» (To be is to be perceived) (راسل، ۱۳۵۶، ص ۵۷). بنابراین، آگاهی نه نزد فاعل شناسا، بلکه در جایی میانِ او و جهان خارج قرار می‌گرفت؛ همان‌جایی که باید از آن به «بینادهن و عین» (Inter subject-object) تعبیر شود و نه «بیناذهنیت» (Intersubjectivity).

مهم‌ترین تجانب از نگرش دوگانه‌گرا و تقابلی دکارت را شاید هایدگر و پیروان او، نظیر گادامر (گادامر، ۲۰۰۴؛ گروندن، ۱۳۹۳، ص ۵۹-۶۰) ابراز داشته‌اند. هایدگر در حالی با ذهن‌گرایی (ساجکتیویسم) و خودبنیادانگاری بشر مخالفت کرد (هایدگر، ۱۹۹۷، ص ۱۵۱-۱۵۰) که جایگاه بس بنیادی‌تری برای انسان و فهم در نسبت با هستی قائل شد. او با تأسی به نگرش وجودی غالب بر فلسفه‌اش، فهم را جوهر بنیادین «دازاین» و شیوهٔ بودن آن معرفی کرد و آن را مؤثر در تحقق‌بخشی به وجود انسان دانست (هوی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۱-۳۴۰).

با توجه به جایگاه رفیعی که هایدگر برای فهم قائل بود، انتظار می‌رفت نظریه‌ای متمایز و مهم در باب معرفت و سازوکار شناسایی ارائه دهد؛ اما او بیش از هر چیز، درگیر وجودشناسی و مسائل وجودی شد و استطراداً به بحث‌های ذهن و آگاهی پرداخت. به همین دلیل، «دازاین» را نه «فاعل شناسا»، بلکه «هستی‌شناسنده» معرفی کرد.

هایدگر با التزام به درک هستی‌شناسانه‌اش از انسان، هم از دوگانه‌سازی و سوزهمجوی دکارتی فاصله گرفت و هم از ذهن استعلایی و مفهوم‌ساز کانتی. به جای هر دو، تأکیدش را بر زبان و زمان قرار داد و همین‌ها او را در بحث «شناخت» به سمت پدیدارشناسی و تفسیرگرایی تأویلی (هرمنوتیک) سوق داد.

در یک جمع‌بندی کلی از نظریه‌های شناخت و سهم‌های متفاوتی که برای هریک از دو پایه اصلی آن، یعنی «عین» و «ذهن»، قائل شده‌اند، می‌توان به روندی دست یافت که از واقع‌گرایی خام (Naïve Realism) آغاز می‌شود و به نقش‌آفرینی‌های هرچه بیشتر ذهن (Subjectivism) می‌رسد و تا آستانه ایده‌گرایی وجودی (Ontological Idealism) و منتفی شدن معرفت پیش می‌رود. از یک ساده‌سازی و خوش‌بینی مفرط درباره معرفت و در دسترس بودن حقیقت، تا مواجه شدن با پیچیدگی‌های بسیار در کار شناسایی و درنهایت، رسیدن به مرحله‌ای که حقیقت از امکان و مطلوبیت ساقط می‌شود؛ روندی که نشانگر تنزل معرفتی انسان و از دست رفتن عینیت (Objectivity) است.

این کلان مسئله مزم با کانت آغاز شد و به هگل رسید و تا پدیدارشناسان، تفسیرگرایان تأویلی، بر ساخت‌گرایان، ایده‌گرایان معرفتی و فرانگرا (پست‌مدرن)‌ها ادامه پیدا کرد.

بدین‌روی، می‌توان ادعا کرد مسئله مشترک میان این دیدگاه‌ها با وجود تمام اختلاف‌هایی که داشته‌اند، تردید در تحصیل مطابقت میان عین و ذهن بوده است؛ همان امری که تا پیش از ایشان، بدیهی و سهل‌الوصول تلقی می‌شد.

رونق گرفتن مجدد معرفت‌شناسی در دوره اخیر و ظهور شاخه‌هایی نظیر جامعه‌شناسی معرفت نیز نتیجه همین تردیدها و تنازلاتی است که در خوش‌بینی‌های پیشین و رویکردهای پدید آمده است.

فاعلیت و استقلالی که دکارت به «من اندیشنده» می‌داد و خوش‌بینی جاری در آن، با آنچه فیلسوفان بعد از کانت برای «فاعل شناسا» قائل شده‌اند، تفاوت داشت. فاعلیت مد نظر فیلسوفان متأخر بیشتر معطوف به افزایش سهم ذهن در سازوکار شناسایی بوده است؛ همان مسئله‌ای که با عنوان «ذهن‌گرایی» شناخته شده و در یک روند معکوس، خوش‌بینی‌های اولیه در دستیابی به حقیقت را نیز از دست داده است. این ذهن‌گرایی مستعد رسیدن به نقطه‌ای است که بارکلی با ایده‌گرایی معرفتی‌اش در آنجا ایستاده است (راسل، ۱۳۵۶، ص ۲۴-۲۷ و ۵۴-۶۴).

شوریدن ذهن علیه عین، بنا بر فلسفه‌های مزبور، لزوماً به معنای ارتقای فاعلیت فردی نیست؛ زیرا فرد از نظر ذهنی فعال، همچنان می‌تواند تحت تأثیر یک ساختار قرار داشته باشد.

الگوواره (پارادایم)‌ها، منظر (پرسپکتیو)‌ها، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها از همین قبیل ساختارهای ذهنی هستند که ضمن تقویت ذهن‌گرایی، فاعلیت را از فرد سلب می‌کنند. این ساختارها ممکن است کاملاً درونی شده (Internalized) باشند و ظاهری اراده‌گرایانه هم پیدا کنند (آلتوسر، ۱۳۹۹؛ استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۸-۳۰۰؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۲۲؛ کرایب، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

پیش از ارائه تصویری ساده‌شده از دوره‌شناسی معرفت، بر اساس نسبت میان عین و ذهن و سهمی که برای هر یک قائل شده‌اند، لازم است اشاره‌ای به برخی نکات مرتبط با بحث داشته باشیم و توضیحاتی درباره آنها ارائه کنیم. این توضیحات پیشینی می‌توانند به فهم بهتر اصطلاحات و تعبیر استفاده‌شده در جداول کمک کنند.

۲. مهار ذهن

برخلاف برداشت‌های اولیه و بسیط که ذهن را خالی، خاموش و منفعل می‌دانستند، ذهن نه ظرفی تهی است، نه خاموش و نه بی‌اقتضا و بی‌نقش و رنگ، بلکه چنان بوده که بسیاری از تلاش‌ها صرف به‌دست گرفتن و رام کردن آن شده است. این تلاش‌ها را می‌توان به‌اجمال در دو راهبرد کاملاً متفاوت از یکدیگر بازشناخت:

– یکی همان سنت و رویه غالب، یعنی منطق و روش درست به‌کار بردن عقل؛

– دیگری متوقف کردن و منع ذهن از هرگونه حرکت و فعالیت.

راهبرد «منع و رهایی» (Abandoning)، غیر از «منضبط‌سازی ذهن» (Disciplining) و از جنسی دیگر است. پس نباید آن را رقیب و جایگزینی برای راهکار اول قلمداد کرد. خاستگاه این راهبرد عجیب در ادیان شرقی است؛ در هند، چین و ژاپن؛ همان‌جا که تائوئیسم، بودیسم، ذن و دیگر شاخه‌های وابسته به آن رواج دارند. از ویژگی‌های دیگر این تفکر آن است که به‌رغم ریشه‌داری در باورهای دینی، هیچ رد و اثری در ساحات واقعی زندگی پیروان آن نداشته است.

ذهنی تهی از خاطره، تهی از اندیشه و تهی از هر التفات. این مبادره مبتنی بر اصل «بی‌کنشی» است که این بار در ساحت ذهن آمده و به «ذن»، به‌معنای «نه‌ذهن» (wu-sin/No mind) رسیده است. این خصلت ادیان این‌دنیایی، نظیر تائوئیسم است؛ به‌ویژه آن دسته که طبیعت‌گرا و در تلاش‌اند انسان را به یک پدیده طبیعی یا قرین با طبیعت تبدیل سازند و هر نوع تشخیص و تمایز با طبیعت را از او بستانند. همانند طبیعت بودن و همانند طبیعت زندگی کردن، انسان را از هرگونه مداخله فکری، اخلاقی و رفتاری نیز بازمی‌دارد.

راهبردهای میانه‌ترِ مهار ذهن و گریز از آگاهی را می‌توان در صورت‌هایی از رجحان بخشی به قلب و اراده، عواطف و ذوقیات، و غرایز و مکاتب برآمده از آنها مشاهده کرد. اقبال به شهود و عرفان در شرق، رواج احساس‌گرایی (رمانتیسیسم) در غرب (روسو، شلینگ)، اراده‌گرایی‌های غلیظ و اولویت‌یابی هنر (نیچه و هایدگر)، و تقدیم ناخودآگاه بر آگاهی (فروید) از این شمارند.

در همین زمینه، می‌توان از جریان‌هایی نام برد که بر ارتباط ساده و مستقیم ذهن با اشیا تأکید می‌کنند و از این طریق، خود را نه از ذهن به‌نحو مطلق، بلکه از مفروضاتی نظیر «مفهوم»، «قیاس» و «منطق» ملازم آنها رها می‌سازند؛ چیزی نظیر رویکردهای پدیدارشناسانه (Phenomenological)، چرخش‌های زبانی (Linguistic turn) و حتی نام‌گرایی (Nominalism).

۳. معرفت و دامنه آن

معرفت از جایی آغاز می‌شود که توجه و تحریکی در ذهن پدید آید و اثری برجای گذارد. همین اثر را در بسیط‌ترین بیان، «ادراک» می‌نامند. ادراک در همین معنای اولیه، مؤخر بر «امعان» و «تأثرات حسی» است و به‌مثابه یک وجود

ذهنی، نسبتی با بیرون و وجود عینی دارد که همان نسبت نیز از شدت و ضعف برخوردار است. بر همین اساس می‌توان انواع آن را تشخیص داد و در سه دسته متفاوت از یکدیگر متمایز ساخت:

نخست. نوع کامل که ادراکی مطابق با واقع است؛

دوم. صورت ناقص که ادراکی از واقع است.

سوم. نوع ساختگی که ادراکی خلاقانه و برساختی از واقع به‌شمار می‌رود.

انواع سه‌گانه، ناقض تعابیر دیگری نیست که ادراکات را به «حسی»، «خیالی»، «وهمی» و «عقلی» تقسیم کرده و پای «ادراکات کلی» و «بدون منشأ خارجی» را هم به میان آورده‌اند؛ بلکه آنها را نیز دربر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۸۵-۸۶ و ص ۱۱۰؛ ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۶۷).

در بیانی جامع‌تر، از شق دیگری هم با عنوان «ادراک کاشف از واقع» می‌توان یاد کرد که تعبیر چندان دقیقی نیست؛ زیرا امعان حاصل از آن تنها در حد «بودشناسی واقعیت» (Ontology of reality) است و صرفاً پی بردن به وجود چیزی در آنجا، نه ادراک و شناخت چپستی (Quiddity) و ماهیت (Essence) آن پدیده. «ادراک» از اجزای لازم علم حصولی است که با ماهیت و اعراض اشیا و رخدادها نسبت پیدا می‌کند، نه با بود و «وجود» آنها.

بر این اساس، می‌توان دامنه شمول معرفت را در معنای مورد بحث روشن ساخت و صورت‌های غیرمشمول، نظیر همین «ادراک کاشف» را از آن خارج کرد.

همچنین معرفت‌هایی که با عناوین «حضور»، «شهودی»، «اشراقی»، و «عرفانی» شناخته می‌شوند نیز به خاطر شخصی بودن، غیرقابل تکرار و غیرقابل اشتراک‌گذاری، از دایره معرفت - به معنای خاص آن - خارج مانده‌اند. «معرفت» به معنای خاص، همان «باور صادق موجه» است که افلاطون تعریف کرده بود و «صدق» و «توجیه» همان دو شرطی‌اند که معرفت را از یک مقوله دلبخواهی و شخصی جدا ساخته و هستی‌های خارجی و شناسنده‌های دیگر را مفروض می‌گیرند. این تحدید معنایی هنگامی تکمیل می‌شود که وضعیت ذهنیت مطرح در ایده‌گرایی وجودی نیز در اینجا روشن شود. ذهن در ایده‌گرایی، به‌ویژه در معنای هستی‌شناختی آن، اساساً مشغول کار دیگری به‌جز ادراک است و بدین‌روی محصولی به نام «معرفت» به بار نخواهد آورد.

۴. فرایند شناسایی

برای بررسی مناسبات عین و ذهن و تعیین سهم هریک در فرایند شناسایی، لازم است اجزا و مراحل آن تفکیک و معرفی شوند. این مرحله‌شناسی ملهم از آراء استاد مطهری در مقدمه‌ای است که بر مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم (ص ۱۵-۳۸) نگاشته‌اند.

جوهر تمایزبخش نظریه علامه طباطبائی و استاد مطهری، «تقدیم ادراکات حسی بر ادراکات عقلی» است، بی‌آنکه به انتقای تأملات مستقل عقلی بینجامد.

در یک بیان بسیط و کلی، می‌توان از شش مرحله نام برد که نسبت ترتیبی و تجمعی دارند:

۴-۱. حواس

مرحله نخست شناسایی مربوط به همین حواس پنج‌گانه (The sense) است که مشترک میان انسان‌هاست و صرف وجود آن، حاوی چند حقیقت مهم درباره انسان، جهان و زندگی در آن است:

انسان وارد جهانی شده که دارای اقتضاست و لازمه بقا و بهره‌مندی از آن، وجود قابلیت‌هایی در او برای برقراری ارتباط با محیط پیرامون و دیگرانی است که شرایطی مشابه او دارند و در این جهان زندگی می‌کنند.

این امر نشان‌دهنده گشوده بودن جهان به روی انسان است تا بتواند شناخت، تصرف و استخدام آن را پیگیری کند.

وجود حواس، به‌مثابه پنجره‌های رو به بیرون، بیانگر نیازمندی انسان به محیط و دیگران است و همین مسئله موجب شده که انسان ذاتاً به برون‌گرایی سوق پیدا کند.

بررسی مقدمات و محدودیت‌های این حواس نشان می‌دهد که تحقق زندگی و استمرار آن، نیازمند قوای دیگری است که متفاوت از حواس عمل می‌کنند و در عین حال مکمل آنها هستند.

۴-۲. انطباعات حسی

«انطباع» اولین مرحله شکل‌گیری اثر و تصویر در ذهن است. فارابی نیز در بحث از قوای مُدرکه، به مرحله‌ای میان قوای حاسه و ناطقه اشاره کرده و آن را «متخیله» نامیده است. نقش و فعالیت‌های این قوه میانی فراتر از انطباع و تصویرسازی از حواس است و شامل مراحل بعدی اشاره‌شده در این پژوهش، یعنی ادراک و استنتاج نیز می‌شود.

انطباعات حسی (Impression) را می‌توان با «حس مشترک» فارابی که محل تجمع صور محسوسات است، متناظر گرفت (فارابی، ۱۳۶۱، فصل ۲۰).

۴-۳. ادراک

ادراک را می‌توان نخستین مرحله دخالت ذهن در تصاویر خارجی به‌حساب آورد. اگر محصول «انطباع حسی» صرفاً تصاویری آینه‌گون و بدون دخل و تصرف از واقعیت‌های بیرونی باشد، ادراک تصورات پرداخت‌شده ذهن از آن تصاویر است.

اثر این مداخله ذهن را می‌توان در ادراک از «پنجره نیمه‌باز» مشاهده کرد که صورت بازبایی‌شده ما از تصویر یک دوزنقه در قاب مستطیل است. این ناشی از ساختار منظرگون (پرسپکتیوئه) حاکم بر ذهن انسان است که امکان تشخیص حجم و بُعد را در تصاویر مسطح حاصل از مشاهده خام فراهم می‌کند.

تفاوت‌هایی که بین ادراک و انطباع حسی آشکار می‌شود، مؤید افزایش تدریجی سهم ذهن در فرایند شناخت است و تأییدی ابتدایی بر صحت نظریاتی که بر تقدم نظریه و چشم‌انداز بر مشاهده تأکید دارند.

۴-۴. استنتاج

«استنتاج» را با تسامح می‌توان معادل «فاهمه» کانتی در نظر گرفت. «فاهمه» (Understanding) برای کانت عملکردی مشابه قوه «متخیله» در فلسفه فارابی دارد؛ هر دو میان دو نیروی حس و عقل قرار گرفته‌اند.

استنتاج همان کار لازمی است که در مرحلهٔ انتهایی هر استقراء (Inductive cognition) انجام می‌شود، به‌گونه‌ای که هر استقراء بدون استنتاج، نامحصل (Inconclusive) تلقی می‌شود.

فعالیت‌هایی را که قوهٔ متخیله یا فاهمه بر روی داده‌های حاصل از استقراء هدفمند واقعیت انجام می‌دهند، می‌توان در سه دستهٔ مجزا طبقه‌بندی کرد: مقایسه (Vomparison)؛ ترکیب (Composition)؛ انتزاع (Abstraction). علاوه بر اینها، لازم است مرحلهٔ چهارمی نیز انجام گیرد تا شناخت علمی حاصل شود. این مرحله «تعمیم» (Generalization) نام دارد.

این فرایندها مستلزم مراحل پیشین، یعنی احساس، انطباق حسی و ادراک هستند. «استنتاج» همان گام بلندی است که فرایند شناخت را از مرحلهٔ تصورات به مرحلهٔ تصدیقات منتقل می‌سازد؛ جایی که فعالیت ذهن به نقطهٔ کمال خود می‌رسد، هرچند همچنان وابسته به اعیان خارجی باقی می‌ماند.

۴-۵. تأملات عقلی

«عقل» سه معنا دارد:

نخست. به‌مثابهٔ یکی از ابعاد وجودی انسان که در کنار تن و روان قرار می‌گیرد.
دوم. مترادف با ذهن است و از ابتدایی‌ترین مرحلهٔ دریافت انطباق حسی تا مراحل تخیلات و برساخت‌ها را شامل می‌شود. سوم. همان مفهومی است که فارابی و کانت با عناوین متفاوت، به‌مثابهٔ سومین قوهٔ مدركهٔ نفس بدان پرداخته‌اند. پایه و مادهٔ خام تأملات عقلی (Intellections) بنا بر معنای اخیر، نه اعیان خارجی، بلکه معقولات اولیهٔ منتزع شده از ادراکات هستند. از این‌رو آنها را «معقولات ثانیه» نامیده‌اند.

وجود و عدم، ربط و علیت، وحدت و کثرت، وجوب و امکان از مفاهیم فلسفی کلی، و کلیت، ضرورت، جنس و فصل از مصادیق منطقی معقولات ثانیه محسوب می‌شوند. اینها درواقع محصول دو مرحله و دو سطح از انتزاع هستند که توسط عقل و ذهن انجام گرفته است و می‌گیرد.

ادراکات اعتباری (Constructional Perceptions) نیز با شرح و تفصیلی که علامه طباطبائی و استاد مطهری ارائه کرده‌اند، از فعالیت‌های ذهنی قابل درج در این مرحله محسوب می‌شوند. این دسته از تأملات، بی‌آنکه مأخوذ از خارج و حاکی از آن باشند، در خارج نقش‌آفرین و اثرگذارند و از این جهت، از ادراکات حقیقی متمایز می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۵۳، ۱۶۱-۱۶۰، ۱۶۵-۱۷۴).

این موالید ذهنی که به تسامح با عنوان «ادراکات» خوانده شده، محصول مشترک قوای مدرکه و فعالهٔ انسان هستند. سهم اصلی در آن، ابتدا با اراده و مشخصات وجودی انسان است و سپس با اقتضائات حاکم بر محیط طبیعی و اجتماعی او تنظیم می‌شود. همین عوامل موجب شده تا این ادراکات علاوه بر برخورداری از معقولیت، از وجوب و ثباتی که در دیگر معقولات هست، برخوردار نباشند. درواقع، این عمل فردی و زندگی اجتماعی بوده که انسان را به

سوی ادراکات اعتباری سوق داده؛ همان‌گونه که در مسیر تأمین نیازهای خود، به شناخت واقعیت و صورت‌بخشی به ادراکات حقیقی رهنمون کرده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۹).

۴-۶. برساخت‌های ذهنی

اهمیت و اعتبار یافتن برساخت‌های ذهنی (Mental constructions) یک روآوری متأخر است. بدین‌روی، آن را بیشتر باید در رویکردهای جدید ردیابی کرد، نه در نحله‌های کهنی همچون سوفسطاییان، شکاکان، و ایده‌گرایان وجودی.

ظهور و رواج شاخه‌های متعدد این مفهوم را باید در رشد و گسترش «انسان‌محوری» و «ذهن‌گرایی» جست‌وجو کرد. «ذهن‌گرایی» رویکردی است که با عقل‌گرایی آغاز می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود. درحالی‌که هر دو بر نقش روزافزون ذهن تأکید دارند، یکی آن را به واقع‌گرایی پیوند می‌دهد و در مسیر دستیابی به واقعیت و عینیت به کار می‌برد و دیگری به سوی ایده‌گرایی می‌رود و از واقعیت فاصله و ارتقاء می‌گیرد.

مصادیق بارزی از این تمایز و رویارویی را می‌توان در برخی از انتقاداتی یافت که به دکارت، به‌عنوان آغازگر این حرکت، وارد شده است. با ذهن‌گرایی دکارتی، به دسته‌ی قبلی این مرحله‌شناسی، یعنی «تأملات عقلی» منتقل می‌شویم و با ذهن‌گرایی ناقدان دکارت، به دسته‌ی برساخت‌گرایان پس‌اساختاری می‌رسیم.

از دیگر عوامل تقویت‌کننده‌ی برساخته‌های ذهنی، روآوری‌هایی است که به امور ذوقی هنر و ادبیات صورت گرفته است. مثل میدان دادن بیش از پیش به قدرت تخیل، ورود به عرصه‌های مجاز و رجحان‌بخشی تصاویر به‌جای ادراکات و کلمات. شرایطی که با افول ارزش شناخت و نزول فاعل شناسا همراه بوده است. همان‌گرایشی که در اوایل قرن نوزدهم با حس‌گرایی آغاز شد و پشتوانه‌هایی در شوپنهاور و نیچه پیدا کرد و سپس به هایدگر، رورتی، دریدا و ژیراک رسید.

در یک دسته‌بندی کلی از مرحله‌شناسی معرفت، می‌توان گفت: جریان معروف به «تجربه‌گرایی» تا چهار مرحله‌ی مذکور را پذیرفته و پیش آمده است. عقل‌گرایان ضمن حفظ نگاه تجمعی و تکمیلی، مرحله‌ی پنجم را نیز که از اعتبار و زاینده‌گی بیشتری برخوردار است، به آن افزوده‌اند.

اما مرحله‌ی ششم چنین نسبتی با مراحل و اجزای پیش از خود ندارد، بلکه در انقطاع از آنها ظهور کرده است. این خاستگاه و موقف اصلی جریان متنوع و متکثری است که با عنوان «برساخت‌گرایی» شناخته می‌شود.

جدول ۱: مرحله‌شناسی کلی حسب اجزای تشکیل‌دهنده‌ی معرفت

عقل‌گرایی	تجربه‌گرایی	۱	حواس
		۲	انطباعات حسی
		۳	ادراک
		۴	استنتاج
	۵	تأملات عقلی	
برساخت‌گرایی	۶	برساخت‌های ذهنی	

درحالی می‌توان از موضعی واقع‌گرایانه و در مقام گزارش واقع، بر وجود هر سه جریان مذکور به‌مثابه واقعیت‌های معرفتی تجربه‌شده و موجود صحه گذاشت که از حیث رویکردی لزوماً مقبول نیستند؛ به‌ویژه مکاتب و نحله‌های قابل درج در جریان سوم؛ زیرا هر دو شرط واقع‌گرایی، یعنی «امکانیت معرفت» و «تحصیل حقیقت» را نقض کرده یا با تردید مواجه ساخته‌اند. اینها همان فروضی هستند که در ابتدای بحث نیز به آنها اشاره شد و از شروط امکان‌پذیری و موضوعیت یافتن جامعه‌شناسی معرفت محسوب شدند.

۵. دوره‌شناسی نظریه‌های معرفت

طرح دوگانه «عین و ذهن» (ابژه و سوژه) را فوکو متعلق به دوره «کلاسیک»، مطابق با عصر روشنگری می‌داند. این مسئله در عصر جدید به «سوژه متقاد» (Subjugated subject) و سپس به «ابژه‌شدن سوژه» رسید و در عصر پسانوگرایی به «مرگ سوژه» (Death of the subject) انجامید.

در دوره‌شناسی فوکو از تحولات معرفتی غرب، به چهار برهه اشاره شده است: عصر نوزایی (رنسانس)، به‌مثابه دوره پیش از کلاسیک؛ کلاسیک که مطابق با عصر روشنگری است؛ نوگرایی (مدرن) و بالاخره پسانوگرایی (فوکو، ۱۳۸۹).

کانت اما پیش از فوکو و در مواجهه با تردیدافکنی‌های هیوم در برخی از بدیهیات و بضاعت‌های عقلی، سه‌گانه دیگری را مطرح و با عناوینی معنادار نام‌گذاری کرده بود: جزمیت، نقادی، شکاکیت. این سه‌گانه که قرابت‌هایی نیز با مرحله‌شناسی فوکو دارد، مبنای دوره‌شناسی تحولات معرفتی ما قرار گرفته است.

«جزمیت» مشخصه ادوار قبل از کمال معرفتی است؛ دوره‌ای که خود فاعل شناسا و فعل شناسایی هنوز چندان محل توجه نیستند و عمده تأملات معرفتی معطوف به موضوعات است. «شکاکیت» عنوان دوره محتملی بود که کانت ظهور آن را پیش‌بینی می‌کرد. همان که برخی در چارچوب یک نگاه خطی و رو به جلو، آن را معرف دوره بالنده‌تر عقل بشری دانسته‌اند.

نظر کانت بنسبته در میانه طیف، اما متفاوت بود. از این‌رو نقد جدی هر دو جریان را در دستور کار خود قرار داد. این جریان میانی بیش از دیگران به معرفت‌شناسی پرداخته و زمینه‌های ظهور شاخه‌های آن را در حوزه‌های دیگر فراهم کرده و به رشد و رواج جامعه‌شناسی معرفت در آستانه قرن بیستم کمک کرده است (واندنبگ، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۳۱). این دوره‌شناسی را شاید بتوان چنین توصیف کرد:

۱. دوره نخست با تمام ویژگی‌های جزم‌گرایانه آن متعلق به دکارت بوده است.
۲. دوره دوم متعلق به کانت است، با لحاظ تشابهات و تفاوت‌هایی که با دکارت دارد.
۳. دوره سوم زمان ظهور جریان موسوم به «برساخت‌گرایان» است که به سبب برخی نقطه‌نظرات مشترک، به هم نزدیک شده‌اند. این جریان در تقابل شدید با دکارت قرار گرفت و انتقاداتی را نیز متوجه کانت کرد. برساخت‌گرایان

محصول انشعاب‌های تدریجی و رو به افزایش از هگل هستند که نقش تاریخی «ایدهٔ مطلق» را برجسته می‌کرد. آنها از هگل به دیلتای و مفهوم «تاریخیت» معرفت رسیدند. سپس با هایدگر، گادامر و رورتی امکان نیل به حقیقت را به چالش کشیدند و در مراحل پیش‌رفته‌تر، از ادوار پیش از خود کاملاً فاصله گرفتند.

جدول (۲) که اجزای آن به‌تدریج کامل خواهد شد، بر همین دوره‌شناسی سه‌گانه استوار شده است تا نشان دهد که تغییرات پدیدآمده در نظریه‌های شناخت و سهم ذهن و عین در آن، روندی متعکس داشته‌اند:

جدول ۲: دسته‌بندی ادراکات حسب سهم عین و ذهن

ادراک	ادراک مطابق واقع (جزمی)	ادراکی از واقع (نقدی)	ادراک بر ساختی از واقع (شکاکي)
عین	فعال	بینابین	منفعل
ذهن	منفعل	بینابین	فعال

ادراک مطابق با واقع، بر اساس تعبیر کانتی، منتسب به «جزم‌گرایان» است. جریان معروف به «نقدی‌ها» که خود کانت نیز در آن جای می‌گیرد، قائل به امکان کسب ادراکی از واقع است. در مقابل، «شکاکان» معتقدند: نمی‌توان به چیزی فراتر از ادراک بر ساختی از واقع دست یافت.

بر این اساس، شاید بتوان جزم‌گرایی را که نقش و سهم بیشتری در سازوکار شناسایی به عین می‌دهند، «بُجکتیویست» نامید. از سوی دیگر، بر ساختی‌هایی که سهم عین را به کمترین حد خود می‌رسانند و در برخی موارد، تمام سهم را در تحصیل شناخت به ذهن اختصاص می‌دهند، می‌توان با عنوان «سبجکتیویست» نامید.

اگر این سه جریان کلی را قدری تفصیل دهیم، به مکاتب و نظریه‌پردازان بیشتری می‌رسیم که در طول تحولات معرفتی نقش داشته‌اند.

جدول ۳: جداسازی و مرحله‌بندی نظریات شناخت حسب سهم عین و ذهن

عین	ادراک مطابق واقع			ادراکی از واقع			ادراک بر ساختی از واقع		
	کاملاً فعال	بسیار فعال	فعال	کمی فعال	بینابین	کمی منفعل	منفعل	بسیار منفعل	کاملاً منفعل
مکاتب	ادراک آینه‌سان	نظریهٔ کشکولی	نظریهٔ اثبات‌گرایی	نظریهٔ گشتالتی	مقولات فاهمه	نظریه‌مندی مشاهدات	منظر گرایی	انگاره‌گرایی	ایده‌گرایی معرفتی
ذهن	کاملاً منفعل	بسیار منفعل	منفعل	کمی منفعل	بینابین	کمی فعال	فعال	بسیار فعال	کاملاً فعال

شناخت صرف‌نظر از معنا و اندازهٔ ممکن خود، چیزی نیست جز جمع و ترکیب متغیری از دو عنصر عین و ذهن. روندهای ترسیم‌شده از تغییرات این دو عامل در جدول (۳) نشان می‌دهد که مکاتب و نظریه‌پردازان ستون نخست (ادراک مطابق واقع)، سهم و نقش اصلی را کاملاً یا عمدتاً به عین داده‌اند. فعل و اثر ذهن از نظر ایشان بسیار ناچیز و غیرقابل اعتناست. بدین‌روی، از این دسته به‌مثابهٔ قائلان به استبداد واقعیت و عینیت‌گرایی خام نیز یاد شده است.

هارلند اشاره می‌کند که این قبیل فلسفه‌های عین‌گرایی افراطی را می‌توان بیشتر در تجربه‌گرایی انگلوساکسونی مشاهده کرد (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶-۱۰۵).

دسته دوم، یعنی قائلان به ادراکی از واقع، شامل مکاتب و نظریه‌پردازان غربی است که به لحاظ زمانی متأخر از عین‌گرایان افراطی هستند. این دسته بی‌آنکه منکر استقلال عین و سهم و اثر آن در شناخت باشند، وزن **بیشتر** را به ذهن و پیشینه‌های ذهنی اختصاص می‌دهند.

برساخت‌گرایان نیز با وجود تنوع و تکرر زایدالوصف‌شان، فی‌الجمله در دسته سوم قرار می‌گیرند. این دسته بر رویکردی متفق‌اند که معتقد است: تنها ادراک ممکن از واقع، همان برساخت‌های ذهنی ما از آن است؛ ادراکی که بیش از اعیان خارجی، محصول ذهن فعال ماست، صرف‌نظر از اینکه فاعلیت آن از کجا آمده و محصول چه عوامل یا چه ساختارهایی بوده است.

در ادامه، به معرفی اجمالی مکاتب و رویکردهای مذکور می‌پردازیم، به همان ترتیبی که در جدول آمده است و با سیر تاریخی ظهور و غلبه آنها نیز کمابیش انطباق دارد:

۵-۱. ادراک آینه‌سان

این ادراک مولود یک تجربه ناب از مواجهه ابتدایی حواس با واقعیت‌های عینی خارجی است. محصول آن نیز در بالاترین سطح، همان انطباق حسی است که در مرحله پس از حواس و قبل از ادراک قرار می‌گیرد. بر این اساس، اطلاق ادراک برای آن، چندان دقیق نیست و با نوعی تسامح همراه است.

در ادراک آینه‌سان، عین همه‌کاره است و کاملاً فعال. ذهن نیز لامحاله حضور دارد، اما در نازل‌ترین صورت ممکن و کاملاً منفعل. به همین دلیل، ذهن در این سطح به آینه تشبیه شده است؛ بدین معنا که اگر همچون آینه، بی‌غبار و بدون اعوجاج باشد، مطابق‌ترین تصویر را از واقعیت منعکس می‌سازد.

از این حیث، ادراک آینه‌سان مصداق بی‌نظیری از وفادارترین حالت ذهن نسبت به عین است. در عین حال، دچار نقص است؛ زیرا همانند آینه، فاقد هرگونه امکان ذخیره و حفظ تصاویر ذهنی محسوب می‌شود.

۵-۲. نظریات کشکولی

عنوان «کشکول» (Bucket) در معرفی این دسته از نظریات، به رفع نقیصه‌ای اشاره دارد که در دسته قبل وجود داشت؛ یعنی عدم امکان ذخیره و حفظ تصاویر ذهنی. ذهن در اینجا اندکی از انفعال خارج شده و توانایی حفظ اطلاعات را پیدا کرده است، بی‌آنکه نظم و سامانی به آنها بدهد. داده‌ها ذخیره می‌شوند، اما منفرد و پراکنده؛ همانند اشیایی که به درون چاه ویلی افکنده شده و در قعر و اطراف آن پراکنده شده‌اند.

هیوم را می‌توان تا حدی ذیل این دسته قرار داد؛ نخست به این علت که میان ادراکات قبلی و بعدی هیچ ارتباطی قائل نمی‌شود، و دوم به این علت که از تکرار اقتران‌ها جز ترادف و تداعی نتیجه‌ای نمی‌گیرد.

هیوم در مسیر وفاداری به تجربه‌گرایی ناب، تمایل دارد که ادراکات را مستقل از یکدیگر بدانند. از این‌رو از پذیرش ضرورت و روابط علیّ امتناع دارد. این نمونه‌ای از تجربه‌گرایی محض است که هیچ فعالیتی افزون بر حفظ و بازیابی تصاویر و ادراکات برای ذهن قائل نیست.

۵-۳. اثبات‌گرایی

«اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) را گاه به تسامح، هم‌معنای «تجربه‌گرایی» دانسته‌اند، درحالی که تفاوت‌های مهمی میان این دو وجود دارد.

خاستگاه تجربه‌گرایی انگلستان است و ظهور آن به یکی دو قرن پیش از اثبات‌گرایی بازمی‌گردد، درحالی که اثبات‌گرایی در قرن نوزدهم و در فرانسه مطرح شد. تجربه‌گرایی بیشتر برای مقابله با عقل‌گرایی شکل گرفت، درحالی که اثبات‌گرایی عمدتاً در پی طرد فلسفه و انکار متافیزیک بوده است.

ذهن در اثبات‌گرایی، با وجود اهمیت بالایی که برای واقعیت خارجی قائل است، کاملاً منفعل نیست؛ زیرا انفعال زیاد و کامل، امکان معرفت را متفی می‌سازد و این مسئله با اهداف بلند اثبات‌گرایان در نیل به شناخت مطابق واقع، در تضاد است. در اینجا ذهن از انفعال شدیدی که در دو نظریه پیشین وجود داشت، خارج شده و به مرحله استنتاج رسیده است؛ استنتاجی که شامل مجموعه‌ای از فعالیت‌های عقل بر روی داده‌های تجربی است.

این سه نظریه، با تمام تفاوت‌هایی که در میزان سهم ذهن و عین قائل‌اند، در یک مورد مشترک‌اند: وجود برخی ساده‌نگاری‌ها در باب معرفت و حقیقت. به همین دلیل، مهم‌ترین مشخصه آنها همان اطمینان از امکان نیل به ادراک مطابق با واقع است. پس از این سه دسته، به نظریاتی می‌رسیم که از میزان عینیت مورد انتظار در معرفت کاسته و بر فاعلیت و نقش‌آفرینی ذهن افزوده‌اند.

تعبیر «ادراکی از واقع»، مشیر به همین نظریات و ناظر به دیدگاه کسانی است که قائل به شکاف رفع‌ناشدنی میان واقعیت و ادراک هستند. این دیدگاه از خفیف‌ترین حالت که ناشی از «اثرات گشتالتی ذهن» است، تا فرض «وجود ساختارهای پیشینی پایدار» برای ادراک و «نظریه‌مندی مشاهدات» گسترش دارد.

۵-۴. نظریه گشتالتی

«تشت‌های معرفتی» استعاره‌ای است که علیه نظریه ظرف تهی و چاه ویل ارائه شده و ما را، هم با تأثیر معرفت‌های پیشین بر ادراک جدید آشنا می‌سازند و هم با ساختمان‌دنی ذهن؛ یعنی ارتباط واردات جدید با ادراکات قبلی.

نظریه گشتالت دو پرسش اساسی را مطرح می‌کند:

– معرفت‌های قبلی بر معرفت جدید چه تأثیری دارند؟

– معرفت جدید با معرفت‌های قبلی چه می‌کند؟

پرسش نخست پاسخ خود را در نظریه‌مندی مشاهدات یافته است و بحث‌هایی که در ادامه، ذیل «منظر‌گرایی،

گفتمان و انگاره‌ها» بررسی خواهد شد.

پرسش دوم، اما به بحث‌های اثبات و ابطال معرفت دامن زده است. اثبات‌گرایان که با پذیرش اصل استنتاج بر تعامل میان معرفت‌ها تأکید داشتند، بیشتر بر اثر اثباتی معرفت‌های جدید توجه داشتند. لیکن پوپر آن را از جنبهٔ ابطالی دنبال کرد و بر این باور بود که امکان ابطال معرفت‌های قبلی توسط یافته‌های جدید، بیش از اثبات آنهاست.

پیشینهٔ رویکرد گشتالتی به ذهن را می‌توان در روان‌شناسی گشتالتی، زبان‌شناسی دوسه‌سور و جامعه‌شناسان ساختارگرا یافت. اهمیت نظریهٔ مزبور در این است که نشان می‌دهد نقش ذهن در سازوکار شناخت، به مراتب فراتر از صرف صورت‌بندی و نگهداری ادراکات در حافظه است. ذهن روی داده‌های معرفتی کار می‌کند، به استنتاج می‌رسد، و آنها نیز دائم در معرض نقد، تغییر و ترکیب‌های جدید قرار دارند.

۵-۵. مقولات فاهمه

«مقولات فاهمه» (Categories of Understanding) اصطلاحی است که کانت مطرح کرد؛ با این فرض که ذهن واجد یک ساختار از پیش تعیین‌شده است (Formulated a priori Format) و به کمک آن امکان شناخت فراهم می‌آید. ساختاری که در اینجا به ذهن نسبت داده شده، بسیار فراتر از آن چیزی است که در تحت‌های معرفتی و نظریهٔ گشتالتی مطرح شد. در نظریهٔ پیش‌گفته، این ساختار امری عارضی بود و در نتیجهٔ نقد و اصلاح معرفت‌های پیشین شکل می‌گرفت. به همین دلیل هم از تنوع و تکرر زیادی برخوردار و در حال تغییر و تحول دائم بود.

این ویژگی، تفاوتی اساسی دارد با آنچه کانت تحت عنوان «مقولات پیشینی فاهمه» مطرح کرد. کانت این مقولات را ذاتی، پایدار و مشترک میان تمام انسان‌ها می‌دانست، و حال آنکه ساختار اشاره شده در نظریهٔ گشتالتی، یک امر عارضی بود و از نقض و ابرام بر معرفت‌های پیش‌تر پدید می‌آمد.

فرض وجود چارچوب و قابلیت‌های ویژه برای ذهن و نقش‌آفرینی آن در فرایند شناخت، ادامهٔ همان افزایش تدریجی در سهم ذهن است که پیش‌تر مطرح شد و روند آن تا این مرحله بررسی گردید.

کانت را نقطهٔ عطفی در تاریخ معرفت‌شناسی دانسته‌اند که نظریات مربوط به شناخت را از «غلبهٔ عین» به «تعیین‌کنندگی ذهن» منتقل کرد. این دیدگاه منجر به تمایزگذاری میان «شیئی برای خود» (بود) (Nomen) و «شیئی برای ما» (نمود) (Phenomen) شد.

نظریهٔ «واقع‌گرایی انتقادی» رُی باسکار نیز از آن حیث که میان «آنچه هست» و «آنچه از آن می‌دانیم» تمایز قائل می‌شود، به کانت نزدیک است، در عین حال از تفاوت‌های مهمی نیز برخوردار است. باسکار منشأ این شکاف را نه امری طبیعی، بلکه اجتماعی می‌داند و معتقد است که با رویکرد انتقادی به دستاوردهای معرفت (مفاهیم و نظریه و الگو و روش)، همچنان می‌توان به اعیان خارجی و واقع‌گرایی وفادار ماند (باسکار، ۱۹۷۵؛ کلیر، ۱۹۹۴). مهم‌تر از این تفاوت‌ها، موضع باسکار در برابر همان ذهن‌گرایی است که کانت با طرح نظریهٔ «مقولات فاهمه» بدان دامن زده بود.

۵. نظریه‌مندی مشاهدات

پوپر با استفاده از استعاره «نورافکن» و میسر شدن مشاهدات در پرتو آن، نظریه خود را درباره سازوکار شناسایی و نقش عین و ذهن بیان کرده است. نیاز مشاهدات به نورافکن، از یک سو نشان‌دهنده تاریک بودن جهان و انفعال اعیان خارجی است، و از سوی دیگر مستلزم فاعلیتی بیش از پیش برای شناسنده. این فاعلیت در قصدیت، مسئله‌مندی و پرسش متجلی می‌شود و فراتر از آن، در داشتن یک طرح یا نظریه پیشینی درباره موضوع مورد مشاهده.

نزدیک به نظریه‌مندی مشاهدات (The theory-Laden of observations) پوپر را آلتوسر تحت عنوان «مسئله‌مندی / پرسمان» (Problematic) و اثر آن بر شناسایی‌های جدید مطرح کرده است (استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴). پارسونز نیز با تجربه‌گرایی محض مخالفت و به اثر مفاهیم و نظریات بر مشاهدات تأکید داشت (روشه، ۱۳۷۶، ص ۴۷-۴۶). مقایسه این دسته با نظریات پیشین نشان‌دهنده فعال‌تر شدن بیش از پیش ذهن است؛ زیرا در نظریه گشتالتی، ذهن از پس

شناخت فعال می‌شود، اما در نظریه‌های پوپر، آلتوسر و پارسونز، ذهن حتی در مرحله مشاهده نیز فعال است و نقش دارد. با وجود آنکه این دسته از نظریات از جهت میزان سهم ذهن در شناسایی، در جایگاهی بعد از کانت قرار دارند، اما واقع‌گرایی آنها از جهاتی قوی‌تر از کانت است. با این حال، یک نکته موجب شد تا کانت را همچنان در موقعیت میانی میان عین و ذهن قرار دهیم، و آن مربوط به این بیان منقول از اوست که «با سؤال سراغ طبیعت رفتن، شکنجه کردن آن است.» (کین، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

با عبور از نظریاتی که ذیل دو دسته «ادراک مطابق واقع» و «ادراک از واقع» قرار داشتند، به دسته‌ای می‌رسیم که کمترین نسبت را با اعیان خارجی دارند و بر نقش ذهن تأکید می‌کنند.

۵-۷. منظرگرایی

گشتالتی‌ها ذهن را در ارزیابی یافته‌های جدید دخیل می‌کردند، کانت برای آن قالب و ساختار پیشینی قائل بود، و پوپر و آلتوسر مشاهدات را وابسته به نظریات پیشینی می‌دانستند. منظرگرایی (Perspectivism)، اما سهم ذهن را بیش از اینها افزایش داده و معتقد است که تمام انسان‌ها دارای منظرهای خاص و متفاوت‌اند و هیچ مشاهده‌ای رخ نمی‌دهد، مگر از خلال این مناظر. بر این اساس نباید انتظار داشت که به ادراک یکسانی از مشاهده یک موضوع توسط فاعلان متعدد برسیم. این صرف نظر از آن است که منشأ شکل‌گیری این منظرها چه بوده و چه هستند.

منظرگرایی را بیشتر با مانهایم و تحلیل‌های او درباره ایدئولوژی و اتوپیا می‌شناسند (ر.ک. مانهایم، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۹)، اما دیگران نیز به آن پرداخته‌اند. به‌ویژه کسانی که بحث جهان‌بینی‌ها، گفتمان‌ها و اثرات معرفتی آنها را دنبال کرده‌اند. ماکس شلر به تأسی از دیلتای و آلفرد وبر، پای جهان‌بینی‌ها را به جامعه‌شناسی معرفت باز کرد و فوکو نیز ذیل بحث «اپیستمه» به بررسی اثرات معرفتی گفتمان پرداخت (همیلتون، ۱۳۸۰؛ فی، ۱۳۸۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۳؛ کوزر و دیگران، ۱۳۸۹؛ فوکو، ۱۳۸۹).

۵-۸. انگاره‌گرایی

تفاوت میان منظرگرایان و انگاره‌گرایان را باید در افزایش نقش ذهن در نظریه‌الگوواره‌ها جست‌وجو کرد. در اینجا ذهن با استقلال کامل از واقعیت، معرفت با انقطاع مطلق از معارف پیشین، و حقیقت با نسبیت حاد و غیرقابل رفع مواجه می‌شود. در این زمینه، آلتوسر را که پیش‌تر به‌واسطه‌ی نظریه‌ی «تقدم مسئله و نظریه بر مشاهده» در کنار پوپر قرار داده بودیم، اینک به دلیل نظریه‌ی «گسست معرفت‌شناختی» (Epistemological break)، به انگاره‌گرایان نزدیک‌تر یافته‌ایم. البته در این مشابهت باید احتیاط کرد؛ زیرا گسستی که آلتوسر در اندیشه‌های مارکس یافته، مربوط به مبنای نظری اوست و وجه معرفت‌شناختی ندارد؛ پس از قطع و اطلاق مد نظر انگاره‌گرایان برخوردار نیست (آلتوسر، ۱۳۵۸، ص ۳۱-۳۴؛ استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴؛ فرتز، ۱۳۸۷، ص ۵۳-۵۴).

درحالی‌که تعدد همزمان (Synchronic) منظرها و گفتمان‌ها امکان مقایسه و ترکیب آنها را فراهم می‌کند و راهی برای برون‌رفت از حصار بسته‌شان باقی می‌گذارد (ر.ک. مانهایم، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۹)، موقعیت بی‌رقیب الگوواره‌ها در هر عصر، این امکان را از فاعلان شناسا سلب می‌کند و اجازه‌ی خروج از چتر معرفتی آن دوره را به آنان نمی‌دهد. این یعنی: رسیدن به آستانه‌ی قطع کلی ارتباط معرفت با اعیان خارجی و عدم امکان فهم و رفع این فاصله.

۵-۹. ایده‌گرایی معرفتی

ایده‌گرایی وجودی شناخت را بلاموضوع می‌سازد و آن را از دایره‌ی بررسی نسبت عین و ذهن خارج می‌کند. ایده‌گرایی معرفتی (Cognitive idealism)، اما آخرین منزلگاه تحولات نظری در این حوزه است؛ جایی که سهم ذهن در شناسایی به بالاترین حد خود می‌رسد و عین در انفعال کامل قرار می‌گیرد. این مرحله درواقع مولودِ عبور طرح ایده‌گرایان از چالش‌های «بودشناسانه» و متحیر ماندن در «چیستی» پدیده‌ها و امکان نیل به حقیقت آنهاست.

ایده‌گرایان معرفتی با این پرسش‌ها درگیر هستند:

- با فرض وجود مستقل جهان خارج از ذهن، آیا راهی برای شناخت و کشف چیستی و ماهیت آن وجود دارد؟
- آنچه از این التفات و ادراک اعیان خارجی حاصل می‌شود، تا چه حد منطبق با واقعیت است و تا چه حد بر ساخت ذهن ما؟

- برداشت‌های مختلف ما از واقعیت تا چه حد قابل مقایسه و ارزیابی هستند؟

- چه کسی و بر چه اساسی این امکان و اجازه را می‌یابد؟

- درحالی‌که دیگران فاقد آن قابلیت‌اند و ما بی‌آنکه راهی به حقیقت امور داشته باشیم، چه توجیهی برای رد یا قبول نظر و ارزیابی ایشان داریم؟

کانت با جداسازی «بود» از «نمود»، بنیان ایده‌گرایی معرفتی را گذاشت، اما خود هیچ‌گاه بدان گرفتار نشد؛ زیرا آن را به طبیعت بشر نسبت داده و از این نظر، وضعیت یکسانی برای همه‌ی انسان‌ها قائل بود. دیگران پس از او هم

کما بیش، به رشد و تقویت ایده‌گرایی مدد رساندند. با این وصف، نمی‌توان هیچ‌یک را در زمره ایده‌گرایان معرفتی به حساب آورد؛ زیرا هیچ کدام با تمام تفاوت‌هایی که داشتند، به قیاس‌ناپذیری معرفت نرسیده یا بدان تن نداده بودند. آنچه نظریه «ایده‌گرایی معرفتی» را از دیگر برساخت‌گرایان متمایز می‌سازد، فرض «قیاس‌ناپذیری» (Incommensurable) و عدم امکان سنجش صحت و اعتبار معرفت‌هاست که به یک نسبیت‌گرایی لاینحل منجر شده است. علت جداسازی این دو دسته نیز همان بازافزایی است که در سهم ذهن رخ داده است. این فزونی را ما در این یافته‌ایم که قیاس‌ناپذیری نظریه قبل، «ناهمزمان» و فیما بین الگوواره‌ها بوده، در حالی که قیاس‌ناپذیری دسته اخیر «همزمان» است و دامنگیر همه انواع معرفت‌ها.

قیاس‌ناپذیری مطرح فیما بین منظرها و انگاره‌ها، موجب تخصیص و تحدید «حقیقت» بوده و در ایده‌گرایی معرفتی، به انتقای کلی و بلاموضوع شدن آن انجامیده است. معرفت و شناخت بر این اساس، چیزی نخواهد بود جز آنچه ذهن هر فرد، حسب شرایط و سلیقه شخصی خود در آن لحظه، برمی‌سازد و می‌پروراند. محصول نهایی فرایندگی ذهن در آخرین منزل، از دست رفتن «حقیقت» است؛ جایی که در یک گام بعد، به ایده‌گرایی وجودی می‌رسد و «معرفت» را هم بلاموضوع می‌سازد. این بدان معناست که یک‌ه‌تازی‌های بی‌محابای ذهن در نهایت علیه خودش تمام خواهد شد و موجب از دست رفتن آن گوهر ثمینی می‌گردد که تمایزبخش انسان از دیگر موجودات بوده است.

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری این مرور و مقایسه سریع نظریات شناخت که با تمرکز بر تغییرات نسبت عین و ذهن انجام شد، لازم است به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که جایگاه جامعه‌شناسی معرفت در این طیف کجاست و در چه مواردی بلاموضوع می‌شود؟

پیش‌تر در ابتدای بیان مسئله و در بحث «مکانیت علم» اشاره شد که موضوعیت یافتن جامعه‌شناسی معرفت، به مثابه یکی از زیرشاخه‌های دانش علمی، منوط به تحقق دو شرط است: موضوعیت یافتن معرفت؛ ممکن و محصل بودن حقیقت. بنابراین، هر جایی از جدول که معرفت بلاموضوع یا حقیقت غیرقابل حصول باشد جامعه‌شناسی معرفت نیز منتفی خواهد شد. معرفت در تمام ستون‌های این جدول ممکن است، اما در ماقبل و مابعد آن ناممکن و منتفی است. در ماقبل، به این علت که معرفت به سطح «ادراک کاشف از واقع» تنزل می‌یابد. در مابعد، به این علت که نظریات به فراتر از ایده‌گرایی معرفتی رفته و به ایده‌گرایی وجودی می‌رسند.

«ادراک کاشف از واقع» از جنس بودشناسی است و تنها امکان آگاهی از وجود یک چیز را فراهم می‌آورد، بدون اینکه شناخت و درکی از آن حاصل شود. بدین‌رو، در مرحله پیش از شناخت قرار دارد و حتی اطلاق واژه «ادراک» به آن نیز با تسامح همراه است. در ایده‌گرایی وجودی نیز اساساً عینی وجود ندارد و بیرون از ذهن چیزی نیست که بتوان آن را شناخت.

پس معرفت، با وجود تفاوت‌ها، فقط در محدودهٔ خانه‌های این جدول نه‌گانه ممکن است و در فراتر از آن قرار نمی‌گیرد. معرفت، چه در قالب ادراک باشد و چه استنتاج، مشمول بحث مطابقت است. اما این شرط در انطباعات حسی نامحصل باقی می‌ماند؛ به دلایلی که عمدتاً به بضاعت و محدودیت‌های حواس مربوط می‌شود.

همین فرض در خانهٔ پنجم، با طرح نظریهٔ «مقولات فاهمه» و شکافی که میان «بود» و «نمود» ایجاد شد، به کلی زیر سؤال می‌رود. در عین حال، با انتساب این وضعیت به سرشت انسانی و شرایط مشترک بشری، امکان وجود حقایق بین‌الذهانی همچنان پابرجاست.

از خانهٔ ششم به بعد، تحصیل مطابقت و کشف حقیقت به معنای واقع‌گرایانهٔ آن دشوارتر می‌شود، اما هنوز منتفی و ناممکن نشده است. همین شرایط نامطمئن همراه با فرض تأثیرات بیرونی بر سازوکار شناسایی، موجب رشد و گسترش شاخه‌های مختلف معرفت‌پژوهی، از جمله جامعه‌شناسی معرفت شده است.

خانه‌های ششم، هفتم و هشتم بهترین موقعیت‌ها را برای این شاخه فراهم آورده‌اند. اما خانهٔ نهم به سبب غلبهٔ نسبیت معرفت‌شناختی (Epistemological Relativism) و ناممکن شدن حقیقت، جامعه‌شناسی معرفت را مجدداً بلاموضوع می‌سازد. اگر کسی بخواهد با استفاده از اندازه‌های تخمینی و ارقام فرضی، منحنی امکانیت علم و امکانیت جامعه‌شناسی معرفت را بر روی این طیف ترسیم کند، به یک منحنی با چولگی مثبت خواهد رسید. این منحنی از خانهٔ سوم آغاز می‌شود و در یک خانه مانده به آخر فرود می‌آید.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی شناخت ماکس شلر*. تهران: قطره.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۹). *ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت*. ترجمه روزبه صدرآرا. تهران: چشمه.
- استونز، راب (۱۳۷۹). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی. تهران: مرکز.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۶). *مسائل فلسفه*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.
- روشه، گی (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نییان.
- ریترز، جورج (۱۳۷۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۴۳۳ق). *المنطقیات*. (ج اول: *النصوص المنطقیه*). تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹). *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه یحیی امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فی، برایان (۱۳۸۱). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۲). *دکارت*. ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.
- کرایب، یان (۱۳۸۸). *نظریه اجتماعی مدرن*. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
- کوزر، لوئیس آلفرد و دیگران (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی معرفت*. گردآوری و ترجمه جواد افشارکهن. تهران: پژوهاک.
- کین، سم (۱۳۷۵). *گابریل مارسل*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس.
- گروندن، ژان (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰). *ایدئولوژی و اوتوپیا*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: سمت.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۹). *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: ثالث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *شرح منظومه*. تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- واندنبگ، فردریک (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی جورج زیمل*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
- ورنو، روژه و وال، ژان (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هستی بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰). *ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی*. ترجمه فرزانه سجودی. تهران: سوره مهر.
- همیلتون، پیتر (۱۳۸۰). *شناخت و ساختار اجتماعی: درآمدی بر مباحث جامعه‌شناسی شناخت*. ترجمه حسن شمس‌آوری. تهران: مرکز.
- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۷). *هیگرو چرخش هرمنوتیکی*. هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- Baskar, R. (1975). *A Realist Theory of Science*. London: Routledge.
- Collier, A. (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Baskar's Philosophy*. New York: Verso.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. Trans. & Revised by Joel Weinsheimer and Donald M. Marshal. New York: Continuum Publishing Group.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5000166 dor 20.1001.1.17354545.1404.22.3.3.9

Professor Fayyazi on the Ontological Foundations of Intelligibles

✉ **Seyed Meysam Emami Meybodi**  / A Ph.D. student of comparative moral philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sme.mybody@gmail.com

Mehdi Meshgi / An assistant professor, Dept. of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
meshki.qom@gmail.com

Seyed Mohammad Mahdi Nabavian / An assistant professor, Dept. of philosophy and theology, University of Qom

Received: 2024/09/18 - **Accepted:** 2025/01/29

smm.nabavian@yahoo.com

Abstract

The division of intelligibles (maʿqūlāt) into primary and secondary is one of the innovations of Islamic philosophers. Unlike some Islamic philosophers in this tradition who have taken either 'concept' (mafhūm) or 'accident' (ʿarīd) as the basis of this classification, professor Fayazi considers 'meaning' (maʿnā) to be the genus of intelligibles. From his perspective, a primary intelligible is a meaning that has the potential to correspond to an external reality. In contrast to the view that equates primary intelligibles with essential (quiddative) concepts, professor Fayazi holds that primary intelligibles embrace not only quiddative meanings but also philosophical ones. One of the hallmarks of the robustness of professor Fayazi's philosophical school is the coherence between his philosophical doctrines -including the classification of intelligibles- and his ontological foundations. Employing a descriptive-analytical method, this paper seeks to address the question: "How do ontological principles influence whether philosophical meanings are regarded as primary or secondary intelligibles?" Although this topic has been implicitly addressed in the writings of various philosophers, it has not been examined independently. Professor Fayazi, however, has explicitly referred, on multiple occasions, to the role and impact of ontological foundations, such as the primacy of existence, the reality of non-being, and the mental existence of non-quiddative concepts.

Keywords: professor Fayazi, ontological foundations, meaning, intelligibles

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی هستی‌شناختی معقولات از منظر استاد فیاضی

✉ سیدمیشم امامی میبدی /  دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

sme.mybody@gmail.com

mehdimeshki@iki.ac.ir

smm.nabavian@yahoo.com

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

سید محمد مهدی نبویان / استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

چکیده

تقسیم معقولات به اولیه و ثانویه از ابتکارات فلاسفه اسلامی است. برخلاف برخی فلاسفه اسلامی که مقسم معقولات را مفهوم و یا عارض قرار داده‌اند، از دیدگاه استاد فیاضی «معنا» مقسم معقولات است و از منظر ایشان، معقول اول معنایی است که شأنیت دارد مابازای خارجی داشته باشد. در مقابل دیدگاهی که معقولات اولیه را مساوی با مفاهیم ماهوی می‌داند، از منظر استاد فیاضی، معقولات اولیه علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی نیز دارند. از مشخصه‌های استحکام مکتب فلسفی استاد فیاضی، هماهنگی مسائل فلسفی، از جمله تقسیم معقولات با مبانی هستی‌شناختی ایشان است. این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، تلاشی است برای پاسخ به این مسئله که چگونه مبانی هستی‌شناختی در معقول اول و یا ثانی دانستن معانی فلسفی نقش دارند؟ این موضوع گرچه به صورت ارتکازی در بین کلمات فیلسوفان مطرح شده، ولی به صورت مجزا از آن بحثی نشده است. استاد فیاضی در مواضع متعددی به نقش و تأثیر مبانی هستی‌شناختی (همچون اصالت وجود، واقعیت داشتن عدم و وجود ذهنی داشتن مفاهیم غیرماهوی) اشاره کرده است.

کلیدواژه‌ها: استاد فیاضی، مبانی هستی‌شناختی، معنا، معقولات.

مقدمه

مبحث معقولات اولی و ثانوی که می‌توان آن را از ابتکارات فلاسفۀ مسلمان دانست، از زمان فارابی شروع شد و در دورۀ پس از وی با تشریح و توضیحات فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، بهمنیار و شیخ اشراق رشد کرد، تا اینکه نوبت به نقش‌آفرینی قوشچی در این زمینه رسید و سرانجام صدرالمآلهین با استفاده از آثار پیشینیانی همچون شیخ اشراق، بر غنای این بحث افزود (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۰ و ۵۰۷-۵۱۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵).

دربارۀ مقسم معقولات سه دیدگاه کلی وجود دارد: برخی به تبع محقق طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹) مقسم آن را مفهوم می‌دانند و بعضی نیز همچون محقق لاهیجی (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶) مقسم را عارض دانسته‌اند. در این بین استاد فیاضی مقسم معقولات را «معنا» می‌داند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۴۵) و به نظر ایشان مقسم بودن «معنا» از آثار برخی دیگر از فیلسوفان نیز قابل استنباط است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ فارابی، ۱۹۸۹، ص ۶۴ و ۹۱-۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۶۷؛ ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۵۸).

با توجه به سیر تاریخی پرفرازونشیب این بحث، تعاریف متعددی برای معقول اول نیز مطرح شده است. برای نمونه، فارابی معقول اول را درباره‌ی مفاهیم ماهوی و ماهیات موجود در ذهن بیان کرده است (فارابی، ۱۹۸۹، ص ۶۴-۶۶). ابن‌سینا معقولاتی را اول می‌داند که مستقیم از خارج گرفته شده، از آن حکایت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹ و ۱۵۹). حکیم سبزواری چیزی را که عروض و اتصاف آن خارجی باشد معقول اول می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۵).

۱. معقول اول

«معقول اول» را از منظر استاد فیاضی می‌توان این‌گونه تعریف کرد:

هر سنخ معنایی است که شائیت مابازای خارجی (فرد خارجی) داشته باشد، خواه کلی باشد (مانند معنای انسان) یا جزئی (معنای زید)، وجودی باشد (مانند معنای انسان) یا عدمی (مانند معنای عدم انسان)، جوهری باشد (مانند معنای آسمان) یا عرضی (مانند معنای اضافه)، مدرکی باشد یا نباشد (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۵۶).

استاد فیاضی هر ماهیتی را معقول اول می‌داند و علاوه بر آن، وجود و اوصاف حقیقی آن و عدم و آنچه را به عدم برمی‌گردد معقول اول می‌داند.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که معقول اول دانستن این امور به این صورت که شائیت مابازای خارجی دارند، ناشی از یک امر نیست، بلکه هر دسته از این امور چنین شائیتی را از مبانی متعددی به دست آورده که در هستی‌شناسی پذیرفته شده است.

نقش مبانی هستی‌شناختی بر معقولات با اینکه موضوع مهمی است، ولی بحث‌چندانی درباره‌ی آن صورت نگرفته است. در نظریۀ استاد فیاضی بین مبانی و مسئله‌ی معقولات رابطۀ تنگانی وجود دارد. برای مثال، اینکه اصالت وجود

یا اعتباریت وجود پذیرفته شود، در اینکه وجود را جزو کدام معقولات به حساب آوریم، تأثیر دارد و بر اساس دیدگاه اصالت، «وجود» معقول اول و بر اساس دیدگاه اعتباری بودن، «وجود» معقول ثانی است. این مقاله دربارهٔ تأثیر مبانی، همچون اصالت وجود، واقعی بودن عدم و پذیرش صورت عقلانی برای وجود به مثابهٔ مبانی هستی‌شناختی معقولات اولیه سخن گفته و به این نتیجه رسیده که مسئلهٔ ارتباط معقولات با مبانی هستی‌شناختی امری است که باید به صورت مجزا به آن توجه شود و این ارتباط در نظرات استاد فیاضی به روشنی دیده می‌شود.

۲. مبانی هستی‌شناختی استاد فیاضی

پایه‌ای‌ترین گزاره‌های خبری در هر علمی «مبانی» آن علم نامیده می‌شود. مبانی گوناگونی همچون مبانی هستی‌شناختی و خداشناسی در بحث معقولات ایفای نقش می‌کنند که در این مقاله به تأثیر مبانی هستی‌شناختی در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

برای مثال، برخی می‌گویند: هر مفهومی که دربارهٔ خداوند متعال از آن استفاده می‌شود معقول ثانی است. این مسئله مبتنی است بر اینکه واجب تعالی ماهیت ندارد. بر اساس مبانی مزبور، به نظر می‌رسد این حرف تمام است و در این صورت، هر مفهومی که بر واجب صدق کند دیگر ماهوی نیست. شایان ذکر است که استاد فیاضی قائل است به اینکه واجب تعالی ماهیت دارد.

۲-۱. اصالت وجود

مسئلهٔ «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» که به اختصار با عنوان «اصالت وجود» از آن یاد می‌کنند، مهم‌ترین مسئلهٔ حکمت متعالیه است. همهٔ مسائلی که قوام حکمت متعالیه به آنهاست، بی‌استثنا به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر اصالت وجودند (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). تفاسیر و تقریرات متفاوتی در این باره مطرح شده است. برخی می‌گویند: همچنان که ماهیت پرکنندهٔ جهان خارج نیست، صدق حقیقی و بالذاتی بر واقعیت خارجی ندارد. برخی نیز با اینکه ماهیات را واقعیت اصیل نمی‌دانند، صدق ماهیات بر واقعیت خارجی را حقیقی می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

استاد فیاضی قائل است به اینکه بنا بر اصالت وجود، ماهیات موجود نیز به تبع وجود، موجودند. از این رو علاوه بر اینکه صدق ماهیت بر خارج حقیقی است، ماهیت موجود نیز در خارج در یک مصداق با وجود موجود است (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۹۸-۱۰۰). از نظر استاد فیاضی واقعیتی شخصی در عالم وجود دارد و دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» از آن انتزاع می‌شوند و این دو مفهوم دو معنا دارند: معنای وجود و معنای ماهیت. همچنین مفهوم و معنای «وجود» غیر از مفهوم و معنای «ماهیت» است و منظور از «وجود» معنای اسم مصدری وجود و معنای خاص (یعنی تحقق، واقعیت و موجودیت) است و منظور از «ماهیت» هر معنایی غیر از وجود است و ماهیت معنای اخص (مانند انسان، چوب و معانی دیگر مانند وحدت، تشخص و علت) را دربر می‌گیرد و مصداق وجود و ماهیت نیز در خارج واحد است. معنای «وجود» و معنای «ماهیت»

در خارج حقیقتاً با یک مصداق واحد موجودند و آن یک مصداق، مصداق واقعی هر دو معناست؛ زیرا «اصالت» به معنای محقق بالذات و در مقابل بالعرض و بالتبع است. در میان وجود و ماهیت، وجود اصیل و ماهیت - فی حد ذاته - اعتباری است؛ زیرا «اعتباری» یعنی: چیزی که حقیقت و واقعیتی ندارد و صرفاً در عالم اعتبار موجود است.

باید توجه داشت هرچند ماهیت فی حد ذاته (ماهیت خالی از وجود و عدم) اعتباری است و در عالم اعتبار محقق است، ولی ماهیت موجود در خارج به عین وجود، موجود است و همان‌گونه که اسناد موجودیت به وجود، اسنادی حقیقی است، اسناد آن به ماهیت موجود نیز حقیقی است، نه بالعرض و المجاز، هرچند اسناد موجودیت به ماهیت موجود به حیثیت تعلیلی تحلیلی نیاز دارد. وجود علت تحلیلی ماهیت موجود است و ماهیت موجود بالتبع (به تبع وجود و به سبب آن) موجود است. بنابراین وجود اصیل است. ماهیت من حیث هی اعتباری است. ماهیت موجود نیز در خارج، در یک مصداق با وجود موجود است (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

در اینکه اساساً بحث اصالت وجود یا ماهیت نقش و تأثیری در بحث معقولات دارد که موجب شود آن را جزو مبانی محسوب کنیم یا نه، بحث مجزایی در آثار فلاسفه مطرح نشده است. با این حال، برخی معاصران این بحث را مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال سؤالی در این زمینه از شهید مطهری شده که آیا صرف نظر از اینکه به اصالت وجود معتقد باشیم یا نباشیم، به هر حال، مفهوم «وجود» انتزاعی است؟

- استاد: بله، قبول دارم (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۹).

همچنین از علامه مصباح یزدی در این زمینه سؤال شده است:

در کتاب آموزش فلسفه، در باب شناخت‌شناسی فرموده‌اید که مفهوم «وجود» از قبیل مفاهیم ثابته فلسفی است و مفاهیم ثانیه فلسفی مستقیماً مابازای خارجی ندارند، بلکه فقط منشأ خارجی دارند. اما در بخش وجودشناسی، بحث «اصالت وجود و ماهیت»، می‌فرمایید که اصالت از آن وجود است و آن که متن خارج را پر کرده، وجود است و ماهیت امری است اعتباری. با توجه به این دو مطلب، این تعارض را چگونه حل کنیم؟ اگر وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و فقط منشأ خارجی دارد، چطور وجود اصیل می‌شود و در خارج مصداق و مابازایی دارد و ماهیات امری اعتباری می‌شوند؟ چرا مفاهیم ماهوی، مفاهیم اولی شمرده می‌شوند و مستقیماً به مفاهیم ماهوی مابازای خارجی نسبت داده می‌شود؟

پاسخ: آنچه اعتباری است مفهوم انتزاعی وجود است، و آنچه اصالت دارد حقیقت عینی وجود است که تنها با علم حضوری درک می‌شود و این دو مطلب با هم تنافی ندارند؛ چنان که مفهوم «واجب‌الوجود» مفهومی انتزاعی است، ولی حقیقت واجب حقیقی‌ترین حقایق و حقیقت‌بخش همه حقایق است.

اما نکته‌ای که موجب می‌شود مفاهیم ماهوی از مفاهیم اولی شمرده شوند این است که ذهن نخستین مفاهیم کلی را از مفاهیم جزئی حسی انتزاع می‌کند؛ مثل مفهوم رنگ سفید که بعد از دیدن شیء سفید به دست می‌آید. از این جهت گفته می‌شود: این مفاهیم مابازای عینی دارند. اما مفاهیمی از قبیل «وجود» و «عدم» و «علت» و «معلول» و

سایر معقولات ثانیه فلسفی با کندوکاوهای ذهن به دست می‌آید (<https://mesbahyazdi.ir>).

در کتاب *آموزش فلسفه* نیز خیلی کوتاه به این مطلب اشاره کرده است که اعتباری دانستن مفهوم «وجود» منافاتی با اصالت وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۱۸).

نویسنده کتاب *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها* درباره این موضوع بحثی را به صورت کلی مطرح کرده است که آیا اصالت وجود و یا اصالت ماهیت نقشی در مفاهیم کلی و تمایز آنها دارد یا خیر؟ (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶) ایشان در ادامه به تشریح نظریه صدرالمآلهین و پیروان ایشان پرداخته است:

به نظر می‌رسد که از منظر صدرالمآلهین و پیروان وی مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» نقشی در این بحث ندارد؛ زیرا بنا بر هر دو مبنا، مفاهیم ماهوی (نظیر انسان، اسب، نقره و درخت) حقیقتاً و بالذات بر واقعیت‌های عینی و خارجی صادق‌اند و مصداق بالذات دارند. در مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت، بحث این نیست که واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است یا ماهیت، بلکه واقعیت عینی مصداق بالذات هر دو است؛ زیرا هر مفهومی که بر واقعیت‌های عینی موجود در خارج به گونه نفس‌الامری - نه فرضی - صدق کند بدین معنا حقیقتاً و بالذات موجود است. از این رو به گونه‌ای بالذات - نه بالعرض - می‌توان گفت: انسان موجودی است معلول یا ممکن بالذات. بدین‌سان هم مفاهیم ماهوی (ماهیات) و هم مفاهیم فلسفی (از جمله وجود) حقیقتاً و بالذات بر واقعیت‌های خارجی صادق‌اند. به تعبیر دیگر، در ازای هریک از آن مفاهیم، می‌توان واقعیتی خارجی را یافت که این مفهوم حقیقتاً و بالذات بر آن صادق است (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶).

نتیجه‌ای که ایشان در آخر بحث مطرح می‌کند این است که قائل شدن به «اصالت وجود» نقشی در معقولات و طبقه‌بندی آنها ندارد:

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان استنتاج کرد که مبنای «اصالت وجود» با هر تفسیری که تاکنون از آن ارائه شده است، نقشی در مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم کلی و طبقه‌بندی آنها و نگاه معرفت‌شناختی ما به آنها ندارد. مفاهیم را می‌توان صرف‌نظر از این مسئله طبقه‌بندی کرد و از منظر معرفت‌شناختی به ارزیابی آنها پرداخت، هرچند بر اساس «اصالت ماهیت» این دیدگاه در باب مفاهیم کلی ثمره‌ای معرفت‌شناختی دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

حال سؤال این است که آیا واقعاً اصالت وجود با هر تفسیری که تاکنون از آن ارائه شده، هیچ تأثیری در تقسیم‌بندی معقولات ندارد؟ به نظر می‌رسد عبارت فوق با این کلیت صحیح نباشد.

نقش اصالت وجود یا اعتباری‌ت ماهیت در معقولات بر اساس دیدگاه استاد فیاضی

به نظر استاد فیاضی، پذیرش اصالت وجود و اعتباری‌ت ماهیت در طبقه‌بندی معقولات نقش بسزایی دارد و «معقول ثانی» خواندن وجود مناسب با پذیرش قول اصالت ماهیت است:

روشن است که بر پایه اصالت ماهیت، وجود امری اعتباری و معقول ثانی است، نه معقول اول؛ چراکه خارج را ماهیت پر کرده و وجود هیچ‌گونه مابازا و فرد خارجی ندارد و از این رو نمی‌تواند معقول اول باشد؛ ولی بر اساس اصالت وجود، در همه تفسیرها، آنچه در عالم خارج تحقق بالذات دارد، وجود است و از این رو وجود معقول اول خواهد بود. اساساً می‌توان ادعا کرد: یکی از نتایج اصالت وجود و شاید مهم‌ترین آن همین مطلب است که وجود عالم خارج را پر کرده است و دیگر معانی تنها به واسطه وجود تحقق می‌یابند. از این رو اگر بتوان در میان همه معانی تنها یک معنا را معقول اول دانست، آن معنا «وجود» خواهد بود (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۷۶).

ایشان دربارهٔ معقول اول بودن ماهیت نیز از این اصل استفاده می‌کند:

بنا بر تفسیر نخست (تفسیر مقبول)، چون ماهیت عین وجود است و هر چه مصداق و مابازای وجود است مصداق و مابازای ماهیت هم هست، ماهیت نیز همچون وجود، معقول اول است. اما در تفاسیر دیگر، باید ماهیات را بر طبق تعاریف یادشده، معقول ثانی دانست؛ چراکه درواقع مابازای عینی ندارند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند و معنای معقول ثانی نیز جز این نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۷).

قابل ذکر است ماهیتی که ایشان آن را معقول اول به حساب می‌آورد ماهیت موجوده است، وگرنه «ماهیت من حیث هی» اعتباری است و مابازای خارجی و حقیقی ندارد. از این رو معقول ثانی است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۷). خوب است از کسانی که از یک سو مفاهیم ماهوی را معقول اول می‌دانند و برای آن مابازای خارجی قائل‌اند و از سوی دیگر، ماهیت موجوده را خارجی نمی‌دانند و تفسیر استاد فیاضی از اصالت وجود را نمی‌پذیرند، پرسیده شود: معنای مابازای خارجی داشتن این گونه مفاهیم چیست؟ ظاهراً پاسخ مناسبی در این زمینه داده نشده است. شاید گفته شود: درست است که ماهیتی در خارج وجود ندارد، ولی واقعیتهای در خارج هست که این مفاهیم از آن گرفته می‌شود. در جواب باید همان گونه که استاد فیاضی نیز اشاره کرده است، گفت: در این صورت، باید مفاهیم ماهوی را معقول ثانی بدانیم؛ زیرا با این بیان، دیگر این مفاهیم مابازای خارجی ندارند، بلکه منشأ انتزاع خارجی دارند.

۲-۲. واقعیت عدم

مشهور فیلسوفان معتقدند: عدم واقعیتی حقیقی در نفس الامر ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۲۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۲۶۸ و ۳۵۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۳ و ۸۸؛ ۱۳۶۷، ص ۱۷۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۸، ص ۹۹؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۰۳-۳۰۵). اما استاد فیاضی معتقد است: عدم واقعیتهای حقیقی دارد که البته این بحث مرتبط با بحث نفس الامر از دیدگاه ایشان نیز هست. ایشان واقعیت حقیقی را منحصر در وجود به معنای خاص در مقابل عدم نمی‌داند، بلکه عدم را نیز دارای واقع حقیقی می‌داند و واقعیت اعدام به نبود و نیستی آنهاست (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰).

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که استاد فیاضی بر واقعیت عدم اقامه می‌کند به شرح ذیل است:

۱. اگر در عالم واقع، موجود محدودی متحقق باشد، قطعاً آن موجود محدود در خارج از حد وجودی خویش، معدوم است.
۲. اگر وجود آن موجود محدود در خارج از حد وجودی‌اش معدوم باشد، پس عدم آن موجود در محدودهٔ خارج از حد وجودی‌اش حقیقتاً موجود است؛ زیرا اگر در خارج از محدودهٔ وجودی آن، نه خودش موجود باشد و نه عدم‌اش، مستلزم ارتفاع نقیضین بوده و محال است.

در نتیجه، با توجه به اینکه در عالم واقع، موجودات محدودی محقق هستند، پس عدم موجود محدود در خارج از حد وجودی‌اش، حقیقتاً موجود است و واقعیت دارد.

لازم به ذکر است که وقتی سخن از واقعیت داشتن «عدم» می‌گوییم، مراد عدم‌های حقیقی هستند، نه عدم‌های اعتباری؛ زیرا اعدام اعتباری (مثل عدم واجب‌الوجود) صرفاً واقعیتهای اعتباری دارند (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰-۱۳۳).

حال می‌گوییم: از یک‌سو چون معقول اول هر معنایی است که بتواند فرد خارجی داشته باشد و از سوی دیگر بر اساس دیدگاه استاد فیاضی، عدم واقعیت خارجی دارد، پس هر معنای عدمی که بتواند فرد خارجی داشته باشد نیز معقول اول است؛ مانند عدم انسان، عدم زید و عدم سفیدی در موطنی که وجود خاص آنها نباشد.

این یکی از آراء خاص استاد فیاضی در مسئله معقولات است که ریشه در مسئله تحقق و واقعیت عدم دارد. دیگر فیلسوفان چون برای عدم هیچ‌گونه واقعیتهایی قائل نیستند، آن را معقول ثانی می‌دانند؛ ولی استاد فیاضی با اعتقاد به واقعیت داشتن عدم، هر معنای عدمی را که بتواند فرد خارجی داشته باشد معقول اول می‌داند؛ همان‌گونه که هر معنای عدمی را که بتواند فرد خارجی داشته باشد معقول ثانی برمی‌شمرد (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۲۹۰).

۳-۲. وجود ذهنی مفاهیم غیرماهوی

درباره دایره شمول وجود ذهنی اقوالی مطرح است. فیلسوفانی همچون صدرالمتألهین و برخی از پیروان ایشان معتقدند: وجود ذهنی مختص ماهیات است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷؛ ۱۳۶۳، ص ۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴).

ایشان گرچه برای وجود و اوصاف حقیقی آن و عدم و آنچه به عدم برمی‌گردد وجود ذهنی قائل نیست، ولی می‌گویند: عناوین ذهنی از این امور وجود دارد که مشیر به آنهاست و این عنوان‌ها را ذهن برای اشاره به آنها می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰).

از برخی کلمات سیدسند این‌گونه برداشت می‌شود که ایشان علاوه بر مفاهیم ماهوی، برای وجود و موجود نیز وجود ذهنی قائل بوده است (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸).

نظر استاد فیاضی این است که وجود ذهنی اختصاصی به ماهیت و وجود و موجود ندارد و شامل هر مفهومی می‌شود. برای روشن شدن حقیقت وجود ذهنی و رابطه آن با علم حصولی از منظر استاد فیاضی، لازم است به چند نکته اشاره کنیم: از دیدگاه استاد فیاضی، علم حصولی همان مفهوم است که به نحو بالذات و بالفعل در حال حکایت از محکی خاص خود است. ایشان به تبع صدرالمتألهین و برخلاف مشائیان، علم حصولی را حالت حکایت‌گری نفس می‌داند، نه حاصل انفعال نفس از اشیای بیرونی و بدین‌سان، می‌توان ادعا کرد: علم حصولی کمال نفس است؛ زیرا نفس پیش از علم حصولی، حالت حکایت‌گری نداشته، اما با استکمال تدریجی حالت حکایت‌گری پیدا کرده است و از چیزی حکایت می‌کند.

همان‌گونه که بیان شد، معنا و محکی چیزی است که مفهوم به نحو ذاتی و فعلی از آن حکایت می‌کند. استاد فیاضی معتقد است: «وجود ذهنی یا صورت ذهنی و وجود ظلی» قسمی از معناست، نه مفهوم.

توضیح آنکه هرگاه مفهوم در حال حکایت است حتماً باید محکی‌ای داشته باشد؛ زیرا حاکی و محکی متضایفان هستند و بدون هم تحقق ندارند. محکی، خود دو قسم است: «محکی واقعی» و «محکی ذهنی». برای مثال، مفهوم

«کتاب» (حالت حکایت‌گری نفس) در حال حکایت از معنای کتابی است که در خارج محقق است که این معنا «محکی واقعی» مفهوم کتاب است. اما پس از آن، در نفس فاعل شناسا، تصویری از محکی پدیدار می‌شود که این تصویر همان «محکی ذهنی» مفهوم کتاب است که از آن به «وجود ذهنی» یا «صورت ذهنی» تعبیر می‌کنیم.

از دو نکته قبل معلوم شد: علم حصولی غیر از وجود ذهنی است و اساساً اینها از دو سنخ هستند: علم حصولی از سنخ حاکمی و وجود ذهنی محکی علم حصولی؛ منتها محکی ذهنی، نه واقعی آن.

علم حصولی و وجود ذهنی عرض و از مقوله کیف نفسانی هستند که وجود حقیقی دارند و به عین نفس موجودند. نفس به علم حصولی و نیز وجود ذهنی اشراق و علم حضوری دارد.

شاهد بر تحقق وجودات ذهنی در انسان، مواردی است که او دچار خطای در تطبیق می‌شود؛ همچون تشنه‌ای که در بیابان سراب می‌بیند. او دارای علم حصولی به آب است که از حقیقت آب بالذات و بالفعل حکایت می‌کند. از این‌رو در جست‌وجوی آن می‌کوشد، ولی زمانی که به آن می‌رسد با سراب روبه‌رو می‌شود، نه آب. در این حالت پی می‌برد آن هنگام که به آب علم حصولی داشت، علم حصولی او از محکی دیگری حکایت می‌کرد که مشابه با آب حقیقی بوده است. بنابراین در مواردی که خطای در تطبیق رخ می‌دهد حتماً وجود ذهنی محقق است.

بر اساس نکات بیان‌شده، می‌توان تصدیق کرد که وجود ذهنی، شبهه، مثال، شیخ و سایه وجود خارجی است و از نظر استاد فیاضی هیچ‌یک از ادله وجود ذهنی توان اثبات این مدعا را ندارد آن‌گونه که نفس شیء خارجی به ذهن می‌آید.

با توجه به اینکه گفته شد: هر مفهومی (علم حصولی) بالذات از محکی خود حکایت می‌کند و تفاوتی میان مفاهیم در این جهت نیست و نیز گفته شد که محکی گاهی واقعی و گاهی ذهنی است، این نکته به دست می‌آید که وجود ذهنی مختص مفاهیم ماهوی نیست و معقولات ثانی منطقی، وجود و صفات آن، امور عدمی و امور ممتنع نیز می‌توانند وجود ذهنی داشته باشند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴؛ نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵-۱۸۷).

این مبنا یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز دیدگاه استاد فیاضی از سایر فلاسفه‌ای است که اصالت وجودی هستند. همان‌گونه که بیان شد، علت اینکه برخی فیلسوفان با آنکه اصالت وجود را قبول دارند، ولی وجود را معقول اول نمی‌دانند، ریشه در این دارد که می‌گویند: وجود صورت ذهنی ندارد (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۱)؛ به این معنا که چون وجود و اوصاف وجود عین خارجیت است، از این‌رو مفهوم «وجود» و اوصاف آن نماد ذهنی برای واقعیت خارجی هستند. این نمادها را ذهن برای نشان دادن واقعیت‌های خارجی اختراع می‌کند که به علت ویژگی خارجیت محض نمی‌توانند وارد ذهن شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷؛ ۱۳۶۳، ص ۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰).

ایشان همچنین برای «عدم» وجود ذهنی قائل نیست؛ زیرا عدم را امری واقعی نمی‌داند و حقیقتی ندارد تا به ذهن بیاید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷ و ۲۰۰). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از منظر استاد فیاضی عدم واقعیت دارد. مطابق مبنای استاد فیاضی در پذیرش وجود ذهنی برای غیر از مفاهیم ماهوی، وجود و تمام اوصاف حقیقی آن و همچنین عدم و اوصاف آن بعد از گذر از مبانی اصالت وجود و واقعیت داشتن اعدام، جزو معقولات اولی به‌شمار می‌آیند و از حیث وجود ذهنی‌داشتن، مانعی برای معقول اول دانستن این امور وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

مبنای هستی‌شناختی که فیلسوف می‌پذیرد در اینکه چه چیزی را معقول اول یا ثانی بداند، نقش دارد. این تأثیر گرچه به صورت ضمنی در بیان برخی از فلاسفه مطرح شده است، لیکن می‌تواند بحث جداگانه‌ای درباره آن صورت پذیرد. در میان فلاسفه، استاد فیاضی در جای‌جای بیانات خود، بر نقش این مبانی در معقولات تأکید دارد. بنا بر تفسیر ایشان، از اصالت وجود است که می‌توان وجود و اوصاف آن را معقول اول دانست و بر اساس این تفسیر است که می‌توان مفاهیم ماهوی را «معقول اول» نامید و در صورت نپذیرفتن این تفسیر، باید این دسته از مفاهیم را «معقول ثانی» دانست. همچنین اگر ایشان عدم و عدمیات را معقول اول می‌داند ریشه در این مبانی هستی‌شناختی ایشان دارد که ایشان برخلاف مشهور فلاسفه، برای عدم واقعیت قائل است.

در پایان نیز به آخرین مبنای هستی‌شناسانه دخیل در بحث، یعنی وجود ذهنی داشتن مفاهیم غیرماهوی اشاره شد و نقش آن در معقول اول دانستن وجود و ویژگی‌های آن و عدم و هرچه به عدم برمی‌گردد نیز مشخص گردید.

منابع

- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر النصیریة فی العلم المنطق*. مقدمه و تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - الف). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - ب). *الشفاء*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی: سیر بحث در تاریخ فلسفه و نقد و تحلیل مسئله*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختم*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. چ پنجم. قم: اسراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۸). *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دشتکی شیرازی، منصور بن محمد (۱۳۸۲). *اشراف هیالک التور لکشف ظلمات شواکل الغرور*. تحقیق علی اوجی. تهران: میراث مکتوب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). *شناخت در فلسفه اسلامی*. تهران: برهان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *المشاعر*. تصحیح هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ط الثانیة. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰). *بداية الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲). *اصالت وجود*. معرفت فلسفی، ۲۰۱، ۱۷۷-۲۰۶.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۹). *الحروف*. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*. تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا. تهران: مؤسسه الصادق.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). *معقول ثانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *وجود ذهنی در فلسفه اسلامی*. معارف عقلی، ۹-۱۷.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- لایجی، حسن بن عبدالرزاق (بی‌تا). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. اصفهان: مهدوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *رسانترین دادخواهی و روشنگری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *آموزش فلسفه*. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۶۷). *القبسات*. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوبیان، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۷). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*. چ سوم. قم: حکمت اسلامی.
- نوبیان، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۹). *نگاهی نو به فلسفه اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی آیت‌الله فیاضی*. قم: حکمت اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

An Assessment of the Theory of Divine Agency through Manifestation in the Light of Religious Teaching

Mohammad Mahdi Gorjian Arabi / A full professor of Dept. of Islamic philosophy and theology, Baqir al-Olum University
mm.gorjian@yahoo.com

Yar-Ali Kord Firouzjaei / A professor of Dept. of philosophy of physics, Baqir al-Olum University
firouzjaei@bou.ac.ir

 **Mohsen Rezaei Ostokhrouyeh**  / A Ph.D. student of Philosophy, Baqir al-Olum University,
Received: 2025/01/12 - **Accepted:** 2025/05/04
neveshtar1360@gmail.com

Abstract

The theory of 'Divine Agency through Manifestation' (fa'iliyya bi'l-tajalli) is an innovation of Ṣadr al-Mutā'allihīn (Mulla Sadra) in explaining divine agency. It originates from his philosophical and intuitive trend, along with his novel interpretation of causality, and reaches a more complete form through inspiration from mystical thought, particularly in discussions of manifestation (tajalli). This theory understands the reality of the Necessary Being's agency in terms of manifestation (tajalli); that is, the Divine Essence, through a simple (non-composite) and comprehensive knowledge of Himself, possesses a detailed disclosure of all things. Accordingly, all entities are manifestations of the very knowledge of the Exalted Necessary Being. Viewing the importance of evaluating religious perspectives on the issue of divine agency, the present study aims to examine the theory of 'Divine Agency through Manifestation' in relation to religious texts, assessing how far it goes compatible with religious teachings. This interdisciplinary research employs a descriptive-analytical method, incorporating a philosophical exposition of Ṣadrā's theory, interpretation of relevant Quranic verses and hadiths, and the synthesis of contextual evidence. It conducts a rational analysis of the concepts and evaluates the alignment of this theory with religious texts. The findings indicate that, compared to other perspectives on divine agency, this theory demonstrates the closest affinity with religious teachings and can provide a comprehensive explanation of the mode of God's agency.

Keywords: The Exalted Necessary Being, Ṣadr al-Mutā'allihīn, divine agency through manifestation, non-detailed and simple knowledge, detailed disclosure.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی نظریه «فاعلیت بالتجلی» خداوند از منظر آموزه‌های دینی

mm.gorjian@yahoo.com

firouzjaei@bou.ac.ir

neveshtar1360@gmail.com

محمد مهدی گرجیان عربی / استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ☞

یار علی کرد فیروزجایی / استاد گروه فلسفه فیزیکی دانشگاه باقرالعلوم ☞

محسن رضایی استخروئیه  / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ☞

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

چکیده

نظریه «فاعلیت بالتجلی» ابتکار صدرالمآلهین در تبیین فاعلیت الهی است که با سیر فلسفی و شهودی وی و ارائه تفسیری جدید از علیت آغاز شد و با الهام از اندیشه‌های عرفانی در مباحث تجلی، صورت کامل‌تری یافت. این نظریه حقیقت فاعلیت واجب‌الوجود را در قالب تجلی می‌داند؛ بدین معنا که ذات الهی با علم اجمالی (بسیط) به خود، کشف تفصیلی از اشیا دارد و تمام اشیا تجلی همان علم واجب‌تعالی هستند. با توجه به اهمیت ارزیابی دیدگاه شریعت درباره مسئله فاعلیت الهی، پژوهش حاضر با عرضه نظریه «فاعلیت بالتجلی» بر متون دینی، به دنبال بررسی میزان هماهنگی آن با آموزه‌های دینی است. این مطالعه بین‌رشته‌ای، با روش تحلیلی - توصیفی و با تبیین فلسفی نظریه صدر، استظهار از آیات و روایات، و تجمع قرائن، به بررسی عقلی مفاهیم پرداخته و تطابق این نظریه با متون دینی را ارزیابی کرده است.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که این نظریه در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها در خصوص فاعلیت الهی، بیشترین قربت را با آموزه‌های دینی دارد و می‌تواند تبیین جامعی از نحوه فاعلیت خداوند ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: واجب‌تعالی، صدرالمآلهین، فاعلیت بالتجلی، علم اجمالی، کشف تفصیلی.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی فلسفه، تبیین کیفیت فاعلیت الهی است. صدرالمآلهین با پایه‌ریزی مبانی فلسفی نوین و بهره‌گیری از آموزه‌های عرفانی و متون دینی، نظریه «فاعلیت بالتجلی» را مطرح ساخت.

وی پس از اثبات این اصل که معلول از لوازم ذات فاعل تام است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶) و نیز بازگرداندن مسئله داعی در فاعل بالااختیار به ذات فاعل، تفسیری دقیق‌تر از «فاعل مختار» ارائه داد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۵). سپس، با ارائه دو معنا از «غایت» (علت غایی؛ مطلوب و مقصود)، هر دو را به ذات فاعل بازگرداند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۰-۲۷۳).

این نظریه نقطه اوج دیدگاه‌های فاعلیت الهی محسوب می‌شود و صدرالمآلهین بر این باور است که با بهره‌گیری از متون دینی و اندیشه‌های عرفا، نظریه‌ای جامع و دقیق درباره فاعلیت خداوند ارائه کرده که بسیاری از پرسش‌های فلسفی را پاسخ داده است.

پژوهش حاضر با بررسی این نظریه و عرضه آن بر گزاره‌های دینی، درصدد ارزیابی میزان انطباق آن با معارف دینی است. این پژوهش بین‌رشته‌ای از یک‌سو به تحلیل فلسفی نظریه «فاعلیت بالتجلی» و بیان مؤلفه‌های اصلی این نظریه، مقدمات و مقومات آن می‌پردازد و از سوی دیگر، با عرضه آن بر گزاره‌های دینی - معرفتی و تجزیه و تحلیل عقلی و استظهار و استنباط از آنها، میزان انطباق این نظریه با متون دینی را بررسی می‌کند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در رابطه با عرضه نظریه «فاعلیت بالتجلی» بر آیات و روایات و ارزیابی مؤلفه‌ها و نتایج این نظریه از منظر گزاره‌های معرفتی موجود در آیات و روایات، پژوهشی مشخص انجام نگرفته است. تحقیقات انجام‌شده درباره فاعلیت الهی، تفاوت‌های آشکاری با پژوهش حاضر دارند که به آنها اشاره می‌شود:

مقاله «واکاوی اقسام فاعل در مکتب صدرایی با تکیه بر آثار صدرالمآلهین و حاجی سبزواری» (فارسی‌نژاد و شکر، ۱۳۹۵).

مقاله «فاعلیت ایجاد از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌سینا» (کبیر و حجت‌خواه، ۱۳۹۳).

مقاله «فاعلیت خدا در نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی» (حکاک، ۱۳۹۱).

مقاله «فاعلیت خداوند از نظر سهروردی و ملاصدرا و مبانی فکری آنها در این مسئله» (رئیزی و عرفانی، ۱۳۹۵).

همان‌گونه که پیداست، برخی از این پژوهش‌ها اساساً به نظریه «فاعلیت بالتجلی» نپرداخته‌اند و برخی دیگر که به آن اشاره نموده‌اند، آن را به‌طور خاص از منظر آیات و روایات بررسی نکرده‌اند.

اما در پژوهش حاضر، با تمرکز بر نظریه «فاعلیت بالتجلی» و عرضه آن بر متون دینی، مقدمات، مؤلفه‌ها و نتایج آن بررسی شده است تا میزان انطباق این نظریه با معارف دینی روشن گردد. بنابراین، کشف منطق دین درباره نظریه مزبور، وجه امتیاز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های مذکور محسوب می‌شود.

تحقیق حاضر از چند جنبه دارای اهمیت است:

۱. **نوآوری در موضوع:** تاکنون پژوهشی مستقل و مشخص دربارهٔ عرضهٔ نظریهٔ «فاعلیت بالتجلی» بر متون دینی صورت نگرفته است. بدین‌روی این تحقیق از حیث علمی ضروری است و می‌تواند به توسعهٔ مباحث فلسفی کمک کند.
 ۲. **تبیین دیدگاه متون دینی دربارهٔ فاعلیت الهی:** نحوهٔ فاعلیت خداوند از مسائل بنیادی فلسفه، عرفان و کلام است. این پژوهش با بررسی تطابق نظریهٔ صدرالمতألهین با گزاره‌های دینی، درصدد کشف موضع دین دربارهٔ این مسئلهٔ کلیدی است.
 ۳. **همراستایی فلسفهٔ اسلامی با شریعت:** بسیاری از فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند مسائل دینی را با فلسفه پیوند دهند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد نظریهٔ «فاعلیت بالتجلی»، به‌ویژه با آموزه‌های دینی سازگار است و زمینهٔ پیوند میان فلسفه و دین را فراهم می‌کند.
 ۴. **تلاش برای اسلامی‌سازی فلسفه:** عرضهٔ نظریه‌های فلسفی بر متون دینی، به فهم دقیق‌تر این مباحث کمک می‌کند. پژوهش حاضر ضمن بررسی این نظریه از منظر آیات و روایات، امکان بهره‌گیری از استدلال‌های دینی در مباحث فلسفی را مد نظر قرار داده، زمینهٔ تعامل میان این دو حوزه را فراهم می‌آورد.
 ۵. **ارائهٔ الگو به‌منظور بررسی مسائل فلسفی از منظر آیات و روایات:** این پژوهش می‌تواند الگویی برای تحقیقات فلسفی جدید باشد که به بررسی و تطبیق دیدگاه‌های فیلسوفان مختلف بر آیات و روایات می‌پردازند. بنابراین، به سهم خود در توسعه و تکامل علم نقش ایفا خواهد کرد.
 ۶. **روشن‌شدن وضعیت دو نظریهٔ دیگر در باب فاعلیت الهی از منظر گزاره‌های دینی:** با عرضهٔ نظریهٔ «فاعلیت بالتجلی» بر آیات و روایات و بررسی میزان انطباق آن با متون دینی، وضعیت دو نظریهٔ دیگر دربارهٔ فاعلیت الهی نیز مشخص خواهد شد: یکی نظریهٔ متعلق به حکمت مشاء با عنوان «فاعل بالعنايه» و دیگری نظریهٔ متعلق به حکمت اشراق با عنوان «فاعل بالرضا». این دو هر کدام رویکرد خاصی نسبت به فاعلیت الهی دارند که در نتیجهٔ تحقیق حاضر، جایگاه آنها نیز روشن می‌شود.
- نوآوری‌های این پژوهش را می‌توان در چند محور اصلی برشمرد:
۱. **نوآوری در موضوع:** پژوهش‌های موجود درخصوص فاعلیت الهی یا نظریهٔ «فاعلیت بالتجلی»، عمدتاً به مقایسهٔ این نظریه با دیدگاه‌های سایر فیلسوفان پرداخته یا به واکاوی مبانی و مؤلفه‌های نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ فاعلیت خداوند اختصاص دارند. اما پژوهش حاضر نظریهٔ فاعلیت بالتجلی را از منظر گزاره‌های دینی بررسی کرده است که نوعی نوآوری محسوب می‌شود.
 ۲. **نوآوری در روش:** نظریهٔ «فاعلیت بالتجلی» به‌طور مستقیم در گزاره‌های دینی مطرح نشده است، اما مقدمات و مؤلفه‌های آن به‌صورت پراکنده در آیات و روایات یافت می‌شود. این پژوهش کوشیده است ارزیابی این نظریه از طریق بررسی همهٔ مقدمات و اجزای آن در منابع دینی انجام گیرد تا موضع شرع دربارهٔ فاعلیت الهی روشن شود. این شیوهٔ پژوهش رویکردی نو و ابتکاری محسوب می‌شود و یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های تحقیق به‌شمار می‌آید.

پرسش اصلی نوشتار عبارت است از: نظریه «فاعلیت بالتجلی» خداوند از منظر آموزه‌های دینی چگونه ارزیابی می‌شود؟ پرسش‌های فرعی نیز بدین قرارند:

۱. مقدمات فلسفی نظریه «فاعلیت بالتجلی» چیست؟
۲. معنای «فاعلیت بالتجلی» از منظر ملاصدرا چیست؟
۳. مقدمات نظریه «فاعلیت بالتجلی» از منظر آیات و روایات چگونه ارزیابی می‌شوند؟
۴. تجلی در آیات و روایات چه شواهدی دارد؟

۱. تبیین فلسفی نظریه «فاعلیت بالتجلی»

در این بخش، ابتدا مقدمات نظریه «فاعلیت بالتجلی» مطرح می‌شود و سپس این نظریه فلسفی از منظر صدرالمتألهین بررسی خواهد شد.

۱-۱. مقدمات نظریه

این نظریه مانند بسیاری دیگر از دیدگاه‌های صدرالمتألهین، پس از طی مراحل و مقدماتی شکل گرفته است. از این رو تبیین آن بدون توجه به این مقدمات ممکن نیست. در پژوهش حاضر، ابتدا این مقدمات بیان و سپس بر اساس آنها، نظریه فاعلیت بالتجلی توضیح داده خواهد شد.

مقدمه اول

یکی از مهم‌ترین مقدمات این نظریه نحوه تبیین علم الهی از سوی صدرالمتألهین است. وی با نقد دیدگاه‌های فیلسوفان پیشین درباره فاعلیت الهی، ریشه اشکالات آنان را در پرداختن به مفاهیم و بی‌توجهی به حقیقت عینی خارجی و کشف احکام و آثار آن دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۹).

صدرالمتألهین با تأکید بر این نکته، مسئله فاعلیت واجب تعالی را از منظر وجودی مطرح کرده و حقیقت علم را به وجود بازگردانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۷). وی برخلاف برخی فیلسوفان پیشین، علم واجب تعالی را در سه ساحت پذیرفته و برای آنها تحلیل فلسفی ارائه داده است: ۱. علم ذات به ذات؛ ۲. علم ذات به اشیا در مرتبه ذات؛ ۳. علم ذات به اشیا در مرتبه فعل.

دیدگاه ملاصدرا درباره علم الهی، بخش مهمی از نظریه «فاعلیت بالتجلی» را تشکیل می‌دهد. بدین‌روی این ساحت‌ها به اختصار بررسی می‌شوند:

الف) علم ذات به ذات

این علم علاوه بر حکمت متعالیه، در مکاتب فلسفی مشاء و اشراق نیز پذیرفته شده است. فیلسوفان، هر یک با مبانی خاص خود، آن را تبیین کرده‌اند، اما محتوای تحلیل همه آنها در نهایت، به علم حضوری خداوند به ذات خویش

بازمی‌گردد. استدلال‌های صدرالمতألهین در این بخش، مشابه دیدگاه‌های فیلسوفان پیشین است، با این تفاوت که وی تحلیل آن را بر اساس وجود انجام داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۴).

(ب) علم ذات به اشیا در مرتبه ذات

علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات واجب‌تعالی اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا تحلیل دقیق این مرتبه، تصویری روشن‌تر از فاعلیت الهی ارائه می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰).

صدرالمتألهین برای اثبات این مرحله از علم واجب‌تعالی، دو راه در پیش گرفته است:

۱. از طریق قاعده بسیط الحقیقه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۰)؛

۲. از طریق دیدگاه عرفا و اثبات اعیان ثابته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۰ و ۲۹۰؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

نتیجه این دو طریق آن است که واجب‌تعالی با وحدت و بساطت خود، حقایق بی‌شماری را در ذات خود مندمج یا مستهلک دارد. بنابراین با علم به ذات خود، علم به معلومات نیز دارد، برخلاف مشائیان که می‌گفتند: علم به معلومات، جدای از علم به ذات و لازمه آن است و نیز برخلاف آنکه اشراقیان می‌گفتند که علم به موجودات بعد از ایجاد آنها حاصل شود. این دیدگاه دقیق ملاصدرا که در نظریه «فاعلیت بالتجلی» تأثیرگذار است، به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» شهرت دارد. بر اساس آن، علم واجب‌تعالی در عین اینکه واحد و بسیط است، معلومات مفصل را نیز در علم بسیط و اجمالی مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

(ج) علم ذات به اشیا در مرتبه خود اشیا

در این بخش، صدرالمتألهین متن خارج را علم واجب‌الوجود می‌داند. این دیدگاه که ریشه‌های آن در آموزه‌های عرفانی است، متن خارج را آخرین مرتبه علمی واجب‌تعالی معرفی می‌کند، به گونه‌ای که حقایق خارجی موجودات در عوالم هستی، علم واجب‌الوجود محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴).

مقدمه دوم

در مقدمه دوم، صدرالمتألهین ابتدا اثبات می‌کند که «معلول از لوازم ذات فاعل تام است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶) و سپس با تفسیر دقیق‌تری از «فاعل مختار»، مسئله داعی در فاعل بالاختیار را به ذات فاعل بازمی‌گرداند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۳؛ ج ۶ ص ۳۱۵).

ایشان همچنین با ارائه دو معنا از «غایت» (یعنی علت غایی و مطلوب و مقصود) هر دو را به ذات فاعل بازمی‌گرداند

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۳).

با این بیان، افعال خداوند معلل به اغراض و مصالح نیست، بلکه ذات حق غایت‌الغایات و نهایت همه کمالات است. بنابراین، ذات الهی غرض اقضا و مقصود نهایی افعال محسوب می‌شود و همه افعال الهی به ذات او بازگشت دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۲ و ۲۸۴).

مقدمه سوم

صدرالمتألهین در مقدمه سوم، علت فاعلی را منحصر در علتی می‌داند که اعطای وجود می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۳). بر این اساس، تنها ذات الهی فاعل حقیقی است و سایر فاعل‌ها مُعدّات برای تحقق معلول محسوب می‌شوند: «إِنَّ الْمُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ مُطْلَقًا هُوَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَالْفَيْضُ كُلُّهُ مِنْ عِنْدِهِ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۶).

۲. معنای «فاعل بالتجلی» از منظر صدرالمتألهین

صدرا پس از اثبات مقدمات مطرح‌شده و با تکیه بر اصل بنیادین «اصالت وجود» و تعلق جعل الهی به وجود - نه ماهیت - اقسام وجود را صادرشده از حق تعالی دانسته و همه آنها را مراتب گوناگون ظهور واجب تعالی معرفی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۹). وی پس از طرح و اثبات مقدمات نظریه «فاعل بالتجلی»، دیدگاه خود را در این زمینه بیان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۱).

بر این اساس، ذات نامتناهی خداوند که صرف‌الوجود و در نهایت بساطت و جامع تمام صفات کمالی است، با علم به خود، علم به اشیا را به صورت کشف تفصیلی داراست؛ بدین معنا که حقیقت اشیا به صورت وجود علمی در ذات الهی موجود است، به نحوی که هیچ خللی در وحدت و بساطت او ایجاد نمی‌شود.

این علم الهی در مراتب پایین‌تر، عیناً تجلی می‌یابد و عوالم هستی یکی پس از دیگری، همراه با موجودات متکثر، تعین پیدا می‌کنند. درواقع، حقایق علمی در ذات الهی، در قالب عوالم هستی و موجودات تجلی می‌یابند، ازاین‌رو همه آنها شئون و جلوه‌های ذات الهی محسوب می‌شوند.

در اینجا، ارتباط میان علم پیشین واجب تعالی، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و تحلیل ملاصدرا از علم بعد از ایجاد، با دیدگاه «فاعلیت بالتجلی» آشکار می‌شود. همچنین روشن می‌شود که چگونه دیدگاه ملاصدرا درباره علم پیشین واجب تعالی نقش اساسی در شکل‌گیری اندیشه «فاعلیت بالتجلی» دارد.

۳. بررسی تجلی در آیات و روایات

پس از تبیین دیدگاه «فاعلیت بالتجلی» در اندیشه صدرالمتألهین، اکنون نوبت بررسی آن در آیات و روایات است. ابتدا مقدمات این نظریه در متون دینی بررسی و سپس شواهد معنایی «تجلی» در آنها تحلیل می‌شود:

۱-۳. بررسی مقدمات نظریه «فاعلیت بالتجلی» در آیات و روایات

در اینجا، مقدمات سه‌گانه نظریه «فاعلیت بالتجلی» از منظر آیات و روایات بررسی می‌گردد:

مقدمه اول

در این مقدمه، دیدگاه ملاصدرا درباره علم پیشین واجب (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) و علم بعد از ایجاد (علم حضوری، جزئی و متعلق به تک‌تک موجودات) از منظر آموزه‌های دینی و آیات و روایات تحلیل می‌شود:

الف) علم قبل از ایجاد

متون دینی مربوط به علم پیشین واجب‌تعالی در سه محور قابل بررسی است: ۱. بساطت ذات واجب؛ ۲. علم واجب به اشیا در مرتبه ذات خود؛ ۳. عدم افزایش علم پیشین واجب با آفرینش موجودات.

یک) بساطت ذات واجب

در این زمینه، آیات و روایاتی بررسی شده‌اند که بر بساطت ذات خداوند تأکید دارند و هرگونه تکثر را از ذات او نفی می‌کنند. تأیید بساطت ذات الهی توسط گزاره‌های دینی، یکی از ارکان نظریه «علم اجمالی» در عین کشف تفصیلی را از منظر آیات و روایات تأمین می‌کند.

نمونه اول: «حَبَّ الْعُقُولُ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي إِمْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ، بَلْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ وَلَمْ يَبْغُضْ بِتَجَزُّئِهِ الْعَدَدَ فِي كَمَالِهِ» (صدوق، ۱۴۳۷ق، ص ۷۰-۷۱).

عبارت «حَبَّ الْعُقُولُ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي إِمْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ» وجود شباهت و شکل (کیفیت و تعین داشتن) را از ذات واجب‌تعالی نفی می‌کند که لازمه آن، اثبات وحدت خداوند است؛ زیرا موجودی که محال است مثل و مانند داشته باشد، پس شریک ندارد و موجودی که شریک ندارد واحد است.

همچنین موجودی که محال است شکل و تعین خاص داشته باشد، پس ماهیت و جزء عدمی ندارد و صرف است. از منظر قواعد فلسفی، صرف الشیء نهایت وحدت (یعنی وحدت حقه حقیقه) را داراست.

پس از تبیین وحدت خداوند در روایت، به احدیت و بساطت او با دو بیان اشاره شده است:

۱. «هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ»؛ یعنی ذات خداوند به گونه‌ای است که اختلاف و تفاوتی در آن وجود ندارد. پس بسیط است و مرکب نیست؛ زیرا تفاوت و اختلاف در موجودی معنا دارد که مرکب و دارای و اجزا باشد، و حال آنکه بساطت ذات واجب، ترکیب را منتفی می‌سازد.

۲. «وَلَمْ يَبْغُضْ بِتَجَزُّئِهِ الْعَدَدَ فِي كَمَالِهِ»؛ یعنی ذات خداوند تجزیه‌ناپذیر است و نمی‌توان آن را به اجزا تقسیم کرد. این بدان معناست که ذات الهی کاملاً بسیط است و هیچ‌گونه ترکیب داخلی یا عددی ندارد.

در مباحث فلسفی (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۰)، تبیین شده که وجودی قابل تجزیه و تبعیض است که دست‌کم یکی از انواع ترکیب را داشته باشد: ۱. ترکیب از اجزای خارجی؛ ۲. ترکیب از اجزای عقلی؛ ۳. ترکیب از اجزای مقداری؛ ۴. ترکیب از وجود و عدم؛ ۵. ترکیب از وجود و ماهیت.

این در حالی است که واجب‌تعالی وجود محض است و وجود محض محال است که یکی از اقسام ترکیب را داشته باشد. بنابراین، خداوند احد و واحد است؛ یعنی نه جزء داخلی دارد که مرکب از اجزای داخلی باشد، و نه شریک دارد که مرکب از وجود و عدم یا از وجود و ماهیت باشد، بلکه وجودی صرف و بسیط است.

نمونه دوم: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ... وَلَا تَأْتَالُهُ التَّجَزُّؤُةُ وَالتَّبَعِيضُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۸۵).

در این روایت نیز مانند روایت پیشین، ابتدا وحدانیت حق تعالی مطرح شده و سپس بر احدیت و بساطت ذات او تأکید شده است.

این روایت علاوه بر آنکه وجود خداوند را واحد می‌داند و شریک را از او نفی می‌کند، در «ألوهیت» نیز او را واحد معرفی کرده و به آن شهادت داده است: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ».

پس از آن، به بساطت ذات الهی اشاره شده است: «لَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُ وَ التَّبَعِیْضُ»؛ یعنی وجود واجب تعالی به گونه‌ای است که هیچ‌گونه تجزیه و تبعیضی در آن راه ندارد و به هیچ وجه قابل تقسیم نیست. موجودی که چنین باشد، مرکب نیست و بسیط است.

در آموزه‌های دینی، به جای تعبیر «بساطت» که در فلسفه رایج است، تعبیر «أَحَدٌ» به کار رفته است. در اینجا به دو نمونه اشاره می‌شود:

یک. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (توحید: ۱).

مهم‌ترین آیاتی که به بساطت و عدم ترکیب ذات خداوند ناظر است، آیات مربوط به سوره توحید است. در این سوره، از بساطت واجب تعالی با تعبیر «احد» تعبیر شده است که بر عدم ترکیب ذات الهی دلالت دارد.

ذات بسیط خداوند دارای بالاترین مراتب کمال و شدیدترین صفات است و هیچ‌گونه نقصی ندارد. در این سوره، از آن با عنوان «صمد» یاد شده است؛ یعنی موجودی که هیچ‌گونه کاستی ندارد و از نظر کمالات، کامل‌ترین است. دو. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ... الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۵۲).

«الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ» یکی از دقیق‌ترین و کوتاه‌ترین تعابیر درباره وحدت خداوند است. این تعبیر مخصوص ذات خداوند است که بسیط است و شریک ندارد. از این رو وحدت واجب تعالی وحدت عددی نیست و با عدد شمرده نمی‌شود؛ یعنی خداوند «یکی» نیست که «دو بردار» باشد و با اضافه شدن یک واجب دیگر، دو واجب حاصل شود، بلکه او واحد است به وحدت حَقُّه حقیقیه؛ یعنی: «ذاتٌ هِیَ عِینُ الْوَحْدَةِ» (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

به عبارت دیگر، وحدت خداوند، وحدتی است که در برابر کثرت قرار نمی‌گیرد، بلکه وحدت و کثرتی که در برابر یکدیگرند، از شئون او محسوب می‌شوند و او همه را تحت پوشش خود دارد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰).

(دو) علم خداوند به اشیا در مرتبه ذات

بر اساس رکن دوم نظریه صدرالمতألهین، حق تعالی در مقام ذات خود، به همه اشیا علم دارد. برای ارزیابی این رکن از دیدگاه وی، چهار دسته روایت بررسی می‌شوند که با آنها می‌توان علم ذاتی خداوند به اشیا پیش از خلقت را اثبات کرد:

(۱) برخی روایات درباره علم پیشین الهی، دو نوع علم را برای خداوند تصویر می‌کنند:

الف. علمی که به فرشتگان و پیامبران آموخت. این علم به‌طور قطع محقق خواهد شد و خداوند، نه خود را، نه فرشتگان را و نه پیامبران را تکذیب نکرده است؛ یعنی آنچه را به آنان آموخته، همان واقع می‌شود.

ب. علمی که نزد خود نگاه داشته و هیچ‌یک از مخلوقات را بر آن آگاه نکرده است. در این علم، برخی امور مقدم و برخی مؤخر می‌شوند؛ برخی محو و برخی اثبات می‌شوند (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۱).

خصوصیات این دو علم نشان می‌دهد که علم نخست در مرتبه فعل خداوند ظاهر می‌شود. از این‌رو ممکنات به آن دسترسی دارند. اما علم دوم، صفت ذات واجب‌تعالی بوده و عین ذات اوست. بنابراین، علمی است واجب و بی‌نهایت، که آگاهی از آن اختصاص به خود واجب‌الوجود دارد و دسترسی ممکنات به آن محال است.

در بخش دوم این روایت، اصل علم ذاتی واجب‌تعالی تأیید شده، اما علم ذاتی به اشیا در مرتبه ذات - که این پژوهش در پی اثبات آن است - نیازمند بیان افزون‌تری است که در دسته سوم روایات ارائه شده است.

۲) برخی روایات علم به معلوم را - حتی پیش از وجود خارجی آن - برای خداوند ثابت دانسته و او را از ازل به صفات ذاتی متصف کرده‌اند. در این باره می‌توان به روایت ذیل اشاره کرد: «... کَانَ رَبًّا إِذْ لَمْ يَرْبُوبْ وَ إِلَهًا إِذْ لَمْ أَلُوهْ وَ عَالِمًا إِذْ لَمْ يَعْلَمْ وَ سَمِيعًا إِذْ لَمْ يَسْمَعْ، ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ: وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْحَمْدِ مَعْرُوفًا وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِي بِالْجُودِ مَوْصُوفًا» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۱).

صفات الهی در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. صفات ذات که عین ذات‌اند و برای انتزاع آنها، فرض ذات کافی است.

۲. صفات فعل که متوقف بر تحقق فعل بوده، از مقام فعل انتزاع می‌شوند (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۳). در این روایت، صفات ذات برای واجب‌تعالی به‌روشنی اثبات شده است؛ زیرا این صفات پیش از تحقق هر فعلی از خداوند، برای او ثابت شده‌اند. بنابراین، عبارت «عالمًا از لاملعوم» که به موضوع محل بحث ما مربوط می‌شود، به‌صراحت به علم ذاتی حق تعالی اشاره دارد.

۳) دسته‌ای دیگر از روایات، آفرینش موجودات را عالمانه توصیف کرده، تصریح می‌کنند که واجب‌تعالی پیش از آفرینش، به آنها علم دارد و به تمام جزئیات و مشخصات آنها محیط است: «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَ إِبْتَدَأَهُ إِبْتِدَاءً... أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا وَ لَأَمَّ بَيْنَ مُخْتَلَفَاتِهَا وَ غَرَزَ غَرَائِزَهَا وَ أَلَزَمَهَا أَشْبَاحَهَا، عَالِمًا بِهَا قَبْلَ إِبْتِدَائِهَا، وَ مُحِيطًا بِخُودِهَا وَ إِنْتِهَائِهَا، عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَ أَحْنَائِهَا» (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۳).

این روایت تأیید و تثبیت علم قبل از ایجاد را با عبارت «عالمًا بها قبل ابتدائها» بیان می‌کند و همچنین با عبارت «وَ مُحِيطًا بِخُودِهَا وَ إِنْتِهَائِهَا، عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَ أَحْنَائِهَا» نشان می‌دهد که دایره کشف این علم، تفصیلی است و واجب‌تعالی قبل از ایجاد اشیا، به تمام جزئیات و اسرار درون و بیرون آنها عالم است و با این علم، آنها را می‌آفریند و هر کدام را در جایگاه خاص خود قرار می‌دهد: «أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا».

از ترکیب این روایت با آموزه‌ها دربارهٔ احدیت و بساطت ذات واجب‌تعالی، می‌توان نتیجه گرفت که علم تفصیلی خداوند به موجودات، نه امری زاید بر علم اجمالی او، بلکه همان حقیقت علم اجمالی است که در مقام تجلی، به تفصیل ظهور می‌یابد.

این هماهنگی میان آموزه‌های دینی و نظریهٔ ملاصدرا، تأیید روشنی بر دیدگاه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است که نشان می‌دهد واجب‌تعالی در مرتبهٔ ذات، به گونه‌ای از اشیا آگاه است که هم وحدت او محفوظ می‌ماند و هم علم او به تک‌تک موجودات، حضوری و تفصیلی است.

۴) در روایتی دیگر، خلقت عقل اول - به عنوان نخستین مخلوق - به نور مخزون در علم پیشین الهی نسبت داده شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «خداوند عزّ و جلّ عقل را از نور مخزون مکنون در علم پیشین خود آفرید؛ علمی که هیچ نبی مرسلی و هیچ فرشته‌ای بر آن آگاهی ندارد» (صدوق، ۱۴۲۹ق، ص ۴۶۶). در فلسفه، عقل اول نخستین مخلوق است و پیش از مرتبهٔ وجودی او، مخلوق دیگری وجود ندارد. بنابراین، علم سابق واجب‌تعالی که در این روایت به عنوان مبدأ آفرینش آن معرفی شده، قطعاً علم ذاتی خداوند است. از این رو این حدیث به بهترین شکل، علم ذاتی واجب‌تعالی به اشیا پیش از ایجاد آنها را اثبات می‌کند. همچنین از این حدیث می‌توان نتیجه گرفت که علم ذاتی خداوند، مبدأ پیدایش موجودات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

سه) تفصیلی بودن علم پیشین خداوند به اشیا

یکی از اصول نظریهٔ «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» این است که واجب‌الوجود در مرتبهٔ ذات، کشف تفصیلی از اشیا دارد. بنابراین با آفرینش موجودات، علم او افزایش نمی‌یابد. این مسئله در سه بخش بررسی می‌شود:
الف. در آیات متعددی آمده است که واجب‌تعالی غیب آسمان‌ها و زمین را می‌داند (بقره: ۳۳؛ انعام: ۵۹ و ۷۳؛ هود: ۱۲۳؛ نحل: ۷۷؛ کهف: ۲۶؛ فاطر: ۳۸؛ حجرات: ۱۸). این آیات به سبب اطلاق‌شان، هم علم قبل از ایجاد و هم علم بعد از ایجاد را شامل می‌شوند.

ب. روایاتی وجود دارند که می‌گویند: «واجب‌الوجود عالم است و علم او فزونی نمی‌یابد؛ یعنی علم او کامل است و نقصی ندارد که بر آن افزوده شود، بلکه در مرتبهٔ ذات، او علم کامل به همهٔ اشیا دارد و از همهٔ آنها کشف تفصیلی دارد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ عَنِ شَبِّهِ الْمَخْلُوقِينَ... الْعَالِمُ بِلَا اكْتِسَابٍ وَلَا إِزْدِيَادٍ وَلَا عِلْمٌ مُسْتَفَادٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۲۱۳). عبارت «الْعَالِمُ بِلَا اكْتِسَابٍ وَلَا إِزْدِيَادٍ وَلَا عِلْمٌ مُسْتَفَادٍ» که دربارهٔ علم الهی است، مطلق بوده و به قید خاصی محدود نشده است، پس هم شامل علم قبل از ایجاد می‌شود و هم شامل علم بعد از ایجاد.

ج. برخی دیگر از روایات تصریح می‌کنند: «خداوند به آنچه می‌خواهد موجود باشد، فقط می‌گوید: «باش.» پس آن، موجود می‌شود... علم او به همهٔ اشیا قبل از وجودشان احاطه دارد. پس با موجود شدن آنها، چیزی بر علم او افزوده نمی‌شود» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۴۴).

بر اساس این روایت، بعد از ایجاد، چیزی بر علم واجب‌تعالی افزوده نمی‌شود. پس همان‌گونه که علم بعد از ایجاد تفصیلی است، علم او در مرتبه ذات نیز تفصیلی است، به‌گونه‌ای که این تفصیل، موجب تکثر در ذات خداوند نمی‌شود. حاصل کلام درباره علم قبل از ایجاد: هر کدام از گزاره‌های دینی مرتبط با علم پیشین خداوند، ویژگی خاصی از این علم را بیان می‌کند. از این رو دستیابی به نتیجه صحیح، مستلزم توجه به تمام این ویژگی‌ها و جمع منطقی و دقیق آنهاست. نتیجه ترکیب این سه دسته از آیات و روایات (۱. بساطت ذات خداوند؛ ۲. علم خداوند به اشیا در مرتبه ذات؛ ۳. تفصیلی بودن علم پیشین به اشیا) اثبات علم پیشین واجب‌تعالی است که در عین وحدت و بساطت (اجمال)، کشف تفصیلی از تمام اشیا دارد. این همان نظریه صدرالمآلهین درباره علم قبل از ایجاد، یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

(ب) علم بعد از ایجاد

بر اساس نظریه فاعلیت بالتجلی، واجب‌تعالی با تجلی خود، کمالات ذاتی‌اش را آشکار می‌کند، به‌گونه‌ای که علم خداوند در عالم خارج، به‌شکل حضوری و در قالب موجودات عینی، متجلی می‌شود. از متون دینی نیز برمی‌آید که علم خداوند همان‌گونه که در مقام ذات، حضوری است، در مقام فعل نیز حضوری بوده و عین خود اشیا است. روایات مربوط به این بخش را می‌توان در دو محور بررسی کرد. با بررسی مجموع این روایات، نظریه ملاصدرا درباره علم بعد از ایجاد ارزیابی می‌شود:

(۱) **تعلق علم بعد از ایجاد به تک‌تک موجودات:** در روایتی، اشیا و افعال خارجی به شکل متکثر و جزئی مطرح شده‌اند که علم خداوند به آنها تعلق گرفته است. این نکته بیانگر علم حق تعالی در مقام فعل است و نشان می‌دهد که علم خداوند جزئی شده، به تعداد اشیا، متعدد و منتشر می‌شود:

خداوند از اسرار پنهانی افراد، از نجوای آنان که آهسته سخن می‌گویند، از آنچه که در فکرها به واسطه گمان خطور می‌کند، از تصمیم‌ها و عزم‌هایی که با یقین محکم می‌شوند، و از نگاه‌های رمزی چشم که از لابه‌لای پلک‌ها خارج می‌شود، آگاه است.

او از آنچه در مخفی‌گاه‌های دل‌ها قرار دارد، از اموری که پشت پرده غیب پنهان است، و از آنچه که پرده‌های گوش‌ها مخفیانه می‌شنوند، آگاه است.

او از آنچه که ابرها را به‌وجود می‌آورد و به‌هم می‌پیوندد، از قطره‌های بارانی که از ابرهای متراکم می‌بارند، از آنچه که گردبادها از روی زمین برمی‌دارند و باران‌ها با سیلاب خود آنها را از بین می‌برند، از فرورفتن و حرکت‌های حشرات زمینی در میان انبوه شن و ماسه، از لانه پرندگانی که در قله کوه‌ها قرار دارند، از نغمه‌های پرندگان در آشیانه‌های تاریک، و از آنچه که صدف‌ها دربر گرفته‌اند و امواج دریاها آنها را در دامان خویش پرورانده‌اند، آگاه است (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۹۱).

(۲) **حضور بودن علم بعد از ایجاد:** در اینجا دو روایت ذکر می‌شود که علم حضوری بعد از ایجاد را برای

واجب‌تعالی تأیید می‌کنند:

یک. «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا... حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرَ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۱).

عبارت «لا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرَ خَلْقِهِ» نفی جنس می‌کند. از این رو این حکم دارای عمومیت است و هر نوع حجابی جز خود مخلوق را نفی می‌کند. به دلیل اطلاق آن، هم حجاب علمی را شامل می‌شود و هم حجاب عینی را. این عبارت نشان می‌دهد که خود مخلوق، علم خداوند است.

حقیقت مخلوق که در مرتبه ذات الهی است، علم ذاتی قبل از ایجاد محسوب می‌شود که در عالم خارج، به شکل وجود عینی همراه با قیود و عوارض خاص موجود می‌شود و با وجود خود، معلوم حق تعالی قرار می‌گیرد. از این رو علم خداوند به او حضوری است. بنابراین، در تمام حالات، علم واجب تعالی، حضوری است و هیچ یک از مراتب علم او حصولی نیست.

از این رو همه اشیا جلوه‌های خداوند هستند که در خارج ظاهر شده‌اند و حق تعالی در بین تمام آنها وجود دارد، بدون آنکه با آنها مخلوط شود یا از آنها جدا باشد. به همین سبب، امام علیه السلام در ابتدای روایت فرموده‌اند: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا».

دو. «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى إِخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ، وَتَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُتَمَازِجَةِ وَعِلْمُهَا لَا بِأَدَاةٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا، وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۷۱).

این روایت به سبب وجود دو عبارت، صراحت بیشتری از روایت پیشین در اثبات علم حضوری خداوند دارد: نخست. «عِلْمُهَا لَا بِأَدَاةٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا»؛ یعنی واجب الوجود به اشیا علم دارد، اما نه از طریق ابزارهایی که موجب حصول علم می‌شوند.

دوم. «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ»؛ یعنی میان خداوند و معلوم او، علمی غیر از خود معلوم وجود ندارد. بنابراین، معلوم با وجود خود، علم واجب تعالی محسوب می‌شود که همان علم حضوری است.

حقیقت علم حضوری به رابطه شانی میان عالم و معلوم بازمی‌گردد. معلوم شأن و جلوه و ربط به عالم است و عالم نیز اصل و ذات او محسوب می‌شود.

از این رو عالم در تمام شئون خود حاضر است، اما با آنها مخلوط و ممزوج نیست. بر این نکته در این روایت نیز تأکید شده است: «تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُتَمَازِجَةِ».

از جهت دیگر، هرچند اشیا شئون خداوند هستند، اما حق تعالی از آنها جداست. البته این جدایی به شکل مادی و فیزیکی نیست، بلکه به شکل جدایی ذات با شئون خود و جدایی اصل با فروع و لوازم خود است. این نکته را نیز می‌توان در روایت مشاهده نمود: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ».

مقدمه دوم

همان گونه که پیش‌تر بیان شد، مقدمه دوم بر نظریه «فاعلیت بالتجلی» ملاصدرا تأکید دارد، دال بر اینکه «معلول از لوازم ذات فاعل تام است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶)، و «داعی و غایت، هر دو در فاعل مختار، به

ذات فاعل باز می‌گردند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۳). از این رو ذات الهی، غایه الغایات همه کمالات است و تمام افعال خداوند به ذات او بازگشت می‌کنند.

از ترکیب برخی متون دینی نیز می‌توان این مسئله را به دست آورد و از منظر نقل تأیید کرد. امام علی علیه السلام در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «کُلُّ شَیْءٍ خَاشِعٌ لَهُ وَ کُلُّ شَیْءٍ قَائِمٌ بِهِ».

لازمه قیام موجودات به واجب الوجود و خشوع در برابر او، شوق به او و عبادت و تقدیس اوست. این حقیقت را حضرت در خطبه ۶۵ به صراحت بیان نموده‌اند: «کُلُّ عَزِیزٍ غَیْرُهُ ذَلِیلٌ وَ کُلُّ قَوِیٍّ غَیْرُهُ ضَعِیفٌ وَ کُلُّ مَالِکٍ غَیْرُهُ مَمْلُوکٌ... وَلَکِنْ خَلَأْتُ مَرْبُوبُونَ وَ عِبَادُ دَاخِرُونَ».

امام علیه السلام در روایتی دیگر، حرکت موجودات عالم به سوی حق تعالی را تأیید می‌فرماید: «وَ مِنْهُ کَانَ کُلُّ شَیْءٍ لِلْخَلْقِ وَ إِلَیْهِ یَرْجِعُ الْخَلْقُ وَ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ کُلِّ شَیْءٍ لَمْ یَزَلْ وَ الْآخِرُ بَعْدَ کُلِّ شَیْءٍ لَا یَزَالُ» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۲۳۳).

از نگاه فلسفی، مراد از «الیه يرجع الخلق» تنها این نیست که مخلوقات پس از مرگ و فنای در این عالم به سوی او باز می‌گردند، بلکه آنها در هر لحظه به او شوق دارند؛ زیرا خداوند طبق سخنان حضرت، تمام صفات کمال را داراست و کمال مطلق محسوب می‌شود، در حالی که سایر مخلوقات ناقص و ضعیف‌اند. موجود ناقص همواره به موجود کامل و کمال مطلق شوق دارد، به سوی او در حرکت است و او را طلب می‌کند.

بر این اساس، ذات واجب تعالی غایه الغایات و نهایت همه کمالات است. بنابراین، ذات الهی غرض اقصا و مقصود نهایی افعال محسوب می‌شود و همه افعال خداوند به ذات او بازگشت دارند.

در تأیید این موضوع، به یک آیه و دو روایت دیگر اشاره می‌شود که در آنها واجب تعالی به عنوان آغاز و انجام عالم هستی و غایه الغایات معرفی شده است:

– «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳).

– «پروردگارم قبل از هر قبلی است، بدون اینکه قبلی برای او وجود داشته باشد و بعد از هر بعدی است، بدون اینکه بعدی برای او وجود داشته باشد. غایت و نهایی برای او نیست و همه غایات نزد او به پایان می‌رسند. پس او متتهای هر غایتی است» (کلینی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

– «حمد مخصوص خدایی است که اول پیش از همه اول هاست و آخر بعد از همه آخر هاست، و اولویت مطلقه او ایجاب می‌کند که اول نداشته باشد و آخریت مطلقه او ایجاب می‌کند که آخر نداشته باشد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۰۱).

۲-۳. بررسی شواهد معنای «تجلی» در آیات و روایات

تعبیر «تجلی» در آیات و روایات متعدد آمده و در این پژوهش بررسی شده‌اند. برخی از این موارد در ادامه ذکر شده‌اند:

۱-۳-۲. تجلی خداوند بر اشیا در خارج

در آموزه‌های دینی، تعبیری در این زمینه وجود دارد، اما در اینجا تنها یکی از سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح می‌شود که به

صراحت، مخلوقات را تجلی خداوند می‌دانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ. خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ غَيْرِ رُوءِيَةٍ إِذْ كَانَتْ الرُّوْيَاتُ لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِنُورِ الضَّمَائِرِ وَ لَيْسَ بِذِي ضَمِيرٍ فِي نَفْسِهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۰۸).

در این روایت، نکات کلیدی و مهمی دربارهٔ چگونگی فاعلیت خداوند و تجلی او بر اشیا بیان شده است که در اینجا به آنها اشاره می‌شود: «الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ»؛ واجب‌تعالی بر خلق خود تجلی کرده و خود را با مخلوقاتش نمایان ساخته و بر قلوب آنان ظاهر گشته است. برای تبیین این بخش از روایت، سه مقدمه را باید در نظر گرفت:

یکم. همان‌گونه که پیش‌تر تحقیق شده است، تعبیر گوناگونی که دربارهٔ فاعلیت الهی در گزاره‌های دینی آمده یکسان نیستند و هر کدام بار معنایی خاص خود را دارند.

تعبیری مانند «خلق»، «جعل»، «علیت»، و «بداع» هر کدام ناظر به وجه خاصی از فاعلیت و آفرینش حق تعالی هستند که با معنای «تجلی» دربارهٔ فاعلیت الهی تفاوت دارند.

در روایت مزبور، امام علیه السلام از تعبیری مانند تجلی، ظهور، قلب، و تجلی خدا به واسطهٔ مخلوقات، همچنین معرفی قلب به مثابهٔ محل ظهور واجب‌تعالی استفاده کرده‌اند. این تعبیر ناظر به حقایق تکوینی‌اند و به تحلیل دقیق فاعلیت الهی که از آن در روایت به‌عنوان «تجلی» یاد شده، کمک می‌کنند و به‌خوبی نشان می‌دهند که با معنایی فراتر از علیت، جعل و خلق روبه‌رو هستیم.

دوم. همان‌گونه که در ابتدای این پژوهش بیان شد، «فاعلیت بالتجلی» خداوند به این معناست که حقیقت اشیا به صورت وجود علمی در ذات او موجود است و همان علم عیناً تجلی می‌یابد و در قالب عوالم هستی و موجودات متکثر، تعین پیدا می‌کند. بنابراین، همهٔ آنها جلوه‌های علم ذاتی الهی محسوب می‌شوند.

سوم. بر اساس خطبهٔ ۱۰۹ نهج‌البلاغه، «كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ»؛ همهٔ اشیا قائم به ذات الهی هستند. هویت اشیا هویت ربط و قیام به خداوند است. آنها ذات مستقلی از واجب‌تعالی ندارند، بلکه همان‌گونه که صدرالمتألهین تبیین کرده، اشیا «ذات لها الربط» نیستند، بلکه «عین الربط» هستند.

از سوی دیگر، در گزاره‌های دینی، علم خداوند به اشیا به شکل علم حضوری بیان شده است؛ بدین معنا که موجودات با وجود خود، علم الهی‌اند؛ زیرا «علم حضوری» به این معناست که عالم با وجود معلوم در ارتباط است و وجود معلوم، علم عالم محسوب می‌شود. بنابراین، تمام موجودات، تجلی واجب‌تعالی و پرتوی از ذات درخشان اویند. با در نظر گرفتن این سه مقدمه، می‌توان گفت: بر اساس جمع منطقی متون دینی، اشیا عین قیام و ربط به خداوندند و در عین حال، با وجود خارجی خود، عین علم خداوند محسوب می‌شوند و علم خداوند به آنها علم حضوری است.

این همان فاعلیت بالتجلی خداوند است که در روایت مزبور با تعبیر «الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» آمده است؛ یعنی واسطه‌ای در کار نیست، بلکه خود مخلوقات تجلی و شئون واجب‌تعالی هستند. بنابراین، نه مخلوقات به‌گونه‌ای‌اند که از واجب‌الوجود

جدا افتاده و متباین با او باشند و نه واجب‌تعالی در مرتبه‌ی اعلای هستی و در افق دوردست عالم قرار دارد که دست مخلوقات از او کوتاه باشد، بلکه خداوند با وجود خویش، در همه‌جا حضور دارد. عالم، اوست و مخلوقات، تجلی اویند.

عواالم مختلف تطورات و شئون متفاوت واجب‌تعالی در مقام ظهور و تجلی او محسوب می‌شوند و هیچ حجابی میان آنها و واجب‌تعالی جز خود مخلوقات وجود ندارد: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۱۷۹). این بخش از روایت، «خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ» ناظر به علم قبل از ایجاد است. بر این اساس، فکر و اندیشه که از لوازم علم حصولی است، از ساحت واجب‌تعالی نفی شده است.

خداوند عواالم را با فکر و اندیشه یا با واسطه‌ی صور مرتسمه، آن‌گونه که مشاء می‌گفت، نیافریده است، بلکه همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، مخلوقات در مقام ذات خداوند، معلوم حضوری او هستند که با تجلی او ظاهر شده و برای یکدیگر آشکار می‌شوند.

۲-۳. نفی تصورات نادرست از معنای «تجلی»

یکی از نکات مهم در فهم دقیق تجلی، توجه به نفی برداشت‌های نادرست از این مفهوم است. برخی روایات به این موضوع اشاره کرده‌اند تا معنای صحیح تجلی و ظهور خداوند روشن شود: «لَمْ تَرَ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا، وَ لَا بَائِنٌ عَنْهَا؛ ظَاهِرٌ لَا بَتَأْوِيلَ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٍّ لَا بَاسْتِهْلَالٍ رُؤْيَةٍ، بَائِنٌ لَا بِمُسَافَةٍ، قَرِيبٌ، لَا بِمُدَانَةٍ» (صدوق، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۱).

آن‌گونه که در این روایت آمده، اینکه همه‌ی اشیا تجلی حق تعالی هستند، به این معنا نیست که می‌توان او را با مشاهده‌ی حسی دید، بلکه مشاهده‌ی او از راه قلب و با کشف و شهود درونی و علم حضوری ممکن است: «لَمْ تَرَ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ».

حق تعالی و اشیا دو چیز مستقل از هم نیستند، بلکه واجب‌تعالی ذات هستی است، و اشیا شئون او هستند. بنابراین، ذات در مرتبه‌ی شئون خود حضور دارد، اما نه به‌گونه‌ای که با آنها به شکل مادی مخلوط شود، و اینکه نه از آنها به‌صورت جدایی مادی و فیزیکی منفک باشد: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا، وَ لَا بَائِنٌ عَنْهَا».

پس خداوند تکویناً بر همه‌ی اشیا ظاهر است، اما نه به‌این معنا که با آنها تماس حسی دارد و بر حواس ظاهر است، بلکه خود اشیا تجلی و ظهور اویند: «ظَاهِرٌ لَا بَتَأْوِيلَ الْمُبَاشَرَةِ». درک این حقیقت تنها با رؤیت قلبی ممکن است، نه با چشم ظاهری: «مُتَجَلٍّ لَا بَاسْتِهْلَالٍ رُؤْيَةٍ» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۸۲).

از سوی دیگر، خداوند از اشیا جدا و دور است، اما نه به شکل دوری مادی و مکانی، او ذات و حقیقت هستی است و اشیا فروعات، روابط و تجلیات او هستند. روشن است که ذات هرگز در ردیف روابط و تجلیات خود قرار ندارد، بلکه مرتبه‌اش بالاتر از مرتبه‌ی روابط و شئون آن است. بنابراین، ذات خداوند از اشیا جداست، اما نه به‌صورت مکانی: «بَائِنٌ لَا بِمُسَافَةٍ».

همچنین واجب‌تعالی به اشیا نزدیک است، اما نزدیکی او به اشیا، به گونه نزدیکی ذات به تجلیات خود و نزدیکی شأن به ذی‌شأن است، نه نزدیکی مادی: «قَرِيبٌ لَا بِمَدَانَةٍ».

۳-۲-۳. تجلی خداوند بر مجردات

ظهور و تجلی خداوند بر تمام عوالم هستی، از اطلاق و عمومیت روایات پیشین قابل استنباط است. اما در برخی روایات، تجلی واجب‌تعالی بر عالم مجردات و عالم ماده به‌طور خاص ذکر شده است.

در اینجا روایتی نقل می‌شود که در تعلیفه شرح منظومه (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷) آورده شده و علامه طباطبائی نیز آن را در دو بخش از کتاب علی و فلسفه الهی مطرح کرده و به تبیین فلسفی بخشی از محتوای آن پرداخته است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۳ و ۹۲).

در این روایت کیفیت آفرینش مجردات به نحو تجلی حق تعالی دانسته شده و آفرینش عوالم مادون آنها نیز با ظهور خداوند عنوان شده است: «صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ، عَلِيَّةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ؛ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ، وَ طَالَعَهَا فَتَلَّأَتْ، وَ أَلْقَى فِي هُويَّتِهَا مِثْلَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۱۷).

همان گونه که مشخص است، مراد از «صُورٌ عَارِيَةٌ...» عقول و مفارقات است که چون مجرد از ماده هستند، قوه و استعداد ندارند. عبارت «تجلی لها...» که با ادبیات تجلی و اشراق بیان شده است، نشان می‌دهد که خداوند بر عقول و ملائکه تجلی کرده و آنها پرتوی از تابش ذات نورانی او هستند.

مرتبه وجودی عقول و مفارقات بالاتر از مادیات است. بنابراین، محدودیت‌ها و نقص‌های آنها را ندارند، بلکه بالفعل و ثابت هستند و در آنها استكمال و حرکت وجود ندارد. عقل اول نیز، که در میان عقول و مفارقات قرار دارد، بیشترین کمالات وجودی را در بین مخلوقات داراست.

به همین علت، مجردات در میان مخلوقات بیشترین شباهت وجودی را با واجب‌تعالی دارند، و مانند این است که خداوند مثال و نمونه خود را در آنها قرار داده است. این معنا در بخش «و أَلْقَى فِي هُويَّتِهَا مِثْلَهُ» مورد تأکید قرار گرفته است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۲).

مراد از «فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ» عوالم مادون مجردات است که افعال حق تعالی محسوب می‌شوند و خداوند آنها را اظهار نموده است. پس در این بخش از روایت نیز سخن از اظهار و ظهور است و همان گونه که گفته شد، این تعبیر معنای خاصی از فاعلیت است که با جعل، ایجاد، خلق و مانند آن تفاوت دارد.

۳-۲-۴. تجلی خداوند بر عوالم درون نفس

علاوه بر تجلی واجب‌تعالی بر عوالم خارج، تجلی او بر عوالم درونی نفس انسان نیز در روایات متعددی ذکر شده است. در این روایات تصریح شده که ذهن‌ها، اندیشه‌ها و افکار خداوند را می‌شناسند، اما نه با درک حسی، بلکه او با خود آنها بر آنها تجلی کرده است و از طریق خود آنها اثبات کرده که آنها نمی‌توانند او را تصور کنند (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۸۲ و ۱۸۶).

در اینجا به یکی از این روایات اشاره می‌شود که به این موضوع تصریح دارند: «تَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِي لَا بِمُحَاضَرَةٍ لَمْ تَحُطْ بِهِ الْأَوْهَامُ، بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهِ، وَ بِهَا اِمْتَنَعَ مِنْهَا، وَ إِلَيْهَا حَاكَمَهَا» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۸۵).
حاصل کلام: بررسی آیات و روایات درباره تجلی نشان می‌دهد که واجب‌الوجود با سعه وجودی خود، اول تا آخر مراتب هستی را دربر گرفته است. ذات او از شدت پیراستگی از مخلوقات، باطنی‌ترین مرتبه هستی است، و تجلی او از شدت ظهور، آشکارترین اشیاست (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۹۶).

با شواهدی که از متون دینی ارائه شد، می‌توان با اطمینان گفت: نظریه «فاعلیت بالتجلی» ملاصدرا در این متون مطرح شده و با آیات و روایات تأیید گردیده است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه «فاعلیت بالتجلی» که توسط صدرالمതأللهین و با الهام گرفتن از اندیشه‌های عرفانی به دست آمد، توانست اندیشه‌ای نو و کامل در این زمینه ارائه کند.

صدرالمതأللهین از طریق مبانی فلسفی خود، از جمله قاعده «بسیط الحقیقه»، نظریه اعیان ثابته عرفا و ارائه تحلیل دقیق از علم قبل از ایجاد، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را ابداع کرد. بر اساس این نظریه، واجب‌تعالی در عین اینکه ذات و علم‌اش واحد و بسیط است، معلومات مفصل را در علم بسیط و مجمل مشاهده می‌کند؛ زیرا وحدت او وحدتی است که همه اشیا را تحت پوشش خود دارد.

او با وحدت و بساطت خود، حقایق بی‌شماری را در ذات خویش مندمج یا مستهلک دارد و به مجرد علم به ذات، علم به معلومات نیز دارد. این اندیشه صدرا درباره علم الهی، یکی از مهم‌ترین مبانی او در پایه‌ریزی نظریه «فاعلیت بالتجلی» است که آیات و روایات نیز آن را تأیید می‌کنند.

همان‌گونه که در این پژوهش روشن شد، روایات علم پیشین واجب‌تعالی را به گونه‌ای ترسیم می‌کنند که در عین وحدت و بساطت ذات، کشف تفصیلی نیز از تمام اشیا دارد.

در زمینه علم بعد از ایجاد نیز ملاصدرا متن خارج را آخرین ساحت علمی واجب‌تعالی می‌داند. از منظر او، این علم که در مقام فعل است، به تک‌تک موجودات تعلق می‌گیرد و به صورت حضوری و جزئی است. به عبارت دیگر، خود اشیا و حقایق خارجی علم الهی هستند. این تبیین از علم بعد از ایجاد نیز یکی دیگر از مبانی نظریه «فاعلیت بالتجلی» است و در شکل‌گیری آن نقش مهمی دارد.

متون دینی نیز این اندیشه صدرالمതأللهین را تأیید می‌کنند و از آنها می‌توان استنباط کرد که علم خداوند، همان‌گونه که در مقام ذات به صورت حضوری است، در مقام فعل نیز حضوری بوده و عین خود اشیاست.

صدرالمതأللهین پس از ترسیم دقیق علم قبل و بعد از ایجاد، ارائه تفسیرهای جدید از علیت، و بهره‌گیری از اندیشه‌های عرفانی در مباحث ظهور و تجلی، به تبیین حقیقت فاعلیت الهی و نظریه «فاعلیت بالتجلی» می‌پردازد.

بر اساس این دیدگاه، فاعلیت خداوند به شکل تجلی است. ذات نامتناهی الهی که صرف‌الوجود و در نهایت بساطت است و همچنین جامع تمام صفات کمالی به نحو اعلا و اشد است، با علم به خود، به تمام اشیا نیز به صورت کشف تفصیلی علم دارد؛ به این معنا که حقیقت اشیا به صورت وجود علمی در ذات واجب‌تعالی موجود است و او با تجلی خود، کمالات ذاتی خود را اظهار می‌کند. حقایق علمی در عالم عین و خارج، به صورت موجودات عینی و خلقی ظاهر می‌شوند.

این دیدگاه صدرا مطابقت زیادی با نقل دارد و همان‌گونه که توضیح داده شد، آیات و روایات اهل‌بیت (ع) آن را تأیید می‌کنند. در برخی از متون دینی، از الفاظ «تجلی» و «ظهور» برای خداوند استفاده شده است. برخی دیگر از آنها به صراحت مخلوقات را ظهور و تجلی الهی می‌دانند. در دسته‌ای دیگر از روایات، به تجلی حق تعالی بر عوالم مجردات و عقول مفارق اشاره شده است. در دسته‌ای دیگر نیز تجلی الهی بر قلب و عوالم درونی انسان مورد تأکید قرار گرفته و بیان شده که مشاهدۀ خداوند تنها با رؤیت قلبی امکان‌پذیر است، نه با چشم ظاهری.

مفاد تمام این آیات و روایات، با نظریه «فاعلیت بالتجلی» سازگار بوده، آن را تأیید می‌کند.

این نظریه که با تلاش فلسفی صدرالمألهین به ثمر نشست، خدمات زیادی به فلسفه کرد: هم کیفیت فاعلیت الهی را به صورت دقیق و جامع مطرح ساخت و هم سبب نزدیک‌تر شدن فلسفه به عرفان و فهم بیشتر اندیشه‌های عرفانی شد.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۸۸). ترجمه محمد تقی جعفری. چ سوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابن ترکه، علی بن محمد (۱۳۸۱). تمهید القواعد فی شرح قواعد التوحید. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: الف. لام. میم.
- تمیمی آمدی. عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۹). غرر الحکم و درر الکلم، چ دوازدهم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکاک، محمد (۱۳۹۱). فاعلیت خدا در نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی. قیسات، ۶۶، ۱۰۹-۱۲۸.
- رئسی، انور و عرفانی، مرتضی (۱۳۹۵). فاعلیت خداوند از نظر سهروردی و ملاصدرا و مبانی فکری آنها در این مسئله. سومین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۴). شرح المنظومه. تعلیق حسن حسن زاده آملی. چ پنجم. قم: ناب.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. اشرف سیدمحمد خامنه‌ای. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. حاشیه ملاحادی سبزواری. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۲۷ ق). التوحید. تحقق سیدهاشم حسینی تهرانی. چ نهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۲۹ ق). الخصال. تحقیق علی اکبر غفاری. چ هشتم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ ق). نهایة الحکمة. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. چ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). علی و فلسفه الهی. ترجمه سیدابراهیم علوی. چ چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۵). احتجاج. ترجمه بهراد جعفری. چ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- فارسی نژاد، علیرضا و شکر، شکر (۱۳۹۵). واکاوی اقسام فاعل در مکتب صدرایی با تکیه بر آثار صدرالمتألهین و حاجی سبزواری. اندیشه دینی، ۶۰، ۱۳۵-۱۵۶.
- قیصری، محمد داود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۵ ق). اصول الکافی. چ پنجم. تهران: اسوه.
- کبیر، یحیی و حجت خواه، حسین (۱۳۹۳). فاعلیت ایجادی از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا. فلسفه دین، ۹، (۸)، ۲۸-۱.

Redesigning a Maximalist Reading of the Theory of Sense Intuition

Mohammad Ali Mohiti Ardakani / An associate professor of Dept. of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
 mohiti@iki.ac.ir

 **Sajjad Vahedi** / An M.A. Student of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
 sajjadgardashman8585.85@gmail.com

Received: 2024/12/19 - **Accepted:** 2025/01/20

Abstract

In its specific philosophical usage, 'intuition' (shuhūd) refers to the direct apprehension of truth, which in philosophy is termed as 'knowledge by presence' ('ilm huḍūrī). The human soul, according to principles such as 'al-nafs 'ayn al-badan' (the soul is identical with the body), 'al-nafs fawq al-badan' (the soul is beyond the body), 'al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā ḥattā al-hissiyya' (the soul in its unity encompasses all faculties, even the sensory ones), 'al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā' (the soul in its unity is united with matter in its intensity and weakness), and 'al-nafs fawq al-mādda' (the soul is above matter), is not only there at the level of sensory faculties but is also present in the external realm of the sensible itself. The senses themselves possess certain characteristics that enable multiple modes of perception. Philosophers have offered various formulations of the theory of 'sense intuition.' Based on the aforementioned principles -and with the addition of the two key doctrines, 'al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā' (the soul in its unity is united with matter in its intensity and weakness) and 'al-nafs fawq al-mādda' (the soul is above matter)- a maximalist formulation of the theory can be defended. This paves the way for a renewed reading that reconfigures the scope of knowledge by presence to include the material and sensible world. Employing an analytical method, this paper demonstrates that in addition to the three foundational principles emphasized by philosophers, two further principles -al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā and al-nafs fawq al-mādda- must also be taken into consideration. Based on this framework, the soul enjoys a maximal degree of sense intuition, both in the domain of its faculties (i.e., the sensory organs) and in the realm of external sensibles, in accordance with the bodily characteristics that are actualized in the senses and body in varying intensities. This intuition includes knowledge by presence of bodily sensibles, cognitive faculties, and non-bodily sensibles within their respective domains.

Keywords: sense intuition, faculties of the soul, knowledge by presence, material world, sensibles, philosophical psychology.

نوع مقاله: پژوهشی

بازطراحی خوانش حداکثری از نظریه شهود حسی

mohiti@iki.ac.ir

محمدعلی محیطی اردکان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سجاد واحدی  / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

sajjadgardashman8585.85@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

چکیده

«شهود» در اصطلاح خاص، به معنای دریافت مستقیم حقیقت است که در فلسفه از آن به «علم حضوری» تعبیر می‌شود. نفس انسانی مطابق قواعدی مانند «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن»، «النفس فی وحدتها کل القوى حتی القوى الحسیه»، «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، افزون بر مرتبه قوای حسی، در موطن محسوس خارجی نیز حضور دارد. حواس نیز دارای ویژگی‌هایی هستند که امکان ادراک چندگانه را فراهم می‌کنند. فیلسوفان از نظریه «شهود حسی» تقریرهایی ارائه کرده‌اند که با توجه به قواعد مذکور و افزودن دو قاعده «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، می‌توان از تقریر حداکثری آن دفاع کرد و با خوانشی نوین، گستره علم حضوری به عالم ماده و محسوس را بازطراحی نمود. این پژوهش با روش تحلیلی نشان می‌دهد که علاوه بر قواعد سه‌گانه‌ای که فلاسفه بر آن تأکید می‌کنند، باید دو قاعده «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» نیز مد نظر قرار گیرد. بر این اساس، نفس، هم در موطن قوای خود (اندام حسی) و هم در موطن خود محسوس خارجی به صورت شدید و ضعیف با ویژگی‌های بدنی که در حواس و بدن او امکان وقوع دارند، شهود حسی حداکثری خواهد داشت. این شهود شامل علم حضوری نسبت به محسوسات بدنی، قوای ادراکی، و محسوسات غیر بدنی در موطن خود است.

کلیدواژه‌ها: شهود حسی، قوای نفس، علم حضوری، عالم ماده، محسوسات، علم النفس فلسفی.

مقدمه

بحث درباره نوع علم به محسوسات در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، همواره مد نظر فیلسوفان بوده است. برخی این علم را حصولی (باواسطه) و برخی حضوری (بلاواسطه) دانسته‌اند. در فلسفه یونان، در آثار افلاطون و ارسطو، دو خوانش متفاوت (یکی جمعی و دیگری مبتنی بر تقابل) بین این دو مکتب دیده می‌شود. در ادوار مختلف فلسفه غرب، دو مفهوم «شهود» و «حس» از یکدیگر تفکیک شده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹، ص ۹۹).

بررسی‌ها نشان می‌دهند، در فلسفه غرب هیچ کاربرد واقع‌گرایانه‌ای از اصطلاح «شهود حسی» که هم‌سنگ با مفهوم «شهود حسی» (علم حضوری به محسوسات) در فلسفه‌ی اسلامی باشد، وجود ندارد.

در مقابل، در فلسفه اسلامی، شیخ اشراق نخستین فیلسوفی بود که علم حضوری به محسوسات را مطرح ساخت: «... للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷).

برخی فیلسوفان صدرایی، از جمله محقق سبزواری در یکی از نظرات خود (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۱۷۹) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۵) این دیدگاه را با خوانشی ویژه پذیرفته‌اند. همچنین پژوهشگران حکمت صدرایی در چند دهه اخیر، دو خوانش حداقلی و حداکثری از این نظریه ارائه کرده‌اند.

منظور از «خوانش حداقلی» پذیرش علم حضوری در بدن و قوای بدنی یا به عبارت دیگر، پذیرش شهود حسی قریب فاعل شناساست. «خوانش حداکثری» در مقابل، به معنای پذیرش علم حضوری در محسوسات مادی خارج از محدوده بدن یا به عبارت دیگر، شهود حسی بعید فاعل شناسا است.

بر اساس ادله اقامه شده در این مقاله، از خوانش حداکثری دفاع خواهد شد.

اصطلاح «شهود» (مکاشفه / شهود قلبی) از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی در میان عرفا متداول بوده است. اما در فلسفه اسلامی، ابن سینا از تعبیر «[معقول] بلاواسطه» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱) و شیخ اشراق نخستین بار از تعبیر «شهودی» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۴) استفاده کرده است.

شیخ اشراق از نظریه «شهود حسی» در قالب نظریه «اشراق نفس» دفاع می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷). برخلاف وی که قائل به اصالت ماهیت است، اولین فیلسوفی که با پذیرش اصالت وجود، شهود را در عوالم ماقبل مرتبه حس مطرح کرد و آن را قابل دفاع دانست، صدرالمتهلین بود. باین حال، هرچند او شهود را به «عقلی» و «حسی» تقسیم کرد (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰)، اما از سریان شهود در عالم حس (شهود حسی) دفاع نکرد (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷۹).

به نظر می‌رسد نخستین اندیشمندی که به‌طور رسمی از سریان شهود در عوالم، حتی عالم حس (شهود حسی)، دفاع کرده، مرحوم سبزواری باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۱۷۹؛ ج ۵، ص ۴۵). همچنین علامه طباطبائی در نه‌بانه/الحکمه، به صراحت از این نظریه دفاع کرده و آن را با خوانشی ویژه تقریر نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۵، ۸۰، ۸۲، ۸۳؛ ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۱۱؛ ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۲۳۸).

در دوران معاصر، برخی فیلسوفان و محققان در زمینه علم حضوری به محسوسات آثاری ارائه کرده‌اند؛ از جمله: مقاله «حضورى بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)؛

مقاله «تعریف علم حضوری و اقسام آن» (فنايي اشكوری و سربخشی، ۱۳۹۱)؛

مقاله «درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان‌پناه» (ایزدی، ۱۳۹۹)؛

مقاله «تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمآلهین» (شریفی و سعیدی، ۱۳۹۹)؛

رساله دکتری با عنوان بررسی نظریه شهود عقلی و حسی و نتایج آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه (شریفی، ۱۳۹۹).

بیشتر این پژوهشگران، به نظریه «حداقلی شهود حسی» یا «شهود عقلی در محسوسات» قائل هستند.

این پژوهش خوانشی متفاوت از دیدگاه حداکثری در باب علم حضوری به محسوسات (شهود حسی) ارائه می‌دهد.

پیش از تبیین دیدگاه پذیرفته‌شده در این مقاله، ابتدا مفهوم «شهود حسی» روشن شده است و سپس دو دیدگاه اصلی درباره این نظریه بررسی خواهند شد.

۱. ضرورت بحث درباره شهود حسی

به منظور روشن‌تر شدن اهمیت و ضرورت بحث، باید از این پرسش شروع کرد که چرا در فلسفه اسلامی از شهود حسی بحث

شده است؟ آیا فلسفه اسلامی با انکار شهود حسی، گرفتار اشکال می‌شود؟ پیامدهای فلسفی پذیرش شهود حسی چیست؟

ضرورت بحث درباره شهود حسی در دو ساحت ایجابی و سلبی قابل پیگیری است. از لحاظ ایجابی، پذیرش

شهود حسی از لوازم پذیرش مبانی حکمت صدرایی است. شاید گمان شود که این داوری عجولانه است؛ زیرا خود

صدرالمآلهین به این نتیجه نرسیده است. به نظر می‌رسد صدرا موانعی را پیش‌روی پذیرش این نظریه دیده است که

اگر بتوان آنها را از میان برداشت، طبق مبانی صدرایی موجه و پذیرفتنی خواهد بود.

ضرورت بحث درباره شهود حسی را باید در عواملی مانند عامل‌های زیر جست‌وجو کرد:

۱-۱. عدم اثبات عالم ماده

اگر شهود حسی در فلسفه اسلامی پذیرفته نشود، نمی‌توان وجود عالم ماده را به صورت قطعی اثبات کرد؛ زیرا نفس در

آن مرتبه نسبت به ماده حضور ندارد که بتوان وجود آن را ثابت کرد. درعین حال، پذیرش وجود عالم ماده قطعی است و

دیدگاه ایدئالیسم - که جهان مادی واقعی را انکار می‌کند و همین به نسبیت و شکاکیت می‌انجامد - نامقبول است.

ممکن است گفته شود: میان پذیرش شهود حسی و اثبات قطعی عالم ماده، ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا عقل قادر

است عالم ماده را به صورت یقینی اثبات کند، مگر آنکه منظور از به‌کارگیری شهود حسی در اثبات عالم ماده، نوعی

به‌کارگیری غیرمستقیم باشد.

در پاسخ باید گفت: حتی با فرض پذیرش وجود یقینی عالم ماده از راه عقل، نمی‌توان آن را جز از طریق شهود

حسی شناخت؛ زیرا شهود حسی حلقه واسطی است که مقدمات عقلی را به شناخت وجود عالم ماده پیوند می‌دهد.

عقل قادر نیست درباره موضوعی که محمول و ارتباط آن را بالحضور مشاهده نکرده است، داوری کند.

شاید گفته شود: علم فاعل شناسا به عالم ماده و اثبات وجود آن از راه شهود حسی، استدلالی نادرست است؛ زیرا وجود عالم ماده و علم فاعل شناسا به آن، از طریق اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده و محسوسات اثبات می‌شود. اما در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، در شهود حسی، باید به حضور نفس در مرتبه حاسه اذعان شود تا گزاره‌های «وجود عالم ماده ثابت است» و «علم فاعل شناسا به عالم ماده ثابت است» شکل بگیرند. در غیراین صورت، تکوین قضیه حسی توسط فاعل شناسا ناممکن خواهد بود. بنابراین، چه‌بسا اثبات عالم ماده (در نگرش اثباتی) و وجود آن (در نگرش ثبوتی) صرفاً از طریق اثرپذیری زمانی، مکانی، و وضعی عالم ماده و محسوسات امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا مطابق دیدگاهی که شهود حسی را نمی‌پذیرد، ارتباط حضوری با عالم محسوس - که موجب اثبات زمانمندی، مکانمندی و وضعی بودن عالم ماده در قوای حاسه فاعل شناسا می‌شود - هنوز رخ ن داده و در نتیجه، قضیه‌ای شکل نگرفته است که بتوان بر اساس آن استدلال کرد. بنابراین، استدلال مبنی بر توقف گزاره «وجود عالم ماده» بر پذیرش شهود حسی، صحیح است و محمول «اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده» تنها پس از اثبات علم حضوری فاعل شناسا به محسوسات مطرح خواهد شد.

به بیان دیگر، اثبات عالم ماده متوقف بر شهود حسی است و «اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده و محسوسات» دلیل اثبات عالم ماده پس از پذیرش شهود حسی خواهد بود؛ زیرا شهود حسی امکان تکوین قضیه درباره عالم ماده را برای فاعل شناسا فراهم می‌کند. در پی آن، این قضیه شکل می‌گیرد که «وجود عالم ماده و محسوسات در اثر شهود حسی و اثرپذیری زمانی، مکانی، و وضعی آنها در نفس فاعل شناسا، قابل اثبات است».

۲-۱. فقدان علم به محسوسات

اگر قبول کردیم که نپذیرفتن شهود حسی موجب انکار یا تردید در وجود عالم ماده نمی‌شود، همچنان بر اساس قاعده «من فقد حساً فقد فقد علماً» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۹)، در صورت نپذیرفتن شهود حسی، علم فاعل شناسا به محسوسات از میان خواهد رفت. این در حالی است که استدلال‌هایی که در ادامه خواهد آمد، علم به محسوسات را از طریق شهود حسی اثبات خواهد کرد.

بیان وجه ملازمه بین عدم پذیرش شهود حسی و عدم علم به محسوسات این است که تنها راه ادراک نفس از جهان مادی، اتحاد حضوری با محسوس است. در ادامه، با اثبات شهود حسی، آن نیز اثبات خواهد شد.

«شهود حسی» بدین معناست که نفس از طریق حواس و اتحاد با عالم محسوس، به این جهان علم حضوری پیدا می‌کند. حال اگر شهود حسی انکار گردد - همان گونه که در ادامه تبیین خواهد شد - تنها راه شناخت ماده و محسوسات برای فاعل شناسا از میان می‌رود. در این صورت، مسیر ادراک محسوسات از دست خواهد رفت، و حال آنکه علم به محسوسات امری محقق و ثابت است.

بنابراین، پذیرش علم به محسوسات، مستلزم پذیرش شهود حسی است و شهود حسی امری محقق و ضروری خواهد بود.

۳-۱. عدم تحقق علم حصولی به محسوسات

هر علم حصولی، خواه با واسطه و خواه بی‌واسطه، از یک علم حضوری نشئت می‌گیرد. بنابراین، اگر شهود حسی رد شود، منشأ علم حصولی نیز انکار شده، در نهایت، خود علم حصولی از نظر مبنایی پذیرفته نخواهد شد، و حال آنکه علم حصولی به محسوسات که از علم حضوری منتزع شده، امری مسلم و موجود است. ممکن است گفته شود: این استدلال نادرست است؛ زیرا بازگشت علم حصولی به علم حضوری به معنای علم حضوری به معلوم خارجی، اعم از محسوس و غیر محسوس نیست.

در پاسخ باید گفت: سنگ بنای شناخت حصولی، اعم از بدیهی و نظری، علم حضوری است و این بازگشت به معنای پذیرش علم حضوری فاعل شناسا به مقدمات دریافتی علم حصولی است. اگر علم حضوری به نفس ثابت نشود، علوم حصولی، همچون تجرد نفس و وحدت آن با قوا، بنیان اساسی نخواهد داشت. بنابراین، علم حضوری به محسوسات، اساس علوم حصولی ما در حوزه محسوسات است.

در نتیجه، اگر منشأ علم حصولی به محسوسات (یعنی شهود حسی) انکار یا در آن تردید شود، علم حصولی به محسوسات نیز دچار تردید و انکار خواهد شد. از همین رو، علم حضوری به محسوسات باید پذیرفته شود. ممکن است استدلال شود که علم حصولی فاعل شناسا ممکن است کاذب باشد و در این صورت، علم حضوری او نیز همان واقع نخواهد بود؛ زیرا علم حصولی او از علم حضوری نشئت گرفته است.

اما در پاسخ باید گفت: علم حصولی فاعل شناسا، هرچند از علم حضوری نشئت گرفته، ممکن است در اثر تعبیر نادرست، منشعب شده باشد. این علم حصولی کاذب حاصل تعبیر نادرستی از علم حضوری است، نه ناشی از نقص در خود علم حضوری که عین حقیقت و واقعیت است.

تعبیر «کاذب» در اینجا، مفهومی نسبی و اعتباری دارد و در چارچوب پذیرش تفاوت در تعبیر میان افراد، می‌توان از آن به عنوان علم حصولی ضعیف یا علم حصولی شدید یاد کرد. شرح و تفصیل این موضوع، مجالی دیگر می‌طلبد.

۴-۱. تأکید و پذیرش شهود حسی

حتی در دستگاه‌های ایدئالیستی، همچون نظام فلسفی کانت، بر قطعیت ثبوت شهود حسی چندان تأکید شده که به مثابه یکی از دو ساختار اساسی ذهن (یعنی قوه حس) در نظریه وی مطرح گردیده است. کانت علاوه بر پذیرش بنیادین نقش شهود حسی، زمانمندی و مکانمندی را نیز به آن افزوده است (سعیدی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۵ و ۲۷۸).

۲. تبیین نظریه شهود حسی

مدعا این است که نفس انسانی در مرتبه حواس و قوای حسی، همچنین در سطح ماده و امور محسوس خارجی حضور دارد و حقیقت را به صورت حضوری و شهودی، بی‌هیچ واسطه‌ای دریافت می‌کند. اصطلاح «شهود حسی» دقیقاً از همین معنا نشئت گرفته است و به شهود و دریافت بی‌واسطه‌ای اشاره دارد که در فرایند ادراک حسی و ارتباط با محسوسات رخ می‌دهد.

۳. نفس الامر شهود

در لغت، واژه «شهود» از ریشه «شهد» گرفته شده و به معنای حضور و کشف است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۳۸؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ج ۴، ص ۱۴۲۱؛ زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹).

در اصطلاح عرفا، «شهود» به معنای «حضور همراه با خداوند متعال بدون مزاحمت غیر و حجابیت ایشان» (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۸۷)، «انکشاف حقایق و معانی بدون واسطه صورت» (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱) و «مشاهده کنه شیء به صورت عین الیقینی [و حق الیقینی]» (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰) آمده است. بنابراین، شهودی را که عرفا مطرح می کنند می توان شهود قلبی دانست (طوسی، ۱۹۱۴، ص ۴۳۱).

در اصطلاح فلاسفه، «شهود» به «دریافت بی واسطه» یا همان «علم حضوری» تعبیر می شود (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۲). بااین حال، تعاریف مزبور به تنهایی حقیقت و نفس الامر شهود را مشخص نمی کنند، بلکه به نظر می رسد تنها به مصادیق اتم شهود اشاره دارند در صورت حذف قید «بی واسطه صورت ذهنی» از تعریف «شهود»، همچنان می توان آن را شهود دانست؛ مانند شهودی که در عالم حس رخ می دهد، که در آن حقیقت دریافت می شود، اما متعلق دریافت، امری محسوس خواهد بود. از سوی دیگر، علم حصولی نیز گونه ای از شهود محسوب می شود؛ زیرا نوعی دریافت حقیقت - هر چند به صورت واسطه ای - است. بنابراین، می توان گفت: نفس الامر شهود همان «دریافت حقیقت» است.

در این مقاله، فارغ از اصطلاحات دیگر، بر اساس تعبیر خاص فلاسفه، «شهود» را «دریافت بلاواسطه حقیقت» قلمداد کرده، بحث را بر همین اساس سامان می دهیم.

۴. خوانش های شهود حسی

خوانش های موجود درباره شهود حسی را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: خوانش حذاقلی و خوانش حداکثری. در «خوانش حذاقلی»، نفس تنها وجود مادی را در سطح اندام حسی و بدن درک می کند؛ اما در «خوانش حداکثری»، نفس وجود مادی را در موطن خاص هر امر محسوس می یابد. برای مثال، علم انسان به محسوس بدنی و محسوس خارجی در خوانش حذاقلی، صرفاً در سطح اندام حسی بدن است؛ اما بر اساس خوانش حداکثری، این شهود نه تنها در موطن بدن، بلکه در موطن خود محسوس خارجی نیز رخ می دهد.

۴-۱. خوانش های حذاقلی شهود حسی

خوانش های حذاقلی که به علم حضوری در محسوسات باور دارند، در سه دسته قابل بررسی هستند:

۱-۴. علم حضوری به نحو اتحاد تأثیر و تأثر

این خوانش بر اساس دو اصل شکل گرفته است:

۱. ناسازگاری میان علم حصولی و علم حضوری به محسوسات؛

۲. وحدت نفس، بدن و قوای حسی.

بنابراین، علم به محسوسات به شکل حضوری تبیین می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

بر اساس اصل «وحدت نفس و قوا» و «وحدت قوا با ابزار آن»، یعنی بر اساس اتحاد نفس و بدن، نفس در تمامی بدن حضور دارد و به اضافه اشراقی، بدن را می‌یابد و اساساً بدن وجود نازله نفس است. از سوی دیگر، محسوسات خارجی با بدن ارتباط دارند، و هر یک از این دو بر دیگری اثر می‌گذارد. بنابراین رابطه بدن با محسوس خارجی از نوع تأثیر و تأثر است. لذا تأثیر محسوس خارجی بر بدن عین تأثیر بدن از محسوس خارجی بر نفس است. از این رو به دلیل عینیت نفس با بدن، تأثیر محسوس خارجی بر بدن، عین تأثیر محسوس خارجی بر نفس است. بنابراین اگر نفس تأثیر خود را به علم حضوری می‌یابد، در نتیجه، تأثیر محسوس خارجی را نیز با علم حضوری می‌یابد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۳۴).

۲-۱-۴. علم حضوری به نحو وجهی از وجوه وجودی محسوس خارجی

در این خوانش، شهود حسی به مثابه یکی از وجوه وجودی محسوس خارجی تلقی می‌شود. دریافت این وجه به معنای درک تمام آن نیست، بلکه به مثابه مشاهده بُرشِی از آن محسوب می‌شود. برخی شواهد تأییدکننده این خوانش عبارت‌اند از:

۱. در ادراک حسی، تصور و تصدیق راه ندارد. آنچه به وسیله احساس حاصل می‌شود (مانند علم حضوری) یک بافت بسیط و واقع‌نماست. از این رو تصور به دو دسته «خیالی» (جزئی) و «عقلی» (کلی) تقسیم می‌شود، اما تصور حسی وجود ندارد. گرچه ادراک به «حسی»، «خیالی» و «عقلی» تقسیم می‌شود، اما تصور و تصدیق تنها دو قسم‌اند و به حس تعلق نمی‌گیرند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵؛ ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

۲. به حکم اصل «الفنس فی وحدتها کل القوی»، در هر مرحله از ادراک، اعم از حسی، خیالی، عرفانی یا وحیانی، ادراک‌کننده با ادراک‌شده متحد می‌شوند. بدون اتحاد و اتصال، شناختی حاصل نمی‌گردد و این اتحاد، حضوری است؛ یعنی مدرک، مدرک را با علم حضوری می‌یابد. در ادراک حسی، نفس نه تنها با صورت حسی، بلکه با منشأ آن نیز متحد می‌شود. بنابراین، در حین دریافت، اثر و منشأ تأثیر محسوس را با هم می‌یابد.

اگر ادراک حسی باشد، نفس نه تنها با مدرک حسی و صورت آن، بلکه با منشأ و مبدأ آن نیز متحد می‌شود؛ آنچه در اصطلاح، «محسوس بالعرض» نامیده می‌شود. میزان آگاهی حضوری مدرک از محسوس، به چگونگی مواجهه با آن بستگی دارد. هر برش، حالت و وضع شیء محسوس بخشی از درک حضوری را رقم می‌زند. چون این حالات جزئی جدانشدنی از شیء محسوس‌اند، در فرایند دریافت، اثر و مؤثر همزمان ادراک می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان گفت: صرفاً محسوس بالذات (یعنی صورت) را درک می‌کنیم (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

۳. بر اساس آنچه گفته شد، نخست، ادراک حسی ماهیتی حضوری دارد. دوم، این علم ابتدا به اثر حاصل از اشیای مادی تعلق می‌گیرد و سپس از طریق آنها به خود اشیا راه می‌یابد. سوم، نفس انسان ذومراتب است و بدن مادی و ابزارهای ادراکی آن نیز مرتبه‌ای از نفس محسوب می‌شوند. بنابراین، نفس به بدن و ابزارهای ادراکی خود علم حضوری دارد. از سوی دیگر، آثاری که از اشیای مادی در ابزارهای ادراکی انسان پدید می‌آیند، به بدن متصل شده، با آن متحد می‌شوند. از این رو این آثار نیز از طریق علم حضوری برای ما معلوم می‌گردند. چون آثار یک شیء وجودی مستقل از آن

شیء ندارند، بلکه از شئون وجودی آن به شمار می‌روند، علم به آثار - درواقع - علم به خود آن شیء است. در نتیجه، دریافت آثار یک شیء به معنای دریافت خود آن نیز خواهد بود و این گونه، علم حضوری به اشیای مادی خارجی تبیین می‌شود. بالاین حال، یافتن آثار به صورت حضوری به معنای درک کامل حقیقت شیء خارجی نیست، بلکه تنها دریافت بُرشی از آن و شناخت یکی از وجوه وجودی آن است (سربخشی و فنایی، ۱۳۹۱، ص ۵۶؛ سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

۳-۱-۴. علم حضوری به قوای شاعره و بدنی

این خوانش با تأکید بر اصول «وحدت نفس و قوا»، «عینیت نفس و بدن»، و «برتری نفس بر بدن مادی»، علم حضوری به محسوسات را در سطح قوای بدنی بررسی می‌کند و آن را به ماده و محسوس خارجی بسط نمی‌دهد. با توجه به آموزه‌های صدرایی «اتحاد نفس با همه قوای شاعر و غیر شاعر خود» و «اتحاد نفس با بدن»، نفس در همه اندام‌های حسی حاضر است و با اتصال به خارج محسوس، اشیا را در موطن قوای مادی بدنی و یا خارج از بدن مادی در موطن خاص به خودشان می‌یابد (شریفی و سعیدی، ۱۳۹۹، ص ۳۱).

دو تفاوت اساسی میان این دیدگاه و دیدگاه اول وجود دارد:

۱. دیدگاه نخست موطن اتحاد نفس و محسوسات را مشخص نکرده و آن را در ابهام قرار داده است، درحالی که دیدگاه سوم به این موطن اشاره دارد.

۲. دیدگاه نخست دریافت حضوری نفس را بر اساس «اضافه اشراقیه» تبیین کرده، اما در دیدگاه سوم، این دریافت حضوری با مفهوم «تجلی» سازگارتر است. در اضافه اشراقیه، نوعی جدایی (تجافی) دیده می‌شود که در تجلی وجود ندارد.

۲-۴. خوانش‌های حداکثری شهود حسی

۱-۲-۴. علم حضوری در موطن خاص به خود ماده بدنی و غیربدنی

برخی محققان معاصر با استناد به قواعدی همچون «النفس فی وحدتها کل القوی»، «النفس عین البدن» و «النفس فوق البدن»، بر این باورند که نفس در موطن بدن و محسوس خارجی، حقیقت را به صورت حضوری و بی‌واسطه درک می‌کند:

... دیدگاه مقبول در باب ادراک حسی، نظر سهروردی است. درواقع نفس به دلیل حضوری که در حواس پنج‌گانه و اعضای آنها دارد و مرتبه حس عین حس است، ارتباطی مستقیم و بالمباشره با محسوسات می‌یابد و در همان موطن، فهم و ادراک شیء محسوس صورت می‌گیرد. این مبنا نه تنها با دریافت‌های وجدانی ما هماهنگ است، بلکه تحلیل روان‌کاوانه فلسفی ما نیز مؤید آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

چنانچه گفته شود که دریافت در همان موطن رخ می‌دهد، اگر محسوس بدنی باشد موطن آن امر بدنی خواهد بود، و اگر محسوس غیر بدنی باشد موطن آن امر غیر بدنی خواهد بود.

۲-۲-۴. علم حضوری به نحو جزئیت محسوس خارجی برای نفس

در این خوانش، با تأکید بر «جزئی بودن محسوس خارجی برای نفس»، «گسترش قلمرو نفس» و «مشهود ثابت و متغیر»، علم حضوری به محسوسات، اعم از بدنی و خارجی، پذیرفته می‌شود:

بدن انسان دارای دو بخش است: بخشی ثابت و بخشی متغیر که با اتصال و انفصال به وسایط بیرونی تغییر می‌کند. هرچه در معرض این بخش قرار گیرد، مشهود نفس خواهد بود. علامه طباطبائی شهود را تا بخش ثابت پیش می‌برد، اما استاد یزدان‌پناه تا انتهای بخش متغیر بدن امتداد می‌دهد.

البته مطابق نظر علامه طباطبائی، آنچه در بدن مشهود است حاصل فعل و انفعال اندام بدن و کنشگر بیرونی است و چه بسا مشابه بیرون نباشد. همچنین در نظر استاد یزدان‌پناه نیز آنچه مشهود است حاصل تعامل میان واسطه و شیء محسوس است، نه خود شیء محسوس. بنابراین خطاب‌بردار است، البته نه به معنای عدم مطابقت؛ زیرا صورتی در کار نیست، بلکه به معنای عدم امکان شهود محسوس است. پس مطابق این نظریه، نه صورتی در کار است و نه به تبیین حقیقتِ خطا و التفات احتیاج است (شریفی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

به نظر می‌آید این برداشت از دیدگاه برخی محققان در اثر توجه به برخی دیگر از دیدگاه‌های ایشان پدید آمده است؛ مانند آنکه انسان در عین حال که اکوان (ما سوی الله) است، می‌تواند تمام حضرات حقی و خلقی را در خود جمع کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۷۵). طبق دیدگاه مزبور، نفس محسوس خارجی را در موطن محسوس خارجی به صورت حضوری می‌یابد.

قبل از تبیین خوانش مختار در شهود حسی، لازم است دو ساحت سلبی و ایجابی اثبات این مفهوم را بررسی کنیم:

۵. ساحت سلبی اثبات شهود حسی

در مسئله شهود حسی، برای اثبات این گزاره که فاعل شناسا به محسوسات خارجی علم حضوری و شهودی دارد، نقدها و اشکالات منطقی، معرفت‌شناختی، فلسفی و عرفانی مخالفان بررسی می‌گردد. پذیرش شهود حسی به عنوان راهکاری برای پرهیز از این اشکالات ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا در صورت انکار آن، نه تنها اثبات علم حضوری فاعل شناسا به عالم ماده غیرممکن خواهد بود، بلکه ثبوت خود عالم ماده نیز دچار چالش جدی می‌شود. دلیل و توضیح این ادعا در ابتدای پژوهش هنگام تبیین ضرورت بحث ارائه شده است.

۶. ساحت ایجابی اثبات شهود حسی

اثبات شهود حسی را می‌توان از منظر دیگری نیز بررسی کرد. در این رویکرد، با ارائه دلایل و مبانی منطقی، معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و عرفانی، از لوازم عقلی و شهودی آنها بهره گرفته، شهود حسی را اثبات می‌کنیم. برای نمونه، اگر این مبانی پذیرفته شوند: «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن»، «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»، «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها»، «النفس فوق الماده»، می‌توان نتیجه گرفت که لازمه این مبانی پذیرش نگرش حداکثری به شهود حسی است.

در این پژوهش، تلاش بر آن است که مدعای مذکور با بهره‌گیری از دو ساحت سلبی و ایجابی تبیین و تثبیت شود.

۷. خوانش مختار در شهود حسی

پیش از ارائه خوانش مختار، باید اشاره کرد که برخی محققان با استناد به قواعد سه گانه «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن» و «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»، در پی اثبات شهود حسی حداکثری بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد برای تکمیل این نظریه، باید دو قاعده دیگر نیز به آن افزود تا خوانش حداکثری از شهود حسی به صورت تام تحقق یابد. این امر را می‌توان با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه و برخی اصول فلسفی دیگر دنبال کرد. مبانی مد نظر عبارت‌اند از:

۷-۱. النفس عین البدن

بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود، بدن اشتداد یافته، از لحاظ جوهری تبدیل به نفس می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۰۵؛ ج ۱، ص ۳۷). روح، چه قبل از بدن و چه پس از آن موجود بوده، اما برای ایجاد نشئه جدید، ابتدا حدوث جسمانی یافته، سپس در بقای خود، روحانی باقی می‌ماند: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

این حدوث زمانی نیست، بلکه دهری و رتبی است و در نتیجه، حیثیت مجرد نفس تقدم رتبی بر حیثیت مادی آن دارد. حال ممکن است این پرسش مطرح شود که این دیدگاه چگونه مسئله علم حضوری به محسوسات را حل می‌کند؟ پاسخ آن است که با ارائه مقدمات مذکور، عینیت نفس و بدن و در پی آن، عینیت یکی از لوازم آن، یعنی علم حضوری به محسوسات، قابل اثبات است.

ممکن است گفته شود: بدن پس از حرکت جوهری و اشتداد، خاصیت مادی پیشین خود را از دست داده، در نتیجه، عینیت نفس و بدن از بین می‌رود. در پاسخ می‌توان گفت: وقتی وجود به عنوان امری ذومراتب در نظر گرفته شود، در فرایند حرکت جوهری، جوهر جدید همواره خاصیت جوهر قبلی را در ذات خود حفظ می‌کند. بنابراین، نفس که جوهر جدید محسوب می‌شود، خاصیت‌های مادی خود را از دست نداده، بلکه آنها را در باطن خویش دارد.

نشانه بقای خاصیت جوهر قبلی حضور همزمان اثرات مادی و مجرد در جوهر جدید است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که مادیت در جوهر اشتداد یافته جدید همچنان تحقق دارد. چون این جوهر تنها یک مبدأ دارد، نمی‌توان آن را به صورت دو جوهر مجزا در نظر گرفت؛ زیرا اجتماع دو مبدأ متضاد در یک محل، محال است. بنابراین، این جوهر واحد دارای دو حیثیت است که به حسب مصداق، یک واقعیت واحد را شکل می‌دهد. این همان عینیت نفس و بدن است که در یک مصداق یگانه جلوه‌گر شده است.

باین حال، مدعاهای مطرح شده در این پژوهش، اصل موضوع و پیش فرض بحث محسوب می‌شوند و اثبات کامل آنها نیازمند بررسی مستقل و دقیق‌تری است.

۷-۲. النفس فوق البدن؛ لآنه شأن من شئونها

با توجه به حرکت جوهری، جوهر جدید به حیثیت بالاتری ارتقا می‌یابد و در نتیجه، رتبه وجودی آن از بدن فراتر می‌رود. بر اساس قاعده «النفس عین البدن»، نفس علاوه بر حیثیت مادی، حیثیت غیرمادی نیز دارد و همین

امر نشان می‌دهد که جایگاه وجودی نفس بالاتر از بدن است. بنابراین، بدن شأنی از شئون نفس محسوب می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۷).

۷-۳. النفس فی وحدتها کل القوى حتی القوى الحسیه

پس از تحلیل فلسفی عینیت نفس و بدن و نیز فوقیت نفس نسبت به بدن، معلوم می‌شود که قوای رابط بین این دو، مبدأ خارج نفس هستند و این مبدأ در عین حال که در داشتن این رابط، خودبنیاد و قائم به نفس است، خودبنیاد نیست و این به لحاظ عقلی محال است.

پس معلوم می‌شود که نفس مشتمل بر این قواست و درحالی که وحدت دارد، حیثیت‌های سه‌گانه مادی و قوا و تجرد را داراست.

۷-۴. النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها

نفس چون علم دارد، حیثیت تجرد را نیز داراست و این حیثیت موجب می‌شود که علم حضوری به محسوسات تحقق یابد؛ به این بیان که چون نفس مجرد است و علم دارد، علم او با وجودش عینیت دارد و این عینیت موجب می‌شود، هم یک حیثیت حصولی و هم یک حیثیت حضوری در علم او تحقق داشته باشد و چون سنگ بنای این حیثیت حصولی همان امر حضوری است، پس باید علم نفس مجرد، علم حضوری باشد. علاوه بر این، چون علم حضوری در تمام مراتب نفس و بدن جاری است، فاعل شناسا به محسوسات خارجی، نه تنها شناخت حضوری دارد، بلکه تأثیرات واقعی آنها را نیز دریافت می‌کند.

بر اساس این تحلیل‌ها، علم حضوری به محسوس خارجی، نه تنها در موطن مادهٔ بدنی، بلکه در ساحت‌های غیر بدنی نیز تحقق دارد و بنابراین، فاعل شناسا می‌تواند نسبت به آنها احکام قطعی صادر کند.

اگر عالم مادهٔ بدنی یکپارچه در نظر گرفته شود و بدن عقل فعال محسوب گردد، تمام اجزای این بدن دارای یکپارچگی خواهند بود. چون علم عقل فعال به بدن، خود به صورت شهود حسی است، این علم حضوری به تمام اجزای بدن نیز به همان نحو برقرار خواهد بود؛ یعنی، هم نسبت به خود و هم نسبت به دیگر اجزای بدن علم حضوری وجود خواهد داشت. این علم حضوری در ساحت مادهٔ بدنی و محسوس تفاوتی ندارد و در تمام مراتب ضعیف و شدید عقل فعال و بدن جاری است.

ممکن است این ایراد مطرح شود که هیچ دلیل روشنی برای سرایت علم حضوری به ساحت غیر بدنی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است دریافت‌های حضوری صرفاً در حد حضور اثرات محسوسات خارجی در مرتبهٔ اندام‌های حسی محدود باشد.

در پاسخ باید گفت: فاعل شناسا نه تنها اثرات محسوس خارجی را به صورت حضوری دریافت می‌کند، بلکه در مورد فاعل معدّ این اثرات نیز حکم دارد. این حکم به شکلی است که فاعل شناسا تعیین می‌کند یک اثر متعلق به یک فاعل معدّ مشخص است و از دیگری سلب می‌شود. اگر این محسوس خارجی به صورت حضوری نزد فاعل

شناسا حاضر نباشد، چنین انتسابی صحیح نخواهد بود، و حال آنکه عملاً این انتساب رخ می‌دهد. بنابراین، علم حضوری وجود دارد، و در غیر این صورت، فاعل شناسا حق چنین استنادی را نخواهد داشت. در نتیجه، علم حضوری به محسوس خارجی در موطن آن نیز تحقق دارد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که گرچه علم فاعل شناسا به وجود عالم ماده قطعی است، اما نسبت به جزئیات آن تنها ظن نزدیک به یقین دارد.

در پاسخ می‌توان گفت: این احتساب ظن ناشی از تفاوت در احتمالات مربوط به جزئیات عالم ماده است و پس از قضاوت دربارهٔ حصولی یا حضوری بودن این علم شکل می‌گیرد.

۵-۷. النفس فوق الماده

چون نفس به ماده دسترسی دارد، اما عکس آن صحیح نیست، می‌توان نتیجه گرفت که نفس حقیقتی دارد که در رتبه‌ای فراتر از ماده است. این مرتبهٔ عالی موجب می‌شود که نفس در صورت ارتقا به بالاترین درجهٔ هیمنه، بتواند به تمام عالم ماده دسترسی داشته باشد. بر همین اساس، نفس با اذن علت هستی‌بخش قادر به تصرف در عالم ماده است. شهادهای متعدد نیز مؤید برتری رتبه‌ای نفس نسبت به عالم ماده هستند.

قابل ذکر است که هرچند دو قاعدهٔ اخیر ریشه در سخنان عرفا دارند، اما در اثبات این مدعا می‌توانند بسیار کارآمد باشند (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۱۹ و ۳۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). ممکن است این اشکال مطرح شود که پذیرش علم حضوری نفس به محسوسات، مستلزم انکار خطای حواس است، و حال آنکه تعدد ادراکات حسی و وجود خطای حواس امری غیرقابل انکار است. از سوی دیگر، علم حضوری اساساً خطاپذیر نیست. بنابراین، نتیجهٔ منطقی آن خواهد بود که علم حضوری در محسوسات وجود ندارد.

در پاسخ، می‌توان این پرسش را مطرح کرد: چه چیزی موجب حکم به خطای حواس می‌شود؟ خود حواس، منفعل از غیر هستند؛ یعنی از امری که یا مادی است یا مجرد. بر اساس یک مبنا، امر مادی نمی‌تواند مدرک خطای حواس باشد؛ زیرا فاقد شعور است. بنابراین، ناگزیر باید پذیرفت که امر مجرد حکم به خطا کرده، اما محال است که این امر مجرد بدون حضور در آن مرتبه از قوا، حکم به خطای امر محسوس کند.

حکم کردن امر مجرد بدون حضور در مرتبهٔ محسوس، دو تالی فاسد دارد:

۱. اگر این حکم بدون حضور در قوای حاسه انجام گیرد، احتمال خطا در حکم به خطای حواس ممکن می‌شود. این در حالی است که ادعا می‌شود که حواس قطعاً خطا کرده‌اند؛ مثلاً، چوب را در آب شکسته دیده‌اند.

۲. فاعل شناسا پیش‌فرض فراگیری علم حضوری نفس را - که ویژگی امر مافوق است - در تمام بدن و قوا (امر مادون) انکار می‌کند، که این امر موجب خلف خواهد شد.

اگر این اشکال مطرح شود که در این نظریه، خطای حواس انکار شده و حال آنکه تعدد در مدرکات حاسه و خطای حواس امر غیرقابل انکار است، می‌توان پاسخ داد که بر اساس قواعد فلسفی، علم حضوری در قوای حاسه باید

پذیرفته شود، اما متعلق خطا باید امری خارج از حواس تلقی گردد. این چندوجهی بودن، خود می‌تواند دلیلی برای شناخت خاصیت حواس باشد و خطا را به تفسیر علم حضوری حسی نسبت دهد. به عبارت دیگر، علم حضوری نسبت به محسوسات خطاپذیر نیست، بلکه تفسیری که از این علم تجربی انجام می‌شود، امکان خطا دارد. برای این ادعا، دو شاهد وجود دارد:

۱. نظریه‌های مختلف درباره‌ی ادراک حسی تغییر کرده‌اند، اما حواس و خاصیت‌های آن ثابت مانده است. بنابراین، تغییر نظریه‌ها نشان می‌دهد که خطا مربوط به تفسیر ادراک است، نه خود ادراک حسی.
۲. دستگاه‌هایی که برای بررسی و تقویت حواس اختراع می‌شوند، تغییری در اصل حواس ایجاد نمی‌کنند، بلکه دامنه‌ی قابلیت‌های آنها را افزایش می‌دهند. اگر تغییر بنیادین اتفاق می‌افتاد، باید پس از کنار گذاشتن دستگاه، ساختار ادراک حسی نیز دستخوش تغییر می‌شد و حال آنکه چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد. بنابراین، امری که تغییربردار نیست، خطاپذیر نیز نخواهد بود. برتری این خوانش نسبت به خوانش‌های حذاقلی کاملاً آشکار است، اما تفاوت اصلی آن با دو خوانش حداکثری پیشین در این است که در یک دیدگاه، جزئیت خارج محسوس در نفس پذیرفته شده است، درحالی که در خوانش برگزیده، بر انفکاک نفس از خارج محسوس تأکید می‌شود و خارج محسوس جزئی از نفس محسوب نمی‌شود. در این خوانش، پذیرش عالم ماده به مثابه‌ی جزئی از نفس عقل فعال منطقی است، اما این اصل در نفوس نازل تر جاری نیست.

وجه تمایز دیگر آن بهره‌گیری از دو افزونه‌ی «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» است.

از عرفان چنین استفاده می‌شود که انسان به عنوان حضرت پنجم قادر است تا ماده را در اختیار بگیرد، با آن متحد شود و در مرتبه‌ای فراتر از آن قرار گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۱۹ و ۳۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). در این حالت، او به خارج محسوس دسترسی خواهد داشت، درحالی که خارج محسوس به نفس او دست نمی‌یابد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که این شهود حسی تنها برای انسان کامل رخ می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که این امکان برای نفوس نازل تر نیز فراهم باشد، با این تفاوت که میزان قابلیت جمع‌آوری تعینات عینی و خلقی در افراد و بلکه کل اکوان (ما سوی الله) دارای شدت و ضعف است.

نتیجه‌گیری

با پذیرش پنج مبنای اصلی «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن»، «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»، «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، می‌توان به این نتیجه رسید که لازمه‌ی این اصول، پذیرش شهود حسی حداکثری با خوانش مختار است.

نفس، هم در موطن قوای خود (اندام حسی) و هم در موطن محسوس خارجی، به صورت شدید و ضعیف، شهود حسی و علم حضوری نسبت به محسوسات بدنی، قوای ادراکی، و حتی محسوسات غیر بدنی خواهد داشت. این علم حضوری نفس به بدن و قوا، نتیجه پذیرش سه قاعده نخست است، درحالی که علم حضوری نفس به محسوس خارجی غیر بدنی، مستلزم پذیرش دو قاعده اخیر است.

در نتیجه، فاعل شناسا به طور همزمان، سه سطح از ادراک را تجربه می کند: صورت مدرک در اندام حسی؛ مبدأ و منشأ اعدادی صورت در اندام حسی؛ و خود محسوس خارجی که به عنوان ماده‌ی مستقل از بدن تلقی می شود. چنانچه دو قاعده اخیر پذیرفته نشود، حکم فاعل شناسا در محدوده غیر بدنی، از جمله نسبت دادن یک اثر به مؤثر اعدادی خاص و قضاوت درباره فعل و انفعال مادی خارج از بدن، بی اعتبار خواهد بود، و حال آنکه فاعل شناسا عملاً این قضاوت‌ها را انجام می دهد، که نشان دهنده تأثیر مستقیم مبانی فلسفی بر واقعیات محسوس است.

در اینجا، مدرک حسی همان اثری است که در اندام حسی، به واسطه انفعال از مبدأ و منشأ اعدادی صورت حسی تحقق پیدا می کند. منشأ و مبدأ اعدادی این صورت حسی بازتاب محسوس خارجی است و محسوس خارجی همان ماده مستقل از بدن است که با نفس در موطن وجودی اش متحد شده است.

با توجه به این تحلیل، روشن می شود که سه قاعده نخست به تنهایی قادر به اثبات شهود حسی حداکثری نیستند، بلکه علاوه بر این قواعد، باید دو اصل «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» نیز مد نظر قرار گیرند.

بر این اساس، نفس در سه موطن (موطن بدن، موطن قوای ادراکی، و موطن محسوس خارجی غیر بدنی) به صورت شدید و ضعیف، با خاصیت‌های بدنی متنوع، شهود حسی حداکثری خواهد داشت.

منابع

- ابن ترکه، صافن الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. تعلیقه ابوالعطاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احمدی، احمد (۱۳۷۹). *خط شناخت شناسی و هستی شناسی در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت*. پژوهش و حوزه، ۲ (۱)، ۲۲-۳۳.
- ایزدی، حسین (۱۳۹۹). درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان پناه. *نسیم خرد*، ۱ (۶)، ۶۳-۷۶.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *تقد النصوص فی شرح الفصوص*. مقدمه ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳). *أشعة المعانی*. قم: بوستان کتاب.
- جندی، مؤیدالدین محمود (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۴۰۴ق). *تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۷۱). *انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه*. تهران: امیر کبیر.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۰). ادراک حسی، ادراکی حضوری. *نهن*، ۴۶، ۳۱-۵۱.
- سربخشی، محمد و فنای اشکوری، محمد (۱۳۹۱). تعریف علم حضوری و اقسام آن. *معرفت فلسفی*، ۳ (۹)، ۴۵-۷۶.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۱). *آشنایی با نظریه شناخت کانت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴). *حضوری بودن محسوسات*. *معرفت فلسفی*، ۳ (۲)، ۱۱-۴۲.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *التلویحات اللوحیة و العرشیه (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریفی، محمود (۱۳۹۹). بررسی نظریه شهود حسی و شهود عقلی و نتایج آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شریفی، محمود و سعیدی، احمد (۱۳۹۹). تأملی در ادراک حسی بر اساس دیدگاههای شیخ اشراق و صدر المتألهین. *آیین حکمت*، ۴۵ (۱۲)، ۷-۳۶.
- شیروانی، علی (۱۳۸۹). مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری. *آیین حکمت*، ۲۶ (۲)، ۶۵-۱۱۰.
- صدر المتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدر المتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ق). *تعلیقه الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بی جا: بی نا.
- طوسی، ابونصر سراج (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. لندن: مطبعة بریل.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *تعلیقه رساله علم*. یادنامه علامه طباطبائی. بی جا: بی نا.
- غفاری، محمد خالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رایي الحکیمین*. چ دوم. تهران: الزهراء.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). *تعلیقه بر شرح فصوص الحکم (مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی)*. قم: مطبوعات دینی.
- فنای اشکوری، محمد (۱۳۷۵). *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای معرفت شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فنای اشکوری، محمد (۱۳۸۹). *مقدمه ای بر فلسفه اسلامی معاصر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی پور. تهران: سمت.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Ayatollah Mesbah Yazdi on the Examination of Relativity or Absoluteness of Artistic Value (A Case-study)

Seyed Mohammad Mohsen Mirmorshedi  / A Ph.D. holder of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

mohsengmirus@gmail.com

Received: 2024/12/14 - Accepted: 2025/05/04

Abstract

One of the most important concerns of scholars is the evaluation of artistic works. In order to achieve this, it seems essential to establish a fixed and well-defined criterion for assessing art. Without such a stable standard, it would be impossible to draw a clear boundary between art and other domains of human activity. Moreover, if the criterion for evaluating art were considered relative, it would no longer be possible to honor superior works or to classify weaker ones in a lower category. This would lead to confusion and ambiguity, ultimately undermining the function of art -which is to assist humans in better understanding themselves and their true perfections. On this basis, the present study seeks, through an analytical-critical method, to examine Ayatollah Mesbah Yazdi's views on the relativity or absoluteness of artistic value within the framework of Islamic philosophy. According to Ayatollah Mesbah Yazdi, although artistic value -like other types of value- originates from desirability alone, this kind of desirability is specific to art because it arises from the presence of beauty within the artwork. Moreover, the true criterion of value in all forms of art ultimately lies in the harmony and compatibility of the artwork with the unique perfection of the human being. Artistic value has an instrumental relationship with the artwork itself and can only be understood in connection to what lies beyond it. While admitting a degree of relativity in artistic value in relation to the level of the audience, he ultimately leans more toward essentialism in art. In his response to the question of whether artistic value is relative or not, Ayatollah Mesbah considers it -on a large scale and in relation to true human perfection- to be absolute and fixed. He regards any evaluation based merely on imaginary pleasure as invalid and inauthentic.

Keywords: Ayatollah Mesbah Yazdi, artistic value, beauty, relativity, form and content.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نسبیت یا عدم نسبیت ارزش هنری از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

mohsengmirus@gmail.com

سیدمحمد محسن میرمرشدی  / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

چکیده

از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان، ارزش‌گذاری آثار هنری است که برای این کار، تعیین معیاری ثابت و مشخص در جهت ارزیابی آثار هنری ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر نتوان به معیاری ثابت دست پیدا کرد، نمی‌توان مرز دقیقی بین هنر و دیگر عرصه‌های فعالیت انسان مشخص نمود. همچنین در صورت نسبی بودن این معیار، نمی‌توان از آثار برتر تقدیر کرد و آثار ضعیف را در درجه پایین‌تر دسته‌بندی نمود. در این حالت انسان دچار سردرگمی می‌شود و کارکرد هنر که کمک به شناخت و فهم بهتر انسان از خود و کمالات حقیقی خود است، از بین می‌رود. بر این اساس نوشته حاضر درصدد است تا با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی نظرات آیت‌الله مصباح یزدی درباره نسبیت یا عدم نسبیت ارزش هنری در فلسفه اسلامی بپردازد. از منظر ایشان ارزش هنری، اگرچه مانند دیگر ارزش‌ها منشأی غیر از مطلوبیت ندارد، اما این نوع مطلوبیت به علت یافت‌شدن زیبایی در اثر هنری، خاص هنر است. همچنین ملاک ارزش حقیقی در همه انواع هنر، در نهایت، سازگاری و ملائمت اثر هنری با کمال خاص انسانی است و ارزش هنری با اثر هنری رابطه‌ای ابزاری دارد و تنها در ارتباط با بیرون از اثر هنری فهم می‌شود. ایشان اگرچه ارزش هنری را در نسبت با مرتبه مخاطب نسبی می‌داند، اما در نهایت با ذات‌گرایی در هنر موافق‌تر است و در پاسخ به سؤال درخصوص نسبیت یا عدم نسبیت ارزش هنری، آن را در نگاه کلان و با لحاظ کمال حقیقی انسانی غیرنسبی و ثابت می‌داند و ارزش‌گذاری را که متناسب با ادراک لذت و همی باشد ارزش‌گذاری غیر صحیح و غیر اصیل می‌شمارد.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح یزدی، ارزش هنری، زیبایی، نسبیت، قالب و محتوا.

مقدمه

اگرچه بعد از پایان نامه بومگارتن (Baumgarten) در قرن ۱۸ با عنوان تأملات فلسفی درباره چند مطلب مربوط به شعر و شاعری، واژه «زیبایی‌شناسی» مد نظر اندیشمندان واقع شده و فلسفه هنر به صورت جداگانه مطرح نظر اندیشمندان قرار گرفته است (ایندو، ۱۹۹۲، ص ۴۱)، اما بحث درباره تعریف «هنر» سابقه‌ای دیرینه دارد و از زمان فلاسفه یونان از جنجالی‌ترین مباحث در فلسفه بوده است. به نظر بیشتر اندیشمندان، برای «هنر» نمی‌توان تعریف جامع و مانع منطقی ارائه داد (وایتز، ۱۹۵۶، ص ۲۷-۳۵). برای شناخت هنر از غیر آن، یا از شباهت‌های بین هنرها استفاده می‌شود یا ناگزیر دست بر روی اوصافی که دارای اهمیت ویژه‌اند، گذاشته می‌شود.

کرول (Noel Carroll) در این باره می‌گوید: «مشخصاً هیچ توافق حداقلی بر روی تعریف هنر وجود ندارد. از این رو بیشتر فلاسفه برای تعریف هنر از ویژگی‌ها و شاخصه‌های اصلی در آثار هنری استفاده می‌کنند» (کرول، ۱۳۹۰، ص ۸). درواقع یکی از مهم‌ترین کاربردهای این اوصاف و ویژگی‌ها کمک در ارزش‌گذاری آثار هنری است. به وسیله این اوصاف می‌توان یک اثر را در دایره آثار هنری جای داد یا از مقام اثر هنری بودن بیرون راند یا میزان ارزشمندی آن را مشخص نمود. از دیدگاه کرول، اهمیت این مسئله تا آنجاست که اندیشمندان، هم در بررسی نظریات هنری به ارزش‌گذاری‌های هنری استناد می‌کنند و هم در ارزش‌گذاری‌های هنری به تعاریف و ویژگی‌های اثر هنری ارجاع می‌دهند.

کرول معتقد است: رابطه‌ای متقابل بین ارزش هنری و تعریف هنری در جریان است؛ یعنی در صورتی که نتوان معیار درستی در تعیین و ارزش‌گذاری آثار هنری به دست آورد، در پی آن نمی‌توان مرز دقیقی بین هنر و غیر هنر مشخص نمود. همچنین نمی‌توان از آثار برتر هنری تقدیر کرد یا آثار ضعیف را در درجه پایین‌تر قرار داد (کرول، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

در نتیجه، این فقدان معیار در شناخت هنر، نسبی شدن ارزش هنری را به همراه دارد و راه را بر ارزش‌گذاری حقیقی بین آثار می‌بندد؛ به این معنا که اگر ارزش هنری امری نسبی باشد و معیاری همگانی برای ارزش‌گذاری نباشد، انسان دچار سردرگمی شده، کارکرد هنر که کمک به شناخت و فهم بهتر انسان از خود و کمالات خود در جهت رشد حقیقی است، از دسترس دور می‌شود.

طبیعی است که در چنین فضایی امکان جهت‌دهی در آموزش و کاربرد آثار هنری نیز نخواهد بود و رشد و بالندگی فضای آموزش به خطر خواهد افتاد. بر این اساس بحث از نسبی بودن یا غیر نسبی بودن ارزش هنری اهمیت ویژه‌ای دارد. برخلاف سنت فلسفه غرب، در سنت فلسفه اسلامی متقدم، توافق نسبی در تعریف هنر و ارزش‌های اثر هنری برقرار بوده، به گونه‌ای که مسئله «ارزش هنری» کمتر به طور خاص مد نظر قرار گرفته است و شاید بتوان تنها در لابه‌لای کلمات فلاسفه اشاراتی گذرا به این بحث پیدا کرد.

اما در قرن حاضر و بعد از مواجهه دنیای اسلام با مکاتب و نحله‌های جدید هنری، فلاسفه اسلامی معاصر با نگاه دقیق‌تری به بحث ارزش هنری پرداخته‌اند؛ مکاتب جدیدی که اختلافات و تعارضات مشخصی را در جامعه هنری کشورهای اسلامی پدید آورده‌اند و حتی نوعی بلاتکلیفی را در برخی از عرصه‌های هنری به نمایش می‌گذارند.

از این رو ضرورت روشن شدن معیار ارزش‌گذاری آثار هنری در دنیای معاصر و به‌ویژه در مکتب اسلامی، بیشتر شده است. از اندیشمندان معاصر که تأثیر مشخصی در عرصه‌های علوم انسانی داشته است، می‌توان به آیت‌الله مصباح یزدی اشاره کرد.

تاکنون دربارهٔ نسبت ارزش هنری از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی اثر مستقلی به نگارش درنیامده است، اگرچه می‌توان به مقاله‌های «هنر و زیبایی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح» (تاجیک، ۱۳۹۵) و «هنر دینی و هنرمند متعهد در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح» (تاجیک و سربخشی، ۱۳۹۰)، که به مسائل هنر از منظر این فیلسوف اسلامی معاصر به‌طور عام اشاره کرده‌اند، با وجود این، بحث «نسبیت ارزش هنری» در این آثار به‌طور خاص مطمح نظر قرار نگرفته است. نوشتهٔ حاضر تلاش دارد تا این مسئله را با روش «تحلیلی - انتقادی» بررسی کند تا دیدگاه این متفکر اسلامی معاصر را بیشتر روشن نماید.

۱. ارزش هنری در سنت فلسفهٔ غرب

ارزش هنری از حیث نسبیت یا عدم نسبیت در سنت فلسفی را می‌توان به دو بخش اساسی تقسیم کرد:

دیدگاه اول

منظر فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو و تمام پیروان این تفکر است که چون هنر را محاکات یا بازنمود یک حقیقت خارجی می‌دانند، ارزش‌گذاری اثر هنری را غیر نسبی و معیارمند می‌شمارند. برای مثال، افلاطون دو گونه نگاه به ارزش در هنر دارد:

نگاه اول

این نگاه هستی‌شناختی است. در این نگاه، چون طبیعت را مرتبهٔ پایین‌تر از عالم انگاره (ایده)ها و اثر هنری را مرتبهٔ پایین‌تر از طبیعت می‌دانند، اثر هنری را در پایین‌ترین درجهٔ هستی‌شناختی طبقه‌بندی می‌کند و بر این اساس هنر را موجب دور شدن از حقیقت در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۱۶۸). در این دیدگاه، مرجع و معیار ارزش‌گذاری همان شبیه بودن به حقیقت و مثال کامل در عالم انگاره‌هاست.

نگاه دوم

ارزش به‌معنای اخلاقی است که مشخصاً با نگاه هستی‌شناختی او ارتباط مستقیم ندارد، بلکه هنر را از آن نظر که مردم جامعه را از فضایل اخلاقی دور یا به آن نزدیک می‌کند، ارزش‌گذاری می‌نماید؛ مثلاً، از اشعار، نقالی‌ها و نمایشنامه‌هایی که جوانان را از کار، شجاعت و فرهیختگی دور می‌کنند و آثار مخربی بر جامعه دارند، مذمت می‌کند (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۴۸).

شاگرد او، ارسطو نیز ارزش هنری را در محاکات و هرچه بهتر نمایاندن واقع می‌داند (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۱۴-۱۶)؛ اما مقصود او از واقعیت، همان واقعیت مشهود در عالم ماده است، نه چیزی ورای آن در عالم انگاره‌ها یا هر جای

دیگر. البته ارسطو نیز ارتباط وثیقی بین هنر و اخلاق برقرار می‌داند و این رابطه را مثبت ارزیابی می‌کند. او برخلاف استادش افلاطون، هنر را موجب «کاتارسیس» یا پالایش انسان از پلیدی‌ها و رشد عواطف و تزکیه اخلاقی می‌شمارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۱۹).

به این شکل رابطه ارزش هنری و ارزش اخلاقی بسیار مستحکم و انکارناپذیر معرفی می‌شود. در این نوع نگاه، ارزش هنری از آن نظر که تلاش در بازنمایی واقعیت مشخص دارد، غیرنسبی است؛ زیرا معیار ثابتی که همان شباهت به شیء خارجی است، برای ارزش گذاری اثر هنری موجود است.

دیدگاه دوم

به باور برخی متفکران، بحث «ارزش» در هنر با دیگر ساحت‌های ارزش تفاوت اساسی دارد. متفاوت بودن بحث ارزش در هنر به سبب وجود جنبه شخصی و ذهنی (سویجکتیو) زیبایی است که چنین جنبه‌ای در دیگر عرصه‌ها کمتر دیده می‌شود. برای نمونه، هیوم فیلسوف انگلیسی می‌گوید: اگر دقیق صحبت کنیم زیبایی در شعر قرار ندارد، بلکه در احساس یا ذوق خواننده است و اعیان هنری زیبا فی‌نفسه دارای هیچ ارزش و اعتباری نیستند (هیوم، ۱۸۲۶، ص III، XVIII و ۱۸۸). همچنین او معتقد است: «زیبایی کیفیتی در خود اشیا نیست، بلکه صرفاً در ذهنی قرار دارد که درباره آنها تأمل می‌کند. به همین دلیل هر ذهنی، زیبایی متفاوتی را درک می‌کند» (هیوم، ۱۸۲۶، ص ۲۶۰).

درواقع هیوم به تأثیر ساختارهای ذهنی و شناختی در قضاوت‌های هنری اشاره می‌کند. وی معتقد است: نه عقل برهانی و نه عقل تجربی هیچ کدام نمی‌توانند زیبایی را دریابند؛ زیرا زیبایی نه نسبتی میان تصورات است و نه نسبتی میان امور واقع؛ زیبایی احساسی است که درون خود ما قرار دارد و با قوه ذوق درک می‌شود. بر این اساس، از دید هیوم، ادراک زیبایی به دانش و شناخت ذهنی شخصی انسان بستگی دارد (هیوم، ۱۸۸۸، ص ۲۹۹).

پس تفاوت در ارزش هنری با دیگر ارزش‌ها از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ارزش هنری که متأثر از ارزش زیبایی‌شناختی است، تنها در مواجهه یک فرد و میزان تأثر او از اثر هنری فهم می‌شود، برخلاف ارزش‌های دیگری مانند ارزش اقتصادی، تاریخی یا اجتماعی که معمولاً در مقایسه با امر و غایتی بیرون از اثر فهم می‌شوند (کایران، ۲۰۰۵). در این صورت است که نسبیت به ارزش هنری راه می‌یابد و نوع نگاه شخص و نحوه نگاه او در تعیین میزان ارزش هنری تأثیر گذاشته و نسبیت هنری را موجب می‌شود.

اما بعد از کانت، جدایی ارزش هنری از ارزش‌های دیگر و همچنین ذهنی شدن ارزش هنری به‌طور رسمی مطرح می‌شود. کانت که رسماً خود را متأثر از نگاه هیوم می‌داند، دستگاه شناختی خود را بر ذهنیت محض استوار می‌کند و دسترسی به حقیقت اشیا را غیرممکن می‌داند (کانت، ۱۳۹۰، ص ۸۹). همچنین او ارزش هنری را در جدایی از هر نوع معنا و ارزش اخلاقی می‌داند و ارزش هنر را در دوری از غرض‌ورزی و غایت‌انگاری مستقر می‌شمارد و غایت‌مداری غیرغایت‌انگارانه را برای هنر معرفی می‌کند (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰-۱۰۰).

حاصل این تفکر منجر به پیدایش مکتبی با عنوان «هنر برای هنر» می‌شود (جعفری جزی، ۱۳۷۸، ص ۴۵)؛ مکتبی که هرگونه قاعده‌مندی بیرونی نسبت به هنر را برتافت، هیچ معیاری را خارج از اثر هنری برای ارزش گذاری هنری به رسمیت

نمی‌شمارد. اگرچه کانت تفکر خود را از نسبیت به‌دور می‌داند و در پی ایجاد کلیت در قواعد شناختی، اخلاقی و هنری است، اما این نوع نگاه او آغازی بر نسبی‌گرایی معرفتی در شناخت و ازجمله در تعریف اثر هنری و به‌دنبال آن ارزش هنری است.

۱-۱. نظرات مختلف دربارهٔ ارزش هنری

با بررسی نظرات فلاسفه و اندیشمندان، رویکرد اساسی آنها به بحث ارزش هنری بسیار مختلف یافت می‌شود. گوردون گراهام (Gordon Graham) معتقد است: تمام جهت‌گیری‌های مختلف در این‌باره را می‌توان در چهار دسته خلاصه کرد (گراهام، ۱۴۰۳، ص ۵۷).

جهت‌گیری اول. لذت‌گرایی است؛ به‌این‌معنا که ارزش هنر به لذتی است که ایجاد می‌کند (اندرسون، ۲۰۰۰، ص ۶۵-۹۳).

جهت‌گیری دوم. زیباگرایی است؛ به‌این‌معنا که ارزش هنر به زیبایی است که خلق کرده است (گلدمن، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴-۱۱۹).

جهت‌گیری سوم. بنیان‌گرایی است؛ به‌این‌معنا که ارزش هنر به میزان احساسات و عواطفی است که بیان می‌کند (ویلیکینسون، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

جهت‌گیری چهارم. شناخت‌گرایی است؛ یعنی ارزش هنر به میزان معرفتی است که منتقل می‌کند (گلدمن، ۱۹۹۵، ص ۲۵۶).

در ادامه، باید دید نظرات آیت‌الله مصباح یزدی با کدام‌یک از این دسته‌ها منطبق یا دست‌کم هم‌جهت است. البته رویکردها و سؤالات دیگری هم مطرح می‌شوند که می‌توانند در دسته‌بندی نگاه‌ها به ارزش هنری کمک کنند. به‌عبارت دیگر، ارزش را از لحاظ نوع ارزش‌گذاری می‌توان به «ارزش غایی» و «ارزش ابزاری» تقسیم کرد. «ارزش غایی» یعنی: شیء به خاطر خودش ارزش‌گذاری شود. «ارزش ابزاری» یعنی: چیزی به خاطر شیء دیگری ارزش‌گذاری شود (کورسگارد، ۲۰۰۰، ص ۲۵۰).

۱-۱-۱. ارزش هنری؛ درونی یا برونی؟

این سؤال را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز مطرح کرد که آیا ارزش هنری درونی است یا برونی؟ در تعریف «برونی» و «درونی» می‌توان گفت: اگر چیزی ارزش را در خودش داشته باشد، یعنی بدون در نظر گرفتن چیز دیگری ارزشمند باشد، می‌توان ارزش آن را «درونی» دانست.

از سوی دیگر، اگر شیئی ارزش را در خودش نداشته باشد و از بیرون و با لحاظ چیزی خارج از خود ارزش داشته باشد، چنین ارزشی را می‌توان «بیرونی» دانست (کورسگارد، ۲۰۰۰، ص ۲۵۰).

البته اگر «ارزش درونی» و «ارزش غایی» را به یک معنی لحاظ کنیم و «ارزش بیرونی» و «ارزش ابزاری» را نیز به یک معنا در نظر بگیریم، این نتایج حاصل می‌شود:

الف) اگر چیزی ارزش خود را از درون خود داشته باشد در هر شرایطی ارزش خود را داراست.
 ب) اگر چیزی دارای ارزش بیرونی است ارزش آن وابسته به شرایط خارج از حد خود آن شیء است (احمدی افرمجان و رحمانیان، ۱۳۹۵).

۲-۱-۱. مشارکت عناصر هنری در ارزش گذاری

می‌توان ارزش را ناشی از مشارکت عوامل مختلف در اثر هنری نیز در نظر گرفت؛ مانند آنکه در جایی ارزش هنری برابند تمام عناصر هنری در یک اثر هنری است؛ مثل موسیقی، رنگ، نور، ضرباهنگ، داستان و غیر اینها (لویس، ۱۹۴۶، ص ۳۹۷ و ۴۳۳).
 برای مثال، در یک فیلم سینمایی، هریک از این عناصر به‌تنهایی ارزش گذاری نمی‌شوند و هدفی بیرون از خود، یعنی بالا رفتن کیفیت هنری فیلم را دنبال می‌کنند. عناصر در کنار هم ارزش می‌یابند و مجموع مشارکت آنها با یکدیگر است که فیلم سینمایی را ارزشمند می‌کند؛ یعنی آن چیزی که هر کدام از عناصر با آن ارزش گذاری می‌شوند، همان برابند مجموع عناصر است.

۳-۱-۱. وحدت و کثرت در ارزش گذاری

یکی از مطالب دیگری که در ارزش گذاری مد نظر است، «وحدت داشتن» است؛ یعنی ارزش واحد، بدون لحاظ و ترکیب ویژگی‌های دیگر. این در مقابل «کثرت داشتن» قرار دارد که به‌معنای متعدد بودن و مشارکت چند ارزش در به دست آمدن ارزش نهایی اثر است.

یا مثلاً، «خاص بودن» که به‌معنای ارزش خاص آثار هنری است، در آثار دیگر یافت نمی‌شود. این در مقابل «عام بودن» قرار دارد که به‌معنای ارزشی است که در امور غیرهنری دیگر هم یافت می‌شود.
 همچنین «مشترک بودن» که به‌معنای ارزشی است که مشترک در تمام هنرهاست؛ یعنی اینکه میان تمام رشته‌های هنری می‌توان آن را یافت. در مقابل، «غیر مشترک بودن» است که به‌معنای مخصوص برخی یا یکی از رشته‌های هنری بودن است (استکر، ۲۰۱۰، ص ۲۲۲).

همه ویژگی‌های بیان شده را می‌توان در دو دیدگاه خلاصه کرد: الف) ذات‌گرایی (Essentialism)؛ ب) ضد ذات‌گرایی (Anti-Essentialism).

۲. ذات‌گرایی

بنا بر «ذات‌گرایی»، ارزش هنری یک نوع ارزش منفرد و درونی است؛ یعنی ترکیبی از ارزش‌ها و ویژگی‌های متعدد نیست و خاص آثار هنری است؛ یعنی هیچ چیز دیگری غیر از آثار هنری واجد آن نیست. بر این اساس، ارزش هنری میان همه آثار هنری که به‌منزله هنر ارزش گذاری شده‌اند، مشترک است، نه بعضی از آنها، و به‌طور درونی ارزشمند است، نه به خاطر چیزی در بیرون اثر هنری. در نتیجه، چون «ارزش هنری» یک وصف ذاتی و درونی در اثر هنری است، می‌توان ارزش هنری را به نحو پیشینی و بیرونی (آبجکتیو) تشخیص داد و حتماً نیاز به شخصی که آن را احساس کند وجود ندارد. حتی اگر درک‌کننده‌ای هم نباشد، می‌توان این ارزش را در نظر گرفت (احمدی افرمجان و رحمانیان، ۱۳۹۵).

همچنین از آن جهت که ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه‌ای که در تجربه هنری ادراک می‌شوند، منحصر به فرد هستند، آثار هنری از جهت مصنوع بودن، با دیگر پدیده‌ها تفاوت دارند و ارزش بخصوصی بر آنها صدق می‌کند که بر دیگر مصنوعات قابل صدق نیست (هیلپین، ۱۹۹۳، ص ۱۵۶)؛ مانند لذت دیدار دوستان یا لذت یک گفت‌وگوی دوستانه که با هیچ چیز دیگری غیر از خود آنها قابل جایگزین نیست. بدین‌سان نگاه ذات‌گرایانه به ارزش هنری با نسبیت در ارزش هنری سازگار نبوده، ارزش را غیر نسبی در نظر می‌گیرد.

۳. ضد ذات‌گرایی

در مقابل، «ضد ذات‌گرایی» معتقد است: ارزش هنری تنها در مواجهه مخاطب شکل می‌گیرد و عبارت است از: اوصاف ارزشمند متکثری که ممکن است خاص هنر باشد و ممکن است در بیرون از ساحت هنر نیز صدق کند. همچنین ممکن است برخی ارزش‌های هنری تنها در برخی صورت‌های هنری یافت شوند و در همه آثار یافت نشوند. در نهایت، رابطه میان ارزش هنری با خود آثار یک رابطه ابزاری است و تنها در ارتباط با بیرون از خود فهم می‌شود. نتیجه این نگاه آن است که فهم پیشینی ارزش هنری امکان‌پذیر نیست و تأمل کردن تنها در مفهوم هنر و زیبایی نمی‌تواند در فهم ارزش هنری یاری رساند، بلکه مواجهه درک‌کننده شعورمند با اثر هنری نیاز است تا ارزش هنری کشف شود (هیلپین، ۱۹۹۳، ص ۱۵۶).

با توجه به موارد مذکور، در نگاه ضد ذات‌گرایانه می‌توان گفت: این دیدگاه با نسبیت در ارزش هنری سازگارتر است. البته از مسائل مهم دیگری که معمولاً بین گفت‌وگوهای اندیشمندان در این باره مطرح می‌شود، رابطه بین ارزش معرفت‌شناسانه و ارزش هنری است.

سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا ارزش هنری به نحو کاملاً مجزا از ارزش معرفت‌شناسانه فهمیده می‌شود و آنچه مهم است همان احساس و لذت حاصل از مواجهه با اثر هنری است؟ یا آنکه جنبه‌های معرفت‌شناختی اثر هنری در بالا رفتن ارزش هنری نقش کلیدی دارند؟

همان‌گونه که درک ویژگی‌های هنری موجب لذت می‌شود، درک مفاهیم شناختی نیز لذت مخصوص به خود را در مدرک پدید می‌آورد و شاید به‌سختی بتوان بین لذت هنری و لذت شناخت‌شناسانه یک اثر، تمایز برقرار کرد. به این شکل، یک اثر هنری ممتاز اثری است که غیر از جنبه‌های زیبایی‌شناسانه، همچنان از حیث شناختی نیز لذت‌آفرین باشد (گودمن، ۱۹۶۸، ص ۲۵۶).

مسئله دیگری که در ارزش‌گذاری اثر هنری مد نظر واقع شده، رابطه ارزش هنری و ارزش اخلاقی است؛ یعنی آیا ارزشمندی اخلاقی یک اثر هنری به بالا رفتن ارزش هنری اثر کمک می‌کند؟ یا اینکه جنبه‌های هنری یک اثر از جنبه‌های اخلاقی آن کاملاً مجزا است و هیچ ارتباط وثیقی بین آنها مشاهده نمی‌شود؟

برای مثال - همان‌گونه که اشاره شد - افلاطون و ارسطو بین ارزش هنری و اخلاق رابطه‌ای جدی در نظر می‌گیرند. در مقابل، فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت در تعریف خود از «زیبایی هنری» با عنوان «زیبایی غیر غایت‌مندانه» هرچه را غیرزیبایی محسوب است از ارزش‌گذاری هنری به دور می‌داند و حتی جنبه‌های اخلاقی را از ارزش‌گذاری خارج می‌شمارد.

تمام موارد مذکور در بحث ارزش هنری، ما را بر آن می‌دارد به دنبال پاسخ سؤالاتی اساسی از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی باشیم تا بتوانیم نسبیّت یا عدم نسبیّت ارزش هنری را از نگاه ایشان مشخص کنیم. برای تبیین بهتر این مطلب، باید به چند سؤال مهم در ارزش هنری از نگاه ایشان پاسخ دهیم:

ارزش هنری چیست؟ انواع روابط ارزشی در هنر چگونه است؟ رابطه ویژگی‌های ارزشمند آثار هنری با خود آثار رابطه‌ای درونی است یا ابزاری؟ ارزش هنری در خود موضوعات هنری است یا در تجربه شخصی که با آنها مواجه می‌شود؟ ارزش هنری مختص خود آثار است یا در غیر هنر نیز یافت می‌شود؟

۴. هنر از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی از معدود اندیشمندان معاصر است که در کنار تسلط بر مبانی عقلی و دانش‌های نقلی اسلامی، با مکاتب فلسفی جدید و غربی نیز مواجهه محققانه‌ای داشته و ناظر به شبهات و سؤالات فلسفه غربی نظریه‌پردازی کرده است. تلاش‌های ایشان منجر به نظریه‌پردازی‌هایی در حوزه‌های گوناگون شده است. ایشان اگرچه از اندیشه‌های صدرالمآلهین بهره برده، اما در آنها متوقف نشده و در برداشتن قدم‌های نو سعی بسیار کرده است. همین تلاش‌ها منتهی به خلق نوآوری‌هایی در علوم انسانی اسلامی نیز شده است. این نوشتار بنا دارد تا نظر ایشان را در باب ارزش هنری که از مسائل مهم و کاربردی فلسفه هنر امروز است، بیان نماید.

۴-۱. تعریف «هنر»

ابتدا بجاست تا به تعریف «هنر» از نگاه این اندیشمند اسلامی اشاره کنیم. ایشان معتقد است: «هنر مهارت و فنی است که برای ارضای حس زیباخواهی انسان به کار گرفته شود و در نهایت، به احساس خوشایندی و لذت از درک زیبایی منجر شود» (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۴).

از نگاه ایشان در فارسی واژه «هنر» معنای عامی دارد که تقریباً به معنای «مهارت» است و درباره حرفه‌ها و صنایع به کار برده می‌شود.

اگر به روح این معنا نظر کنیم درمی‌یابیم که مهارت این است که فاعل دارای اراده، حرکاتی منظم و هدفدار را در نظر گرفته، تلاشی کند آن را با سرعت، دقت و کمال بیشتر در کمترین زمان انجام دهد و بهترین نتیجه را بگیرد و به این ترتیب، توانایی و ملکه آن را پیدا کند (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۲).

به اعتقاد ایشان «هنر به معنای مهارت»، دو کاربرد شبیه مصدر و اسم مصدر دارد. معنای مصدری مهارت، خود واجد دو عنصر اصلی است که همان «شناخت» و «توانایی» است (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۳). شناخت با آموزش دادن حاصل می‌شود، ولی توانایی غالباً از راه تمرین و عمل به دست می‌آید (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۲). بدین سان در تعریف ایشان از «هنر به معنای مهارت» دو وجه اساسی نمایان است:

اولین ویژگی تعریف ایشان توجه به جنبه عملی هنر است که هنر را فن و مهارت می‌شمارد، به شکلی که ملکه و توانایی هنرمند در انجام یک عمل هنری مد نظر قرار می‌گیرد.

دومین ویژگی از مهارت در ایجاد لذت زیبایی‌شناختی است که تنها مهارت‌هایی که نیازهای زیباشناختی انسان را تأمین می‌کند، به نام «هنرهای زیبا» نامیده می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۴).

۵. چیستی زیبایی

در زبان فارسی «زیبا» صفت فاعلی و صفت مشبّهه است و از واژه «زیب» گرفته شده و به معنای زینت، نیکو، خوب، حسن، ملاحظت، لطافت و خوشگل است و در برابر زشت و بدگل به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۳۰۶۲-۱۳۰۶۰). فارغ از معنای لغوی، «زیبایی» در سنت فیلسوفان متقدم اسلامی به تعریف‌ناپذیر بودن زیبایی اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵؛ ۱۳۸۲، ص ۷). همچنین از نظر فلاسفه معاصر اسلامی، این کار دشوار و دور از دسترس معرفی شده است (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۹۷). حتی برخی فلاسفه غربی هم آن را تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند (آوئر، ۱۳۶۳، ص ۳). با توجه به این مسئله تلاش شده است تا به وسیله نتایج ادراک زیبایی یا ویژگی‌های مشترک اشیای زیبا - به جای حد و رسم منطقی - به شناسایی زیبایی اشاره شود.

آیت‌الله مصباح یزدی نیز همچون فلاسفه دیگر معتقد است: زیبایی تعریف حدی ندارد، و در جهت شناخت زیبایی کوشیده است تا تعریف را به نتیجه درک زیبایی مقید کند. بر اساس عقیده ایشان، «می‌توانیم زیبایی را به این صورت تعریف کنیم: زیبایی وصفی است در موجودات که درک آن موجب لذت برای درک‌کننده باشد» (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۵). ایشان همچنین می‌فرماید: «زیبایی آن است که چیزی به گونه‌ای باشد یا کاری به گونه‌ای تحقق یابد که بر اثر ارتباط با آن، اعجاب و لذتی برای انسان یا هر موجود ذی‌شعور دیگری پدید آید» (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۵)؛ یعنی کاربرد خاص زیبایی درباره چیزها یا رفتارهایی است که شخص از «درک» آنها لذت می‌برد. بین «زیبایی» و «لذت» پیوندی قوی برقرار است. این تعریف از «زیبایی» که معنای عام زیبایی را مشخص می‌کند، شامل هر چیزی می‌شود که ایجاد لذت کند. بر این اساس، حتی خوشمزه بودن یک غذا نیز به نحوی زیبا تفسیر می‌شود. اما درباره ارزش هنری، لذت حاصل از ادراک یک شیء را باید به لذت زیبایی‌شناسانه تخصیص داد تا تنها شامل آثار هنری شود، یا آنکه مفهوم زیبایی هنری را از زیبایی به معنای عام مجزا دانست تا تنها بر آثار هنری صدق کند. به هر روی، از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، هنر با زیبایی و لذت حاصل از درک زیبایی رابطه‌ای مستقیم دارد. این تعریف تا حد زیادی ما را به موضوع زیبایی نزدیک می‌کند.

۶. قلمرو زیبایی و هنر

آیت‌الله مصباح یزدی از فلاسفه مکتب صدرایی است و وجود را اصیل و منشأ همه صفات اشیا می‌داند. بدین‌رویی ایشان زیبایی را نیز از سنخ وجود دانسته، معتقد است: حتی اگر ماهیت را هم زیبا بدانیم، بالعرض، وجود به زیبایی متصف می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷).

در باب ادراک لذت، ایشان معتقد است: اگر لذت را عبارت از درک ملایمت وجودی شیء با نفس درک‌کننده آن بدانیم، بازگشت ملایمت به ذات مدرک، درواقع به میزان مطابقت آن با کمال وجودی مدرک است (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۴).

با کنار هم قرار دادن این نظرات، می‌توان نتیجه گرفت: حقیقت زیبایی همان کمال وجود است، از این نظر که ملایمت آن با ذات مدرک لحاظ شود؛ یعنی جمال، همان کمال مدرک یا کمال درک‌شدنی و لذت‌بخش برای مدرک است.

بر اساس خوانش صدرایی آیت‌الله مصباح یزدی، چنین استدلال می‌شود:

۱. تمام اشیا - به‌هر حال - بهره‌ای از وجود دارند.

۲. وجود کمال است.

۳. کمال ملائم با نفس مدرک است.

۴. لذت، حاصل درک کمال ملائم با نفس، برای مدرک است.

۵. زیبایی چیزی است که از درک آن لذت حاصل شود.

۶. پس زیبایی کمال و از سنخ وجود است.

۷. در نتیجه، تمام اشیا به نحوی از زیبایی برخوردارند (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۱).

بنا بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، اگر بین زیبایی و وجود رابطه‌ای مستقیم برقرار باشد، پس هر وجودی زیباست و حتی امر بسیط هم می‌تواند زیبا باشد، از آن جهت که با ادراک‌کننده تناسب دارد و نسبت به او کمال محسوب می‌شود و لذت‌بخش است.

زیبایی را می‌توان از مبصرات به همه محسوسات، متخیلات، معقولات و امور ماورای مادی توسعه داد. در این صورت، کاربرد عام زیبایی حاصل می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶).

از مطالب گفته‌شده، می‌توان نتیجه گرفت: هنر تولید و ایجاد اثر زیبا به‌وسیله مهارت است و زیبایی مساوق وجود است. پس صفت هنری بودن، می‌تواند تمام موجودات را دربر بگیرد؛ یعنی گستره هنر به اندازه تمام موجودات - چه مصنوع و چه طبیعی - خواهد بود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷).

همچنین ارزش هنری، هم درباره اشیا مصنوع انسانی مطرح می‌شود و هم طبیعی.

البته ملاک اطلاق مهارت نیز در نظر گرفته می‌شود و هنر به منشأ درونی ایجاد زیبایی از هر فاعل ذی‌شعور و

نیز اثر و نتیجه آن منتسب می‌شود.

از آن نظر که فاعل همه موجودات خدای متعال است، او هنرمند، و عالم هستی اثر هنری الهی دانسته می‌شود. باین حال، طبق دیدگاه رایج بین اندیشمندان حوزه هنر، قلمرو هنر تنها در مصنوعات انسانی خلاصه می‌شود و برای اشیا طبیعی ارزش هنری در نظر گرفته نشده است و خداوند هنرمند دانسته نمی‌شود.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، ارزش هنری رابطه‌ای مستقیم با ایجاد لذت زیبایی‌شناختی در مخاطب دارد. پس زیبایی و لذت حاصل از آن، هر دو از عناصر اصلی در ارزش هنری محسوب می‌شوند.

۷. رابطه کمال و ارزش هنری

بنا بر دستگاه فلسفی صدرایی، مراتب کمالی اشیا به مرتبه وجودی آنها بازگشت دارد و زیبایی نیز چیزی غیر از تجلی کمالی وجودی اشیا نیست. پس زیبایی با کمال رابطه‌ای مستقیم دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

همان‌گونه که گذشت، زیبایی در یک پدیده، به منشأیت آن برای اعجاب و لذت بازمی‌گردد و لذت همان ادراک ملائم با نفس است که خود به کمال بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹).

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: بنا بر دیدگاه هستی‌شناختی در فلسفه صدرایی، ممکن است موجودی دارای ابعاد گوناگون باشد و بین کمالات ابعادش تراحم وجود داشته باشد و کمال یک بعد، متوقف بر کاستی کمالات بعد دیگر باشد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۴). در اینجا، نسبت دادن کمال به آن موجود، نسبی می‌شود و بر این اساس، ارزشی هم که به هنر ربط داده می‌شود، تفاوت می‌کند.

انسان نیز از آن نظر که موجودی ذومراتب است، می‌تواند از مراتب و مظاهر مختلف زیبایی لذت ببرد و از منافع آن در امور گوناگون زندگی بهره‌مند شود.

اما چون انسان کمالی غایی دارد، مادام که بهره‌مندی از زیبایی در هر مرحله با کمال بالاتر تعارض نداشته باشد و مانع ارتقای انسان به مراتب بالاتر نشود، این زیبایی برای او مفید است. تعیین این حدود کمالی انسان بر عهده‌ی وحی و عقل متصل به وحی است تا به کاوش پردازد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۸).

از اینجاست که رابطه‌ی دستگاه ارزش‌گذاری هنری با معارف اسلامی روشن می‌شود؛ زیرا تنها وحی است که می‌تواند مراتب و غایات وجودی انسان را به‌درستی مشخص کرده، منبعی برای ارزش‌گذاری هنری در جهت کمال انسانی باشد.

۸. نسبیت در ارزش هنری

همان‌گونه که گذشت، چون در تعریف «زیبایی»، لذت یکی از نشانه‌های ادراک زیبایی در نظر گرفته شده و تنها ادراک ملائمت با نفس یک شیء است که موجب لذت می‌شود، شاید به نظر برسد که در صدق زیبایی، حتماً وجود مدرک لازم است و زیبایی امری ذهنی قلمداد شود.

در پاسخ به این سؤال، با توجه به مبانی فلسفی صدرایی که اصالت را از آن وجود می‌داند و تمام خواص و ویژگی‌های وجود را خارجی و حقیقی می‌داند، باید گفت: زیبایی مساوق با وجود و امری خارجی است و شرط وجود مدرک در آن موضوعیت ندارد.

همان‌گونه که آیت‌الله مصباح یزدی می‌گوید: «نسبیت معرفت‌شناختی، به‌معنای ذهنی‌شدن صرف زیبایی را قبول نداریم» (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۲۵). در نتیجه، مطابق نظر ایشان، می‌توان گفت: اگر چیزی را زیبا می‌دانیم، به این معناست که آن شیء ویژگی‌های وجودی خاصی دارد که به‌موجب آنها، شأنیت دارد که برای مدرکی که آن را درک کند، زیبا به نظر برسد، هرچند مدرک بالفعل موجود نباشد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳)؛ یعنی هر جا جمالی هست، پای کمالی در میان است و اگر در ماده‌ای صورتی زیبا ایجاد می‌شود، درواقع کمالی در آن پدید آمده است.

گرچه هر کمالی برای هر کسی مطلوب نیست - چنان که کمال گرگ برای گوسفند مطلوب نیست - اما کمال، صرف‌نظر از اینکه آن را با چه موجودی بسنجیم، از آن نظر که مساوق وجود است، با وجود تالئم دارد و در نتیجه، بالذات شأنیت این را دارد که مطلوب واقع شود و در صورت ادراک، باعث خوشی و لذت در مخاطب گردد.

ممکن است کمال موجودی برای موجود دیگر مطلوب نباشد یا کمال مرتبه‌ای از آن موجود برای خودش مطلوب نباشد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳). این امر از آن نظر است که با وجود خاص مدرک یا مرتبه خاصی از وجودش تلائم ندارد و درواقع، نامطلوب بودن به محدودیت وجود مدرک یا تزامم ابعاد وجودی او بازمی‌گردد، نه به جهت شأنیت خود کمال.

در هر صورت، کمال به نحو مطلق، مطلوب بالذات است (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۸) و ملاک ارزش نیز مطلوبیت است. در نتیجه، هر هنری از آن نظر که درجه‌ای از کمال را ایجاد می‌کند، ارزشی خاص را می‌آفریند؛ اما همان گونه که گذشت، چون در اینجا مدرک زیبایی و هنر را انسان در نظر گرفتیم، درجات کمال را نیز با درجات کمالی که برای انسان حاصل می‌کند، می‌سنجیم.

به این شکل، با تکیه بر دیدگاه انسان‌شناختی در فلسفه صدرایی، امری که در درجه پایین‌تری از مراتب انسان، کمال محسوب می‌شود و ارزش مثبت دارد، می‌تواند به علت ناسازگاری با درجات بالاتر انسانی، ارزشی منفی داشته باشد.

از سوی دیگر، از آن جهت که تمام فعلیت هر شیء با صورت اخیر آن سنجیده می‌شود، باید کمال هنری را نیز با صورت انسانی که صورت متأخر و فعلیت تام انسان است، تطبیق داد. در این صورت، می‌توان برای ارزش هنری بر اساس هستی‌شناسی خاص انسان، نسبیتی هستی‌شناختی در نظر گرفت؛ همان گونه که آیت‌الله مصباح یزدی می‌گوید: نسبیت هستی‌شناختی را که نشان از دوبراتب بودن انسان و تناسب زیبایی با هر یک از این مراتب است، قبول داریم (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۵).

به بیان دیگر، بر اساس فلسفه اسلامی، عالم ماده عالم تزامم‌هاست و ارزش هنری باید در نسبت با مراتب مختلف سنجیده شود. اگر زیبایی مادی در نسبت با زیبایی مرتبه بالاتر لحاظ شده و با آن در تزامم باشد؛ یعنی آن زیبایی مادی در درجه پایین‌تری از ارزش قرار دارد و در نتیجه، زیبایی اثر هنری نیز نسبیت‌پذیر خواهد بود. به عبارت دیگر، هر اثر هنری را باید با مراتب مختلف انسانی بسنجیم و همیشه بالاترین مراتب انسانی را برای ارزش‌گذاری انتخاب کنیم؛ مثلاً، ممکن است یک اثر هنری از نظر شکل، دارای تناسب و هماهنگی و ترکیب‌بندی باشد و حتی منجر به لذت بصری در سطح مرتبه حیوانی نیز بشود، اما از آن نظر که کمال مراتب عالی وجود انسان را تأمین نمی‌کند، به لحاظ ارزش هنری منفی در نظر گرفته شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳).

این یعنی همیشه ارزش هنری اصیل باید بالارزش کمالی انسان رابطه مستقیم داشته باشد، اگرچه نگاه رایج این است که می‌تواند رابطه معکوس داشته باشد و هیچ ربطی بین کمال انسانی و ارزش هنری متصور نیست.

تفکر رایج این است که حوزه ارزش هنری جدای از حوزه ارزش اخلاقی و کمالی انسان است. پس ارزش هنری یک پدیده را می‌توان نسبت به مرتبه مادی یا حیوانی انسان تعیین کرد که ممکن است از ارزش بالایی نیز برخوردار شود، درحالی که حقیقتاً نسبت به کمال غایی انسانی، سخیف و پست باشد.

اما آیت‌الله مصباح یزدی چون رابطه‌ای مستقیم بین زیبایی، هنر و کمال حقیقی برقرار می‌داند، معتقد است: باید ارزش هنری منطبق با ارزش کمالی و وجودی انسانی باشد و در غیر این صورت، این ارزش حقیقی نبوده، وهمی دانسته می‌شود.

۹. رابطه لذت و ارزش هنری

از اینجا بحث لذت کاذب و هنر انحرافی رخ می‌نماید. آیت‌الله مصباح یزدی در تحلیل این امر، لذت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۹.۱. لذات خیالی

این لذات بر اثر تکرار و عادت به امور غیرحقیقی، توسط مدرک ادراک می‌شوند. چنین لذت‌هایی نشانی از کمال انسانی نخواهند بود. برای مثال، لذتی که معتاد در لحظه استفاده از مواد مخدر تجربه می‌کند، تنها به لحاظ مرتبه حسی و حیوانی انسان لذت دارد و صرفاً نشان‌دهنده کمال در همان مرتبه حسی و حیوانی خواهد بود.

۹.۲. لذات فطری

این لذات از شئون فطری وجود مدرک برمی‌خیزند و از کمالات موجود نشئت می‌گیرند (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۳۹).

۱۰. زیبایی به مثابه منشأ لذت

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، زیبایی سبب پیدایش اعجاب و لذت برای درک‌کننده خود می‌شود. لذت ادراک شیء ملائم با نفس است. اما ادراک انسان دارای مراتب گوناگونی، از جمله حسی، وهمی، خیالی و عقلی است. ممکن است تنها توهّم ملائمت چیزی با انسان برای ایجاد لذت کافی باشد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰). برای مثال، دیدن صحنه‌های خشونت و درگیری ممکن است برای کسی باعث لذت شود. این لذت وهمی محسوب می‌شود؛ اما چون با کمال انسانی نسبت حقیقی ندارد، می‌توان آن را «لذت غیراصیل» نامید. بر این اساس، گونه‌هایی از زیبایی، در نسبت با مرتبه کمالی انسان، غیراصیل به‌شمار می‌روند (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۴۰).

۱۱. اصالت در هنر و لذت

هنر که زیبایی و درک لذت زیبایی‌شناسانه است، به «هنر اصیل» و «هنر غیراصیل» تقسیم می‌شود. ارزش هنری نیز بر اساس میزان انطباق یا عدم انطباق اثر هنری با زیبایی حقیقی یا وهمی، به ارزش حقیقی و ارزش مجازی دسته‌بندی می‌شود. بر همین مبنا، آثار هنری رایج در جهان امروز که از زیبایی‌های اصیل برنخاسته‌اند، چیزی غیر از توهّم هنری نیستند و ارزش اصیل هنری ندارند؛ مثلاً انسان ذاتاً از خشونت لذت نمی‌برد، اما زمانی که در معرض صحنه‌های بسیار خشونت‌بار در فیلم‌ها یا بازی‌های رایانه‌ای قرار می‌گیرد، با تکرار این صحنه‌ها، آهسته‌آهسته لذت‌های انحرافی و غیراصیل برای او حاصل می‌شود. در این حالت، جای لذت فطری اصیل با لذت غیر اصیل نزد او عوض می‌شود. این تغییر موجب می‌گردد لذتی که او را به کمال حقیقی می‌رساند، در پشت غبارهای عادت و حیوانیت پنهان بماند. از سوی دیگر، چون زیبایی درک لذت، و لذت همان درک ملائمت با نفس است، بنابراین، میزان درک، نحوه درک و شاکله مدرک در میزان لذتی که از آن حاصل می‌شود، تأثیر دارد.

برای مثال، کسی که از نظر درجات وجودی از مرتبه حیوانی خود بالاتر نرفته باشد، طبیعتاً زیبایی قابل درک برای او محدود به همان مرتبه است و هیچ‌گاه زیبایی‌های مراتب بالاتر را درک نمی‌کند. همچنین ممکن است کسی ظرفیت درک زیبایی اصیل و حقیقی را داشته باشد، ولی هنگام مواجهه با یک اثر هنری، در اثر کم‌توجهی یا مزاحمت ادراکات دیگر، زیبایی حقیقی را درک نکند.

بر این اساس، می‌توان گفت: ادراک زیبایی در افراد مختلف با توجه به مرتبه وجودی‌شان و نوع عادات و سبک زندگی‌شان، متفاوت و نسبی است.

۱۲. لذت اصیل و غایی

به اعتقاد آیت‌الله مصباح یزدی، چون زیبایی مساوق با کمال وجودی واقعی است، پس تنها کمال واقعی سبب لذت واقعی و فطری می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۴۱).

هنگام تراجم میان لذات مختلف و مراتب متفاوت، باید به هماهنگی لذت با بالاترین ساحت وجودی انسان توجه شود. برای نمونه، در مواردی که لذتی ناظر به بعد حسی وجود آدمی با کمال روحی او در تضاد قرار می‌گیرد، با نظر به اینکه اساساً بدن انسان ابزاری برای تکامل روح اوست، لذت روحی ارزش بالاتری می‌یابد.

۱۳. نسبیت و معیار ثابت در ارزش هنری

آیت‌الله مصباح یزدی نسبیت در درک زیبایی را که منجر به نسبیت در ارزش‌گذاری هنری است، از سمت مخاطب اثر هنری می‌پذیرد؛ اما این ادراک را وهمی و غیراصیل می‌داند و معتقد است: می‌توان برای ارزش هنری معیار ثابت و غیرنسبی به دست آورد؛ زیرا در مواردی که اثر هنری بر اساس زیبایی‌های فطری و اصیل و کمال غایی انسانی لحاظ شود، ارزش مشخص و غیرنسبی خواهد داشت.

۱۴. رابطه قالب و محتوا با ارزش هنری

هر اثر هنری از یک قالب و یک محتوا برخوردار است. به عبارت بهتر، هر پدیده هنری مفهومی را در قالبی زیبا به مخاطب عرضه می‌کند و هر کدام از محتوا و قالب می‌توانند تأثیرات متفاوتی بر مخاطب داشته باشند، به گونه‌ای که انسان‌ها می‌توانند این دو جنبه را به تنهایی بررسی کنند و برای هر کدام درجه‌ای از ارزشمندی در نظر بگیرند. بنابراین ارزش یک پدیده هنری برایندی از ارزش‌های قالب و محتوای آن اثر هنری است.

اگرچه ارزش‌گذاری قالب یک اثر هنری که در حیطه ماده و عالم محسوسات اتفاق می‌افتد با توجه به عناصری مانند تناسب، تقارن، تعادل و نظم صورت می‌گیرد، اما معیار ارزش‌گذاری همین عناصر و لذت حاصل از آنها، متناسب با مراتب وجودی انسانی تنظیم می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۵۱). در اینجا، یک ارزش‌گذاری برای خود قالب داریم که در مقایسه با عناصری که تشدیدکننده زیبایی محسوس هستند، مشخص می‌شود؛ اما در نگاه کلی‌تر، وقتی این قالب با مرتبه متکامل انسانی سنجیده می‌شود، ارزش انسانی آن مشخص می‌گردد.

در ارزش‌گذاری محتوایی، ساحت‌هایی که ملاک ارزش‌گذاری هستند، بیشتر جنبه‌های تعقلی، اخلاقی و حقوقی اثر هستند که با مرتبه متکامل انسانی سنجیده می‌شوند.

آیت‌الله مصباح یزدی درباره نقش قالب (فرم) و محتوا در ارزش هنری، حالت‌های گوناگونی را برمی‌شمرد:

۱. حالتی که قالب و محتوا هر دو نسبت به هم مطلوب باشند.

۲. حالتی که قالب مطلوب بوده، ولی محتوا نادرست باشد.

۳. حالتی که قالب نامطلوب، ولی محتوا درست باشد.

۴. حالتی که قالب و محتوا هر دو نسبت به هم نادرست باشند.

۵. حالتی که قالب و محتوا نسبت به هم متناسب، ولی نسبت به مخاطب غیرمناسب باشند (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۵۱).

به اعتقاد آیت‌الله مصباح یزدی، ممکن است صورتی یا قالبی بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با محتوای خاص، مطلوب باشد، اما محتوای غیرمناسبی که در آن قرار می‌گیرد، موجب کم شدن ارزش نهایی اثر هنری شود. همچنین ممکن است محتوایی خوب با قالبی غیرمناسب آن محتوا همراه شود که این نیز ارزش منفی دارد و در نتیجه ارزش نهایی اثر کم می‌شود.

به این شکل، تنها حالتی که در آن برآیند ارزش اثر هنری مثبت می‌شود، حالتی است که محتوای مناسب در قالبی مناسب آن محتوا و مناسب در نسبت با بالاترین سطح کمالی مخاطب عرضه شود. این حالت را معارف دینی هم تأیید می‌کند؛ یعنی در اثر هنری، باید قالب و محتوا هر دو نسبت به هم مناسب و همچنین مورد تأیید دین باشند؛ مثلاً، قرائت قرآن با آهنگ‌ها و الحان مناسب مجالس گناه، از نظر دین نفی شده است (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۲۵۱).

پس بنا بر مطالبی که ذکر شد، ارزش نهایی اثر هنری برآیند ارزش قالب و محتواست. قالب در هر حالت خود، در نسبت با کمال انسانی نیز لحاظ می‌شود و ارزش محتوا نیز در نسبت با مرتبه متکامل انسانی در نظر گرفته می‌شود. طبیعی است که ارزش حاصل شده ممکن است، هم از نظر قالب و محتوا مثبت یا هم از نظر قالب و محتوا منفی یا مثبت و منفی به نحو متفاوت باشد؛ یعنی - مثلاً - در قالب مثبت و در محتوا منفی باشد.

پس اثر هنری وقتی بیشترین ارزش را خواهد داشت که از جنبه قالب و جنبه محتوا، مثبت‌ترین حالت ممکن را نسبت به هم و نسبت به ساختار انسانی داشته باشد. با این وجود، اگر اثر هنری را تلفیقی از صورت و ماده، با قالب و محتوا بدانیم، میان هنر و ارزش، نسبتی برقرار می‌شود که در ساحت‌های گوناگون ارزش‌شناختی قابل تأمل و ارزیابی است.

بر این اساس، تأثیر قالب و محتوا در اثر هنری، از آن نظر که باید بین این دو تناسب زیبایی‌شناختی برقرار باشد، غیر نسبی و معیارمند است. اما همین رابطه ممکن است به لذتی وهمی بینجامد که لذتی غیراصیل خواهد بود و در تضاد با کمال حقیقی انسانی است؛ یعنی زیبایی قالب می‌تواند برای یک مخاطب، لذت وهمی ایجاد کند و موجب ارزشمندی اثر هنری در نگاه او شود، ولی در نگاهی کلان‌تر و با لحاظ کمال حقیقی انسانی و ارزش هنری حقیقی، در سطح پایینی باشد.

در ارزش‌گذاری می‌توان تأثیر قالب را در دو ساحت بررسی کرد:

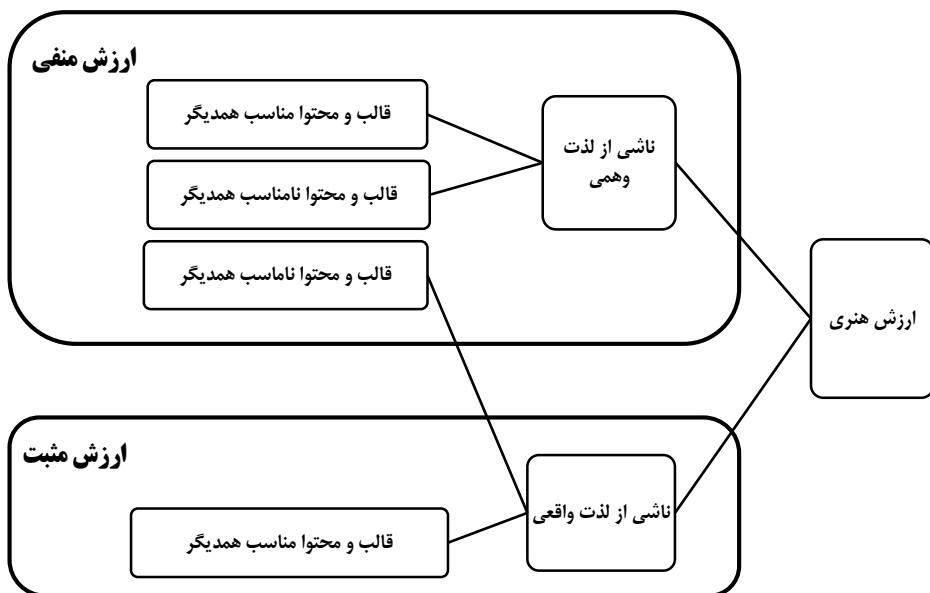
۱. ساحت جزئی که در هر صورت، تناسب قالب با محتوا در آن ارزش ایجاد می‌کند.
 ۲. ساحتی کلان که تناسب برابند قالب و محتوا را در جهت کمال حقیقی انسانی لحاظ می‌کند که در صورت عدم تطابق با کمال حقیقی انسانی، به عنصری ضد ارزش در اثر هنری تبدیل می‌شود.
- برای مثال، اگر اثر هنری محتوای پلیدی را با قالبی تأثیرگذار در مرتبه حیوانی و حسی منتقل کند، منجر به انحراف انسان از کمال حقیقی می‌شود؛ یعنی زیبایی وهمی این قالب در کم شدن ارزش نهایی اثر هنری به کار گرفته شده است. درنهایت، اثر هنری را مطابق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان در چهار مرتبه اصلی ارزش‌گذاری کرد که البته مابین این درجات می‌توان انواع دیگری از درجات نیز لحاظ نمود:

بالاترین درجه: اثری که باعث لذت واقعی هنری شده و قالب و محتوا در آن کاملاً مناسب نیز هستند.

درجه دوم: اثری که باعث لذت واقعی هنری شده، ولی قالب و محتوا باهم متناسب نیستند.

درجه سوم: اثری که باعث لذت وهمی شده و قالب و محتوا متناسب نیستند.

پایین‌ترین درجه: اثری که باعث لذت وهمی شده و قالب و محتوا کاملاً متناسب هستند.



نتیجه‌گیری

بر اساس مبنای فلاسفه صدرایی، تمام اشیا چون بهره‌ای از وجود دارند و وجود کمال است و کمال ملائم با نفس است، پس ادراک زیبایی که نوعی کمال وجودی است، منجر به لذت نفسانی از نوع زیبایی‌شناختی می‌شود. بنابراین هرچه ادراک کمال وجودی بیشتر باشد، لذت زیبایی نیز بیشتر خواهد بود.

بر اساس نظام صدراپی، تمام اشیا از آن نظر که وجودند، به نحوی از زیبایی برخوردارند؛ اما مراتب وجودی هر کدام از اشیا منجر به تجلی مرتبه‌ای خاص از زیبایی می‌شود که مساوق با مرتبه وجودی شیء است. از سوی دیگر، چون فاعل شناسایی زیبایی در موضوع بحث ما انسان است، بنا بر مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، ملاک زیبایی با توجه به معیارهای انسانی و متناسب با دستگاه‌های ادراکی و مرتبه وجودی او، خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. زیبایی‌هایی که با توجه به هر مرحله و ساحت خاص انسان سنجیده می‌شوند و در زیبایی‌های محسوس و مادی مصداق دارند؛ مانند زیبایی یک تصویر شهوانی که برای مرحله حیوانی انسان کمال و زیبایی دانسته می‌شود. این زیبایی‌ها را می‌توان «زیبایی نسبی» نام نهاد.

۲. زیبایی‌هایی که با توجه به رشد و کمال روحی انسان سنجیده می‌شوند؛ مانند زیبایی یک صفت انسانی ارزشمند که در مقایسه با مرتبه متکامل انسان و با کمال نهایی او هم‌جهت‌اند. این زیبایی‌ها را می‌توان «زیبایی حقیقی» نام نهاد (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۳۳۹).

در نتیجه، چون موجود دارای مراتب مختلف، در نهایت، یک موجود است؛ یعنی دارای یک مرتبه اصلی است و کمال این مرتبه، مستلزم درجه خاصی برای کمالات مراتب پایین‌تر نیز هست، پس کمالات مراتب دیگر در صورتی برای آن موجود کمال مقدّمی محسوب می‌شوند که در جهت کمال حقیقی و اصیل آن موجود باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۶)؛ چنان‌که کمال درخت میوه به ثمردهی مناسب آن است و کمال شاخ و برگ آن باید با این مرتبه اصیل هماهنگ باشد تا کمال مقدّمی برای این درخت محسوب شود.

با توجه به این مطلب، می‌توان گفت: هر زیبایی که برای مرتبه وجودی بالاتر کمال محسوب می‌شود، حتماً برای مرتبه وجودی پایین‌تر خود نیز کمال و زیبایی دانسته می‌شود. ولی عکس آن صادق نیست؛ یعنی لزوماً هر زیبایی در مرتبه پایین‌تر، برای مرتبه بالاتر کمال و زیبایی شناخته نمی‌شود، بلکه در صورت هم‌جهت بودن با کمالات مرتبه بالاتر، کمال و زیبایی مرتبه بالاتر هم شناخته می‌شود.

با توجه به این تقسیم‌بندی، ممکن است یک تابلو نقاشی یا فیلم سینمایی یا موسیقی از زیبایی‌های بصری و سمعی متناسب مرتبه حیوانی انسان برخوردار باشد، ولی برای مرتبه روحی انسان بسیار زشت به نظر برسد.

آیت‌الله مصباح یزدی از چهار نوع نگاه به ارزش در هنر، نگاه «زیبایی‌گرایی» را برگزیده‌اند، البته زیبایی که باعث لذت اصیل و فطری شده و متناسب با کمال حقیقی انسان باشد، نه زیبایی که لذت وهمی را پدید می‌آورد.

ایشان معتقد است: نسبیت معرفت‌شناختی به معنای ذهنی‌شدن صرف زیبایی مقبول نیست؛ اما نسبیت هستی‌شناختی که نشان از ذومراتب بودن انسان و تناسب زیبایی با هر یک از این مراتب دارد، پذیرفتنی است (تاجیک، ۱۳۹۵، ص ۳۳۵).

البته چون تمام این مراتب در طول مرتبه نهایی و کمال غایی انسان است که همان پرورش روح انسانی است، پس هر زیبایی به دو نحو قابل سنجش است: یکی در تناسب با کمال نهایی و دیگری در تناسب با مرتبه‌ای که انسان در آن قرار دارد.

از نظر وجودشناختی، اگر هر وجودی را از آن نظر که از منبع فیض الهی و جمال مطلق تجلی پیدا کرده است در نظر بگیریم، می‌یابیم که اصل زیبایی نسبی نیست؛ زیرا به میزانی که از وجود بهره دارد، از زیبایی هم بهره‌مند است؛ یعنی حتی همان ظلم و شر و خشونت یا زشتی که در مقایسه با طبیعت فهمیده می‌شود، نشان زیبایی خلقت خداوند است. اما چون درک زیبایی در هنر، مستلزم حداقل شعور انسانی است، پس از جنبه معرفت‌شناختی، زیبایی باید به گونه‌ای باشد که به چنگ ادراک انسانی درآید.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نکات ذیل برداشت می‌شود:

- اوصاف ارزشی هنر، اگرچه مانند دیگر ارزش‌ها، منشأی غیر از مطلوبیت ندارند، اما این نوع مطلوبیت به علت یافت‌شدن زیبایی در اثر هنری خاص هنر است و اصول آن در میان همه آثاری که به‌منزله هنر ارزش‌گذاری شده، مشترک است.

- ملاک ارزش حقیقی در همه انواع هنر، در نهایت، سازگاری و ملائمت کمال آن قوه یا قوای خاص با مرتبه انسانی انسان است.

- می‌توان در هر نوعی از هنر، علی‌رغم وجود اصول عام هنری، برحسب اینکه در آن نوع، تناسب با کدام یک از قوای انسانی امکان‌پذیر است، انواعی از زیبایی و ارزش هنری خاص آن قوه را شناسایی کرد.

- ارزش هنری با اثر هنری رابطه‌ای ابزاری دارد و تنها در ارتباط با بیرون از اثر هنری که همان کمال حقیقی انسان است، فهم می‌شود.

- ارزش هنری برای آثار مختلف هنری با یک رویه واحد قابل ارزیابی است، اگرچه این کار در نسبت با مراتب مدرک نسبی به نظر می‌رسد.

- فهم پیشینی ارزش هنری امکان‌پذیر است، اما در نسبت‌سنجی با مرتبه مدرک و به نحو هستی‌شناسانه.

- نحوه درک و شاکله مدرک در وهمی یا حقیقی بودن زیبایی و در نتیجه در درجه‌بندی ارزش هنری مؤثر است.

- هم قالب و هم محتوا در ارزش‌گذاری اثر هنری نقش دارند.

در مجموع، نظرات آیت‌الله مصباح یزدی در تعریف هنری، به ذات‌گرایی نزدیک است؛ البته ذات‌گرایی که در نسبت با مراتب انسانی نسبیت می‌یابد.

منابع

- آونر، زایس (۱۳۶۳). *زیبایی‌شناسی و مقوله‌های هنری*. ترجمه فریدون شایان. تهران: سازمان نشر کتاب.
- احمدی افرمجان، علی اکبر و رحمانیان، احمد (۱۳۹۵). نلسون گودمن: مسئله وجودشناسانه ارزش هنر. *حکمت و فلسفه*، ۳ (۱۲)، ۲۹-۴۰.
- ارسطو (۱۴۰۰). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۴۰۱). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- تاجیک، علیرضا (۱۳۹۵). رهیافت‌ها و رهاوردها (مجموعه مقالات: دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تاجیک، علیرضا و سربختی، محمد (۱۳۹۰). هنر دینی و هنرمند متعهد در اندیشه آیت الله مصباح. *معرفت فرهنگی - اجتماعی*، ۹، ص ۲۸۵.
- جعفری جزی، مسعود (۱۳۷۸). *سیر رمانتیسم در اروپا*. تهران: مرکز.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمতالیهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. چ دوم، قم: مصطفوی.
- صدرالمتالیهین (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة فی مباحث السلوکیه*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ سوم، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتالیهین (۱۳۸۷). *مفاتیح الغیب*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مولی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. تهران: سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- کرول، نتول (۱۳۹۰). *چیستی هنر (مجموعه مقالات)*. ترجمه گروه مترجمان. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گراهام، گوردون (۱۴۰۳). *فلسفه هنرهای دینی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر نی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.
- ویلیکینسون، روبرت (۱۳۸۵). *هنر، احساس و بیان*. ترجمه امیر مازیار. تهران: فرهنگستان هنر.
- Anderson, J. (2000). Aesthetic Concepts of Art. In Carroll, N. (Ed.). *Theories of Art Today*. U.S.: University of Wisconsin Press.
- Goldman, A. (1995). *Aesthetic Value*. U.S.: Westview Press.
- Goodman, N. (1968). *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Hilpinen, R. (1993). Authors and Artifacts. *Proceedings of the Aristotlean Society*, 93. 155-178.
- Hume, D. (1826). *Philosophical Works of David Hume*. Edinburgh: Adam Black and William Tait.
- Hume, D. (1888). A Treatise of Human Nature: An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Ed. by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*. Blackwell: Blackwell.
- Kieran, M. (2005). Value of Art. In Gaut, B. and Lopes, D. *The Routledge Companion to Aesthetics*. Oxford: Taylor & Francis e-Library.
- Korsgaard, C. (2000). *Creating the Kingdom of Ends*. U.S.: Cambridge University Press.
- Lewis, C. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. U.S.: The Open Court Publishing Company.
- Stecker, R. (2010). *Aesthetics and the Philosophy of Art: An Introduction*. U.S.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Weitz, Morris, (1956), The Role of Theory in Aesthetics, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Published By: Wiley, 15 (1), 27-35.

Husserl on the Role of "Lifeworld" in Overcoming the Crisis of European Sciences

Zaher Yousofi  / A PhD. holder of philosophy of social sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute and 4th Level of seminary in philosophy, Al-Mustafa International University

Received: 2024/11/30 - **Accepted:** 2025/01/26

z_yusufi115@yahoo.com

Abstract

The concept of "lifeworld" is one of the most influential concepts in the thought of later Husserl, and his phenomenological reflections on the crisis of European sciences revolve around this concept. The crisis of the sciences is the consequence of science's neglect of its own foundations, namely the lifeworld, and the gap between the constructed scientific world and the lifeworld as its basis. This crisis does not mean a halt in the progress of the sciences or an inability to create scientific theories; rather, it is a hidden and fundamental crisis that has arisen from the dominance of scientific rationality in all domains. As a result, sciences have lost their connection to life, meaning, and human realities, and have forgotten their human nature to such an extent that the primary goal of the sciences (namely, their significance for human existence) has been eclipsed. Resolving this crisis is only possible through the establishment of transcendental phenomenology as a well-established discipline and foundation of science, with the lifeworld at its center. Adopting a descriptive-analytical method, this article seeks to provide a clear and systematic explanation and examination of Husserl's philosophical project.

Keywords: lifeworld, crisis of European sciences, intersubjectivity, transcendental phenomenology.

نوع مقاله: پژوهشی

نقش «زیست جهان» در رفع بحران علوم اروپایی از دیدگاه هوسرل

ظاهر یوسفی  / دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * و سطح چهار فلسفه جامعه المصطفی العالمیه دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷
z_yusufi115@yahoo.com

چکیده

مفهوم «زیست جهان» یکی از تأثیرگذارترین مفاهیم در اندیشه هوسرل متأخر است و تأملات پدیدارشناسانه او در باب بحران علوم اروپایی، حول این مفهوم می‌چرخد. بحران علوم نتیجه غفلت علم از بنیادهای خود، یعنی زیست جهان و شکاف میان جهان علمی بر ساخته و زیست جهان به مثابه مبنای آن است. این بحران به معنای توقف پیشرفت علوم یا ناتوانی در خلق نظریات علمی نیست، بلکه بحرانی پنهان و بنیادین است که از سیطره عقلانیت علمی در تمام عرصه‌ها نشئت گرفته است. در اثر این غلبه، علوم نسبت خود را با زندگی، معنا و واقعیت‌های انسانی از دست داده و ماهیت انسانی خود را فراموش کرده‌اند، به گونه‌ای که غایت اصلی علوم (یعنی معنای آنها برای وجود انسانی) به محاق رفته است. رفع این بحران تنها از طریق تأسیس پدیدارشناسی استعلایی به مثابه علم متقن و بنیاد علوم که زیست جهان در مرکز آن قرار دارد، امکان‌پذیر است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در پی ارائه شرح و بررسی روشن و نظام‌مند از این طرح فلسفی هوسرل است.

کلیدواژه‌ها: زیست جهان، بحران علوم اروپایی، بینادذهنیت، پدیدارشناسی استعلایی.

مقدمه

الف. بحران غرب و علوم اروپایی

اروپا پس از عصر تجدد، همواره با بحران‌های متعددی مواجه بوده است. نمونه بارز آن، نقدهای سه‌گانه کانت در آثار اصلی‌اش (نقد عقل محض، نقد عقل عملی، و نقد قوه حکم) است که هریک به جنبه‌ای از بحران عقل مدرن اشاره دارد. این نقدها از خلال طرح سه پرسش اساسی ذیل در مجموع، بحرانی را آشکار می‌سازند که متافیزیک سنتی را به چالش می‌کشند: ۱. آدمی چه می‌داند؟ ۲. آدمی چه می‌تواند؟ ۳. آدمی به چه چیز می‌تواند امیدوار باشد؟ کانت در پاسخ به این بحران، کوشید تا بنیانی متافیزیکی برای آینده تجدد (مدرنیته) ارائه کند که معلمان فردا بتوانند بنیانی متناسب برای علوم امروزی فراهم آورند.

علاوه بر این، کانت عقل سنتی را نیز نقد کرد و نشان داد که متافیزیک سنتی نه تنها غایت خود (تمهید بنیاد فیزیک کهن)، بلکه ابزار خود (عقل سنتی) را نیز از کف داده است. از این‌رو طرح «متافیزیک نوین» از هر دو حیث ضرورت یافت و کانت عمیقاً با این بحران درگیر بود؛ اما به‌رغم نگارش تمهیدات برای معلمان آینده، راه‌حلی نهایی نیافت و علوم اروپایی از همان آغاز با بحران بی‌بنیادی مواجه بود و باقی ماند. با این حال، کانت اگرچه راه‌حلی قطعی ارائه نکرد، اما آگاهی و التفات به بحران علوم امروزی را برای آیندگان به میراث گذاشت.

ب. تلقی‌های متفاوت از بحران غرب

اندیشمندان پس از کانت هریک تلقی خاصی از بحران تجدد غربی داشتند و جالب اینجاست که کوشش‌های آنها با وجود ارزشمندی، نه تنها به رفع بحران کمکی نکرد، بلکه وجوه جدیدی از بحران اروپا و ژرفای هولناک آن را روشن ساخت. برخی از مهم‌ترین قرائت‌های بحران تجدد از سوی فیلسوفان غربی عبارت‌اند از: نیچه، بحران تجدد را «نیپیلیسم» نامید و از بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و انفعال فرهنگی غرب سخن گفت. او برترین ارزش‌های گذشته را به نقد کشید (نیچه، ۱۳۸۶).

هایدگر از بحران «فراموشی هستی» سخن گفت که موجب بی‌خانمانی انسان امروزی و ظهور نیپیلیسم شد. وی تمام عمر خود را صرف پرسش از حقیقت هستی کرد و وارد «تبرد غول‌ها بر سر هستی» شد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۵۹). «فراموشی هستی» نه فقط یک تجربه فردی، بلکه رویدادی تاریخی در تمدن غربی بود (والگانو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳-۱۱۷) که از افلاطون آغاز شد و در تفکر دکارت شدت یافت. در نتیجه، بحران ذهن‌گرایی (سوژکتیویته) به تقدیر ثابت تجدد غربی تبدیل شد و گسترش یافت.

از دیدگاه هایدگر، انسان غربی اساساً در ذات خود با بحران درگیر است و مادام که در تاریخ متافیزیک باقی بماند، راهی به نجات نخواهد برد.

مارکس، بحران را در بیگانگی «کار» انسانی نشان‌یابی کرد و راه‌حل آن را غلبه بر وضعیت کار بیگانه‌ساز و تغییر جهان سرمایه‌داری در جهت تحقق جامعه آینده دانست (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶).

ج. هوسرل و بحران علوم اروپایی

هوسرل در آخرین شاهکار فلسفی‌اش، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، از طریق تأمل تاریخی در باب بحران علوم و فرهنگ اروپایی به این نتیجه رسید که بحران علوم اروپایی - چه از نظر درونی، یعنی نسبت آن به بنیادهای خود، و چه از منظر بیرونی، یعنی نسبت آن با انسان و زندگی و آرمان‌های انسانی، همچون آزادی و مسئولیت - حاصل غفلت از بنیاد اصلی علوم است. این بنیاد، چیزی نیست جز زیست‌جهان که صرفاً یک بستر سوژکتیو بر ای علوم محسوب می‌شود. از نظر هوسرل، رفع بحران علوم، تنها از طریق دستیابی به گونه‌ای خاص از پدیدارشناسی مبتنی بر زیست‌جهان امکان‌پذیر است.

د. اهمیت زیست‌جهان

هرچند ایده «زیست‌جهان» در واپسین اثر هوسرل، به‌صورت اشارات اولیه و مبهم مطرح شد و نقش آن در تحکیم پدیدارشناسی استعلایی محل مناقشه باقی ماند، اما این مفهوم در پدیدارشناسی پس از هوسرل به یکی از بارورترین و پربحث‌ترین اندیشه‌ها تبدیل شد.

این تحقیق پس از توضیح بحران علوم و عوامل آن، به طرح هوسرل برای خروج از بحران می‌پردازد که مفهوم «زیست‌جهان» در قلب آن قرار دارد. با شرح ابعاد مفهومی «زیست‌جهان» در چارچوب شبکه‌ای از مفاهیم همبسته با آن، جایگاه آن در طرح هوسرل بررسی می‌شود.

۱. بحران علوم نزد هوسرل

۱-۱. درگیری فلسفی هوسرل با بحران اروپا

هوسرل در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰) به‌تفصیل، بحران علوم اروپایی را بررسی کرده است. این بحران صرفاً محدود به علوم جدید، مانند هندسه و فیزیک نوین نیست، بلکه کلیت فرهنگ و انسان‌گرایی (اومانیزم) غربی را دربر می‌گیرد.

به همین دلیل، هوسرل از «معنای علوم برای وجود انسان» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که غلبه علوم اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) موجب بی‌معنایی پرسش‌های اصیل انسانی شده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۵-۶).

او پیامدهای این بحران بر جان و جهان غربی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این بحران کلیت وضع وجودی انسان اروپایی - اعم از تاریخ، فرهنگ، عقلانیت، آزادی و سعادت او - را دگرگون کرده، درحالی‌که فلسفه غربی در حل آن شکست خورده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۷-۱۱). بر این اساس، فلسفه یکی از اضلاع بحران علوم محسوب می‌شود و نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد.

در بخش دوم کتاب بحران، هوسرل به شرح بحران علوم پرداخته، اما در بخش اول (هوسرل، ۱۹۷۰، هفت بند نخست، ص ۳-۱۸) هدف اصلی طرح خود را تبیین کرده است. از نظر او، بشر اروپایی پیش از آنکه با بحران علوم مواجه باشد، با بحران فلسفه روبه‌روست:

بحران فلسفه متضمن بحران کل علوم مدرن به‌مثابه بخشی از جهان فلسفی است. بحران انسانیت اروپایی ابتدا نهفته بود، سپس بیش از پیش، به نحو کاملاً بی‌معنا در حیات فرهنگی‌اش در کلیت وجودش، خود را نمایاند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲؛ ۲۰۰۸، ص ۵۳).

این دیدگاه بحران علوم را ذیل بحران فلسفه تحلیل می‌کند. اما با توجه به اینکه فلسفه مدرن نیز خود دچار بحران است، آیا فلسفه‌ای دیگر وجود دارد که بتواند در برابر بحران ایستادگی کند؟ هوسرل ایمان به امکان وجود فلسفه را یک وظیفه ضروری می‌داند که فیلسوفان سرسخت، همانند خود او، موظف به پذیرش و ادای آن هستند (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

ادای این رسالت می‌تواند راهی برای احیای ایمان انسان غربی به وجود حقیقی‌اش باشد (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۷۲)، با این امید که انسانیت جدیدی ظهور کند و همزمان با احساس نوزایی فلسفه باستانی، به بازتأسیس فلسفه با رسالتی جهانی پردازد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۴). بدین‌سان، فلسفه در بنیان مبارزه انسان اروپایی برای انکشاف ذات و رفع بحران قرار دارد. پدیدارشناسی هوسرل همزمان با تأسیس علمی متقن در باب زیست‌جهان علوم اروپایی، احیای فلسفه به‌مثابه یک علم یقینی را نیز هدف گرفته است.

در ادامه، ابتدا معضل بحران علوم اروپایی از دیدگاه هوسرل بررسی می‌شود، سپس از طرح او برای خروج از بحران، که زیست‌جهان در مرکز آن قرار دارد، بحث می‌شود.

۱-۲. تصدیق بحران در علوم اروپایی

هوسرل در آغاز می‌پرسد: با وجود این‌همه پیشرفت علمی و موفقیت‌های فناورانه، آیا به‌واقع بحرانی در علوم وجود دارد؟ (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۳).

با توجه به موفقیت‌های چشمگیر علوم امروزی، وجود بحران در آن، در نگاه نخست بعید به نظر می‌رسد. اما هوسرل با تأیید وجود بحران در علوم و اثرات آن بر زندگی بشر اروپایی، می‌کوشد چگونگی حدوث این بحران را به لحاظ تاریخی تحلیل کند تا بتوان راه خروج از بحران را بررسی کرد.

علوم امروزی، به‌رغم پیشرفت‌های خود، از بنیادهای خویش غفلت کرده و اصول اساسی خود را فراموش کرده‌اند. بدین‌رو، هوسرل این علوم جدید را به «ورشکستگی اخلاقی و فلسفی» متهم می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷؛ زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۷).

از دیدگاه او، این ورشکستگی نتیجه غلبه عینیت‌گرایی (ابژکتیویسم) بر علوم است که از انقلاب علمی عصر نوزایی آغاز شده و تا اثبات‌گرایی معاصر امتداد یافته است. نقد هیوم درواقع، ورشکستگی معرفت ابژکتیو را آشکار ساخت (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۸۸).

هوسرل تصریح می‌کند که شکاکیت هیوم، مانند سایر شک‌گرایان و عقل‌گرایان، در نهایت، خود را باطل می‌کند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۸۸). علاوه بر این، او هیوم را متهم می‌کند که نتایج پوچ خود را با لباس مبدل پنهان ساخته و تفسیر کرده است.

۳-۱. معضل واقعی علوم

مشکل علوم امروزی این است که در آن طرحی نو و بی‌سابقه ظهور کرده است؛ طرح کلیت نامتناهی و عقلانی از وجود، که عقل و آگاهی عقلانی بر آن سیطره‌ای نظام‌مند دارد. در این نگرش، کل هستی به موضوع تحقیق علمی تبدیل می‌شود و امری بیرون از آن، یا بی‌معناست یا بی‌معنا تلقی می‌شود. این سیطره عقلانیت به لطف روش عقلانی، نظام‌مند و منسجم علوم حاصل شده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۲).

این نکته جایگاه بنیادین «روش» در علوم امروزی را آشکار می‌سازد؛ زیرا از خلال آن، فرایند شیء‌شدگی عالم و انسان شکل می‌گیرد و مسیر سلطه نظام‌مند بر تمام پدیده‌ها آغاز می‌شود.

طرح کلیت و پیشرفت علوم از طریق «صوری‌سازی» تحقق می‌یابد که تمام‌نگر و فراگیر است. اوج صوری‌سازی در ریاضیات نوین نمایان شد. اصالت عقل ریاضیاتی بر علوم طبیعی چیره شد و علم طبیعی ریاضی و فیزیک گالیله‌ای پدید آمد که جهان را بر مبنای قواعد ریاضیاتی تحلیل و تفسیر کرد و در فلسفه به علم مطلق بدل شد.

بدین‌سان، مطلوب عقلانیت نوین به پیشرفت عظیمی دست یافت، اما این پیشرفت مانع فهم صحیح انسان از خویش‌تن شدن (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۶) و در فهم‌پذیری کارکرد ذهنیت شکست خورد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۷-۶۸).

در اوان عصر جدید، ریاضیات دو خدمت بنیادین را ایفا کرد: نخست. با مثالی‌سازی جهان اجسام، اعیان مثالی و مفاهیم انتزاعی ریاضیاتی خلق کرد. دوم. در پیوند با هنر اندازه‌گیری و تبدیل جهان مثالی به جهان تجربی، زمینه شکل‌گیری معرفت عینی و علمی درباره اشیا را فراهم ساخت (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۳۲-۳۳).

نتایج ریاضی‌سازی طبیعت از مرزهای قلمرو طبیعت فراتر رفت و بر سایر حوزه‌های اندیشه تأثیر گذاشت. کشف قواعد ریاضی به انسان قدرت پیش‌بینی بخشید و در عرصه‌های گوناگون زندگی، نقشی تعیین‌کننده در تضمین سلطه آدمی بر طبیعت ایفا کرد. در نتیجه، تفکر صنعتی (تکنیکی) به تدریج غلبه یافت. بر اساس دیدگاه علمی نوین، طبیعت به‌مثابه یک جهان بسته پدیدار شد که هم از لحاظ واقعی و هم از لحاظ نظری، درون خود منزوی شده بود.

این نگاه سبب شکل‌گیری یک دوپارگی اساسی شد: جدایی میان جهان طبیعت و جهان روحی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۲-۶۳).

این ثنویت چالش‌های متعددی در مسیر درک مسائل معرفتی ایجاد کرد. برای نمونه، علم جدید با اتخاذ روش مثالی، زندگی پیشا‌علمی و جهان محیطی را - که بنیان حقیقی خود را تشکیل می‌دهند - رها کرد و دچار گسست بنیادین شد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸-۵۰). بر همین اساس، هوسرل بر آن است که علوم را به سرچشمه اصیل خود، یعنی زیست‌جهان بازگرداند.

ریاضی‌سازی نه تنها به قوانین فیزیکی محدود نماند، بلکه به فرایندهای ذهنی نیز نفوذ یافت. با این حال، هوسرل اصل ریاضی‌سازی را مشکل‌ساز نمی‌دانست، بلکه به گسست و بیگانگی حاصل از آن را مشکل‌ساز تلقی می‌کرد

(اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰-۱۶۳). نقد او بیش از هر چیز، ناظر به محدودیت‌های علوم نوین بود؛ محدودیت‌هایی که در نهایت سبب تزلزل فرهنگ و رکود پیشرفت انسانی شدند.

فیزیک ریاضیاتی‌شده، به‌مثابه دستاوردی از روح آدمی قابل ستایش است، اما مشکل آن گم‌شدن جایگاهش در نظم ادراکی ما از جهان است. از این‌رو تعلیق چارچوب ریاضیاتی می‌تواند راه را برای درک زیست‌جهان، به‌مثابه بنیان نظریه‌پردازی ریاضیاتی هموار سازد.

در مجموع، دو نشانه بحران علوم اروپایی عبارت‌اند از:

۱. تقلیل علوم و عقلانیت علمی به مجموعه‌ای از روش‌های صوری و انتزاعی؛ بر این اساس، پیوند علوم با معناها، ارزش‌ها، و آرمان‌های انسانی قطع شد که در نتیجه آن، عقلانیت به امری بی‌معنا، و سعادت به فلاکت تبدیل گردید (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶-۷).

۲. غلبه علم‌زدگی و تبدیل علم به یک ایدئولوژی؛ در این نگاه، علم به اسطوره عصر جدید تبدیل شد، به‌گونه‌ای که تنها معرفتی که اعتبار دارد معرفت علمی است و دانش‌هایی که با معیار علمی آزمون‌پذیر نباشند غیرعقلانی و موهوم تلقی شدند. این نگرش همراه با سلطه فناوری، به ایدئولوژی اصلی جوامع و بنیان مشروعیت آنها تبدیل شد (فرهادپور، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۶). چنین تفسیری از طبیعت، نتایج فاجعه‌باری در پی داشته است؛ پیامدهایی که اکنون بشر با آنها دست‌به‌گریبان است (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹).

۲. طرح هوسرل برای گذر از بحران علوم اروپایی

بحران علوم در نهایت، به زوال معنای حقیقی عقلانیت و در نتیجه، فقدان ارزش واقعی آن منجر شده است (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۴۶۳). هوسرل با ارائه فلسفه‌ای مبتنی بر «زیست‌جهان»، یعنی پدیدارشناسی استعلایی، درصدد توقف این بحران است. از این‌رو پیش از بررسی نقش زیست‌جهان در رفع بحران، لازم است اشاره‌ای کوتاه به روش پدیدارشناسی داشته باشیم تا روشن شود که چگونه در مهار بحران نقش دارد.

۲-۱. روش پدیدارشناسی

پدیدارشناسی به‌اجمال، بررسی ساختارهای آگاهی از منظر تجربه اول شخص است که در آن، التفات به یک چیز توصیف می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶). «تجربه» به‌قول هوسرل در کتاب ایده‌ها، منبع نهایی حیات التفاتی است که کنش‌های تجربی از آن مشتق می‌شوند (هوسرل، ۱۹۸۳، ص ۸۲-۸۳). مهم‌ترین مؤلفه ساختار مرکزی تجربه‌ها «تلفات / قصد» است.

چون ساختار التفاتی آگاهی شکل‌های پیچیده‌تری از تجربه را دربر می‌گیرد، پدیدارشناسی شرح جامعی درباره موضوعاتی مانند زمان آگاهی، مکان آگاهی، توجهات، خودآگاهی، بینادهنیت، تعامل اجتماعی، و فعالیت روزمره در زیست‌جهان ارائه می‌دهد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶). به‌طور خلاصه، پدیدارشناسی، ساختارها را تجرید و محتوای تجربه‌ها را از جریان سیال آگاهی انتزاع می‌کند تا بتوان درباره انواع آگاهی و دلالت‌های آنها تأمل کرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴).

۱-۲. ارکان روش پدیدارشناسی

پدیدارشناسی بر دو مفهوم «تعلیق» (Epoche) و «تحویل» (Reduction) استوار است که هر کدام اصول و مراحل خاصی دارند. هدف «تعلیق» تغییر نگرش طبیعی یا علمی به نگرش پدیدارشناختی استعلایی است تا «من» بتواند تجربه خود را دقیقاً همان گونه که تجربه کرده است، توصیف کند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۳۰۴). در نگرش طبیعی، انسان وجود جهان پیرامون را مسلّم می‌پندارد، اما در فرایند تعلیق، این نگاه متعارف داخل کمانک قرار می‌گیرد و «من» در توصیف‌های خود از آن بهره نمی‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶-۲۹۷). سه اصل تعلیق عبارت‌اند از: اصل «فقدان پیش‌فرض»، اصل «بازگشت به خود شیء»، و اصل «قراردادن در کمانک شک».

نتیجه تعلیق تحقق تحویل پدیدارشناختی است که در آن میدانی برای دستیابی به معنای داده مطلق و وضوح کامل درباره آن فراهم می‌شود تا شک‌های معقول برطرف گردد (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۳۴).

تحویل‌های ذاتی (ایدتیک)، استعلایی و بینادهنی، پیاپی حاصل می‌شوند. هوسرل در کتاب بحران، قواعد دقیقی از مراحل تحویل ارائه نکرده است. از این‌رو تحویل از جهات متعدد، محل اختلاف مفسران قرار دارد (ر.ک. خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۵-۳۶۹). تحلیل ماهیت تحویل نشان می‌دهد که «تحویل» یک نظریه یا ادعا نیست، بلکه یک فرایند است. هوسرل از ما نمی‌خواهد که به تحویل باور کنیم، بلکه می‌خواهد آن را عملی کنیم (بل، ۱۳۷۶، ص ۲۸۳). «تحویل» یک رویه اجرایی و عملیاتی است، نه صرفاً یک بحث نظری. البته باید توجه داشت که تحویل استعلایی یا پدیدارشناختی با محدودیت‌هایی روبه‌روست و منحصرأ بر پایه آگاهی محض نمی‌توان کل هستی را تحت پژوهش قرار داد (اینگاردن، ۱۳۹۶، ص ۶۵).

تحویل ذاتی «چرخش از داده‌ها و یافته‌ها به سوی ماهیت‌ها و ذات‌ها» است که در آن، جزئیاتی مانند فعلیت و تاریخ اشیاء کنار گذاشته می‌شوند تا اشیاء به مثابه ذات - یک امر کلی شهودپذیر - پدیدار شوند (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). بدین‌روی، تحویل ذاتی مسیر رسیدن به آن پدیدارهای محض را هموار می‌کند که از طریق شهود ذات‌ها توصیف می‌شوند (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

تحویل استعلایی «حرکت از باور (در رویکرد طبیعی) به سوی ذهنیت استعلایی» و رسیدن به خود (اگوی) محض است که صرفاً قصد دیدن و توصیف دارد (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳-۱۹۵). در این موقعیت، تحویل قسمی بازگشت و نگاه رو به پس است، تا پدیدارشناس بتواند دستاوردهای نهفته آگاهی را از پرده بیرون آورد و عملکردهای استعلایی را مرئی سازد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲-۲۱۵).

در مجموع، تعلیق رویکرد متافیزیکی خام است، اما تحویل درباره هم‌پیوندی ذهنیت و جهان است. با این حال، هر دو جزو عناصر تأملات استعلایی به‌شمار می‌آیند که هدف آنها اولاً، رهاسازی ما از جزم‌گرایی فیزیک‌گرایانه (فیزیکالیستی) است و ثانیاً، آگاه‌سازی ما به نقش تقویمی و منابع‌خشی خودمان (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰). سوژه در مرحله تعلیق، از امور واقع به «تجربه‌های نفسانی» منتقل می‌شود که ابزار اصلی آن شهود تجربی است.

بررسی پدیدارشناختی محتوای تجارب نفسانی به تحویل ذاتی می‌انجامد. در این مرحله، صورت‌بخشی به یافته‌های شهود تجربی روی می‌دهد که ابزار اصلی آن شهود ذاتی است. پس از صورت‌بخشی، معنابخشی به ابره‌ها انجام می‌شود. بدین‌سان، هوسرل از تجربهٔ نفسانی به تجربهٔ استعلایی می‌رسد.

در تحویل استعلایی، «من» ابتدا خود را به نحو جزئی درک می‌کند، اما با همدلی و بینادهنیت به زیست‌جهان، به‌مثابهٔ جهان تجارب مشترک و افق بین‌الذاتانی راه می‌یابد.

۲-۲. ویژگی‌های اساسی پدیدارشناسی استعلایی

پدیدارشناسی استعلایی نه فقط یک روش، بلکه دانشی برای مبارزه با بحران علوم مدرن است. برای مقابله با اثبات‌گرایی، ابتدا باید علمیت فلسفه (یعنی یقینی بودن احکام آن) اثبات شود.

هوسرل در کتاب فلسفه به‌مثابهٔ علم متقن (هوسرل، ۱۳۸۹)، این موضوع را بررسی کرده و در کتاب تأملات دکارتی (هوسرل، ۱۳۹۰) آن را ادامه داده است. در این کتاب‌ها او کوشیده است تا «بدهت»، «کلیت» و «ضرورت» را احیا کند، البته به معنایی که خود در نظر دارد. در بخش دوم کتاب بحران نیز اشاره‌هایی به این مسئله وجود دارد. هدف هوسرل تأسیس بنیادی جدید برای علوم است تا علوم از بی‌ریشگی و بیگانگی رها شوند و در زیست‌جهان سامان یابند. برای این کار، دو راه ممکن بود: یکی راه هگل، و دیگری راه دیلتای.

هگل علوم را به نفع فلسفه مصادره نمود، درحالی‌که دیلتای علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا کرد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۶).

هوسرل هر دو رویکرد را رد کرد؛ زیرا هگل جایی برای طرح علوم باقی نمی‌گذاشت، و دیلتای ارتباط و مناسبات علوم را از بین می‌برد. بنابراین، هوسرل به دنبال راه سوم بود که نه صورت‌مسئله را پاک کند و نه به اثبات‌گرایی تن دهد، بلکه بنیادی برای علوم بیابد. پدیدارشناسی استعلایی این بنیاد را برای علوم اروپایی فراهم می‌کند. به نظر هوسرل، فلسفه هنوز علم نیست و هنوز به‌مثابهٔ علم آغاز نشده است (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۱۱). وی برای تأسیس این علم بنیادین دو گام اساسی برمی‌دارد:

از یک‌سو به اگولوژی می‌پردازد، تا وجه سوبرکتیو این علم بنا شود، و از سوی دیگر، به عالم زندگی [می‌پردازد] تا وجه انترسوبرکتیو ابرکتیویته این علم تأمین شود. بر این اساس، هوسرل مدعی می‌شود که فلسفه عبارت است از: علم عالم زندگی (به حیث هستی‌شناختی) و علم عالم بینادهنیت (به حیث آگاهی) (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۲).

بدین‌روی، دو رکن فلسفهٔ متقن و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل عبارت‌اند از:

- «زیست‌جهان» که افق هرگونه تجربهٔ انسانی است.

- «بینادهنیت» (انترسوبرکتیویته) که اجتماع تجربه‌های بشری را بنا می‌نهد.

«من» استعلایی یک «من» (اگو) تنها نیست، بلکه همزیست با دیگران است و آنچه این همزیستی را اقتضا می‌کند زیست‌جهان است. بینادذهنیت هم یعنی: روابط درونی سوژه‌ها در بین خودشان (هلد، ۲۰۰۳، ص ۴۸). اهمیت این ارکان به تلقی دوباره از جهان طبیعی و روحی برمی‌گردد.

هوسرل از طریق زیست‌جهان و بینادذهنیت دنبال رفع این دوگانگی است.

۳-۲. راهیابی به فلسفه استعلایی پدیدارشناختی

علوم به حوزه‌های تخصصی محدود شده‌اند. از این رو نمی‌توانند به‌طور یکپارچه درباره زیست‌جهان بحث کنند. زیست‌جهان موضوع علوم طبیعی نیست، بلکه علم خاص خود را می‌طلبد که همان فلسفه است. هوسرل با تعلیق (اپوخه) علم عینی (ایژکتیو) آغاز می‌کند؛ زیرا این رهیافت، زیست‌جهان را به جهان نظری - منطقی تقلیل داده است. اما هوسرل زیست‌جهان را داخل کمانک می‌گذارد تا راه وضعیت پیشاعلمی گشوده شود و زیست‌جهان به نحو پیش‌داده فهم گردد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۵).

زیست‌جهان نه تنها میدان فراگیری است که اشیا در آن تجربه می‌شوند، بلکه امکان تجربه و طریق فهم آن را فراهم می‌آورد. زیست‌جهان افق هر تجربه ممکن (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۸) و زمینه عام زندگی آدمی است. از این رو راه بدان مسدود نیست (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۵۵).

هوسرل دو راه برای دستیابی به زیست‌جهان پیشنهاد می‌دهد: نخست. از منظر بینادذهنیت و افق مشترک؛ دوم. بر اساس روان‌شناسی پدیدارشناختی و «من» استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰، بندهای ۵۴ تا ۷۳). بنابراین، «پدیدارشناسی استعلایی» راه حل مهار بحران است که زیست‌جهان مدخل یا کلید آن است.

تا اینجا نقشه کلی طرح هوسرل برای خروج از بحران را ترسیم کردیم که زیست‌جهان در کانون آن قرار دارد. در ادامه، آن را توضیح می‌دهیم.

۳. زیست‌جهان

۳-۱. توضیح مفاهیم

توضیح مفردات زیست‌جهان تصویری اولیه از این مفهوم به دست می‌دهد که به اجمال به آن اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. زندگی

روح زیستن به آگاهی و فرهنگ بستگی دارد. از نظر هوسرل، زندگی مساوی با آگاهی است. بنابراین، لازم است تجربه آگاهی مورد بحث قرار گیرد.

آگاهی در قلب پدیدارشناسی جای دارد و همچون جوهری درخشان در آن ظاهر می‌شود. شعار اساسی پدیدارشناسی هوسرل «بازگشت به خود اشیاء» است، که خود نوعی سلوک در درون آگاهی محسوب می‌شود.

آگاهی دارای وجوه التفاتی است. «التفات / قصد» بدین معناست که هر آگاهی همواره آگاهی نسبت به چیزی است. از این رو نسبت ذاتی آگاهی است. هوسرل این نسبت را «التفات» یا «حیث التفاتی» نامیده و آن را عنصری اساسی در ساختار آگاهی دانسته است.

آگاهی همواره آگاهی به / از چیزی است. در تعلیق نیز رجعت به ذهنیت و شیوه‌های آن صورت می‌گیرد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۷۷)، که با این سلوک معرفتی هماهنگ است. در بحث هوسرل، دو موضوع «کیفیت» و «ساختار» آگاهی اهمیت ویژه دارد که باید به آنها توجه کرد (ر.ک. یوسفی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۴-۱۱۶).

۲-۱-۳. جهان

مفهوم پدیدارشناختی «جهان» با مفهوم علمی آن تفاوت دارد. جهان علمی همان جهانی است که نظریات علمی آن را بازنمایی می‌کنند. این جهان بر پایه جهان روزمره بنا شده، آن را مفروض می‌گیرد، ولی مورد بحث قرار نمی‌دهد. با این حال، علم به تدریج سنگ‌بنای اولیه خود را فراموش کرده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱).

چهار گام فکری برداشته شده است تا معنای پدیدارشناسانه «جهان» در تمایز با تلقی متعارف از جهان (یعنی جهانی همچون مجموعه‌ای از اشیاء مستقل از آگاهی) پدید آید:

در گام نخست، کانت با طرح تمایز بود (نومن) و نمود (فومن)، بیان کرد: انسان تنها جهان پدیداری را می‌شناسد. در گام دوم، فیخته این تمایز کانتی را رد کرد و مفهوم «شیء فی‌نفسه» را کنار گذاشت. در گام سوم، هگل زندگی و زمان را با جهان پدیداری تلفیق کرد و این سنت فکری در دیلتای شکوفا شد و ادامه یافت. دیلتای بر این باور بود که انسان جهان طبیعت را نیز بر اساس تجربه زنده خود می‌شناسد و می‌سازد. کوشش‌های هگل و دیلتای به شکل‌گیری معنای پدیداری جهان منجر شد.

در نهایت، هوسرل گام چهارم را برداشت و معنای پدیداری جهان را تثبیت کرد (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۰). هوسرل پانزده سال آخر عمر خود را صرف مطالعه جهان، به مثابه موضوع تحقیق پدیدارشناختی کرد. او تلقی متعارف، طبیعی و گالیله‌ای از جهان را به تعلیق درآورد و تعریفی تازه از آن ارائه داد: «بنیاد جامعی که به عنوان افق کلی، شامل همه وضعیتهای جزئی می‌شود» (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

جهان افقی فراگیر است که هرگونه ادراک و کنش در چارچوب آن معنا می‌یابد. این افق تمام ابعاد جزئی را دربر گرفته، بنیاد بنیادها محسوب می‌شود، به گونه‌ای که علوم نوین قادر نیستند آن را به موضوع خود تبدیل کنند (هوسرل، ۲۰۰۸، ص ۶۴۳). ساختار زیست‌جهان بر مجموعه زندگی، یعنی آگاهی و جهان دلالت دارد. بودن و زیستن در جهان، به معنای داشتن زمان و مکان است. از این رو درک ساختار زیست‌جهان مستلزم ایضاح آگاهی و نحوه بودن در جهان - از خلال زمان و مکان - و همچنین روشن کردن معنای نسبت زمان و آگاهی و افق‌هایی است که معنا در آنها آشکار می‌شود (ر.ک. شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۳۸-۴۰ و ۴۵؛ شوتر، ۱۹۶۷، ص ۱۶۳ و ۱۸۰-۱۸۱).

۳-۲. شرح کلی زیست‌جهان

۳-۲-۱. معانی زیست‌جهان

زیست‌جهان آن گونه که هست، بی‌واسطه در معرض دید طبیعی و علمی قرار ندارد. مشاهده زیست‌جهان و ساختارهای آن مستلزم تعلیق و تحویل دیدگاه طبیعی و علمی است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۴۷). هوسرل زیست‌جهان را در سه معنا به کار برده است:

نخست. در عام‌ترین و فراگیرترین معنا، زیست‌جهان شامل تمام وجوه زندگی انسانی می‌شود، اعم از تاریخی، فرهنگی، اعتقادی، سنت‌ها، علوم و تجربه‌های روزمره. زیست‌جهان در این معنا، واحد است و تنها یک زیست‌جهان وجود دارد. دوم. زیست‌جهان در معنای خاص، شامل اجتماعی از سوژه‌ها می‌شود که وجوه مشترکی (مانند زبان یا فرهنگ) بینادهنیت آنها را شکل داده است. این زیست‌جهان افق‌هایی برای انواع فعالیت‌های بشری فراهم می‌آورد که هر یک زیست‌جهان خاصی، مانند جهان فیزیک‌دانان یا جهان مؤمنان را پدید می‌آورد.

سوم. معنای اخص زیست‌جهان، شامل جهان «من» استعلایی می‌شود. در اینجا، «من» جهان را در خود می‌یابد، نه اینکه خود را در جهان بیابد. بر این اساس، زیست‌جهان فرد، همان جهان شخصی اوست (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۲-۴۴۳). به‌طور کلی، زیست‌جهان افق سوژکتیو برای امکان تجربه‌های ماست، بلکه خود جهان تجربه‌های روزمره ما محسوب می‌شود. در زیست‌جهان، اشیاء در وضعیت‌های سوژکتیو و نسبی قرار داده می‌شوند. زیست‌جهان دستاورد حیات تجربی پیش‌عالمی است که در آن معنای جهان و صلاحیت بودن آن تأسیس می‌شود (هوسرل، ۲۰۰۸، ص ۳۰). انسان‌ها علی‌رغم تفاوت‌های تخصصی و جهان‌های گوناگون، در یک جهان مشترک زندگی می‌کنند که زمینه هرگونه اندیشه و کنش را برای مجموعه انسان‌ها فراهم می‌آورد. این جهان مشترک همان «بینادهنیت» به‌معنای عام است که هر جهان فردی و جمعی از آن مشتق شده و در افق آن، جهان واحد و جامع ظهور یافته است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۳-۲-۲. اوصاف زیست‌جهان

زیست‌جهان در توصیف هوسرل دارای اوصافی چندگانه است که چه‌بسا در ظاهر متناقض می‌نماید. زیست‌جهان به‌معنای عام دو وصف اولیه دارد: عینیت دارد؛ استعلایی است.

زیست‌جهان، هم جنبه سوژکتیو دارد و هم جنبه ائژکتیو. جنبه سوژکتیو آن با فعالیت‌های گوناگون عیان می‌شود، اما جنبه ائژکتیو آن را فقط علم کلی (یعنی فلسفه استعلایی پدیدارشناسانه) برملا می‌کند.

هوسرل این علم را «علم زیست‌جهان» نامیده که همان فلسفه است. علوم دیگر قادر به آشکارسازی آن نیستند؛ زیرا زیست‌جهان به‌معنای عام بر همه جهان‌های دیگر مقدم است. به‌تبع آن، عینیت آن بر همه عینیت‌ها مقدم است. همچنین زیست‌جهان بینادهنی و استعلایی است و جهان‌های دیگر بر پایه آن فعال هستند (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۴-۴۴۷).

برخی از مهم‌ترین اوصاف زیست‌جهان عبارت‌اند از:

۱. زیست‌جهان^۱ جهان طبیعی، محیط و زمینه هرگونه تجربه بشری اعم از نظری و عملی است. همه تجربه‌ها، آگاهی‌ها، افکار، کردار، پندار، و دانش علمی ما درون آن به وقوع می‌پیوندد. به همین خاطر، به‌ندرت به‌صورت صریح به موضوع بررسی تبدیل می‌شود.

زیست‌جهان به‌مثابه پس‌زمینه هر نوع تجربه، فقط یک اصطلاح گسترده اضافی جدید برای جهان، به‌مثابه کل اشیاء، یا جهان ایدئال شده علمی نیست، بلکه همان‌گونه که برخی گفته‌اند (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۲۷)، زیست‌جهان یک ضد مفهوم جدلی و انتقادی برای مقابله با مفهوم علمی - فلسفی امروزی از جهان (از قبیل تصور کانت و علم نوین از جهان) است که باید با در نظر گرفتن نقطه شروع و زمینه هر نوع دانشی در زیست‌جهان، اصلاح شود.

۲. زیست‌جهان^۲ عالم سوژکتیو و بینادهنی است و بدین‌روی، هوسرل آن را صرفاً حوزه قلمرو ذهنی - نسبی می‌داند که در برابر یک توصیف کاملاً عینی مقاومت می‌کند (هوسرل، ۱۹۷۰، بند ۲۹).

حیث سوژکتیو آن به این علت است که اشیاء در آگاهی تقوم می‌یابند و چون سوژکتیو است، نسبی هم هست. تقوم از حیث نسبت‌های گوناگون صورت می‌گیرد.

علاوه بر این، معنای زندگی و تجربه‌ها به میزانی قوام دارند که نسبت به ما آشکار می‌شوند و به ما تقوم می‌بخشند. ۳. زیست‌جهان^۳ عالم عملی است. زیست‌جهان فقط جهان سوژکتیو و نظری نیست، بلکه وجه عملی هم دارد. انسان در جهان زندگی خود، به کردارها و تجربه‌های عملی خود قائم است. هرچه در زندگی روزمره ما پدید می‌آید و به ما داده می‌شود، همگی به نحوی عملی روی می‌دهد. حتی تجربه نظری هم یک عمل است.

۴. زیست‌جهان^۴ عالم پیشینی است. جهان زندگی پیش از علم برای ما ظهور و بروز دارد و بشر با آن انس و الفت دارد. از دید هوسرل، انسان‌ها صرف‌نظر از اینکه از جهت فناوری چقدر پیشرفته باشند، همیشه در زیست‌جهان زندگی می‌کنند. او این وضعیت غوطه‌ور بودگی انسان در جهان را با عبارت «انسان‌ها فرزندان جهان هستند» (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۱) توصیف می‌کند.

شاگردش لاندرگه این‌گونه به مسئله اشاره می‌کند: اساساً یافتن انسان در هر حالتی پیش از جهان، ناممکن است؛ زیرا انسان بودن و زندگی به‌عنوان موجود انسانی خودآگاه، از اساس دقیقاً زندگی بر بنیاد یک جهان است (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۰). ۵. زیست‌جهان^۵ عالم بدیهی و قلمرو بداهت‌های اولیه و بنیادین است. از این‌رو عالم گم‌شده و غایب از نظر نیست. علوم از همین بداهت بنیادین جوشیده‌اند و بدان تکیه دارند.

۶. زیست‌جهان^۶ عالم تاریخی - اجتماعی و مهد سنت است. زمان، یکی از ابعاد مهم زیست‌جهان است. زیست‌جهان به سمت عقب، به گذشته نامعین، و در جانب جلو به سمت آینده نامعلوم امتداد می‌یابد.

در عمل، تجربه انسانی عناصری از تجربیات قبلی را به‌صورت منفعلانه در تجربه جاری می‌گنجاند؛ همچنان‌که عناصری از آینده نیز در آن پیشقدم می‌شوند.

در هر عمل انسانی، زمینه‌ای از پیش‌فرض‌های غیرفعال رسوب‌گذاری شده وجود دارد که همچنان به صورت ضمنی کار می‌کند. هوسرل از «رسوب‌گذاری» به مثابه سنت‌سازی سخن می‌گوید. این سنت‌های رسوب‌یافته در خود جهان، لایه‌بندی می‌شوند و از این رو هوسرل از زیست‌جهان به «جهان سنت زنده» تعبیر می‌کند (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۸).

۷. زیست‌جهان افق تجربه انسانی است. هوسرل از جهان، به «افق افق‌ها»، «افق تمام تجربیات ما از موجودات» (هوسرل، ۱۹۷۰، بند ۳۷) و «افق جمعی تحقیقات ممکن» (هوسرل، ۱۹۸۳، بند ۱ و ۲۷) تعبیر کرده است.

استعاره «افق» در کاربرد پدیدارشناسانه‌اش، پیچیدگی زیادی دارد، اما به طور کلی، بر زمینه مشترک، مبهم، اما تعیین‌پذیر معنا دلالت دارد. افق در عین اینکه بر مرز و حد نهایی دلالت می‌کند، اما در ذات خود همیشه باز است و به موازات حرکت ما تغییر می‌کند و دائم ما را فرامی‌خواند که از مرزهای میدان دید خود فراتر رویم. افق در عین اینکه به یک معنا بی‌حد و مرز است، اما برای اشیاء و اموری که درون آن جای می‌گیرند چارچوب و حد تعیین می‌کند و تجربه اشیاء را در تمامیت آنها ممکن می‌سازد.

بنابراین، افق به مثابه یک مفهوم راهنما، ما را قادر می‌سازد تا سایه‌هایی از معنا را روشن کنیم که محیط آن بر روی شیء ریخته است (کوهن، ۱۹۴۰، ص ۱۰۸).

زیست‌جهان، همچون افق و پیش‌زمینه مشترک تجربه است که نمی‌توان برای آن انتها و حدی تعیین کرد و هر فهمی از وضعیت، بر این پیش‌فهم سراسری مبتنی است.

خلاصه مفاهیم شارحه هوسرل در باب زیست‌جهان: زیست‌جهان به مثابه «تنها جهان واقعی» و «بنیاد زندگی‌های نظری و عملی» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۹) شناخته می‌شود. همچنین زیست‌جهان «بنیاد اعتبارات وجودی» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۲)، «منشأ بدهات و تصدیق» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶)، «افق» و «زمینه مشترک واقعیت‌ها» است که مکرر در جاهای مختلف کتاب بحران به کار رفته است.

فهم زیست‌جهان علم خاص خود را می‌طلبد که همان پدیدارشناسی استعلایی است.

زیست‌جهان به سه لحاظ بر جهان علم و فعالیت‌های نظری تقدم دارد:

۱. تقدم به لحاظ تاریخی؛

۲. تقدم به لحاظ عام بودن؛

۳. تقدم به لحاظ اعتبار وجودی.

اگر زیست‌جهان برای جهان علم، اعتبار وجودی و شهودی فراهم نمی‌آورد جهان علم ارزش وجودی کسب نمی‌کرد. اعتبار جهان علم، بر اعتبار زیست‌جهان استوار است. این تقدم، نه معرفت‌شناختی است و نه هستی‌شناختی، بلکه پدیدارشناختی است. زیست‌جهان اساس و بنیاد معنای جهان علمی و عملی است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶).

۳-۳. مؤلفه‌های تقویمی زیست‌جهان

۳-۳-۱. زمان آگاهی

«زمان» و «مکان» نشانه‌هایی از عینیت هستند. آگاهی و حیات آگاهانه ما درون زمان رخ می‌دهد. از این رو زمان آگاهی ماهیتی عینی دارد.

هوسرل مفهوم «زمان» را بر اساس مفهوم «پدیدارهای سیال» و «نمودار زمان» توضیح و بسط می‌دهد (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۵۰۰).

زمان در عین سیالیت، امتداد و اتصال، واجد جهات زمانی گوناگونی است. این سیلان دائمی زمان با اتصال آن تعدیل می‌شود. همواره لحظه‌ای کنونی وجود دارد که به اعماق گذشته فرومی‌رود و به‌طور همزمان نسبت به آینده، زمان حال گسترده می‌شود. آگاهی از گذشته و پیش‌بینی آینده از طریق همین انبساط زمانی شکل می‌گیرد.

بدین‌سان، مطابق شبکه‌ی التفات‌ها، سوژه، هم از امتداد جهان و انبساط زمان و هم از سیلان تجارب زیسته خود در جهان آگاه می‌شود و آگاهی‌اش را شکل می‌دهد (اسمیت، بی‌تا، ص ۴۱-۴۳).

از نظر هوسرل، زمان عینی ساختار زمانمند متعلقات آگاهی است که پیرامون «من» رخ می‌دهد، درحالی که زمان درونی ساختار زمانمند تجربه آگاهی «من» است. هر دو صورت زمان متقوم به آگاهی هستند.

برای مثال، من، هم از جریان زمانمند یک آهنگ موسیقی و هم از جریان زمانمند تجربه شنیداری خود از آن آهنگ آگاهی دارم. زمان اجرای آهنگ با زمان تجربه شنیدن آن متمایز است.

زمانمندی به شیوه‌ای آگاهی را شکل می‌دهد که فرد آن را همزمان و به‌صورت درونی، به‌مثابه صورت آگاهی خود می‌شناسد.

هوسرل این تألیف از تجربه‌های سیال را «زمان آگاهی درونی» می‌نامد (هلد، ۲۰۰۳، ص ۴۳) که بر عینیت زیست‌جهان نیز دلالت دارد.

۳-۳-۲. من و دیگری

«من» (خود) و «دیگری» پایه‌های انسانی زیست‌جهان محسوب می‌شوند و تجربه فرد از دیگری در شکل‌گیری جهان زندگی نقش دارد.

«من»: در پدیدارشناسی هوسرل، سه نوع «من» مطرح است: ۱. من تجربی / بدنی؛ ۲. من نفسانی؛ ۳. من استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۸۴-۱۸۶).

متناظر با این سه نوع «من»، سه منظر فلسفی نیز مطرح است:

۱. منظر روان‌شناسانه که در آن «من» از جنبه تجربی و بر اساس معنای هیومی بررسی می‌شود و استعلایی نیست.

۲. منظر روحانی که در آن «من» نفسانی در بستر جهان روحی شکل می‌گیرد و بدان قوام می‌یابد.

۳. منظر استعلایی که در آن «من»، نه قابل تعلیق است و نه بدون زیست‌جهان قابل تصور.

البته منظر چهارمی نیز مطرح است: منظر مطلق که بر اساس آن، «من» مطلق با تعالی و استعلای جهان پیوند دارد. این «من» را می‌توان «روح فرهنگی» نامید که جامع «من» و «دیگری» است. این «من» یا روح فرهنگی از نظر هوسرل، همان انسان‌گرایی (اومانیته) اروپایی است که با بینادذهنیت و زیست‌جهان فرهنگی اروپایی سازگار است (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۶۴-۴۶۸).

«من» استعلایی حاصل فرایند تعلیق است. بالاین‌حال، این «من» در عین حال، انضمامی و واقعی است و با زیست‌جهان نسبت دارد و بدان گشوده است.

«من» مطلق یا محض (همان روح فرهنگی)، «من» تقویمی است، نه تأسیسی؛ زیرا خارج از تعلیق، چیزی جز آگاهی مؤسس باقی نمی‌ماند. این «من» مطلق از طریق آگاهی، به اشیاء معنا می‌بخشد، نه اینکه آنها را تأسیس کند. دیگری: «من» از دو طریق می‌تواند به تجربه «دیگری» راه یابد:

نخست. راه مستقیم که در آن فرد از طریق همدلی، «دیگری» را همچون خود، بدنمند و دارای ذهنیت بازمی‌شناسد. دوم. راه غیرمستقیم که در آن از طریق هم‌افقی و بینادذهنیت، جهان و اشیای موجود در آن، به مثابه وجودی که توسط اذهان و «من»‌های دیگر تجربه شده است، در نظر آورده می‌شود.

بدین‌سان، «من» به ساحت مشترک تجربه بینادذهنی پا می‌نهد و در کنار تجربه «من»‌های دیگر، حضور می‌یابد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶-۲۶۷).

من سوژه‌ای است که در زیست‌جهان زندگی می‌کند، کنش دارد، تابع قوانین است و با دیگران تعامل دارد، خود را در میان یک جامعه بینادذهنی می‌یابد. دیگران بخشی اساسی از زیست‌جهان فرد هستند و تأثیر مستقیمی بر نحوه بودن او در این جهان دارند. البته تجربه انضمامی از دیگری، همواره تجربه دیگری در ظهور بدنی اوست.

به همین دلیل، بینادذهنیت نوعی رابطه میان سوژه‌های بدنمند محسوب می‌شود (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۷-۲۲۸). بدین‌روی، زیست‌جهان همزمان با اینکه دنیای تجربه‌های آگاهی و فعالیت‌های روزمره فردی است، جهان فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی نیز محسوب می‌شود. در این جهان، «من» بر اساس نقش‌ها و شأن‌های اجتماعی مختلف، جایگاه خود را شکل می‌دهد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۷۰).

۳-۳-۳. بینادذهنیت

جهان پیرامون من جهانی بینادذهنی است و سوژه‌های درون آن با یکدیگر مناسبات درون‌جهانی دارند. در بینادذهنیت، اشیاء و امور در دسترس اعمال التفاتی آگاهی «من» و «دیگری» قرار دارند. به همین دلیل، اشیاء و امور یک قطب از این‌همانی در اعمال سوژه‌ها را تشکیل می‌دهند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۷۸-۲۸۰).

پیرامون «من» آکنده از «من»‌های دیگر است. اجتماع این «من»‌ها و اشتراک بینادذهنی آنها از نظر هوسرل، امری بنیادین محسوب می‌شود؛ زیرا اساس تقویمی «جهان عینی» و عینیت زیست‌جهان به شمار می‌آید.

هوسرل تصریح می‌کند: جهان ابژکتیو، به‌مثابه نوعی ایده، ذاتاً به بینادذهنیت وابسته است (هوسرل، ۱۹۶۰، ص ۱۰۷). این جمله اهمیت بالای بینادذهنیت را در تقویم عینی جهان نشان می‌دهد.

شکل‌گیری «من دیگری» به آگاهی «من» وابسته است. از این‌رو گروهی از «من»‌ها که دارای التفات تقویمی و استعلایی مشترک‌اند، یک اجتماع بینادذهنی، یعنی «مای استعلایی» را شکل می‌دهند (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰-۴۰۲). بسیاری از کنش‌ها، تجربه‌ها، و اشیا در پیوند این بینادذهنیت معنا می‌یابند. با این حال، رابطه من استعلایی با «مای استعلایی» پیچیده است و تبیین آن دشوار، به‌گونه‌ای که حتی برای خود هوسرل، صورت نهایی و قانع‌کننده‌ای پیدا نکرده است (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰۸).

بینادذهنیت استعلایی ضمن داشتن کارکرد تقویمی، ماهیتی اجتماعی دارد و در تقویم واقعیت‌های اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌کند.

این پدیدار نشان می‌دهد که پدیدارشناسی هوسرل چگونه از رویکرد خودشناسانه (اگلولوژیک) به سمت پدیدارشناسی استعلایی - جامعه‌شناختی حرکت می‌کند (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۳-۴. مناسبات تقویمی زیست‌جهان

۳-۴-۱. همدلی

هستی «دیگری» و زندگی ذهنی او چگونه برای من دسترس‌پذیر می‌شود؟ به عبارت دیگر، آگاهی فردی چگونه به آگاهی جمعی تبدیل می‌شود؟ تجربه همدلی توضیح‌دهنده همین فرایند است.

از طریق همدلی، فرد می‌تواند «من»‌های دیگر را تجربه و درک کند. پدیدارشناسان، به‌ویژه هوسرل و دستیار او ادیت اشتاین مباحث مفصل و غنی درباره همدلی ارائه داده‌اند (ر.ک. هوسرل، ۱۹۶۰، تأمل پنجم؛ اشتاین، ۱۹۶۴). با این حال، این بحث یکی از مباحث دشوار پدیدارشناسی است و تفصیل آن در اینجا ممکن نیست (برای شرح مناسب این موضوع، ر.ک. جاردینه و سانتو، ۲۰۱۷).

بر اساس تلقی اشتاین، که مد نظر اکید هوسرل نیز بوده، همدلی نوعی خاص از تجربه التفاتی است که طی آن، «دیگری»، به‌مثابه بدنی دارای ذهن و زندگی درونی، بر من پدیدار می‌شود.

اشتاین تصریح می‌کند: همدلی به اساسی‌ترین وجه، عبارت است از: انتقال مفهوم «من» میان قلمرو تجربه خودم و دیگری. بدین ترتیب، همدلی صورتی از «شهود» یا تجربه مستقیم «من دیگری» است؛ تجربه‌ای که من در آن، بی‌درنگ، تجربه دیگری را می‌فهمم (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۲).

«من دیگری» در همدلی، شهوداً تجربه می‌شود.

«شهود» عملی است که در آن خود یک شیء با بدهت درک می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۲).

در بدهت همدلی، «من»، تجربه «دیگری» را در جریان سیال آگاهی خود دوباره از سر می‌گذراند. از این‌رو تجربه «من دیگر» به نحو همدلانه شکل می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۳).

از یک سو، همدلی مبنای بینادذهنیت است که در تقویم ما، از جهان پیرامون نقش دارد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۴) و از سوی دیگر، همدلی طریق قوام‌بخشی به زیست‌جهان است و نقش طریقت و کاشفیت دارد. همدلی روش تحویل آگاهی فردی به آگاهی جمعی و سازوکار گذار از وضعیت ذهنی به وضعیت بینادذهنیت است و در نهایت، با همدلی است که انسان در عالم زندگی می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۷۵).

در مجموع، همدلی برای هوسرل، طریقت دارد، نه موضوعیت؛ زیرا همدلی طریقی برای ظهوربخشی به بینادذهنیت و پدیدار کردن زیست‌جهان است. از این رو گفته شده است: اساس ارتباطات در بینادذهنیت، همین همدلی است. آنچه نسبت «من» و «دیگری» و التفات «من» به زیست‌جهان و ساکنان آن را فعلیت می‌بخشد، از مجرای همدلی می‌گذرد. کشف دیگری از طریق همدلی، همچنان که در تأمین عینیت شناخت نقش اساسی دارد، وجه وجودی - البته نه وجودی به معنای متافیزیکی - نیز دارد و زیست‌جهان مشترک انسان‌ها را بنا می‌نهد. از این رو می‌تواند نقش یک هستی‌شناسی اجتماعی را در پدیدارشناسی ایفا کند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸۹).

چون همدلی اساس ارتباطات را شکل می‌دهد و آن را پایدار می‌سازد، بنابراین، همدلی بنیان هستی‌شناسی اجتماعی نیز محسوب می‌شود و در کانون آن جای می‌گیرد. علاوه بر این، کارمایه اصلی همدلی، «هم‌افق شدن» است.

۲-۳. هم‌افقی

مفهوم «افق» در کتاب ایده‌ها، تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی مطرح شده است. «افق» سطحی است که آگاهی فرد در آن رخ می‌دهد. افق‌ها متعدد هستند و برخی از آنها بر برخی دیگر تقدم دارند؛ مانند تقدم افق تاریخمندی بر افق علوم.

هوسرل تصریح می‌کند: افق تاریخمندی افق زندگی انسان است. زیست‌جهان ما را احاطه کرده و عالم محیط است و هوسرل آن را «افق افق‌ها» نامیده است. پس یک افق نامتناهی وجود دارد که حد نهایی تمام افق‌هاست و همان «افق جهان» محسوب می‌شود.

افق جهان، تنها افق نامتناهی است که همه افق‌ها درون آن و ذیل آن قرار دارند. این افق ظرف همه آگاهی‌ها و تجربه‌های سوژه‌های تاریخمند است. از این رو جهان چون افق فراگیر همه اشیاء محسوب می‌شود، میان تمام انسان‌ها مشترک است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۴).

از سوی دیگر، ادراک اشیاء در مجال ادراکی روی می‌دهد و رخدادپذیر می‌شود. اگر افق گشوده‌ای برای ادراکات ممکن نباشد، آنگاه ادراک حاصل نمی‌آید. از این رو اشیاء دو قسم افق دارند: افق درونی و افق بیرونی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۲).

«افق درونی» جنبه داده‌شده و حضوری عینی را شامل می‌شود و به همراه مجموعه‌ای از پیش‌یابی‌ها و پیش‌بینی‌ها که در ذهن سوژه قرار دارد، حاضر است. اما «افق بیرونی» بستری است که اشیاء در آن واقع و حاضر می‌شوند (اسمیت، بی تا، ص ۳۹-۳۰).

زیست‌جهان همان افق ادراکی گشوده است که امکان ادراک و تجربه را فراهم می‌آورد. بدین‌روی، از این حیث می‌توان گفت: عالم همانا عالم ادراک است و پدیدارشناسی استعلایی، ما را به همین افتتاح ادراکی و افق مفتوح ره می‌نماید. به عبارت دیگر، آگاهی، همان‌سان که ساختار التفاتی دارد، همچنین ساختار افق‌مند هم دارد. این افق‌مندی سبب می‌شود که وقتی آگاهی من با آگاهی دیگری تماس می‌گیرد یا با آن مشارکت می‌جوید، هر دو در ساحتی مشترک گرد آمده، به هم‌افقی نائل آیند.

افق «حیطهٔ امکان‌ها» است. افق یک چیز، گستره‌ای از امکان‌هایی است که پیش‌روی آن قرار دارند و در میدان تجربهٔ آگاهی ظاهر می‌شوند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۳۴۸).

زیست‌جهان همان افق ادراکی گشوده است که امکان ادراک و تجربه را فراهم می‌آورد. از این‌رو می‌توان گفت: عالم همان عالم ادراک است و پدیدارشناسی استعلایی ما را به همین افتتاح ادراکی و افق مفتوح هدایت می‌کند. زیست‌جهان افقی است که معانی تاریخی در آن رسوب می‌کنند. به همین سبب، آگاهی از زیست‌جهان متضمن آگاهی از تاریخ است. تاریخ، نه به معنای رویدادهای جزئی، بلکه به معنای «افق رسوب معناها» نزد هوسرل مطرح است (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۵۶۶).

درنهایت، حضور در حیطهٔ امکان‌های مشترک و در ساحت بینادذهنیت، سبب می‌شود که «من» با «من دیگر» هم‌افق شود. همان‌گونه که در همدلی باب مراوده با دیگری گشوده می‌شود، در هم‌افقی نیز باب مفاهمه و علوم گشوده می‌شود که به ساحت مشترک و فرایند تقویم آن بازمی‌گردد.

۳-۴-۳. فرهنگ

زیست‌جهان اساس فرهنگ و معانی فرهنگی را شکل می‌دهد (بکلی، ۱۹۹۲، ص ۹۳-۹۴). جهان زندگی افق تمام افق‌ها و درنتیجه، افق کلی تمام تجارب عام انسانی محسوب می‌شود. توجه به دلالت‌های فرهنگی و تاریخی زیست‌جهان، در آثار متأخر هوسرل برجسته شده است. روح واحد اروپایی در بستر تاریخ شکل گرفته و در زمان‌ها و مکان‌های دیگر قابل تکرار نیست.

جوهر یا شاخصهٔ اصلی فرهنگ غربی عقلانیت آن است که ریشهٔ آن به یونان بازمی‌گردد و در دوران مدرن به شکوفایی رسیده است.

«فلسفه» عنوانی برای مجموعه ساختارهای فرهنگی غرب محسوب می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۶۷) که زمینهٔ شکوفایی این فرهنگ را فراهم ساخته و آن را حفظ کرده است. با این حال، شکل خاصی از علم نوین ظهور کرد که به سلطهٔ این وضعیت جدید انجامید و درنتیجه، فلسفه به سبب غلبهٔ روش‌های تجربی و اثبات‌گرایانه، به حاشیه رانده شد. هوسرل بازسازی فلسفه را امری ضروری می‌داند تا فلسفهٔ نو بتواند مانع زوال فرهنگ اصیل اروپایی شود، و در برابر تصویری که علم نوین از فرهنگ ارائه می‌دهد، مقاومت کند و آن را اصلاح نماید.

او تأکید می‌کند که تنها دو راه برای رهایی از بحران وجودگرایی اروپا وجود دارد: یا اروپا به سبب بیگانگی با معنای عقلانی زندگی، در ورطه انتقام‌جویی و خشونت نابود شود، یا اروپا بار دیگر از روح فلسفه متولد شود، آن هم به مدد «شجاعت عقل» که برای همیشه بر طبیعت‌گرایی چیره آید (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۹۹).
به همین دلیل، هوسرل می‌کوشد علوم و فرهنگ اروپایی را بار دیگر در زمین «فلسفه اولی» پرورش دهد تا بحران علوم مهار شود.

با اقتباس از شعار «بازگشت به خود اشیاء»، می‌توان گفت: هوسرل به فلسفه اولی باز می‌گردد تا راهی برای رفع بحران جان و جهان اروپا فراهم کند؛ یعنی اعتماد به عقلانیت شهودات معمولی درباره زیست‌جهان احیا شود.

۴. علم و زیست‌جهان

از آنچه تا اینجا درباره بحران علوم و طرح کلی هوسرل برای خروج از آن ذکر شد، نسبت میان علم و زیست‌جهان به وضوح روشن می‌شود. در یک بیان کلی، از نظر هوسرل، زیست‌جهان، بنیان و زمینی است که علوم از آن رویداده‌اند اما در فرایند خلق ایدئال‌های نظری و جهان‌سازی، علم این بنیان وجودی و تاریخی خود را فراموش کرده و در نتیجه، دچار بحران شده است. هوسرل تصریح می‌کند که حتی دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین نظریه‌های علمی بر بداهت‌های پیشانظری شهودی که در زیست‌جهان داده می‌شوند، مبتنی هستند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶).

ابژه‌های برساخته علمی، پیش از آنکه از طریق ایدئال‌سازی به موضوع دانش تبدیل شوند، مضامینی در زیست‌جهان بوده‌اند. ایدئال‌سازی مستلزم اتکا به بنیانی است که بر اساس آن ساخته شود.

آنچه در علم شیمی با نمونه H_2O توصیف می‌شود، همان چیزی است که افراد در زندگی روزمره می‌جوشانند و با آن قهوه درست می‌کنند. از این رو تجربه‌های حسی و عملی زیست‌جهانی نقشی اساسی در امکان ابژه‌های علمی ایفا می‌کنند. حتی در مواردی که ابژه‌های پژوهش علمی از عمل روزمره بسیار دور به نظر می‌رسند، زیست‌جهان مشترک، همچون مرجع مستمر ارجاع باقی می‌ماند.

بحران علوم حاصل فراموشی این نسبت میان جهان برساخته نظری و انتزاعی علوم با جهان واقعی زندگی (زیست‌جهان) است.

علوم به مرور زمان، سرمنشأهای برساخته‌های نظری خود را که در نوعی صورتی سازی زیست‌جهان ریشه دارند، فراموش کرده‌اند. هوسرل این فراموشی را با ارجاع به آن حیث تاریخی توضیح می‌دهد که تحقیق علمی در آن پیش می‌رود. در این فرایند، سنت‌های علمی در فرایند «رسوب‌گذاری» دست‌اندرکارند. در جریان این تحول، ایدئال‌سازی و برساخت‌های نظری نسل‌های پیشین رسوب‌گذاری شده‌اند و نسل‌های بعدی بی‌توجه به سرمنشأ آنها، از آنها بهره می‌گیرند. بر این اساس، جریان علم از طریق توالی برساخت‌های نظری پیچیده‌تر، ادامه می‌یابد.

علم تنها در قالب مرتبه نظری محض یا نمادین رخ می‌دهد و هرگز به آن مشروعیت‌بخشی که از آن ناشی شده است، ارجاع نمی‌یابد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۶).

این روند سبب شکل‌گیری دانش مشهود بیرونی شده، از درک چیستی و غایت خود ناتوان است. مهم‌تر از این، جهان برساخته علوم که به‌صورت ریاضیاتی ساختار یافته و با لباس ایده‌ها ملبس شده، به‌طور غیرموجه، جایگزین جهان واقعی (زیست‌جهان) شده است. این جایگزینی غیرموجه علم را از امکان درمان بحران خود ناتوان کرده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸). هوسرل با نقد بنیادی خود از علوم، در پی تصحیح مشکلات جهان‌بینی علم‌گرایانه است. برخی از مهم‌ترین تأکیدهای او در این باب عبارت‌اند از:

۱. علم از حیث بدهات تجربی خود، به زیست‌جهان وابسته است. فعالیت علمی جهان تجربه روزمره (زیست‌جهان) را به‌مثابه میدان مشاهده مستقیم و بدهات‌های مربوط به خود، مفروض می‌گیرد و بدان متکی است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۷). احکام علمی که به افعال التفاتی مرتبه بالاتر تعلق دارند، برای اعتبار معرفت‌شناختی خود، ناگزیرند به جهان پیش‌علمی ارجاع یابند که تنها جهان واقعی محسوب می‌شود (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۵ و ۵۰).

۲. برخلاف طرح علم‌گرایی که واقعیت را به جهان عینی علمی منحصر می‌کند، واقعیت ابتدا با ابره‌های علم طبیعی تطابق ندارد. انواع دیگری از واقعیت (مانند عواطف، نهادهای اجتماعی، روابط انسانی، ارزش‌ها، و غیر آن) وجود دارند که توصیف هر کدام مستلزم معیار و هنجار خاص خود است. هوسرل با نشان دادن محدودیت‌های هستی‌شناختی علم‌گرایی، علوم انسانی را که به جهان روحی و زیست‌جهان می‌پردازد، معتبر می‌سازد.

۳. خود علم یک پدیدار است که در جهان فرهنگی قرار دارد، نه در جهان طبیعی. بنابراین، دیدگاهی که تنها جهان حقیقی را منحصر به جهان طبیعی می‌داند، نمی‌تواند علم را به‌مثابه پدیداری متعلق به زیست‌جهان درک کند.

۴. هر نظریه علمی از منظر سوژکتیو استعلایی مستقل نیست، بلکه هر ابره علمی نسبت با زیست‌جهان دارد علوم از این نسبت غافل مانده‌اند و تنها فلسفه استعلایی می‌تواند نشان دهد که چگونه این غفلت، همزمان به معنای دست کشیدن از بنیانی است که علم تنها بر اساس آن، به‌مثابه یک دستاورد تقویمی فهم می‌شود (راسل، ۱۴۰۱، ص ۳۰۲-۳۰۶).

شقاق میان جهان علم و زیست‌جهان را نمی‌توان با متر و مقیاس علم تجربی پر کرد. علاوه بر این، علم همچنان که از توضیح بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود ناتوان است، از توضیح دلالت‌های فرهنگی و اجتماعی خود نیز عاجز است.

علم با فراموشی زیست‌جهان، خود را از تجربه جهان پُر از معنا، آن‌گونه که در تجربه هرروزه آشکار می‌شود، محروم کرده و از توضیح معنای علوم برای وجود انسانی ناتوان و در نتیجه از پاسخ‌گویی به نیازهای حیاتی انسان عاجز مانده است. به‌اعتقاد هوسرل، تنها فلسفه استعلایی پدیدارشناختی می‌تواند بر این بحران سترگ فرهنگ اروپایی پرتو بیندازد. بحران فرهنگ اروپایی و ازپافتادگی انسانیت اروپایی ناشی از این است که انسان اروپایی اعتقاد خود به آرمان یک فلسفه کلی، به‌مثابه بنیان اساسی علوم، و اعتقاد خود به گستره این روش جدید را از دست داده است. در نبود چنین فلسفه‌ای، علوم جایگاه ذاتی فلسفه را تصاحب کرده و وارد حوزه‌هایی مانند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌شود؛ حوزه‌هایی که اساساً بیرون از قلمرو علوم قرار دارند.

علوم ادعاهایی دربارهٔ واقعیت و حقیقت مطرح می‌کنند که برآمده از تحقیقات علمی نیستند، بلکه از اساس بیرون از دایرهٔ علم‌اند. طرح هوسرل توجه دادن به سرمنشأهایی است که علوم از آنها نشئت گرفته، مشروعیتِ خود را از آنها می‌گیرند. طرح هوسرل نسبتِ نهان میان جهان ذهنی یا زیست‌جهان با جهان عینی علوم را آشکار می‌سازد که بر همین جهان ذهنی مبتنا یافته است.

به بیان دیگر، هر ایدئالی در مرتبهٔ بالاتر، از طریق زنجیره‌ای از افعال مبتنی بر تجربهٔ اولیه و بسیط از حقیقت ارجاع دارد که خود این تجربه‌ها، همان لحظه مشروعیت‌بخش به کل روبنایی است که بر پایهٔ آن ساخته شده است. البته تصور وجود رابطهٔ ایستا میان علم و زیست‌جهان، پندار درستی نیست، بلکه این رابطه دوسویه است. همان‌گونه که علم از زیست‌جهان یاری می‌گیرد، علم نیز بر زیست‌جهان تأثیر می‌گذارد؛ به این صورت که به تدریج، بینش‌های نظری علم به وسیلهٔ زیست‌جهان جذب و هضم می‌شوند و در آن ادغام می‌گردند.

اشتراسر زیست‌جهان را با خاک حاصلخیز مقایسه کرده است (اشتراسر، ۱۹۶۳، ص ۷۱). همان‌گونه که خاک می‌تواند گیاه را تغذیه کند، زیست‌جهان نیز می‌تواند معرفت نظری را تغذیه کند، و درست همان‌گونه که رشد گیاهی که خاک آن را ممکن می‌سازد و صفات فیزیکی و شیمیایی خاک را جرح و تعدیل می‌کند، نظریه‌هایی که بنیادشان زیست‌جهان است، زیست‌جهان را جرح و تعدیل می‌کنند و تغییر می‌دهند.

۵. جمع‌بندی انتقادی

هوسرل با نقد ذهن‌گرایی متفکران پیشین، به‌ویژه سوژه دکارتی و کانتی، از سوژه استعلایی سخن می‌گوید که ذاتاً معطوف به جهان و دیگران است. او معتقد است: سوژه‌کثیوبته با این ویژگی‌ها، در تقدم مطلق نسبت به ابژکثیوبته قرار دارد و بنیان عقلانیت و حقیقت را فراهم می‌آورد.

بنابراین، فراموشی عرصهٔ سوژه‌کثیوبته و تقدم مطلق آن بر ابژکثیوبته، عامل بحران علوم محسوب می‌شود. با این حال، سوژه بنیانگذار هوسرل از منظرهای متفاوت، نقد شده است؛ از جمله میشل فوکو با وجود اینکه هوسرل را در نقد اثبات‌گرایی و تاریخ‌گرایی محق می‌داند، زیست‌جهان و درک ذهنی و شهودی آن را نقطهٔ آغاز نظریه‌ها و مفاهیم علمی نمی‌داند.

فوکو شرایط ممکن‌شدن دانش را در ساختارهای گفتمانی و حیات خودمختار آنها می‌بیند که به صورت تاریخی متعین شده، در بستر زمان دچار گسست و تحول می‌شوند. از دیدگاه فوکو، طرح هوسرل برای نجات دانش غربی از بحران فرجامی ندارد. برخلاف ادعای هوسرل، که پدیدارشناسی را نقطهٔ اوج فلسفهٔ غرب و تحقق نهایی هدف عقل می‌داند، فوکو معتقد است: پدیدارشناسی صرفاً فرزند زمانهٔ خویش و برآمده از نظام معرفتی (اپیستمه) عصر خود است. او تأکید می‌کند که پدیدارشناسی، همچون سایر اندیشه‌های نوین، در بسیاری از مشکلات (مانند دوگانه‌های استعلا و تجربه، اندیشه و نیندیشیده) سهیم است و نمی‌تواند از این بن‌بست‌ها فراتر رود (ر.ک. فوکو، ۱۳۹۹، فصل نهم).

یورگن هابرماس بحران جهان امروزی را در غلبهٔ «عقلانیت ابزار» یا آنچه بعدها «عقلانیت کارکردی» نامید، جست‌وجو می‌کند و از این وضعیت با مفهوم «استعمار زیست‌جهان» یاد می‌کند.

برخلاف هوسرل که معتقد بود: فلسفه به‌مثابه علم کلی باید احیا شود تا علوم از بی‌بنیادی نجات یابند، هابرماس بر این باور است که باید طرح «تفکر مبتنی بر سوژه»، به‌ویژه شکل استعلایی آن کنار گذاشته شود. هابرماس با اشاره به تحلیل هوسرل از بحران (هابرماس، ۱۹۷۲، ص ۳۰۱ به بعد)، تصریح می‌کند که هوسرل بحران علوم را ناشی از فراموشی و جدایی علوم از زیست‌جهان و فقدان تأمل نظری کافی در علوم می‌داند.

از دیدگاه هابرماس، نسخه هوسرل برای رفع بحران، نه‌تنها مستلزم نقد جدایی نظر از عمل، بلکه طرحی برای فراهم‌سازی بنیاد نهایی علوم در فلسفه است. در این رهیافت، فلسفه در جایگاه نهایی خود، به‌مثابه تأمین‌کننده بنیادهای علوم قرار می‌گیرد؛ اما این منظر سنتی از دید هابرماس، خطر بیگانه کردن بیشتر دانش از ریشه‌های آن در علایق انسانی را به همراه دارد.

این نوع تفکر عینیت علم را در سوژه استعلایی جست‌وجو می‌کند، اما دستاوردهای سوژه استعلایی را در کردارهای ماقبل علمی و روزمره دنبال نمی‌کند. در نتیجه، آگاهی کاذب علم آشکار می‌شود؛ اما به قیمت نوعی آگاهی کاذب جدید: آگاهی کاذب سوژه کتیوبته استعلایی.

هابرماس در آثار متأخر خود، تأکید می‌کند که فلسفه به‌مثابه معرفتی کلی درباره جهان، به‌سبب تحولات تاریخی و ظهور عقلانیت‌های جدید در علوم، جایگاه بنیادین خود را از دست داده است (هابرماس، ۱۹۹۲، ص ۳۳).

او فلسفه سوژه را - در هر شکل - به‌سبب ناتوانی در کشف رابطه درونی میان معرفت، زبان و زیست‌جهان، از حل بحران عاجز می‌داند و اندیشه را به فراتر رفتن از آن دعوت می‌کند. او با چرخش به سمت زبان و برقراری ارتباط میان زبان و معرفت، بنیاد معرفت را در «عقل زبانی» جست‌وجو می‌کند.

وی با تأکید بر ساختار عام ارتباط، نظریه‌ای موسوم به «توانش ارتباطی» و در شکل کلی‌تر آن، «نظریه کنش ارتباطی» را بسط می‌دهد و از این طریق، مدعی حفظ عقلانیت عام عصر روشنگری می‌شود.

برخی از شاگردان و پیروان هوسرل نیز انتقاداتی جدی به دیدگاه‌های او وارد کرده‌اند؛ از جمله: رومن انگاردن موضع استعلاگرایانه پسین هوسرل را به‌شدت نقد کرده و کوشیده است علل و انگیزه‌های این موضع را توضیح دهد (ر.ک. انگاردن، ۱۳۹۶).

پل ریکور انتقادات خود را در چارچوب اصطلاحات کانتی صورت‌بندی کرده، اظهار می‌دارد که پدیدارشناسی هوسرل فاقد نوعی هستی‌شناسی است. منظور او از «هستی‌شناسی» به رسمیت شناختن «امر فی‌نفسه» در برابر «امر برای من» است (ریکور، ۱۹۶۷، ص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰).

هایدگر نیز مانند هوسرل، مسئله بحران را محور اندیشه خود قرار داد، اما آن را به‌گونه‌ای متفاوت صورت‌بندی کرد. او بحران را در «فراموشی هستی» در تاریخ متافیزیک می‌دید؛ روندی که از دید او، در دوران نوین، با «سوژه شدن انسان» به منتهی‌الیه خود رسیده است.

هایدگر در درس گفتارهای تمهید برای تاریخ مفهوم زمان، نقد خود از پدیدارشناسی هوسرل را در دو محور بیان کرده است: ۱. فرو گذاشتن پرسش از «وجود امر التفات کننده»؛ ۲. فرو گذاشتن پرسش از «معنای خود وجود». او معتقد است: ذهنیت بدون وجود، هیچ گونه ذات، تعین یا زندگی ندارد.

هایدگر در بند ۷ مقدمه هستی و زمان، «پدیدارشناسی» را بازتعریف کرده و آن را به یک رهیافت هستی‌شناختی (انتولوژیک) پیوند داده است، به گونه‌ای که میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی همبستگی برقرار می‌سازد (هایدگر، ۱۳۹۸، ص ۵۰).

از منظر حکمت اسلامی، فیلسوفان مسلمان بحث از «وجود» را در تقدم مطلق بر سایر امور، از جمله آگاهی و شناخت مطرح می‌کنند و بنای شناخت را بر اساس «وجود» قرار می‌دهند. در فلسفه اسلامی، نقطه آغاز تفکر، تصدیق دست‌کم وجود یک چیز است؛ امری که مسیر فلسفه را از سفسطه جدا می‌سازد. این تصدیق بنیادین اولین نقطه برای برپایی یک نظام فلسفی را فراهم می‌کند.

صدرالمتألهین تأکید می‌کند که با «وجود»، تمام اشیاء شناختی می‌شوند، و چهل به آن سبب چهل به تمام اصول معارف و بنیادها می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۰۱، ص ۱۴). او تمام موجودات، اعیان، آگاهی و حتی نفس انسانی را به «وجود» تحویل می‌کند و بدین‌سان، تحولی عظیم در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و خودشناسی ایجاد می‌نماید. از این منظر، مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه هوسرل عبارت‌اند از: فراموشی «وجود»، تحلیل ماهوی اشیاء، نسبت‌گرایی شناختی، تقلیل جهان به جهان پدیداری برای آگاهی، و تقلیل انسان به سوژه استعلایی - که توضیح اینها از حوصله این مقال خارج است.

نتیجه‌گیری

کلام هوسرل درباره زیست‌جهان، در وهله نخست، نقدی بنیادین بر روح علوم نوین است. با این حال، این نقد اساسی به معنای نفی علوم نیست، بلکه به معنای اصلاح و بازنگری اساسی در علوم اروپایی است، به گونه‌ای که امکانی فراهم شود تا فلسفه نیز به مثابه یک علم متقن و بنیان علوم مطرح گردد.

از دیدگاه هوسرل، بحران علوم ناشی از غلبه عقلانیت ابژکتیویستی است که بر تمام عرصه‌های اندیشه، آگاهی، آرمان‌ها و هنجارهای مطلق سلطه یافته و واقعیت را به واقعیت تجربی منحصر کرده است.

عقلانیت علمی با خلق جهانی بی‌روح و تکنیکی، افق کلی و جامع خود (یعنی زیست‌جهان) را به فراموشی سپرده است. با تسلط عقلانیت علمی بر فرهنگ، انسانیت و فلسفه اروپایی، تمامی آرمان‌های عقلانیت اروپایی از دست رفته و برای انسان، به مثابه فاعل و عامل این عقلانیت، دیگر جایگاهی باقی نمانده است.

به عبارت دیگر، عرصه سوژکتیویته انسانی که با مفاهیمی همچون «آگاهی، جهان زندگی، آزادی و مسئولیت اخلاقی» شناخته می‌شود، عملاً از دایره عقلانیت حذف شده است.

این وضعیت، از دیدگاه هوسرل، نقض غرض محسوب می‌شود. عقلانیتی که قرار بود سعادت انسان را تأمین کند، به شکلی درآمده است که این اهداف اساساً در چارچوب آن جای نمی‌گیرند و در نهایت، به تعبیر هوسرل، انسانیت انسان از دست رفته است.

هوسرل در پی یافتن راهی است که بشر معاصر را از این مسخ‌شدگی و بیگانگی رها سازد. انسان مسخ‌شده قادر به کشف معانی منتج از جهان نیست و معانی را از دست می‌دهد. این ضلالت معنا همان بحران علوم اروپایی است که غرب دچار آن شده است.

از نظر هوسرل، «پدیدارشناسی استعلایی» دانشی برای مقابله با بحران علوم است که در تقریرهای متأخر آن، ایده زیست‌جهان در مرکز آن قرار دارد. او بر این باور است که حقیقت و عقلانیت در سوژه بنیان‌گذاری می‌شوند و عرصه سوژکتیویته در تقدم مطلق و بنیادگذارانه نسبت به عرصه اژکتیویته و عقلانیت اژکتیویستی قرار دارد.

چون سوژه استعلایی هوسرل نه تنها معطوف به جهان، بلکه معطوف به دیگران نیز هست، ظرفیت آن در تقویم جهان، به تجربه معطوف به دیگران وابسته است. این موضوع در دوره پایانی حیات علمی هوسرل، به مرکز توجه او تبدیل شد و او با ارائه تحویل جدید (تحویل بینادذهنیت)، از آگاهی ذهنی به آگاهی جمعی گذر کرد و از «بینادذهنیت استعلایی» به مثابه بنیان معرفت سخن گفت.

بینادذهنیت که محتوای آن زیست‌جهان است، هوسرل را به بحث درباره فرایندهایی سوق می‌دهد که نهادهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها را قوام می‌دهند.

در نهایت، از دیدگاه هوسرل، بنیان‌گذاری کل معرفت بر یک عرصه بینادذهنیت استعلایی / زیست‌جهان می‌تواند بحران علوم را مهار کند و از خودبیبگانگی را از میان بردارد. تحلیل‌های پدیدارشناختی هوسرل ماهیت زیست‌جهان را به مثابه یک کلیت جامع که شامل امور عینی، ذهنی و بینادذهنی (عینی، ذهنی و بینادذهنی) است، آشکار می‌کند.

مناسبات امور عینی (اشیای پیرامونی در زمان و مکان)، امور ذهنی (جریان سیال آگاهی همراه با التفات به اشیاء) و امور بینادذهنی (فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی)، همگی درون زیست‌جهان انکشاف یافته، به تجربه درمی‌آیند.

بدین‌سان، هوسرل با التفات به زیست‌جهان کوشیده است علیه مخاطرات علوم اروپایی به‌پا خیزد و پیامدهای زیانبار آن را کاهش دهد. او با طرح «پدیدارشناسی استعلایی» تلاش کرده است که ایمان به فلسفه و عقلانیت را احیا کند و به‌واسطه آن، علم کلی را از نو بازتأسیس نماید تا علوم اروپایی بار دیگر ریشه‌بدوانند و در زیست‌جهان خود رشد کنند.

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی. ترجمه مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.
- اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۴). هوسرل. ترجمه محمدتقی شاکری. تهران: حکمت.
- اسمیت، ژوئل (بی‌تا). کتابچه پدیدارشناسی ۱. ترجمه علی نجات غلامی. بی‌جا: بی‌نا.
- انگاردن، رومن (۱۳۹۶). درباره انگیزه‌هایی که هوسرل را به ایدئالیسم/استعلایی سوق دادند. ترجمه محمد اصغری. تهران: تمدن علمی.
- بل، دیوید (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۷). مدخل فلسفه هوسرل. تهران: علم.
- راسل، متیسون (۱۴۰۱). هوسرل. ترجمه مجید مرادی‌سده. تهران: علمی و فرهنگی.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۸). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
- زهاوی، دان (۱۳۹۸). پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه مهدی صاحب‌کار و ایمان واقفی. تهران: روزبهان.
- ساکالوفوسکی، رابرت (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.
- صدراالمتألهین (۱۴۰۱ق). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. مشهد: مرکز دانشگاهی.
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۷). عقل افسرده. تهران: طرح نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۹). الفاظ و اشیاء. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: ماهی.
- مارکس، کارل (۱۳۷۷). دست‌نوشته‌های فلسفی/اقتصادی ۱۸۴۴. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آگه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶). اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- والگانو، دانیلا (۱۳۸۶). درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). وجود و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۷۲). ایده پدیدارشناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۸). بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی/استعلایی. ترجمه غلام‌عباس جمالی. تهران: گام نو.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۹). فلسفه به مثابه علم متقن. ترجمه سیاوش مسلمی. تهران: مرکز.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۰). تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۲۰۰۸). ازमे العلوم الأروبیة و الفنونولوجیا الترنسندنتالیة. ترجمه اسماعیل المصدق. بیروت: المنظمة العربیة للترجمة.
- یوسفی، ظاهر (۱۴۰۲). بررسی زیست‌جهان به مثابه بنیاد معرفتی علوم اجتماعی و نقد آن از منظر حکمت اسلامی. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

- Buckley, R. P. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Trans. by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, j. (1992). *Postmetaphysical thinking*. Translated by Mark Hohengarten W. Cambridge: Ma: Mit Press.
- Held, K. (2003). *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. In *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. by Donn Welton. USA: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans.

- by David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book. Trans. by F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1960). *Crtesian meditations*. Translated by: Dorion Cairns: Martinus Nijhoff.
- Jardine, James Alexander; Szanto, Thomas. (2017). Empathy in the Phenomenological Tradition, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*.
- Kuhn, H. (1940). *The Phenomenological concept of Horizon*. In Philosophical Essays in memory of E. Husserl. 106 - 123 combridge mass.
- Moran, Dermot (2011). *Edmund Husserl: The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (1967). *Husserl an Analysis of His Phenomenology*. Translated by Edward G Ballard, and Lester, Embree. Evanston: Northwestern University.
- Schutz, A. & Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Lifeworld*. Trans. by Richard M. H. Zaner & Engelhardt, Jr. London: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Trans, Gorge Walsh, and Frederick Lehnert, Northwestern: University Press.
- Stein, E. (1964). *On the Problem of Empathy*. Trans. by W. Stein. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.
- Strasser, S. (1963). *Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*. Pittsburgh. PA: Duquesne University Press.

Table of Contents

A Critical Assessment of the Arguments for the Possibility of Philosophical Understanding of the Qur'an Highlighting Ṣadr al-Mutā'allihīn's Perspective / 7

✎ *Farah Ramin / Fatemeh Asadi*

The Transformation of the Psychic Substance and the Stability of Human Personality as per the Philosophical and Mystical Foundations of Ṣadr al-Mutā'allihīn / 25

Ahmad Saeedi / ✎ Dariush Rajabi

The Ups and Downs of Object and Subject in the Cycles of Knowledge / 45

Alireza ShojaeZand

Professor Fayyazi on the Ontological Foundations of Intelligibles / 65

✎ *Seyed Meysam Emami Meybodi / Mehdi Meshgi / Seyed Mohammad Mahdi Nabavian*

An Assessment of the Theory of Divine Agency through Manifestation in the Light of Religious Teaching / 77

Mohammad Mahdi Gorjian Arabi / Yar-Ali Kord Firouzjaei / ✎ Mohsen Rezaei Ostokhrouyeh

Redesigning a Maximalist Reading of the Theory of Sense Intuition / 97

Mohammad Ali Mohiti Ardakani / ✎ Sajjad Vahedi

Ayatollah Mesbah Yazdi on the Examination of Relativity or Absoluteness of Artistic Value (A Case-study) / 113

Seyed Mohammad Mohsen Mirmorshedi

Husserl on the Role of "Lifeworld" in Overcoming the Crisis of European Sciences / 133

Zaher Yousofi

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

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

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

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

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 22, No. 3

Spring 2025

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 Farīsābādī

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)32113468

Subscribers: (25)32113471

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net