

معرفت فلسفه

سال بیست و سوم، شماره سوم، پیاپی ۹۱، بهار ۱۴۰۵



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

روح‌الله فریس آبادی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام محمد حسین زاده‌یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام حسین عشاقی

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

حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

حسین حمزه شهید العامری

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه هنر

محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت‌الاسلام غلام‌رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

ستار جبر حمود الاعرجی

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۵۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۹۰۰۰۰۰ 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 تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که 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 تطبیقی رویکرد نومینالیستی به موضوع گزاره در فلسفه تحلیلی و قاعده «فرعیت» در فلسفه اسلامی و

پیگیری لوازم آن / ۷

مهدی احمدخان بیگی

سنجش توانایی برهان معرفت در اثبات شکاف هستی‌شناختی و ابطال فیزیکالیسم / ۲۹

محمدحسن فاطمی‌نیا / یوسف دانشور نیلو

بازسازی فلسفی روش در علوم انسانی: مقدمه‌ای بر امکان پارادایم توحیدی / ۴۵

حسن حسینی

تبیین فلسفی نقش «نیت» در «تکامل نفس» با تأکید بر نظام فلسفی علامه مصباح یزدی / ۶۱

حامد محمدی متین / احمد ابوترابی

واکاوی منابع کسب قدرت در فلسفه اجتماعی صدر المتألهین و تأثیر آن بر فهم دینی (مورد مطالعه کتاب کسر

اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل) / ۷۹

زهرا آبیاری / عرفانه محمدزاده حقیقی

بازاندیشی در مبانی نظریه قرب‌گرایی: پاسخی به یک نقد / ۹۷

محمد سربخشی / احمد سعیدی

ارزیابی مطلق در فلسفه هگل بر اساس نفس رحمانی در اندیشه مولوی / ۱۱۸

منصور مهدوی

A Comparative Examination of the Nominalist Approach to the Problem of Proposition in Analytic Philosophy and the Principle of “Subordination” in Islamic Philosophy, and an Its Implications

Mahdi Ahmadkhanbeygi  / An assistant professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research
beygi@iki.ac.ir

Received: 2026/01/19 - **Accepted:** 2026/03/20

Abstract

According to Frege and Strawson's approach in analytic philosophy, awareness of any object in the external world is possible only through concepts and descriptions (the “descriptive” theory). However, Russell and early Wittgenstein did not embrace this theory and rejected it for various reasons, citing numerous arguments. According to one argument, awareness of the properties of a thing in the context of the external world becomes possible only when we first have direct awareness of that thing itself and of its actual existence outside the mind -without describing it through any concept. Otherwise, awareness of the external world would not be possible, because its subject matter itself is absent (the theory of logical atomism). By eliminating the mediating role of the mind and the concepts within it, this approach is compelled to secure the distinction between subject and predicate in actual propositions by positing their ontic distinctness within the context of reality itself.

Adopting a descriptive-analytical method, the present article first explicates this argument and then evaluates it on the basis of the foundations established in Islamic philosophy. Having admitted the rule of subordination (far'iyah), Islamic philosophers do not believe in the concomitance of the direct awareness of a subject's properties in an actual proposition with the direct awareness of the concept. Accordingly, the distinction between subject and predicate is a mental one; thus, asserting an external distinction between them results from confusing mental judgments with objective ones.

Keywords: direct awareness, direct awareness of properties, direct awareness of concepts, nominalism, the principle of “subordination” (far'iyah).

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی رویکرد نومینالیستی به موضوع گزاره در فلسفه تحلیلی و قاعده «فرعیت» در فلسفه اسلامی و پیگیری لوازم آن

beygi@iki.ac.ir

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

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹

چکیده

بنا بر رویکرد فرگه و استراوسون در فلسفه تحلیلی، آگاهی از هر شیئی در عالم خارج صرفاً از طریق مفاهیم و اوصاف امکان‌پذیر است (نظریه «توصیفی»). اما راسل و ویتگنشتاین اول این نظریه را برنتاییده، با استشهاد به دلایل متعدد آن را رد کرده‌اند. مطابق با یکی از ادله، آگاهی از اوصاف یک شیء در متن عالم خارج زمانی امکان‌پذیر می‌گردد، که ابتدا از خود آن شیء و تحقیق‌اش در خارج، به صورت مستقیم (بدون توصیف هیچ مفهوم) آگاه باشیم و الا آگاهی از خارج، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود (نظریه اتمیسم منطقی). این رویکرد با حذف واسطه‌گری ذهن و مفاهیم درون آن، مجبور است تغایر موضوع و محمول در گزاره‌های خارجیه را از طریق قول به تغایر وجودی آنها در متن هستی تأمین نماید. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به تبیین دلیل مزبور پرداخته، سپس آن را بر پایه مبانی مطرح در فلسفه اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. فیلسوفان اسلامی ضمن اذعان به قاعده فرعیت، آگاهی بی‌واسطه اوصاف به موضوع در گزاره خارجیه را با آگاهی بی‌واسطه مفهوم متلازم نمی‌دانند. بر اساس این نظریه، تغایر موضوع و محمول، یک تغایر ذهنی است و قول به تغایر خارجی ناشی از خلط احکام ذهن و عین است.

کلیدواژه‌ها: آگاهی مستقیم، آگاهی بی‌واسطه اوصاف، آگاهی بی‌واسطه مفهوم، نومینالیسم، قاعده «فرعیت».

مقدمه؛ تلازم میان «آگاهی بی‌واسطه اوصاف» با «آگاهی بی‌واسطه مفهوم» در فلسفه تحلیلی

هدف از علم فلسفه، هستی‌شناسی است. پی بردن به حقایق برقرار در عالم هستی وقتی مشکل می‌شود که بدانیم بسیاری از آگاهی‌ها درباره آنها از اساس اشتباه بوده است. از این رو قبل از آگاهی از عالم خارج، ابتدا می‌بایست از خود این نحوه آگاهی، چگونگی حصول آن و چرایی اعتبار آن سخن گفت. درباره کیفیت آگاهی از تحقق یک شیء در متن عالم خارج، شاهد دو رویکرد متفاوت در فلسفه تحلیلی می‌باشیم. برخی همچون فرگه و استراوسون به نظریه «توصیفی معنا» معتقدند. مطابق با این نظریه هرگونه آگاهی از عالم خارج، صرفاً از طریق حکایت مفاهیم و معانی وصفی امکان‌پذیر است و هیچ‌گاه نمی‌توان با اتکا و اکتفا به الفاظ در ساحت زبان به شیئی در عالم خارج منتقل گشت (ودبرگ، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ سرل، ۱۳۹۹، ص ۴۷-۴۸؛ Martinich, 2005, p12). ایشان به دو دلیل عمده استناد کرده‌اند. اولاً آگاهی مستقیم به امور محسوس و فیزیکی امکان‌پذیر نیست. ثانیاً با فرض اینکه سنخ موضوع و محمول از سنخ مفاهیم نباشد، آنگاه نمی‌توان دوئیت و تغایر میان موضوع و محمول که هر دو به یک حقیقت اشاره می‌کنند را توجیه نمود.

برخی فیلسوفان دیگر همچون راسل و ویتگنشتاین اول در فلسفه تحلیلی، نظر دیگری دارند و دانلان، پاتنم و کریپکی نیز از آنها متأثرند (سرل، ۱۳۹۹، ص ۴۷-۵۰). بنابر این رویکرد قبل از آنکه بخواهیم در قالب محمول یک گزاره، به اوصاف محقق یک شیء در متن عالم خارج در قالب یک گزاره هلیه مرکبه، پی ببریم، ابتدا می‌بایست به موضوع آن گزاره، یعنی از خود آن شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج، بدون واسطه اوصاف، آگاهی مستقیم داشته باشیم. در غیر این صورت، گزاره سالبه به انثناء موضوع خواهد بود. به‌راستی اگر قبل از تحقق اوصاف، به تحقق موصوف آنها واقف نباشیم، چگونه می‌توان به تحقق آن اوصاف باور داشت؟ به تعبیر کوتاه آگاهی از تحقق اوصاف یک شیء، مشروط به آگاهی مستقیم (آگاهی بی‌واسطه اوصاف) به تحقق خود آن شیء است. این سخن آنگاه با هدف تدوین این مقاله گره می‌خورد که بدانیم ایشان، با تأکید بر این مطلب، به نتیجه دیگری نیز نائل آمده‌اند. از منظر آنها برای خروج از احکام ذهنی درباره یک شیء و شناخت احکام واقعی آن در متن عالم خارج، نه‌تنها باید به موضوع هر گزاره خارجی، آگاهی بی‌واسطه اوصاف داشت، بلکه آگاهی بی‌واسطه مفهوم نیز لازم و ضروری است. ایشان دلایل متعددی را برای ضرورت آگاهی بی‌واسطه مفهوم، به اجزای گزاره اتمی خصوصاً در بخش موضوع اقامه نموده‌اند. از جمله آنها سه دلیل عمده است: دلیل اول مبتنی بر ضرورت خروج از اشکالات ایدئالیستی و روان‌شناسی‌گری است. در نگاه ایشان برای خروج از علوم انتزاعی، لازم است آگاهی از طریق اوصاف به یک شیء، به آگاهی مستقیم ما نسبت به آن شیء در متن عالم خارج و تحقق و تشخیص‌اش ختم گردد (اتمیسیم منطقی)، در غیر این صورت در ذهن خود محصور خواهیم ماند و هیچ‌گاه نمی‌توان فهمید که آن اوصاف، اوصاف چه حقیقتی در متن عالم خارج است و بدین‌روی نمی‌توان به هستی حقایق و چگونگی آنها پی برد. در دلیل دوم نیز سعی می‌گردد

از امکان نفی تمامی معانی وصفی که از یک شیء یا ماهیت آن سراغ داشته‌ایم، چنین نتیجه گرفته شود که آگاهی از خود آن شیء و ماهیت‌اش باید یک نوع آگاهی مستقیم و بی‌واسطه هرگونه مفهوم باشد، در غیر این صورت با اشکال سلب یک شیء از خودش مواجه خواهیم بود. به طور مسوط به این دو دلیل و نقد آنها در مقاله‌ای مجزا با عنوان «نقد فرضیه حذف فرایند ذهنی در دلالت اسامی خاص و عام بر پایه اندیشه علامه مصباح یزدی» همت گماردیم.

اما در مقاله حاضر صرفاً درصدد تبیین و تحلیل دلیل سوم هستیم. مبتنی بر این دلیل، هر مفهوم به دلیل اقتضای ذاتی مبنی بر قابلیت حکایت، حاوی بار توصیفی قلمداد شده و بنا بر مبنای اتخاذشده، در نهایت می‌تواند نقش محمول را ایفا نماید. بنابراین الفاظی می‌توانند جایگاه موضوع در یک گزاره را به خود اختصاص دهند که آن الفاظ، بدون تداعی هیچ مفهوم و معنای وصفی، ما را به شیئی مشخصی در متن عالم خارج که با آن به صورت مستقیم مواجه‌ایم، منتقل سازد. متناسب با این رویکرد، موضوع در یک گزاره پایه و اتمی، باید همچون اسامی اشاره و نام‌های خاص باشد؛ چراکه در اینگونه الفاظ، به وضوح لفظ را از معانی متبادر به ذهن تهی می‌سازیم، طوری که هدف از استعمال آنها صرفاً انتقال مستقیم و بی‌واسطه مفهوم و معنای وصفی، به یک شیئی محقق و بالفعل در متن عالم خارج است. از این رو این رویکرد به وضوح به ترویج نگرش نام‌گرایانه به موضوع گزاره‌های خارجی در عصر حاضر انجامید (ودبرگ، ۱۳۹۵، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ Russell, 1959, p165-166؛ 72, 89-92؛ Russell, 1985, p26-28). در نگاه ایشان آگاهی مستقیم به حقایق برقرار در وراء ذهن، تنها از طریق تأثر حسی میسور می‌گردد. از آنجاکه تنها موجودی که می‌تواند یکی از اندام حسی ما را تحت تأثیر قرار دهد، موجودات محقق در عالم فیزیک است، از این رو این نظریه به وضوح به حس‌گرایی می‌انجامد. برخی از ایشان همچون راسل علاوه بر موضوع، آگاهی مستقیم به متعلق محمول در خصوص گزاره‌های اتمی را نیز ضروری می‌دانند. به زعم ایشان، بدون آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم به اوصاف، نمی‌توان میان وصف واقعی و محقق در عالم خارج با وصفی که ذهن برای آن حقیقت لحاظ می‌کند، تفکیک نمود (ودبرگ، ۱۳۹۵، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ Russell, 1985, 20-22).

مطابق با رویکرد این گروه از فیلسوفان تحلیلی، اولاً معنای یک لفظ، لزوماً مفهوم و وصفی در ذهن نبوده و می‌تواند یک حقیقت خارجی در عالم فیزیک باشد (Martinich, 2005, p20)، بلکه این نوع معنا، سنگ بنایی برای دیگر معارف است (Martinich, 2005, p9-10). ثانیاً نمی‌توان با اتکا به مفاهیم ذهنی و اکتفا به تحلیل آنها توسط عقل در قالب استدلال و براهین عقلی (روش عقل‌گرایی) در علم فلسفه مرسوم، به شناخت هستی نائل آمد. از این رو در نگاه ایشان مواجهه مستقیم حواس پنج‌گانه با امور برقرار در متن عالم فیزیک است که می‌تواند ما را به شناخت واقعی عالم خارج برساند. بنابراین رویکرد آگاهی از خارج محدود به امور فیزیکی و روش کشف آن محصور در روش حسی در علوم تجربی خواهد شد (Russell, 1985, p28, 88-90, 123-124; 2008, p27). (32-34; 1959, p66-67, 190, 264-266).

از آنجاکه ایشان واسطه‌گری مفاهیم در گزاره اتمی برای حکایت از عالم خارج را برنمی‌تابند، از این‌رو مجبور می‌شوند که تغایر اجزای گزاره و ازجمله موضوع و محمول (مسند و مسندالیه) را با قول به تغایر وجودی میان آنها در متن عالم خارج تأمین نمایند. در نگاه ایشان، امر واقعی که گزاره اتمی از آن حکایت می‌کند، لزوماً ترکیبی از وجود یک شیء به علاوه یک وصف یا نسبت در عالم خارج است که هر کدام وجود مخصوص به خود را دارد. مثلاً اگر دیدگان ما با یک سیب قرمز مواجه می‌شود، گزاره اتمی حاکی از این امر واقع، «این، قرمز است» می‌باشد. لفظ «این» اسم اشاره‌ای است که به یک امر جزئی مانند سیب یا هر موصوف دیگر که این وصف را دارد، اشاره مستقیم و بی‌واسطه مفهوم دارد، همچنین لفظ «قرمز» نیز به‌رغم دربردارندگی معنای وصفی خویش، اما آگاهی ما از این وصف نیز به صورت مستقیم و بدون تداعی هیچ مفهوم و معنایی در ذهن صورت می‌گیرد و از این‌رو این وصف نیز برای خود وجودی غیر از موصوف خویش خواهد داشت که با ترکیب با آن، تشکیل یک امر واقع را داده‌اند (Russell, 1985, p24-26, 20-22).

برای ارزیابی دلیل سوم، ابتدا باید به برخی مسائل پاسخ داد: مراد از «آگاهی مستقیم» چیست؟ آیا مراد صرفاً آگاهی بی‌واسطه اوصاف است، یا آگاهی بی‌واسطه هرگونه مفهوم؟ اساساً آیا تمایزی میان این دو نوع آگاهی وجود دارد؟ با فرض تمایز و با عنایت به ضرورت آگاهی مستقیم و بی‌واسطه اوصاف به یک شیء قبل از آگاهی از اوصاف آن شیء، آیا لازم است که آگاهی مزبور بی‌واسطه مفهوم نیز باشد یا خیر؟ قبل از تحلیل نظریه این دست از فیلسوفان تحلیلی و پیگیری پیامد آن در نحوه شناخت هستی، مروری بر آراء فلسفه اسلامی در خصوص این موضوع و مطالب پیرامون آن بایسته است.

۱. دیدگاه مطرح در فلسفه اسلامی

پیش از ورود به بررسی نظریه فیلسوفان تحلیلی در خصوص تلازم «آگاهی بی‌واسطه اوصاف» با «آگاهی بی‌واسطه مفهوم»، مروری اجمالی بر بعضی مباحث مطرح در فلسفه اسلامی ضروری است:

نکته اول. در فلسفه اسلامی آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم به برخی از امور ازجمله وجود خود، حالات، عواطف، احساسات، افعال جوانحی، مفاهیم ذهنی، قوای نفس و... پذیرفته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵).

نکته دوم. به‌رغم پذیرش آگاهی مستقیم نسبت به برخی حقایق بالفعل در متن عالم خارج، اما آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم توسط انسان از موجود فیزیکی به دلیل گستردگی در ابعاد مکانی و زمانی توسط انسان امکان‌پذیر نمی‌باشد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۲۶، ۲۹۶-۲۹۵ و ۴۱۶؛ ج ۸، ص ۶۹، ۱۸۲، ۲۹۱ و ۳۲۹).

نکته سوم. با وجود آنکه از طریق آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم می‌توان از تحقق برخی امور آگاه گشت، اما آگاهی از تحقق هر شیء، محدود و محصور در این طریق نیست. در بیشتر موارد آگاهی از تحقق بعضی اشیا

می‌تواند از طریق مفاهیم در قالب مقدمات یک استدلال عقلی تأمین گردد، به شرط آنکه بتوان در قالب مقدمات استدلال وجود آنچه که بدان آگاهی مستقیم نداریم را به وجود آنچه که هم اکنون نزد خود حاضر می‌یابیم، منوط و مربوط نماییم، به گونه‌ای که نفی وجود از آن، مساوی با نفی وجود از چیزی باشد که هم اکنون نزد ما حاضر است. به بیان دیگر برای ارتباط با عالمی در وراء عالم مفاهیم و خروج از علوم انتزاعی - که صرفاً به روابط میان نحوه بازنمایی مفاهیم می‌پردازد - و همچنین جهت تضمین اعتبار برای این نوع ارتباط، اختتام آگاهی‌های غیرمستقیم به آگاهی‌های مستقیم و بی‌واسطه مفهوم نسبت به برخی حقایق خارجی ضروری است. در عنوان بعد به نحو مبسوط به این نکته خواهیم پرداخت.

نکته چهارم. ضمن پذیرش آگاهی از طریق مفاهیم به تحقق برخی اشیا در متن عالم خارج، اما این نوع آگاهی از طریق اوصاف تدارک نمی‌گردد. به بیان دیگر، مطابق با قاعده «فرعیت» در فلسفه اسلامی، آگاهی از تحقق اوصاف هر شیء در متن عالم خارج، پس از آگاهی از تحقق خود آن شیء امکان‌پذیر خواهد بود. بنابراین در فلسفه اسلامی، آگاهی بی‌واسطه اوصاف به یک شیء مستلزم آگاهی بی‌واسطه مفاهیم به آن شیء نخواهد بود (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۳۳-۱۳۳).

۲. تقریر محل نزاع

فارغ از پذیرش آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم به برخی از امور در فلسفه اسلامی و همچنین با صرف نظر از امتناع آگاهی مستقیم به موجودات فیزیکی، در خصوص نکته سوم و چهارم، شاهد اختلاف میان فلسفه اسلامی و برخی نظرات در فلسفه تحلیلی می‌باشیم. قضاوت در این خصوص نیز منوط به حل دو مسئله اساسی است:

مسئله اول. آیا اساساً می‌توان از طریق آگاهی از تحقق اوصاف، به تحقق موصوف در متن عالم خارج واقف گردید؟ به بیان دیگر، آیا اساساً امکان دارد آگاهی از تحقق اوصاف یک شیء، مقدم بر آگاهی از تحقق خود آن شیء باشد؟ یا اینکه آگاهی از تحقق هر شیء همواره به صورت مستقیم (یعنی بی‌واسطه آگاهی از تحقق اوصاف) امکان‌پذیر است و آگاهی از تحقق اوصاف در نهایت بعد از آگاهی مزبور ممکن می‌گردد؟

مسئله دوم. با فرض پذیرش ضرورت تقدم آگاهی از تحقق یک شیء بر هرگونه آگاهی از تحقق اوصاف آن شیء این مسئله مطرح است که آیا از لزوم آگاهی بی‌واسطه اوصاف به موصوف، می‌توان ضرورت آگاهی بی‌واسطه مفهوم به موصوف را نیز استنتاج نمود؟ آیا اساساً میان این دو نحوه آگاهی، تمایزی هست؟ از آنچه بیان گشت، روشن شد که برخی فیلسوفان تحلیلی این تلازم را پذیرفته‌اند. در ادامه رویکرد فلسفه اسلامی را درباره این دو مسئله دنبال می‌کنیم.

۳. قاعده «فرعیت» در فلسفه اسلامی و امتناع آگاهی از طریق اوصاف

بنا بر آنچه در فلسفه اسلامی در بخش علوم حصولی مطرح است، قبل از آنکه به اوصاف یک شیء در متن عالم خارج در قالب یک گزاره پی ببریم، ابتدا باید به خود آن شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج واقف باشیم. به راستی

اگر ابتدا از خود شیء و تحقیق‌اش در متن عالم خارج هیچ‌گونه آگاهی نداشته باشیم، چگونه اسناد اوصاف به آن شیء در خارج معنا داشته باشد؟ این همان مطلبی است که در فلسفه اسلامی، تحت عنوان «قاعده فرعیت» مورد اذعان قرار می‌گیرد. بنا بر این قاعده، حکم به ثبوت و حمل یک وصف (محمول) برای شیء دیگر در متن عالم خارج (موضوع)، فرع آن است که ابتدا از وجود آن شیء (موضوع) مطلع باشیم. در غیر این صورت، نمی‌توان از تحقق ویژگی دیگری برای آن شیء صحبت نمود و اگر مطمئن باشیم که موضوع در خارج تحقق ندارد، آنگاه گزاره، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. لذا فیلسوفان مسلمان معتقدند اگر قضیه‌ای تمامی شروط هلیه مرکبه بودن، موجه بودن و خارجیه بودن را داشته باشد (به ترتیب یعنی محمول آن مفاهیمی همچون «وجود» نباشد، حکم آن ایجابی باشد و حاکی از شیئی باشد که در متن عالم خارج به صورت بالفعل تحقق یافته است)، آنگاه حکایت آن گزاره مسبوق و مشروط به یک قضیه وجودی (هلیه بسیطه) خواهد بود. به بیان دیگر در موضوع این دست از قضایا که در ظاهر مفهومی تصویری است، یک گزاره وجودی مبنی بر تحقق موضوع، مستتر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۵؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۲-۱۳۳).

برای تحلیل دقیق‌تر، توضیح مطلب مزبور در قالب یک مثال ضروری است. در قالب گزاره «سعدی، شاعر قرن هفتم هجری است» می‌توان از شخصیت سعدی و اوصاف وی در عالم خارج حکایت نمود. اما باید بدانیم مراد از عبارت «سعدی» که جایگاه موضوع گزاره را به خود اختصاص داده است، صرفاً یک مفهوم تصویری نیست، بلکه مراد این است که اولاً «سعدی» وجود دارد. ثانیاً وی، شاعر قرن هفتم هجری نیز می‌باشد. بنابراین به این نتیجه مهم می‌رسیم که به‌رغم آنکه برای آگاهی از یک شیء و اوصاف آن در متن عالم خارج، نیاز به واسطه‌گری مفاهیم در قالب یک گزاره (قضیه هلیه مرکبه خارجیه موجه) داریم، اما پیش از این باید از موضوع گزاره و تحقیق‌اش در متن عالم خارج آگاهی مستقیم و بی‌واسطه اوصاف داشت. ممکن است سؤال شود که دلیل بر مطلب مزبور چیست؟ در پاسخ به این مسئله باید گفت آگاهی از اوصاف بدون موصوف، غیر از اشکال سالبه بودن به انتفاء موضوع، اشکال دور را نیز در پی دارد. به بیان دیگر، برای آگاهی از تحقق اوصاف یک شیء، باید ابتدا از تحقق خود آن شیء آگاه بود. حال اگر آگاهی از تحقق یک شیء نیز بخواهد از طریق آگاهی از تحقق اوصاف‌اش تأمین گردد، با اشکال دور مواجه خواهیم بود.

ممکن است گفته شود اتفاقاً به همین دلیل انسان ابتدا به وصف یک شیء پی می‌برد و در مرتبه بعد، از خود آن شیء و تحقیق‌اش آگاه می‌گردد. اما با تحلیل معنای «وصف» که یک معنای اضافی است روشن می‌گردد وقتی از تحقق وصف یک شیء می‌توان مطمئن بود که دست‌کم در ابتدا به صورت اجمالی از تحقق موصوف آن وصف آگاه شویم و در مرتبه بعد است که می‌توان به تحقق آن وصف نیز اذعان نمود. پس نباید عدم آگاهی مستقیم یا تفصیلی نسبت به موصوف را به معنای اصل عدم آگاهی حتی از تحقق موصوف تلقی کرده و آن را تا آگاهی از تمامی اوصاف معین‌اش یا آگاهی مستقیم به تأخیر انداخت. مثلاً فرض بگیرید که در ابتدا با کتاب بوستان مواجه گشته

و متوجه می‌شویم که این کتاب باید نویسنده‌ای داشته باشد. برای آگاهی از تحقق نویسنده برای کتاب بوستان، این‌گونه نیست که ابتدا به تحقق وصف «نویسندگی بوستان» پی ببریم و سپس به وجود یک انسان برای توجیه تحقق نویسندگی اذعان نماییم، بلکه ابتدا با خود می‌گوییم: «بوستان» باید توسط دست‌کم یک فاعل با شعور همچون انسان نگاشته شده باشد. بدین‌روی ابتدا به تحقق دست‌کم یک انسان پی می‌بریم و سپس آن را به‌عنوان نویسنده این کتاب لحاظ نموده و وصف نویسندگی را بدان نسبت می‌دهیم. لکن ممکن است به دلیل عدم آشنایی مستقیم با سعدی و یا عدم آشنایی از دیگر اوصاف وی و در یک کلام به دلیل عدم آشنایی شخصی و جزئی از سعدی، گمان نماییم که ما وی را اساساً نمی‌شناسیم و از تحقق آن آگاهی نداریم و صرفاً پی به یک وصف وی، یعنی نویسندگی بوستان برده‌ایم. حال آنکه توجه به‌معنای وصف «نویسندگی» و اضافی بودن آن نسبت به انسان، بی‌نیاز از توضیح است؛ یعنی هم به‌طور قطع از تحقق دست‌کم یک شخص در خارج آگاه گشته‌ایم و هم از ویژگی وی مبنی بر نگاشتن بوستان مطلع هستیم، خواه شناخت شخصی از آن نویسنده داشته و وی را منطبق با شخصیت «سعدی» در ذهن خویش بدانیم یا ندانیم و خواه صورت آن را دیده یا ندیده باشیم و خواه از دیگر ویژگی‌های آن مطلع باشیم یا نباشیم.

۴. هشداری در باب خلط میان «آگاهی از اوصاف» و «آگاهی از تحقق اوصاف»

آنچه بیان گشت، نکته مهمی نهفته است که غفلت از آن، موجب خلط‌های عدیده می‌گردد. به‌رغم آنکه آگاهی از تحقق اوصاف یک شیء در متن عالم خارج متأخر از آگاهی از وجود خود آن شیء است، اما آگاهی از خود اوصاف - و نه تحقق آنها در خارج - لزوماً متأخر از آگاهی از وجود آن شیء نیست. توضیح آنکه وجود هر شیء در متن عالم خارج، الزاماً به همراه یکسری از اوصاف وجودی است. برخی از این اوصاف با فرض وجود برای آن شیء نیز قابل کشف است. از این‌رو گاهی حتی قبل از آگاهی از تحقق یک شیء خاص در متن عالم خارج، از طریق فرض وجود برای آن شیء و با تحلیل ذهنی، می‌توان به نحو پیشینی به برخی از اوصاف آن شیء حتی قبل از تحقق آن حتی قبل از تحققش پی برد. مثلاً می‌توان فهمید که اگر آن تکه طلا در خارج تحقق داشته باشد، جسمانی بوده و در سه جهت امتداد دارد. پس بیرون از آن سه جهت وجود ندارد. پس در همه جا نیست. پس حاوی هرگونه کمالی نیست. پس ناقص است. پس ضعف دارد. پس آن تکه طلا به‌رغم ارزش زیادش، نمی‌تواند کامل مطلق باشد، خواه اساساً تکه طلایی در خارج تحقق داشته یا نداشته باشد. بدین‌روی می‌توان به صفات اشیایی که تابه‌حال هیچ‌گونه تحقیقی در خارج نداشته‌اند - مانند سیمرغ - و حتی امکان تحقق ندارند - مانند شریک‌الباری - به نحو پیشینی پی برد، چه رسد به اموری که در خارج تحقق نیز پیدا کرده‌اند. خلاصه آنکه برای آگاهی از هر وصف از اوصاف یک شیء برقرار در متن عالم خارج، لزوماً نیاز به آگاهی از وجود آن شیء در متن عالم خارج نیست. اما نکته‌ای که در اینجا درصدد بیانش هستیم، این است که برای اسناد تحقق به همین دست از اوصاف برای یک شیء در متن عالم

خارج، ابتدا باید به تحقق خود آن شیء در متن عالم خارج واقف گردید و تا زمانی که به خود وجود شیء پی نبریم، نمی‌توان از تحقق این اوصاف در متن عالم خارج صحبتی به میان آورد. مثلاً در مثال مزبور، پس از آگاهی از تحقق یک شیء در متن عالم خارج است که می‌توان از طلا بودن یا نبودن آن تحقیق نمود و با فرض طلا بودنش تمامی اوصاف برشمرده دیگر که از لوازم طلا بودنش می‌باشد بر آن قابل حمل خواهد بود. علاوه بر اینکه آگاهی از برخی اوصاف دیگر، پسینی بوده و اتصاف موصوف به آن، صرفاً از طریق حس یا علم حضوری میسر می‌گردد. وجه جمع در تمامی اوصاف این است که صرفاً از طریق استناد به اوصاف یک شیء، نمی‌توان تحقق آن شیء (موصوف) در خارج را استنتاج نمود. از این رو می‌توان گفت: آگاهی از تحقق هر شیء در متن عالم خارج، باید به صورت مستقیم، یعنی بدون واسطه اوصاف آن شیء باشد.

۵. افراط و تفریط در دو رویکرد حس‌گرایی و عقل‌گرایی در فلسفه غرب

به‌رغم صحت مدعای اخیر، ممکن است دو رویکرد افراطی یکی از ناحیه کسانی که آن را قبول دارند و دیگری از سوی کسانی که آن را رد می‌کنند اتخاذ شود. از یک‌سو ممکن است ادعای مزبور پذیرفته شود و گمان گردد که اگر قرار است آگاهی از هر شیء، بدون آگاهی از اوصاف آن شیء باشد، پس به‌طورکل نمی‌توان به اوصاف ازییش معلوم توسط عقل، جهت شناخت عالم خارج اکتفا نمود. فیلسوفان حس‌گرا، با توجه به مبنای خود که طرق آگاهی را محدود به حس و عقل می‌دانند به این نتیجه نائل می‌شوند که اگر با واسطه عقل بتوان به روابط میان مفاهیم در ذهن نیز پی برد، اما برای آگاهی از تحقق یک شیء در خارج از ذهن، صرفاً باید به داده‌های بی‌واسطه حواس اکتفا نمود. مطابق با این رویکرد آگاهی از تحقق هر شیء و هرگونه وصف در متن عالم خارج، صرفاً به نحو پسینی امکان‌پذیر می‌گردد. بدین‌روی ممکن است تمامی قضایای ترکیبی پیشین، توهّمات خودساخته ذهن تلقی گردد و نقش بی‌بدیل آنها در شناخت عالم خارج به‌طورکل نفی گردد. بر پایه این تحلیل، شاهد بروز یک رویکرد حس‌گرایانه افراطی به نام «پوزیتیویسم منطقی» متأثر از ویتگنشتاین اول هستیم، که بر اساس گرایش به نومیالیسم، نقش هرگونه تحلیل عقلی جهت شناخت عالم خارج را نفی نموده و تحقق هر شیء در خارج را صرفاً از طریق تأثیرش در حواس پندگانه قبول نمود. البته ابطال این نظریه از آنچه در ادامه خواهد آمد، روشن خواهد شد.

از سوی مقابل و در مقام رد ادعای مزبور برخی عقل‌گرایان غربی با استناد به امکان فهم آگاهی از اوصاف یک شیء قبل از آگاهی از تحقق‌اش گمان کرده‌اند آگاهی از اوصاف یک شیء به نحو پیشینی برای آگاهی از اصل تحقق آن شیء در متن عالم خارج و اسناد اوصاف به آن کافی است، از این‌رو نه نیازی به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم به یک شیء داریم و نه اساساً چنین آگاهی امکان‌پذیر است. چنان‌که دانستیم این رویکرد نیز با مشکل ایدئالیسم مواجه است. مانند آنچه برخی از فلاسفه غربی همچون آنسلم و دکارت در اثبات خداوند با استناد به برهان وجودی دچارش می‌گردند. این دو نتیجه از مبحث مزبور هر دو غلط است. لذا مراد از اصطلاح «آگاهی

بی‌واسطه اوصاف» این است که به‌رغم آنکه ممکن است آگاهی از برخی اوصاف یک شیء، مقدم بر آگاهی از تحقق آن شیء در متن عالم خارج باشد، اما آگاهی از تحقق همان اوصاف در متن عالم خارج، همواره بعد از آگاهی از تحقق موصوف آن امکان‌پذیر خواهد بود.

۶. کیفیت پیدایش آگاهی از وجود اشیا در متن عالم خارج از طریق مفاهیم

هرگونه هستی‌شناسی منوط به آگاهی از حقایق برقرار در متن عالم خارج است. بی‌شک آگاهی از حقایق می‌تواند از طریق مفاهیم و اوصاف ذهنی گسترش یابد، به شرط آنکه قبل از آگاهی از اوصاف محقق برای یک شیء، ابتدا به خود آن شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج واقف باشیم. از این‌رو این مسئله مطرح می‌گردد که چگونه می‌توان به تحقق یک شیء در متن عالم خارج پی برد؟ بی‌شک یکی از راه‌های معتبر برای آگاهی از تحقق یک شیء در متن عالم خارج، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است. اما مسئله اینجاست که آیا احراز تحقق هر شیء خارجی، منحصر در آگاهی مستقیم است یا اینکه راه دیگری نیز وجود دارد؟

چنان‌که بیان شد از منظر برخی فیلسوفان تحلیلی، آگاهی از تحقق هر شیء در متن عالم خارج، صرفاً از طریق آگاهی مستقیم (بی‌واسطه اوصاف و بی‌واسطه مفهوم) به آن شیء، امکان‌پذیر است. اما فلسفه اسلامی طریق دیگری را نیز ارائه می‌کند. از منظر علامه مصباح یزدی برای خروج از علوم انتزاعی و فروض ذهن و ارتباط با عالم خارج از یک‌سو و تأمین اعتبار آگاهی‌های با واسطه مفهوم از سوی دیگر، اکتفا به آگاهی‌های با واسطه مفاهیم، کفایت نکرده و باید سلسله آگاهی‌های با واسطه، به آگاهی‌های مستقیم و بی‌واسطه مفهوم نسبت به برخی حقایق برقرار در متن عالم خارج و تشخیص آنها ختم گردد. در غیر این صورت برای همیشه در دالان ذهن محصور بوده و امکان آگاهی از عالم خارج و متعاقباً ساخت قضیه خارجیه اعم از بسیطه یا مرکبه وجود نخواهد داشت. این نوع آگاهی برای اولین بار می‌تواند نسبت به اموری مانند وجود خود، وجود حالات خود و وجود مفاهیم رخ دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۵). درعین‌حال ایشان معتقدند آگاهی از هر شیء متشخص که به صورت بالفعل در عالم خارج برقرار است، منوط به آگاهی مستقیم به آن شیء نیست. در نگاه وی برای اطمینان از آگاهی به یک شیء و تحقق واقعی آن باید مطمئن شد که وجود شیء موردنظر فرضی از فروض ذهن نبوده و حقیقتاً در عالم خارج تحقق دارد. برای احراز چنین مطلبی، لزوماً نیاز به آگاهی مستقیم و ارجاع بی‌واسطه به خود شیء مزبور نیست، بلکه همین میزان که آگاهی از تحقق واقعی آن شیء و تشخیص‌اش، منوط به وجود اموری گردد که از آنها آگاهی مستقیم داریم، کافی است. در این فرض اکتفا به ذهن و تحلیل مفاهیم به‌تنهایی کافی نیست و از این‌رو مقدمات استدلال باید به‌گونه‌ای اقامه گردد که از طریق آنها، وجود شیئی که از آن آگاهی مستقیم نداریم، به وجود اموری که از آنها به طور مستقیم و بی‌واسطه آگاهی، منوط و مربوط گردد، به نحوی که اگر آن شیء هم‌اکنون و به صورت بالفعل در عالم خارج برقرار نباشد، لزوماً به تحقق یکی از اموری که هم‌اکنون به صورت مستقیم از وجود آن

آگاهیم و هیچ خدشهای در آن نیست، لطمه وارد گردد. برای مثال بعد از آنکه از طریق حس، تصویری در من پدیدار می‌گردد که از وجود آن به صورت مستقیم مطلع هستم، با مقایسه تصویر مزبور با اراده خود، متوجه می‌شوم که منشأ این تصویر، اراده من نبوده، بلکه وجود امر مشخصی در وراء من اراده‌کننده در علیت آن دخیل است. به‌گونه‌ای که اگر هم اکنون آن حقیقت در خارج از وجود من به‌عنوان منشأ این تصویر تحقق نمی‌داشت، آنگاه من نیز قادر نبودم وجود این تصویر را نزد خویش به صورت مستقیم درک نمایم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۰۲؛ ج ۲، ص ۴۷-۴۸ و ۱۶۶-۱۶۷).

توجه به این نکته ضروری است که در اینجا درصدد ارزیابی استدلال مذکور یا اقامه تمامی مقدمات به نحو مبسوط نبوده و نیستیم، بلکه صرفاً می‌خواهیم بیان کنیم که هرگونه استفاده از ذهن و مفاهیم درون آن، به‌معنای غلطیدن در ورطه اشکالات ایدئالیستی نیست، بلکه اگر در کنار آن از آگاهی مستقیم نسبت به تحقق برخی از امور برقرار در متن عالم خارج، بهره‌مند باشیم، کاملاً می‌توان از روان‌شناسی گری و تحمیل ایده‌های صرفاً ذهنی بر عالم خارج بر حذر ماند. فارغ از این نتیجه به نتیجه دیگر نیز نائل آمدیم؛ هرچند آگاهی غیرمستقیم از یک شیء و تشخیص آن در متن عالم خارج تنها با استناد به آگاهی مستقیم به یک شیئی قابل تدارک است، اما این نوع آگاهی از طریق استدلال ذهنی و با کمک مفاهیم کلی عقلی همچون «موجود»، «بالفعل»، «علیت»، «معلولیت»، «واحد» و «متشخص» و... حاصل گردید، به‌گونه‌ای که اگر به سراغ عقل نمی‌آمدیم و از مفاهیم درون آن بهره نمی‌گرفتیم، آنگاه در آگاهی امور مستقیم خویش از چند موجود محدود باقی می‌ماندیم و نمی‌توانستیم از تحقق بالفعل دیگر امور و تشخیص آنها در متن عالم خارج آگاه شویم. با اکتفا به داده‌های حسی مستقیم و بی‌واسطه، راه برای تحقیق و تفحص از روابط علی و معلولی ما بین پدیده‌های فیزیکی در گروه‌های مختلف علوم تجربی نیز بسته خواهد بود.

در اینجا توجه به یک نکته ضروری است. انتقال به وجود و تشخیص یک شیء که بدان آگاهی مستقیم نداریم، توسط استدلال و استعمال مفاهیم کلی همچون «وجود»، «وحدت»، «تشخص» و «معلولیت» در قالب گزاره هلیه بسیطه (قضیه وجودی) شکل می‌گیرد، نه از طریق شناخت اوصاف اختصاصی مربوط به آن شیء تا گمان تقدم آگاهی از اوصاف نسبت به تحقق موصوف برده شود.

۷. ادعای آگاهی بی‌واسطه مفهوم از طریق اشکال به قضیه وجودی و پاسخ از آن

با توجه به دلایلی که اقامه گشت، در فلسفه اسلامی به‌رغم اذعان به ضرورت آگاهی بی‌واسطه اوصاف به موضوع در یک قضیه هلیه مرکبه خارجی، اما چنین آگاهی همواره از طریق مفاهیم در قالب قضیه وجودی (هلیه بسیطه) قابل تدارک است. اما معمولاً در اینجا اشکالی به ذهن خطور می‌کند. ممکن است جهت دفاع از رویکرد آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم نسبت به خود وجود موضوع در متن عالم خارج به استثنا کردن وصف و مفهوم «وجود» از اندراج در ذیل قاعده فرعیت اشکال شود؛ یعنی ممکن است گفته شود «تحقق» یا «برقرار بودن» موضوع در متن عالم خارج نیز یکی از اوصاف موضوع است، از این‌رو مطابق با قاعده فرعیت، اسناد اوصاف حتی وصف «موجود

بودن» به موضوع در قالب هرگونه گزاره، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بدون واسطه هیچ مفهومی از تحقق موضوع در متن عالم خارج مطلع باشیم.

از آنچه بیان گشت، پاسخ به این اشکال نیز روشن می‌گردد. مفاد قاعده فرعیت این است که بدون احراز وصف «وجود» برای موصوف، احراز هرگونه وصف دیگر برای موصوف، امکان‌پذیر نیست، نه اینکه برای آگاهی و احراز وصف وجود برای موضوع نیز دوباره نیاز به آگاهی از تحقق موضوع باشد. به بیان دیگر برای آگاهی از اوصاف یک شیء در متن عالم خارج، ابتدا باید به این مطلب پی برد که آیا آن شیء اساساً در خارج تحقق دارد یا خیر؟ پس قبل از اسناد هر وصف به یک شیء در متن عالم خارج، منطقی‌اً ابتدا از وصف تحقق آن شیء در متن عالم خارج اطلاع داشت. اما معنا ندارد که بگوییم برای اطلاع از وجود یک شیء در متن عالم خارج، ابتدا باید از وجود آن شیء مطلع باشیم؛ چراکه دو طرف نیازمندی یک چیز بیش نیست و به دور صریح می‌انجامد. بدین‌روی چرایی استثنا شدن وصف «وجود» و گزاره وجودی از قاعده فرعیت در فلسفه اسلامی روشن می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۲-۱۳۳).

با تحلیل اصطلاح «وصف»، می‌توان به نحو دیگری نیز به اشکال مزبور پاسخ داد. به نظر می‌رسد، این واژه دست‌کم دو معنا دارد. در یک اصطلاح، به هرگونه ویژگی یک شیء «وصف» اطلاق می‌گردد، خواه آن ویژگی بیانگر اصل تحقق داشتن آن شیء و مساوقات آن (از قبیل فعلیت، خارجیت، تشخیص و وحدت) باشد، یا بیانگر ویژگی‌هایی غیر از آن باشد. مطابق با این اصطلاح، مفهومی همچون «وجود» و مفاهیم مساوق آن مانند «فعلیت» و «خارجیت»، که صرفاً حاکی از اصل تحقق یک شیء به صورت بالفعل در عالم خارج هستند نیز جزء اوصاف یک شیء محسوب می‌شوند. اما گاهی اصطلاح «وصف» را به اوصافی غیر از وصف وجود و مساوقات آن اطلاق می‌کنند. مانند وقتی که از ماهیت یک شیء سؤال می‌شود. مثلاً گاهی می‌پرسیم: «کُل» چه جور موجودی است و چه اوصافی دارد؟ یعنی فارغ از وجود، چه اوصافی برای آن متصور است. این معنای اصطلاحی، شامل ویژگی «وجود» و مساوقات آن نمی‌شود.

پس از آشنایی با اقسام اوصاف، وقت آن رسیده که سؤال مزبور را درباره آنها بررسی کنیم. وقتی گفته می‌شود، قبل از آگاهی از تحقق اوصاف یک شیء، ابتدا باید از تحقق خود آن شیء مطمئن بود، مراد از اصطلاح، «لِوَصَف» کدام یک از معانی نام‌برده است؟ آیا مراد، معنای اول است؟ به طور قطع پاسخ منفی است؛ چراکه در این صورت شرط و مشروط یک چیز است و به دور صریح می‌انجامد. معنا ندارد آگاهی از وصف تحقق یک شیء، مشروط به آگاهی از تحقق همان شیء در خارج باشد. از این‌رو مراد از «وصف» اصطلاح دوم است؛ یعنی بعد از آگاهی از تحقق یک شیء در متن عالم خارج است که می‌توان به تحقق دیگر اوصاف آن، یکی پس از دیگری پی برد. مثلاً تا زمانی که ندانیم، آیا اساساً شخصی به نام «علی» در خارج تحقق دارد، نمی‌توانیم بفهمیم که آیا وی دانشمند هست یا نیست و نمی‌توانیم مطلع شویم که با چه کسی نسبت پسری یا پدری دارد. اما این شرط درباره اصل تحقق علی برقرار نیست.

۸. ضرورت تفکیک «آگاهی از تحقق موضوع» از «تحقق موضوع»

با عنایت به اینکه آگاهی بی‌واسطه مفهوم نسبت به تحقق موضوع، به معنای آگاهی مستقیم به خود وجود موضوع در متن عالم خارج است و آگاهی با واسطه مفهوم، از طریق مفهوم «وجود» در قالب هلیه بسیطه شکل می‌گیرد، آنگاه سؤالی قابل طرح است؛ آیا آگاهی از اوصاف یک شیء در قالب گزاره‌های زبانی، وابسته به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از خود وجود آن شیء در متن عالم خارج است، به گونه‌ای که اگر آن شیء در متن عالم خارج برقرار نباشد، گزاره نیز موضوع نداشته و اساساً حمل اوصاف بی‌معناست، یا اینکه آگاهی از اوصاف صرفاً وابسته به اصل آگاهی از تحقق آن شیء از طریق مفهوم «موجود بودن» است، خواه آن شیء حقیقتاً در خارج وجود داشته یا نداشته باشد؟ ثمره این نزاع آنگاه روشن می‌گردد که اگر در ازاء موضوع یک گزاره، حقیقتاً شئی در متن عالم خارج تحقق نداشته، برقرار نباشد، آنگاه بنا بر رویکرد اول، آگاهی مزبور اساساً فاقد موضوع و با انتفاء موضوع، حمل و خبر از اوصاف نیز بی‌معناست و از این رو اساساً تعبیر مورد نظر از دایره گزاره‌های خبری خارج خواهد بود. اما بنا بر رویکرد دوم، سنخ موضوع و آگاهی از تحقق آن، از سنخ مفاهیم است، نه از سنخ حقایق عالم خارج. از این رو با فرض معدوم بودن موضوع در متن عالم خارج، گزاره از دو جزئی بودن خود ساقط نگشته و کماکان اقتضای حکایت از عالم خارج را داراست، هرچند حکایت و محتوای خبری آن، کاذب بوده، با عالم واقع منطبق نباشد.

برای پاسخ به این دست از مسائل باید بار دیگر بر وجه الزام آگاهی مستقیم از موضوع، قبل از اسناد هرگونه وصف در قضایای هلیه مرکبه تمرکز کنیم. به‌راستی چرا باید قبل از حمل هرگونه وصف بر یک شیء در عالم خارج، از خود آن موضوع و تحققش در متن عالم خارج مطلع بود؟ پاسخ روشن است. چون تا قبل از حکم و آگاهی از وجود یک شیء در متن عالم خارج، نوبت به حکم و آگاهی از دیگر اوصاف آن شیء در متن عالم خارج نمی‌رسد. به همین دلیل است که اگر از موضوع و وصف «وجود داشتن» اش در متن عالم خارج به نحوی آگاه نباشیم، اساساً اسناد هر وصف دیگر، اسناد به شئی است که معلوم نیست در خارج باشد. از این رو مفاد قاعده فرعیت این است که قبل از اسناد و اثبات هرگونه وصف برای اشیا در متن عالم خارج، ابتدا احراز یک وصف اساسی لازم است و آن وصف، وصف «موجود بودن» آن شیء در متن عالم خارج می‌باشد. از مطلب مزبور به این نتیجه می‌رسیم که آگاهی از اوصاف یک شیء در متن عالم خارج، متوقف بر آگاهی از وجود آن شیء در متن عالم خارج است، نه متوقف بر وجود خود آن شیء. به بیان دیگر برای آگاهی از اوصاف، آگاهی از تحقق موضوع در خارج کافی است، خواه موضوع، حقیقتاً در خارج مصداق داشته یا نداشته باشد و اگر در خارج وجود داشت، خواه به وجود آن آگاهی مستقیم داشته یا نداشته باشیم.

دلیل بر این ادعا، کاذب بودن حکایت برخی قضایا، به دلیل عدم تحقق موضوع در عالم خارج است. مثلاً گزاره‌ای مانند «پادشاه کنونی فرانسه طاس است»، یک گزاره کاذب است. از طرفی نمی‌توان حکایت این گونه

گزاره‌ها از عالم خارج را انکار نمود؛ چراکه به دلیل عدم تطبیق حکایت‌شان با عالم خارج، کاذب تلقی می‌گردند. بنابراین می‌بایست حاوی اجزای گزاره ازجمله موضوع بوده باشد، تا حکایت تام گشته و در نهایت کاذب باشد. از طرف دیگر کاذب بودن این‌گونه گزاره‌ها به دلیل عدم تحقق موضوع در متن عالم خارج، نشان‌دهنده آن است که موضوع در این دست از گزاره‌ها خود حقیقتی که در خارج تحقق دارد، نیست. حال اگر موضوع گزاره، خود حقیقت خارجی می‌بود، آنگاه اساساً تعبیر مزبور فاقد موضوع بوده و درنتیجه فاقد حکایت و لذا کاذب خواندن آن بی‌معنا می‌بود. ممکن است این سؤال پرسیده شود که در این صورت چرا این دست از گزاره‌ها را «سالبه به انتفاء موضوع» می‌نامند؟ در پاسخ می‌گوییم حتی اگر درباره این دست از قضایا، تعبیر «سالبه به انتفاء موضوع» به کار می‌رود، مراد این نیست که این گزاره‌ها موضوع ندارد. در این صورت حمل نیز بی‌معنا می‌بود و درنتیجه «سالبه» نامیدن این دست از گزاره‌ها، خود سالبه به انتفاء موضوع تلقی می‌شد. بلکه مراد این است که این دست از گزاره‌ها، موضوع دارند و موضوع آنها مفهومی در ذهن است، اما به جهت آنکه تحقق مصداق در خارج، در ازاء موضوع آنها در ذهن منتفی است، می‌بایست در زمره قضایای سالبه محسوب شوند. به بیان دیگر سالبه بودن‌شان ناظر به عدم مصداق موضوع است، نه به دلیل موضوع نداشتن و یا عدم اتصاف موضوع به محمول. لذا «انتفاء» وصف مصداق موضوع در خارج است، نه وصف مفهوم موضوع در ذهن. خلاصه آنکه نباید عدم تحقق مصداق در ازاء موضوع را به نبود موضوع در گزاره تفسیر نمود.

حتی آنجا که به یک شیء در متن عالم خارج، آگاهی مستقیم داریم، آگاهی مزبور همواره بسیط است و آگاهی از ویژگی‌های آن ازجمله برقرار بودن‌اش در متن عالم خارج و تفکیک آن از دیگر اوصاف، نیاز به آگاهی تفصیلی به اوصاف آن شیء دارد. این آگاهی تفصیلی صرفاً از طریق لحاظ مفاهیمی از قبیل «موجود بودن»، «خارجی بودن» و «بالفعل بودن» امکان‌پذیر می‌گردد. بدون لحاظ این‌گونه مفاهیم و تطبیق حکایت آنها با آنچه که بدان آگاهی مستقیم داریم، همواره و صرفاً با یک حقیقت بسیط مواجهیم و به هیچ‌یک از اوصاف آن ازجمله وصف وجود، به صورت تفصیلی در قالب محمول گزاره و منفک از موضوع، پی برده نخواهد شد. البته این موضوع را در مقاله‌ای دیگر با عنوان «کیفیت ارجاع از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی» به تفصیل مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم.

با توجه به دلایل مزبور باید گفت به‌رغم آنکه قبل از آگاهی از اوصاف یک شیء، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه اوصاف به خود آن شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج لازم و ضروری است، اما به خاطر دلایلی که بیان گشت، این نوع آگاهی همواره و صرفاً از طریق مفاهیم در قالب قضیه وجودی تأمین می‌گردد. به بیان دیگر، به همان اندازه که تشکیل هر گزاره خبری وابسته به مفاهیم موضوع و محمول است و ارتباط آن نیز وابسته به تصدیق وجود موضوع در قالب یک قضیه وجودی است، به همان اندازه تشکیل یک گزاره بی‌نیاز از تحقق واقعی مصداق و انتقال مستقیم به حقیقت موضوع در عالم خارج است؛ چراکه آنچه درواقع نقش موضوع در یک گزاره خارجی ایفا می‌کند،

مفهوم موضوع و آگاهی از تحقق مصداق آن در قالب مفاهیم است، خواه مصداق و حقیقت آن موضوع در متن عالم خارج نیز حقیقتاً تحقق داشته یا نداشته باشد و اگر تحقق داشت، خواه غیر از آگاهی از طریق مفاهیم، آگاهی مستقیم نیز از آن داشته یا نداشته باشیم.

نتایج بحث و پیامدهای آن

بنا بر آنچه از فلسفه اسلامی بیان گشت، به این نتیجه نائل آمدیم که به رغم ضرورت آگاهی بی واسطه مفهوم به برخی حقایق در عالم خارج برای خروج از ذهن و فروض آن و ضمن اذعان به قاعده «فرعیت» و ضرورت آگاهی بی واسطه اوصاف به تحقق یک شیء، اما میان این دو نحوه آگاهی بی واسطه، هیچ گونه تلازمی برقرار نیست، یعنی چه بسا از طریق مفاهیم و استدلال عقلی به تحقق یک شیء پی ببریم، اما یا از اوصاف آن شیء، مطلع نباشیم و یا آگاهی از اوصاف آن متأخر از آگاهی اصل تحقق آن شیء از طریق مفاهیم باشد. پس مطابق با دلائل اقامه شده، نباید ضرورت آگاهی بی واسطه اوصاف به موضوع یک گزاره را، با آگاهی بی واسطه مفهوم خلط نمود. اما چنان که بیان شد، برخی فیلسوفان تحلیلی از جمله راسل، این دو نحوه آگاهی را یک نوع آگاهی یا متلازم با هم تلقی نموده اند. این رویکرد، به نوبه خود به مباحث متعدد دیگری دامن زد. ابتدا در تعیین ماهیت «معنا» و «گزاره» تأثیرگذار بود. سپس در مبحث کیفیت «صدق» و مناط آن تغییراتی را ایجاد نمود. پس از آن نیز بیشترین تأثیر را در هستی شناسی بجا گذارد. اینک به نحو اجمال به این پیامدها اشاره می کنیم.

پیامد اول: ماهیت «معنا»

نیک می دانیم که مراد از «معنا»، مدلول مستقیم لفظ است. به بیان دیگر، آنچه بی واسطه توسط لفظ اظهار می گردد، «معنا» اطلاق می شود. مطابق با رویکرد فیلسوفان تحلیلی همچون راسل، ویتگنشتاین اول، پاتنم و کریکی هیچ گاه همه اجزای یک گزاره از سنخ مفاهیم و معانی ذهنی نبوده، بلکه معنای همه یا بخشی از یک عبارت گزاره ای (همچون گزاره اتمی که در نگاه ایشان پایه ای برای هرگونه آگاهی از عالم خارج است)، خود حقایق محسوس و برقرار در متن عالم فیزیک است. تا آنجا که پاتنم این جمله مشهور را بیان داشت که «معنا، تنها در سر نیست» (Martinich, 2005, p20)، اما مطابق با آنچه از فلسفه اسلامی بیان شد، نمی توان از ضرورت آگاهی بی واسطه اوصاف نسبت به اشیاء برقرار در متن عالم خارج، ضرورت آگاهی مستقیم و بی واسطه مفهوم را نسبت به این حقایق نتیجه گرفت، بلکه به عکس این نوع آگاهی صرفاً و ضرورتاً از طریق مفاهیم در قالب قضیه وجودی قابل تدارک است. بنابراین موضوع یک قضیه خارجی، مفهوم موضوع است و نه مصداق آن در متن عالم خارج. به بیان دیگر، موضوع یک قضیه و آگاهی از تحقق آن، صرفاً از سنخ مفاهیم و گزاره های ذهنی است که در قالب یک گزاره وجودی مورد ادراک و اذعان قرار می گیرد.

پیامد دوم: ماهیت «صدق»

انکار واسطه گری مفاهیم ذهنی در انتقال از الفاظ در ساحت زبان به اشیا در عالم خارج، تحولات عجیبی را در مبحث

«صدق» به همراه آورد. مطابق با این رویکرد نظریه صدق به جای آنکه میان ذهن و خارج مطرح شود، میان عبارات زبانی با عالم خارج مطرح گردید. درواقع حقیقت صدق به جای آنکه میان مفاهیم و تطبیق حکایت‌شان با عالم خارج دیده شود، میان تعداد الفاظ به‌کاررفته در عبارت زبانی و تطبیق آن با تعداد حقایق عالم خارج تفسیر شد. در نگاه ایشان صدق به‌معنای تطبیق اجزای ساختار عبارات زبانی با اجزای ساختار عالم خارج تصویر گشت (نظریه ساختارگرایی)، تا آنجا که ویتگنشتاین زبان دوبعدی یا سه‌بعدی را بهتر از زبان تک‌بعدی جهت گزارش از حقایق محقق در متن عالم خارج تلقی نمود (Martinich, 2005, p9-10). بدین‌روی ساختارگرایان مجبور گشتند بحث حکایت گزاره‌های خارجیه را کنار گذارده، آن را تا سر حد دلالت و اشاره تقلیل بخشند (Martinich, 2005, p8).

پیامد سوم: نام‌گرایی، حس‌گرایی، انکار روش عقلی و اهمیت مباحث زبانی

با حذف نقش مفاهیم و حکایت آنها، سنخ گزاره‌ها دیگر از سنخ مفهوم ذهنی نبوده و ساحت آنها نیز از ساحت ذهن تنزل یافته و در حد نام‌ها و عبارات در ساحت زبان تقلیل می‌یابد (نظریه نام‌گرایی). مطابق با این رویکرد برای شناخت عالم خارج، به‌جای هرگونه مراجعه به مفاهیم ذهنی و استفاده از عقل و استدلال‌های آن جهت شناخت عالم خارج، صرفاً باید به داده‌های بی‌واسطه حواس پنجگانه اکتفا نمود.

با کنار رفتن «معنا» به‌عنوان امری درون ذهن، می‌توان به این نکته مهم پی برد که چرا توجه مبذعین فلسفه تحلیلی برای شناخت عالم خارج به‌جای ذهن و احکام حاکم بر آن، بیش از همه به ساحت زبان و قواعد حاکم بر آن معطوف گشته است و چرا به‌جای مفاهیم بر نقش پررنگ مباحث زبانی به‌عنوان تنها واسطه درونی برای انتقال به خارج تأکید داشته‌اند؟

پیامد چهارم: دلالت الفاظ به‌جای حکایت مفاهیم در شناخت هستی و انکار گزاره وجودی

راسل با انکار نقش مفاهیم ذهنی و بازنمایی آنها در شکل‌گیری آگاهی نسبت به عالم خارج، به این نتیجه رسید که تنها راه آگاهی از حقایق برقرار در متن عالم خارج، چه در بخش موضوع و چه در بخش محمول آگاهی مستقیم است. با انکار مفاهیم، دیگر نمی‌توان برای توجیه تمایز میان موضوع و محمول در گزاره اتمی به تغایر مفهومی استناد کرد، ازاین‌رو راسل به‌جای آنکه برگردد و در مبنا تجدیدنظر نماید، ترجیح داد این مسیر را ادامه دهد. وی مجبور بود این تغایر راسل به‌جای آنکه برگردد و در مبنا تجدیدنظر نماید، ترجیح داد این مسیر را ادامه دهد. وی مجبور بود این تغایر را که یک مشکل معرفت‌شناسانه است، با قول به تغایر وجودی موضوع و محمول در متن عالم خارج که مبحثی هستی‌شناسانه است توجیه کند. ازاین‌رو در نگاه وی تغایر موضوع و محمول در گزاره اتمی، به‌جای آنکه یک تغایر ذهنی و مفهومی باشد، یک تغایر وجودی است. از منظر وی لازم است هر کدام از موضوع و محمول، ما را به حقیقتی اتمی و مشخص و البته منحاز از دیگری در خارج منتقل سازد (Russell, 1985, p24-26, 20-22). در غیر این صورت تغایر موضوع و محمول رخ نداده و گزاره اتمی اساساً فاقد موضوع و محمول محسوب خواهد شد.

بدین‌روی ساختار گزاره‌ای شکل نمی‌گیرد و نمی‌توان آن را یک قضیه منطقی و منطبق با خارج تلقی کرد. این رویکرد ناصحیح نیز به نوبه خود به پیامدهای باطل دیگر، از جمله در مباحث هستی‌شناسی دامن زد. راسل مجبور گشت برای آن دسته از اوصاف و نسب که حقیقتاً هیچ‌گونه تمایزی به لحاظ وجودی نسبت به موضوع خویش در عالم خارج نداشتند، وجودی مستقل و در عین حال مرتبط با موضوع، دست و پا کند تا از طرفی هم تمایز اجزای گزاره را توجیه نموده باشد و از سوی دیگر بتواند صدق گزاره اتمی را با رساندن تعداد حقایق برقرار در عالم خارج به تعداد اجزای گزاره تأمین نموده باشد. مطابق با این رویکرد زمانی که حتی صرفاً با یک شیء قرمز رنگ در خارج مواجه می‌شویم و آگاهی خویش را در قالب گزاره اتمی «این قرمز است» اظهار می‌داریم، مجبوریم ادعا نماییم درواقع با دو شیء مواجه گشته‌ایم، یکی خود آن شیء است که وجود فی‌نفسه است و دیگری رنگ قرمز است که به‌رغم تغایر وجودی با آن شیء، به آن وابسته است؛ چراکه هیچ وصفی بدون موصوف در خارج تحقق نخواهد داشت (Russell, 1985, p3, 20-22, 111).

یکی دیگر از پیامدهای این رویکرد در تحلیل گزاره‌های وجودی هویدا می‌گردد. در برخی گزاره‌ها قول به تغایر وجودی میان موضوع و محمول چنان رسواکننده بود که راسل را مجبور کرد آنها را از اساس از زمره گزاره‌های حاکی از خارج بیرون راند. مثلاً راسل آن دسته از گزاره‌های وجودی که از تحقق شیء اتمی در خارج حکایت دارد را به‌طور کل از قضایای حاکی از عالم خارج کنار گذاشته و استعمال قضایای وجودی را تنها نسبت به توابع و حقایق برتر از عالم فیزیک می‌پذیرد. اما از سوی دیگر انکار حکایت گزاره وجودی از تحقق شیئی مشخص که بدان آگاهی مستقیم داریم، رسوایی بیشتری در پی داشت. ازاین‌رو به‌رغم اتخاذ چنین موضع صریح، گاهی در گوشه و کنار آثارش به امکان حکایت قضایای وجودی از اشیا حقیقی و برقرار در متن عالم خارج برای احتراز از خیالی نبودن آنها اذعان دارد (Russell, 1985, p95-96).

خلاصه آنکه راسل با انکار مفاهیم به‌عنوان واسطه برای آگاهی از حقایق برقرار در متن عالم خارج، در توجیه آن دسته از گزاره‌ها که محمول صرفاً درصد بیان وصفی برای خود موضوع است و این وصف هیچ‌گونه وجودی منحاز از موضوع در خارج ندارد، دچار مشکل جدی است. گاهی خبری بودن آنها را انکار کرده و استعمال آنها را حاصل از مشکلات زبانی می‌داند - مانند قضایای وجودی که از تحقق اشیا اتمی در متن عالم خارج حکایت می‌کند - گاهی نیز مجبور می‌گردد برای این دست از اوصاف، وجودی منحاز از موضوع لحاظ نماید، تا بدین‌روی به نحوی تعداد موجودات خارج را به تعداد اجزای زبان رسانده باشد تا مبدا صدق موردنظر در مبنای‌ترین گزاره‌ها تأمین نگشته باشد. ازاین‌رو با استناد به دو جزئی بودن گزاره‌های اتمی حتی برای نسبت‌ها و اوصاف فلسفی که اساساً تحقق منحاز از منشأ انتزاع خود در خارج ندارد، قائل به وجود منحاز گشته و بی‌درنگ اشیا عالم خارج را افزایش

می‌دهد. جالب آن است که این راه‌حل برای خروج از ایدئالیسم و رسیدن به یک هستی‌شناسی صحیح ارائه گشته بود که اینک خود به سختی در آن گرفتار است.

پیامد پنجم: انکار بسیاری از گزاره‌های خبری

دانستیم که مطابق با رویکرد فیلسوفی همچون راسل، موضوع یک گزاره خارجی و آگاهی از تحقق آن را نمی‌توان از سنخ مفاهیم دانست، بلکه به دلیل لزوم عدم واسطه‌گری مفاهیم، موضوع یک گزاره، خود وجود موضوع در متن عالم خارج تلقی می‌گردد. از این رو - عدم انتقال مستقیم از عبارت موضوع به شیء مشخص و برقرار در متن عالم خارج را، به پای فقدان موضوع در آن عبارت گذارده، به این ترتیب ساختار گزاره خبری را در این گونه عبارات نفی می‌کند و خبر آنها از عالم خارج را توهم در ساحت زبان جا زده و حکایت منطقی آنها را بعضاً تا سر حد اشاره به کلیات و روابط میان آنها (توابع) تقلیل می‌دهد. لذا وی پس از انکار قضایای وجودی، خبری بودن گزاره‌هایی همچون گزاره وجودی سالبه (مانند اسب تک شاخ وجود ندارد) (وحید، ۱۳۹۸). گزاره کاذبه خارجی (مانند پادشاه کنونی فرانسه طاس است) (Russell, 1985, p88-89). گزاره خارجی حاکی از امور متافیزیکی (مانند خداوند عالم است) (Russell, 1985, p87)، گزاره خارجی حاوی اوصاف معین (مانند نویسنده بوستان، شاعر قرن هفت هجری است) (Russell, 1985, p89-91) و حتی گزاره شخصیه‌ای مانند «سقراط از دنیا رفته است» (Russell, 1985, p28-30) را نیز رد می‌کند. بیرون راندن این گزاره‌ها از زمره گزاره‌های واقعی نزد ساختارگرایانی مانند راسل همگی به یک مبنای نادرست بازگشت دارد؛ آن مبنای غلط این است که گمان شود آگاهی بی‌واسطه اوصاف، یا همان آگاهی بی‌واسطه مفاهیم است و یا بدان می‌انجامد. مطابق با این مبنا برای تشکیل یک گزاره، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از وجود یک شیء در متن عالم خارج به عنوان موضوع گزاره ضرورت پیدا می‌کند و چون در گزاره‌های نام‌برده، با استعمال عبارتی که در جایگاه موضوع قرار گرفته، به هیچ حقیقت مشخص و برقرار در متن عالم خارج به صورت مستقیم منتقل نمی‌شویم، از این رو همگی فاقد موضوع تلقی گشته و متعاقباً فاقد ساختار منطقی محسوب می‌شوند و بالطبع به جای اندراج تحت گزاره‌های حاکی از عالم خارج، در ذیل شبه گزاره‌ها (توابع) رده‌بندی می‌گردند.

با توجه به آنچه بیان گشت، کج‌روی در این رویکرد نیز روشن است. گرچه برای آگاهی از تحقق محمول در گزاره خارجی، ابتدا باید از تحقق موضوع در متن عالم خارج مطمئن بود، اما آگاهی از تحقق موضوع، غیر از مصداق موضوع و تحقق آن در متن عالم خارج است. این آگاهی صرفاً از طریق مفاهیم و در قالب گزاره وجودی تدارک می‌گردد. بنابراین نه تنها نیازی به آگاهی مستقیم نسبت به وجود موضوع در خارج نداریم، بلکه اگر اساساً موضوع نیز در خارج تحقق نداشت، حکایت گزاره به دلیل مفهومیت موضوع پابرجاست. پس عدم تحقق مصداق برای موضوع در متن عالم خارج هیچ لطمه و خدشه‌ای به وجود مفهوم در جایگاه موضوع و حکایت آن در گزاره نمی‌زند که از نبود

یکی بتوان نبود دیگری را نتیجه گرفت. از این رو همین که از طریق مفهوم و بازنمایی آن از تحقق یک شیء در متن عالم خارج حکایت شود، برای دلالت موضوع گزاره بر عالم خارج کافی است و حتی نیازی به تطبیق این حکایت بر عالم خارج نیست، چه رسد بخواهیم آگاهی مستقیم به وجود موضوع را به عنوان موضوع گزاره معرفی نماییم.

از اینجا به این نتیجه نیز می‌رسیم که باید بحث از اصل حکایت را با بحث از حکایت صادق تفکیک نمود. اگر یک گزاره بخواهد از خارج حکایت نماید، لازم نیست که حتماً حکایت آن صادق باشد. بلکه اگر حکایت‌اش کاذب باشد، باید حاوی خبر و محتوایی نسبت به عالم خارج بوده باشد تا در مرحله بعد عدم تطبیق و کاذب بودن معنا پیدا کند. تقسیم گزاره خارجی به صادق و کاذب نیز ناشی از همین مطلب است. اما چون راسل می‌خواهد بحث از چرایی اعتبار آگاهی و چگونگی آگاهی از خارج را با هم حل کند، میان این دو بحث خلط می‌کند.

نتیجه‌گیری

همان گونه که در ابتدا مطرح گشت، فیلسوفان تحلیلی همواره به دنبال پاسخی برای این سؤال اساسی بودند که «چگونه انسان از شیء مشخصی در متن عالم خارج آگاه گشته، بدان منتقل می‌گردد؟» این سؤال به نوبه خود به دو سؤال خردتر قابل تحویل است؛ آیا این انتقال از طریق واسطه‌گری مفاهیم صورت می‌پذیرد یا بدون واسطه مفاهیم؟ آیا این انتقال از طریق اوصاف یک شیء صورت می‌پذیرد یا بدون واسطه اوصاف؟ در مقام پاسخ به سؤال اول به این نتیجه رسیدیم که برای خروج از فروض ذهن و اشکالات ایدئالیستی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم به تحقق برخی حقایق در متن عالم خارج لازم است. اما این بدان معنا نیست که برای آگاهی از تحقق هر شیء خارجی، آگاهی مستقیم شرط باشد. بلکه ممکن است آگاهی از تحقق برخی موجودات، از طریق مفاهیم در گزاره‌های وجودی صورت پذیرد. البته اعتبار این دست از قضایا باید صرفاً از طریق استدلال و ارجاع به حقایقی که از آنها به نحو مستقیم مطلع هستیم تأمین گردد. در مقام پاسخ به سؤال دوم نیز به این نتیجه رسیدیم که برای آگاهی تفصیلی از اوصاف محقق یک شیء در متن عالم خارج، ابتدا باید از خود آن شیء و تحقق‌اش در خارج آگاه شد. به بیان کوتاه آگاهی تفصیلی از اوصاف محقق یک شیء، فرع بر آگاهی بی‌واسطه اوصاف نسبت به خود آن شیء است.

با توجه به این دو سؤال و پاسخ آنها، به نتیجهٔ سومی ناائل آمدیم. میان این دو پاسخ هیچ گونه عینیت یا تلازمی برقرار نبوده و نباید آگاهی «بی‌واسطه مفهوم»، و آگاهی «بی‌واسطه اوصاف» را یکسان تلقی نمود. چه بسیار اموری که از طریق مفاهیم و گزاره‌ها و اقامه آنها در قالب یک استدلال صرفاً به اصل تحقق‌شان در متن عالم خارج در قالب یک قضیه هلیه بسیطه پی می‌بریم و با این حال هیچ آگاهی از اوصاف خاص آن شیء نداریم. به بیان دیگر، آگاهی به یک شیء، می‌تواند در عین اینکه بدون واسطه اوصاف صورت پذیرد، اما با واسطه مفهوم باشد. ضرورت این نوع آگاهی آنگاه روشن‌تر می‌گردد که بدانیم هرگونه حکم درباره اوصاف محقق یک شیء در متن عالم خارج که بدان آگاهی مستقیم نداریم، ابتدا از طریق آگاهی با واسطه مفهوم به وجود آن شیء در قالب قضیه بسیطه ممکن می‌گردد.

اما چنان‌که ملاحظه شد، این دو سؤال و پاسخ آنها در نگاه فیلسوفان تحلیلی با یکدیگر خلط شده، هر کدام ملاکی برای دیگری قلمداد گشته است. مثلاً توجه فرگه بیشتر به سؤال اول جلب شده و چون در بیشتر موارد آگاهی ما به تحقق موجودات خصوصاً محسوسات در متن عالم خارج از طریق مفاهیم و استدلال تدارک می‌گردد، از این‌رو به‌درستی معتقد گشته که آگاهی ما به محسوسات غیرمستقیم و از طریق مفاهیم است. اما در مقام بعد توانسته میان این نوع آگاهی با آگاهی از طریق اوصاف تمایز قائل گردد، از این‌رو به غلط گمان نموده که آگاهی بی‌واسطه اوصاف به یک شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج نیز امکان نداشته و حتی اولین آگاهی از موجودات باید از طریق اوصاف تدارک شود. از سوی دیگر راسل، ویتگنشتاین اول، پاتنم و کریپکی بیشتر به سؤال دوم توجه نموده‌اند و با عنایت به این مطلب صحیح که آگاهی از یک شیء و تحقق‌اش در متن عالم خارج، باید آگاهی بدون واسطه اوصاف باشد، گمان برده‌اند که این نوع آگاهی باید لزوماً بی‌واسطه مفهوم نیز باشد و لذا نتیجه گرفته‌اند که آگاهی ما از متعلق موضوع در یک قضیه خبری، همواره به صورت مستقیم و بی‌واسطه هرگونه وصف و مفهوم صورت می‌پذیرد.

عدم تمکیک میان آگاهی بی‌واسطه مفهوم با بی‌واسطه اوصاف در فلسفه افرادی همچون راسل، پیامدهای مهمی در دیگر مباحث فلسفی داشت. با انکار مفاهیم، دیگر نمی‌توان برای توجیه تمایز میان موضوع و محمول در گزاره اتمی، به تغایر مفهومی استناد نمود. از این‌رو راسل «معنا» را در گزاره‌های اتمی، خود حقایق عالم خارج معرفی نماید. سپس سعی کرد «صدق» و اعتبار آگاهی را که تا پیش از این، در تطبیق حکایت مفاهیم با مصادیق‌شان در عالم خارج، دنبال می‌شد را در میان تعداد اجزای ساختار یک گزاره اتمی با تعداد اجزای ساختار امر واقع تأمین نماید. از این‌رو اگر تعداد حقایق برقرار در متن عالم خارج به اندازه تعداد اجزای گزاره نبود، سعی بر یکسان‌سازی تعداد این دو می‌نمود، تا مبدا به صدق گزاره‌ها، خدشه‌ای وارد گردد. حال گاهی تعداد حقایق عالم خارج را افزایش می‌داد، مانند آنچه در گزاره‌های اتمی همچون گزاره «این قرمز است» قائل می‌شود. گاهی نیز تعداد اجزای گزاره را انکار می‌نماید. مثلاً در گزاره‌های «وجودی» به دلیل عدم اشاره لفظ «وجود»، به یک حقیقت منحاز از موضوع، «محمول» را انکار می‌کرد و در بقیه «موضوع» را انکار کرده و این دست از عبارات را از دایره گزاره‌های خبری خارج می‌کند.

حال آنکه اسناد اوصاف به یک شیء در قالب یک قضیه خارجی، وابسته به آگاهی مستقیم به خود آن شیء و حتی تحقق‌اش در متن عالم خارج نیست. لذا اگر آگاهی مزبور صرفاً از طریق مفاهیم و واسطه‌گری آنها صورت پذیرد، کافی است. بلکه حتی اگر در ازاء موضوع گزاره، هیچ حقیقتی در متن عالم خارج برقرار نبود، باز هم گزاره مزبور، واجد موضوع و محمول بوده، واجد ساختار منطقی یک گزاره است، در نهایت حکایت آن گزاره کاذب است، نه اینکه اساساً حکایتی از خارج در میان نباشد؛ چراکه موضوع یک گزاره، خود حقیقت خارجی نیست که با نبود آن، موضوع گزاره منتفی گردد، بلکه موضوع گزاره، مفهومی است که در ذهن جای می‌گیرد، خواه آن مفهوم در خارج مصداق داشته یا نداشته باشد. پس نباید و نمی‌توان، عدم مصداق در عالم خارج را، نبود موضوع در گزاره تفسیر نمود و این به وضوح خلط میان احکام گزاره در ذهن با احکام محکی آن در عالم خارج است.

منابع

- سرل، جان (۱۳۹۹). *فلسفه تحلیلی* (مقاله اول: فلسفه معاصر در ایالات متحده). ترجمه محمد سعیدی‌مهر. تهران: طه.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چ دوم. قم: مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ق). *بداية الحکمة*. چ بیست و یکم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *آموزش فلسفه*. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وحید، حمید (۱۳۹۸). *فلسفه تحلیلی؛ تاریخ، روش و چپستی*. اخبار ۲۶ (۹۳)، ۱-۱۳.
- ودبرگ، آندرس (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه تحلیلی از بوتسانو تا ویگنشتاین*. ترجمه جلال بیکنی و بیت‌الله ندرلو. تهران: حکمت.
- Martinich, A. P (2005). *Routledge History of Philosophy*. Volume X, Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century, Routledge.
- Russell, Bertrand (1959). *My Philosophical Development*. New York: Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand (1985). *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge.
- Russell, Bertrand (2008). *The Problems of Philosophy*. Arc Manor.

Assessing the Capacity of the Knowledge Argument to Prove the Ontological Gap and Refute Physicalism

 **MuhammadHasan Fateminia**  / An assistant professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research fateminia@iki.ac.ir

Yusof Daneshvar / An assistant professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research daneshvar@iki.ac.ir

Received: 2025/11/17 - **Accepted:** 2026/03/02

Abstract

The Knowledge Argument is proposed to refute physicalism. Physicalism posits that everything is physical, suggesting that physical knowledge is sufficient to comprehend all aspects of the world. However, through an intellectual examination, the aforementioned argument demonstrates that even if we possessed all possible physical knowledge, we would still encounter certain phenomena (such as mental phenomena) that provide us with new forms of knowledge.

Some critics have argued that even if the criticisms against the argument's premises are set aside, the Knowledge Argument can, at most, prove an epistemic and explanatory gap between mental and physical phenomena. The present article focuses primarily on demonstrating that the Knowledge Argument does not fail to prove an ontological gap as well.

Keywords: Knowledge Argument, ontological gap, epistemic gap, physicalism.

نوع مقاله: پژوهشی

سنجش توانایی برهان معرفت در اثبات شکاف هستی‌شناختی و ابطال فیزیکالیسم

fateminia@iki.ac.ir

daneshvar@iki.ac.ir

✍ محمدحسن فاطمی‌نیا /  استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

یوسف دانشورنیلو / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

چکیده

رسالت برهان معرفت (Knowledge Argument)، ابطال فیزیکالیسم است. فیزیکالیسم می‌گوید هر چیزی فیزیکی است، یعنی معرفت‌های فیزیکی برای شناخت تمام امور جهان کافی است. برهان مذکور با طرح آزمایش فکری نشان می‌دهد اگر تمام معرفت‌های فیزیکی را هم در اختیار داشته باشیم، باز با اموری (مانند امور ذهنی) مواجه می‌شویم که معرفت‌های جدیدی به ما می‌دهند. برخی اشکال گرفته‌اند بر فرض رفع نقدهای مقدمات استدلال، برهان مذکور حداکثر، اثبات‌کننده شکاف معرفت‌شناختی و تبیینی بین امور ذهنی و امور فیزیکی است. مقاله حاضر عمده تمرکزش روی این مسئله است که نشان دهد برهان معرفت توان اثبات شکاف هستی‌شناختی را نیز دارد.

کلیدواژه‌ها: برهان معرفت، شکاف هستی‌شناختی، شکاف معرفت‌شناختی، فیزیکالیسم.

مقدمه

دوگانه‌انگاری مطلقاً (اعم از جوهری و ویژگی) برخلاف همهٔ انواع یگانه‌انگاری، (علی‌الخصوص فیزیکیالیسم) در تلاش است بین دو دسته امور ذهنی و فیزیکی (مغزی)، جدایی بیندازد؛ از این‌رو با طرح استدلال‌هایی شبیه استدلال معرفت (Jackson, 1982; 1986)، درصدد اثبات امور غیرفیزیکی ذهن قدم برمی‌دارد. به همین منظور این قبیل استدلال‌ها، در ریلی حرکت می‌کنند که نشان دهند اموری در جهان وجود دارند که به چنگ علم فیزیک نمی‌آیند (ریونز کرافت، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹).

نقطهٔ ثقل این استدلال بر این اندیشه استوار است که «معرفت فیزیکی کامل»، برای شناخت حالات پدیداری کافی نیستند. نکتهٔ مذکور مدتی قبل از طرح برهان معرفت توسط جکسون (۱۹۸۲) به وسیله سی. دی. برود (۱۹۲۵)، فایگل هربرت (۱۹۵۸) و تامس نیگل (۱۹۷۴) مطرح شده است. هرچند نیگل (۲۰۰۰) و جکسون (۱۹۹۸) هیچ‌کدام امروزه این استدلال را نمی‌پذیرند، اما بسیاری از فیلسوفان ادعا می‌کنند چنین استدلالی می‌تواند مشکلات خاصی برای هرگونه دیدگاه فیزیکیالیستی پیش بیاورد (Alter, 2007; Jackson, 2007؛ گراهام و لوین، ۱۳۹۴). برای نمونه برود می‌گوید: حتی اگر نظریهٔ مکانیزم در شیمی هم صادق باشد، باز هم آمونیاک ویژگی‌ای دارد - یعنی بوی آمونیاک - که اگر کسی از مهارت‌های نامحدود ریاضی هم برخوردار باشد و حتی قدرت درک ساختار خرد اتم‌ها را نیز داشته باشد باز هم نمی‌تواند آن ویژگی را پیش‌بینی کند. یا نیگل با مثال معروف «خفاش» در «پرسش‌های مه‌لک» می‌گوید: حتی اگر همهٔ دانستی‌ها را درباره دستگاه ردیاب صوتی خفاش از منظر عینی می‌دانستیم، همچنان برخی از پرسش‌های ناظر به واقع درباره خفاش‌ها بی‌پاسخ باقی می‌ماند و همچنان نمی‌دانستیم که ادراک فلان چیز از طریق دستگاه ردیاب صوتی خفاش «چه کیفیتی» دارد (نیگل، ۱۳۹۷، ص ۲۷۴). در مقاله حاضر بعد از بیان اصل برهان، بعد از بیان اشکالات مقدمه یک و دو، روی اشکال مهمی که به نتیجه برهان شده است تمرکز می‌کنیم. در بخش اول به این اعتراض که شرایط آزمایشگاهی برای مری (نورولوژیستی که به همه ابعاد رنگ‌بینی، معرفت فیزیکی تام دارد) کامل نبوده، پاسخ داده‌ایم. در بخش دوم، اعتراض معرفت نبودن تجربه رنگ‌بینی را رسیدگی کرده‌ایم. و در بخش سوم، به این اشکال که برهان معرفت صرفاً بیان‌کننده شکاف تبیینی است، نه هستی‌شناختی، پاسخ داده‌ایم. ما در این بخش با ارائه راه‌حلی بدیع، بین وسعت برد «علم فیزیک» و وسعت «ساحت فیزیکال»، هم‌پوشانی برقرار کرده و با معرفی شکاف هستی‌شناختی به‌عنوان خاستگاه عدم قدرت بر تبیین امور ذهنی توسط فیزیک، برهان معرفت را در اثبات شکاف هستی‌شناختی موفق ارزیابی کرده و آن را برهانی مکفی برای اثبات دوگانه‌انگاری دانسته‌ایم.

۱. تقریر برهان معرفت

واضح‌ترین تقریر از «برهان معرفت» را فرانک جکسون در قالب یک آزمایش فکری طرح‌ریزی کرده است

(Chalmers, 1996). او با این استدلال تلاش می‌کند حقایقی را اثبات کند که غیرفیزیکی‌اند. روشن است صدق این استدلال، مستلزم کذب فیزیکالیسم است؛ «زیرا اگر حقایقی وجود داشته باشند که روایت فیزیکالیستی، آنها را نادیده بگیرد چگونه ممکن است هر چیزی بر امور فیزیکی فرا رویداده شود. در حقیقت هدف برهان‌هایی شبیه برهان معرفت این است که اگر تجربه بصری کلّ نوع انسان از همان آغاز مانند جهان بصری خانم مری (که بحث آن را در ادامه آورده‌ایم) می‌بود، آیا ما صرفاً بر اساس شناخت اعصابمان می‌توانستیم شناختی از قرمزی آتشین غروب خورشید و... داشته باشیم؟» (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۴۲۵). پیش از بیان مؤلفه‌های استدلال، نیاز است آزمایش فکری مذکور را توضیح دهیم:

مری سال‌ها در اتاقی محبوس است و به وسیله تلویزیون و رایانه‌های سیاه و سفید، همه آنچه را که نظریات فیزیکی در مورد جهان می‌گویند، فرا گرفته است. اگر فیزیکالیسم، صحیح باشد چیزی نباید باقی باشد که او فرا نگرفته، مثلاً او تحت تعلیمات فیزیکالیسم، می‌داند که رنگ قرمز چگونه توسط گیرنده‌ها و نوروهای دخیل در بینایی‌رنگی در مغز شکل می‌گیرد (یعنی به فرایندهای زیربنایی بینایی‌رنگی علم دارد) و حتی او نام رنگ قرمز را هم شنیده است؛ مشکل از آنجا شروع می‌شود که او از اتاق آزاد شده و وارد جهان خارج می‌شود و اولین بار با رنگ قرمز مواجه می‌شود. در این لحظه معرفتی کسب می‌کند که فیزیکالیسم به او تعلیم نداده است؛ یعنی کیفیتی به نام قرمز بودن. در ذیل، استدلال جکسون را (با تصرف) به بیان مارتینه نیدا - روملین صورت‌بندی کرده‌ایم:

مقدمه ۱: مری پیش از آزادی‌اش معرفت کامل فیزیکی درباره بینایی‌رنگی انسان دارد؛

مقدمه ۲: مری بعد از خروج معرفت جدیدی پیدا می‌کند.

نتیجه: پس معرفت فیزیکی کامل مری برای شناخت همه امور کفایت نمی‌کند؛ چراکه واقعیت‌های غیرفیزیکی درباره بینایی‌رنگی انسان وجود دارد که صرفاً با فیزیکالیسم نمی‌توان آنها را تبیین کرد، لذا می‌توان نتیجه گرفت که فیزیکالیسم خطاست (روملین، ۱۳۹۴، ص ۹۳).

در ادامه، مهم‌ترین اعتراضات (Nemirow, 1990) استدلال مذکور را مطرح می‌کنیم:

۱. اعتراض به مقدمه اول (Horgan, 1984; Loar, 1990)

مقدمه اول می‌گوید: مری پیش از آزادی‌اش معرفت فیزیکی کاملی درباره بینایی‌رنگی انسان دارد، ولی بعد از آزادی، به رنگ قرمز معرفت پیدا می‌کند و در نهایت نتیجه‌گیری می‌شود که معرفت کامل به امور فیزیکی با معرفت به همه امور واقع یکسان نیست، لذا فیزیکالیسم، خطاست.

ما می‌توانیم اعتراض کنیم که چگونه از یک‌سو ادعا می‌کنید که مری معرفت فیزیکی کامل درباره بینایی‌رنگی دارد، ولی بعداً نتیجه می‌گیرید، معرفتی به رنگ قرمز نداشته است؟ این نتیجه‌گیری خلاف فرض مسئله است. واقعاً اگر مری معرفت فیزیکی کاملی درباره بینایی‌رنگی دارد باید بداند که هر شیئی چه طول‌موجی از نور را می‌تواند

منعکس کند و این طول‌موج‌ها چه رنگی را تولید می‌کنند. ممکن است کسی به اعتراض ما پاسخ دهد که او همه موارد ذکرشده را می‌داند؛ یعنی دقیقاً می‌داند فلان شیء چه طول‌موجی را منعکس می‌کند؛ چه رنگی را در شبکه چشم و در نهایت چه رنگی را در ذهن بیننده رنگ پدیدار می‌کند، ولی با این وجود، نمی‌داند مثلاً تجربه قرمزی چیست؟

مدافعان فیزیکالیسم در پاسخ می‌گویند: اینکه او به رنگ قرمز معرفتی صرفاً تتوریک دارد، نشان‌دهنده این است که او از شرایط آزمایشگاهی کاملی برخوردار نبوده است تا به تمام معرفت‌های فیزیکی و از جمله تجربه رنگ‌بینی، علم پیدا کند. او صرفاً شنیده یا مطالعه کرده است که فلان طول‌موج از رنگ قرمز ساطع می‌شود، اما خود تجربه‌ای از رنگ قرمز ندارد و چون از شرایط آزمایشگاهی (عدم قدرت بر قرمز دیدن اشیا با رنگ قرمز) کامل برخوردار نبوده، نمی‌شود انتظار داشت که معرفت فیزیکی کامل برای او حاصل شده باشد. به چه دلیل از ابتدا معرفت‌های حاصل از تجربه رنگ‌بینی را از شرایط آزمایشگاهی کنار گذاشته‌اید؟ از این‌رو فرض اولیه مسئله، فرضی خطاست و موجب به خطا رفتن استنباط‌های بعدی از آن شده است.

قائل به برهان معرفت می‌تواند در جواب بگوید: دلیل اینکه مری نتوانسته است به رنگ قرمزی علم پیدا کند، غیرفیزیکی بودن آن بوده است. تجربه قرمزبینی، امری غیرفیزیکی است، ولی مدافع فیزیکالیسم در پاسخ می‌تواند بگوید: این اول کلام است که بگوییم: «تجربه قرمزبینی، امری فیزیکی است» یا خیر؟! یعنی ما نمی‌پذیریم مری به جهان فیزیکی پیرامون خود معرفت کافی داشته است؛ زیرا اگر مری معرفت کافی می‌داشت قرمزی گوجه را باید درک می‌کرد. به بیان صریح‌تر، معترضان می‌گویند تجربه قرمزی، جزء معرفت‌های فیزیکی است و لذا نمی‌توانید مصادره به مطلوب کنید و از ابتدا دست مری را از این معرفت فیزیکی کوتاه کرده و بعد مدعی شوید که فیزیک و فیزیکالیسم به معرفت‌های ناشی از تجربه قرمزبینی دست پیدا نمی‌کنند و نتیجه بگیرید که فیزیکالیسم برای شناخت جهان پیرامونی ناقص است، و نهایتاً از شکاف تبیینی به شکاف هستی‌شناختی پل بزنید و بگویید امور غیرفیزیکی‌ای در عالم یافت می‌شود. از این‌رو اگر معرفت فیزیکی ما کامل می‌بود، می‌یافتیم که ذهن و ذهنیات، اموری فیزیولوژیکی هستند.

چهار روزی برسد که در دانش فیزیولوژی سخن گفتن درباره ذهن و ذهنیات نیاز باشد و بدون ارجاع به آنها تبیین تمامی پدیده‌های فیزیولوژیک میسر نباشد. در این صورت ذهن و ذهنیات نیز فیزیولوژیک خواهند بود (مروارید، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶).

در جواب اشکال اخیر مقدمتاً باید گفت: به نظر می‌رسد اصل برهان معرفت جکسون از طرف مستشکل درست فهمیده نشده است. اصل بحث این است اگر کسی تمام مسائل فیزیکی و قوانین فیزیکی درباره دیدن رنگ قرمز یا ترشی لیموترش را نیز بداند باز هم تا قرمزی گوجه را نبیند یا ترشی لیموترش را نچشد، شهوداً نمی‌توان گفت فهم درستی از رنگ قرمز یا ترشی لیمو دارد؛ یعنی ما شهوداً می‌دانیم هرچه در کتاب‌ها بخوانیم وقتی کسی لیموترش

می‌خورد حس‌گرهای زبانش فلان طور می‌شود و در مغزش فلان اتفاق می‌افتد، تا زمانی که لیموترش را نخوریم، واقعاً از ترشی لیمو چیزی نفهمیده‌ایم. اکنون سؤال این است که آیا بعد از خوردن لیموترش دانش جدیدی کسب شده است؟ پاسخ مثبت است. بنابراین چیزی وجود دارد با آنکه تمام دانش فیزیک را می‌دانیم، تنها در صورتی آن را می‌فهمیم که خودمان آن را بچشیم. پس چیزهایی در جهان هستند که با فیزیک به‌تنهایی قابل توضیح نیستند. این را اصطلاحاً کوآلیا (Qualia) می‌گویند. ادعا در برهان معرفت آن است که شهوداً کوآلیا را نمی‌توان با فیزیک توضیح داد. از سوی دیگر، فیزیکالیسم مدعی است که همه چیز را می‌توان با فیزیک توضیح داد. نتیجه آن است که فیزیکالیسم از توضیح امور ذهنی عاجز است. پس اموری وجود دارند که خارج از حوزه فیزیک‌اند. در نتیجه عملاً پا در حوزه غیرفیزیک نهاده و به دوگانه‌انگاری امر ذهنی و فیزیکی قائل شده‌ایم.

باید دقت کرد که شهود، پایه خیلی از استدلالات فلسفی قرار می‌گیرد؛ مثلاً استدلال مذکور را با برهان فضای طلق سینوی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۳) مقایسه کنید؛ در هر دو برهان به شهود استناد شده است. ابن سینا در استدلال طلق، تلاش می‌کند یک آزمایش فکری ارائه دهد. او انسانی را لحاظ می‌کند که محرک‌های حسی او از بیرون تحریک نمی‌شود، سپس می‌گوید ما شهوداً (نه علم حضوری) می‌فهمیم که اگر چنین آزمایشی رخ دهد ما با اینکه احساساً تحریک نمی‌شویم و علمی به بدنمان پیدا نمی‌کنیم، ولی خودمان را می‌یابیم. ما هیچ‌گاه چنین آزمایشی انجام نداده‌ایم، ولی شهوداً می‌پذیریم که باید درست باشد. بله، سؤال می‌شود چرا این‌گونه است؟ ابن سینا پاسخ می‌دهد ریشه اینکه ما خودمان را می‌یابیم این است که ما به خود، علم حضوری داریم. همچنین در آزمایش فکری مری، گفته می‌شود: چرا این‌گونه است که مری به معرفت جدیدی می‌رسد؟ می‌گوییم اساساً حوزه معرفت‌های فیزیکی امور عینی (Objective) است، نه شخصی و ذهنی (subjective) و ما به تجربه رنگ‌بینی معرفت شخصی، حضوری و درونی داریم، نه معرفتی عمومی، حصولی و بیرونی.

۲. اعتراض به مقدمه دوم

آیا به‌راستی مری با دیدن رنگ قرمز، به معرفتی جدیدی دست یافته است؟!

برخی (Levine, 1983; Lewis, 1990; Nemirow, 1990) گفته‌اند مری به معرفت جدیدی دست نیافته، بلکه مری توانایی جدیدی کسب کرده است؛ یعنی تابه‌حال توانایی دیدن رنگ قرمز را نداشته و بعد از خارج شدن از اتاق به آن دست یافته است (Tye, 2000).

می‌توان تصور کرد که مری در طول زمانی که در اتاق بوده از عینک سیاه‌وسفید استفاده می‌کرده و بعد از خروج از اتاق، عینک را کنار گذاشته است. حال به‌راستی او معرفتی جدیدی پیدا کرده است یا صرفاً به توانایی جدیدی رسیده است؟ به نظر می‌رسد با برداشتن عینک، در حقیقت مانعی که باعث می‌شد به معرفت قرمزی گوجه دست پیدا کند، از بین رفته است و او معرفتی جدید به دست آورده است. بنا بر فرض، او اساساً توانایی دیدن و درک

رنگ قرمز را داشته است و در این موضوع اختلافی نیست، بلکه مشکل در مانعی بوده است که این توانایی، به فعل تبدیل نمی‌شده است. از این‌رو او قبل از خارج شدن، معرفت به «قرمزی گوجه» داشته و حتی علم داشته است که این گوجه باید قرمز باشد، ولی شهوداً قرمزی را درک نکرده است، ولی بعد از برطرف شدن مانع، به معرفت «قرمزی گوجه» رسیده است. البته همان‌طور که ذکر شد او به‌صورت نظری می‌دانسته است که قرمزی چیست؛ مثلاً او می‌دانسته که بسامد انعکاس نور قرمز از اشیاء به چشم چه‌قدر است، ولی شهوداً قرمزی را حس نکرده است. لذا به نظر می‌رسد که مری قطعاً به معرفتی جدید دست یافته است.

این گروه برای اینکه اثبات کنند، مری بعد از خروج از اتاق به معرفت جدید دست پیدا نکرده است، معرفت را به دو دسته «معرفت به که» (Knowledge-that) و «معرفت به چگونگی» (Knowledge-how) تقسیم می‌کنند. به این دو مثال دقت کنید:

مری می‌داند «که» مثلث ۱۸۰ درجه است.

مری می‌داند «چگونه» دوچرخه‌سواری کند؛ یعنی مهارت دوچرخه سواری را می‌داند.

در جمله اول مری به معلومی علم نداشته است و در دومی مهارتی را بلد نبوده، و بعداً کسب کرده است. این دسته از منتقدان می‌گویند: «زمانی که مری یاد می‌گیرد قرمزی چه کیفیتی دارد، مهارت‌های جدیدی آموخته است، اینها چگونه مهارت‌هایی می‌توانند باشند؟ مری فراگرفته است که چگونه اشیاء قرمز را فقط به وسیله نگاه انداختن به آنها در نور مناسب درک کند. همچنین او یاد گرفته است که چگونه اشیاء قرمز را تصور کند... پاسخ «معرفت به چگونگی» بر آن است تا نتیجه مخالف با اصالت فیزیک را که جکسون از استدلال معرفت گرفته است رد کند، اما در همان زمان، شهود قوی ما را مبنی بر آنکه مری با ترک اتاق چیزی کسب کرده است محترم شمارد» (ریونز کرافت، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷).

جکسون (Jackson, 1986, p. 294) در پاسخ به منتقدان، روایت دومی از استدلال معرفت ارائه می‌دهد. «در این روایت بدیل مری با ترک اتاق و دیدن قرمز برای اولین بار چیزی درباره سایر مردم می‌آموزد: می‌آموزد که تجارب دیدن رنگ در سایر مردم چه حسی دارد؟»، یعنی پافشاری می‌کند که مری، معرفتی از سنخ معرفت «به چه» نیز کسب کرده است.

ولی ما در پاسخ به ایراد مذکور می‌گوییم: لزومی ندارد روایت بدیلی را ارائه دهیم. مری درعین حال که «معرفت به چگونگی» کسب می‌کند، «معرفت به که» نیز کسب کرده است. به بیان دیگر، هرچند مری یاد می‌گیرد که برای دیدن رنگ قرمز باید آن را زیر نور آفتاب به صورت روشن ببیند، ولی «معرفت به که» نیز فرا گرفته است. او معرفت پیدا کرده است که «رنگ قرمز گوجه چیست؟» همان‌گونه که معرفت پیدا می‌کند مثلث ۱۸۰ درجه است؛ یعنی یک معرفت شهودی نسبت به رنگ گوجه پیدا کرده است. با اینکه معرفت‌های تئوری لازم در مورد آن را از

قبل داشته است؛ مثل اینکه من احمد را برای شما وصف می‌کنم، قبل از اینکه تا به حال شما احمد را دیده باشید، این معرفت‌ها صرفاً نظری است. وقتی که من احمد را به شما نشان می‌دهم، شما علاوه بر معرفت نظری به احمد یک معرفت بصری یا معرفت شهودی عینی به احمد نیز پیدا می‌کنید، معرفتی که شاید نمی‌توانستیم با ساعت‌ها وصف احمد، در ذهن شما ایجاد کنیم، به صرف دیدنش به آن رسیدید.

به نظر می‌رسد این مسئله قطعی است که مری با تجربهٔ رنگ‌بینی، به یک معرفت جدید رسیده است. البته این تجربه از نوع دیدن است، منتها دیدنی درونی، یعنی مری در ساحت درون با شیء جدیدی مواجه شده است که تا به حال به آن معرفت نداشته است. شاید سر مسئله در این است که تجربه‌های نفسانی مثل ترس، لذت، درد، هیجان، تجربه دیدن قرمزی و... همیشه همراه با معرفتی است؛ از این رو وقتی کسی پایش درد می‌گیرد، این طور نیست که بگوید من درد می‌کنم، ولی علم به درد ندارم؛ درد کشیدن همان و علم به درد داشتن نیز همان؛ یعنی آن دو همراه هم هستند. وقتی من حالت قرمزی‌ای را در درون خود تجربه کردم، علم به تجربهٔ مذکور نیز دارم و به این خاطر در فلسفهٔ اسلامی به تجربه‌های درونی که بدون واسطهٔ مفهوم و تصویر، مستقیماً به خود تجربه‌های مذکور دسترسی داریم، «معرفت حضوری» می‌گویند، که معرفتی خطاناپذیر است. به همین دلیل می‌بینیم که سخت‌ترین فیزیکالیست‌های معاصر نیز از اذعان به معرفت جدید بودن این نوع تجربه‌ها ابائی نداشته‌اند، هرچند درصدد توجیه آن برآمده‌اند: «دیدگاهی دیگر و امروزه رایج‌تر میان کارکردگرایان معاصر این است که رسیدن به معرفت درباره کیفیت دیدن قرمزی یا احساس درد درواقع کسب معرفتی گزاره‌ای است که به‌طور منحصربه‌فردی از طریق تجربه فراهم می‌آید و برحسب مفاهیم اول شخص این تجربه‌ها بیان می‌شود» (گراهام و جنت، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲).

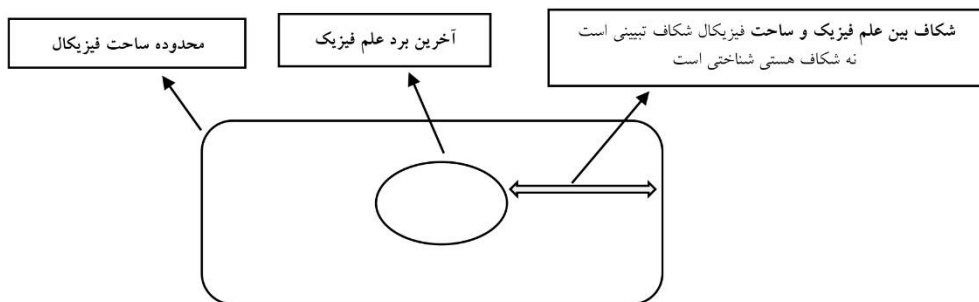
۳. اعتراض به نتیجه (برهان معرفت حداکثر بیان‌کننده شکاف تبیینی است نه شکاف هستی‌شناختی)

معارض به نتیجه می‌گوید: اگر هم فرض بگیریم نقصانی در شرایط آزمایشگاهی نبوده و مری به معرفتی جدید دست یافته باشد، اما دلیل نمی‌شود بگوییم چون فیزیکالیسم صحیح است، ما به همهٔ امور فیزیکی می‌توانیم معرفت پیدا کنیم. فیزیکالیسم می‌گوید: هر چیز فیزیکی است، اما قائل نیست بتوان از همه چیز تبیین فیزیکی داشت. مری با اینکه در شرایط آزمایشگاهی کاملی قرار دارد، ولی لازم نیست بتواند از همهٔ امور فیزیکی از جمله تجربهٔ رنگ‌بینی، تبیینی فیزیکی ارائه دهد. از این رو در مثال مری مشکل از خطا بودن تئوری فیزیکالیسم نیست، بلکه مشکل از آنجا ناشی شده است که تصور شده است از همهٔ امور فیزیکی می‌توان تبیین فیزیکی ارائه داد.

به زبان ساده امور فیزیکی دو نوع‌اند: امور فیزیکی که دارای تبیین فیزیکی هستند و امور فیزیکی که از تبیین فیزیکی برخوردار نیستند. از این رو عدم امکان تبیین فیزیکی یک شیء دلیل بر فیزیکی نبودنش نیست، پس لازمهٔ شکاف تبیینی شکاف هستی‌شناختی نیست. در نتیجه ممکن است رنگ قرمزی که مری دیده است، جزء آن دسته از

امور فیزیکی‌ای باشد که نمی‌توانیم از آن تبیین فیزیکی ارائه دهیم.

از این رو می‌بینیم در این بین عده‌ای از فیلسوفان ذهن مانند آلتر (۱۹۹۸)، فلنگن (۱۹۹۲) و هارمن (۱۹۹۰) اعتقاد دارند نمی‌توان گفت: مری چون معرفت فیزیکی کاملی درباره بینایی‌رنگی انسان دارد، پس حتماً به همه واقعیت‌های فیزیکی درباره بینایی‌رنگی انسان معرفت دارد؛ زیرا ممکن است کسی معرفت فیزیکی کامل به بینایی‌رنگی داشته باشد، ولی نتواند همه واقعیت فیزیکی بینایی‌رنگی را با معرفت‌های فیزیکی بیان کند؛ یعنی نتواند به همه واقعیت‌های فیزیکی ذیل مفهوم‌سازی فیزیکی معرفت پیدا کند و نهایتاً حقیقت‌های فیزیکی از بینایی‌رنگی وجود دارند، به دلیل اینکه نمی‌توان مفهوم‌سازی فیزیکی از آن داشته باشیم به آن معرفت پیدا نکنیم. پس اینکه نمی‌توانیم مقوله‌های مثل بینایی‌رنگ و تجربیات درونی را با بیان فیزیکی بیان کنید، دلیل نمی‌شود فیزیکی نباشند؛ مثلاً مری معرفت فیزیکی کاملی درباره بینایی‌رنگی انسان دارد، «ولی به همه واقعیت‌های کارکردی درباره بینایی‌رنگی انسان معرفت ندارد» (مارتینه نیدا، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). به بیان دیگر، ایشان میان «فیزیکیالیسم متافیزیکی» و «فیزیکیالیسم زبانی» تفاوت قائل می‌شوند. اولی قائل است هر چیزی فیزیکی است و هیچ‌گونه واقعیت غیرفیزیکی وجود ندارد، ولی دومی می‌گوید: «هر چیز فیزیکی را می‌توان به زبان علم فیزیک بیان کرد یا به تصویر کشید». از این رو این عده قائل‌اند مثال مری صرفاً فیزیکیالیسم زبانی را رد می‌کند، نه فیزیکیالیسم متافیزیکی را. به بیان دیگر در صورتی می‌توانیم بگوییم معرفت فیزیکی کامل درباره موضوعی داریم که بتوان به همه واقعیت‌های فیزیکی، ذیل مفهوم‌سازی فیزیکی معرفت پیدا کنیم. لذا ممکن است علت عدم علم مری به رنگ قرمز، عدم توانایی او در مفهوم‌سازی فیزیکی از رنگ قرمز باشد، پس «مری به همه واقعیت‌های کارکردی درباره بینایی‌رنگی انسان معرفت ندارد؛ زیرا فاقد این مفهوم است که قرمز، آبی و نظایر اینها بودن این یا آن شیء چگونه چیزی است» (Harman, 1990, p. 31-52). به بیان دقیق‌تر، برهان معرفت (همان‌طور که از اسمش پیداست) نمی‌خواهد ثابت کند اموری غیرفیزیکی وجود دارند، بلکه تنها می‌خواهد بگوید در حوزه آگاهی، نوعی آگاهی وجود دارد که به آن آگاهی پدیداری یا کوآلیا گفته می‌شود که با علم فیزیک قابل توضیح و تبیین نیست. بنابراین در اینجا صرفاً یک شکاف تبیینی وجود دارد، نه یک شکاف هستی‌شناختی؛ یعنی اگر استدلال معرفت درست باشد، نتیجه‌اش تنها وجود شکاف تبیینی است؛ یعنی کوآلیا را با فیزیک نمی‌توان تبیین کرد. مرحله بعد آن است که آیا شکاف تبیینی مذکور به شکاف متافیزیکی و هستی‌شناسانه منجر می‌شود یا خیر؟ در حقیقت قائل به برهان معرفت، بُرد علم فیزیکی را با بُرد ساحت فیزیکال یکی گرفته است به این خاطر عدم قدرت تبیین علم فیزیک از یک شیء (مثل قرمزی گوجه) را مساوی با خروج آن شیء از ساحت فیزیک تلقی کرده است. در شکل زیر نسبت علم فیزیک با ساحت فیزیکال را طبق قول به عدم تطابق بین عالم فیزیک و گستره علم فیزیک ترسیم می‌کنیم:



نسبت علم فیزیک با ساحت فیزیکال

یعنی اگر کوآلیا را بتوانیم با فیزیک تبیین کنیم، لزوماً معنایش این نیست کوآلیا غیرفیزیکی است.

۲. سنجش اعتراض به نتیجه

اگر برهان معرفت بخواهد فیزیکالیسم را ابطال کند باید تلازم بین شکاف تبیینی و شکاف هستی‌شناختی را اثبات کنیم؛ یعنی متناظراً باید بین علم فیزیک و ساحت فیزیکال هم‌پوشانی را اثبات کند. برای نشان دادن هم‌پوشانی مذکور در گام اول، لازم است جایگاه خود را نسبت به معیار «فیزیکی بودن یک وجود» مشخص کنیم و در گام دوم جایگاه خود را نسبت به معیار «فیزیکی بودن یک ساحت» معین نماییم. در گام سوم هم‌پوشانی متافیزیکی علم فیزیک با ساحت فیزیکال و در گام چهارم هم‌پوشانی مذکور را به صورت بالفعل مورد بررسی قرار دهیم.

گام اول: دو تلقی از امر فیزیکی وجود دارد:

تلقی نظریه بنیاد: بنا بر این تلقی امر فیزیکی امری است که یا فیزیک درباره آن بحث کرده باشد و یا به امری فرارویداده (Supervenience) شده باشد که فیزیک درباره آن بحث کرده است. مثلاً فیزیک مستقیماً در مورد ویژگی جرم داشتن بحث کرده است، ولی در مورد صخره بودن چیزی نگفته است، «ولی ویژگی صخره بودن بر ویژگی‌هایی فرارویداده است که نظریه فیزیکی درباره آنها چیزی به ما می‌گوید» (استولجر، ۱۳۹۴، ص ۶۲). در نتیجه صخره بودن نیز به صورت غیرمستقیم یک ویژگی فیزیکی است. ازجمله کسانی که این تلقی را اخذ کرده‌اند عبارت‌اند از: اسمارت (۱۹۷۸)، لوئیس (۱۹۹۴)، برادون - میشل و جکسون (۱۹۹۶).

در اینجا برای روشن‌تر شدن نگاه نظریه بنیاد سه تعریف نظریه بنیاد را می‌آوریم.

یک چیز، فیزیکی است، تنها در صورتی که در حیطه فیزیک قرار داشته باشد.

یک چیز، فیزیکی است، تنها در صورتی که در حیطه فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی مولکولی و فیزیولوژی اعصاب قرار داشته باشد.

یک چیز، فیزیکی است، تنها در صورتی که در نظریه‌ای توصیف شود که برای تبیین ماده غیرزنده کافی است (تای، ۱۳۹۳، ص ۹۲).

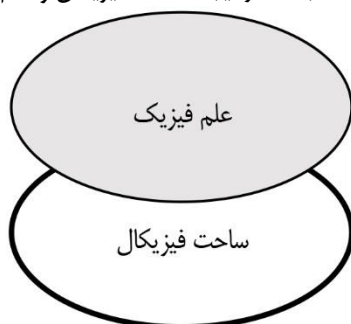
تلقی شیء بنیاد: امری فیزیکی، ویژگی‌ای است که لازمه تبیین کامل از اشیائی است که نماد امور فیزیکی

محسوب می‌شوند یا اگر خودش لازمه تبیین کامل از اشیائی که نماد امور فیزیکی نیست بر امری که لازمه تبیین کامل از اشیائی است که نمونه امور فیزیکی هستند، فراروبداده شود. مثلاً جرم داشتن لازمه ویژگی نمونه‌های اعلاى امور فیزیکی مثل صخره است. همان‌طور که ویژگی صخره، درخت یا سیاره بودن ویژگی‌ای فیزیکی خواهد بود. از جمله کسانی که تلقی اخیر را انتخاب کرده‌اند عبارت‌اند از: میهل و سالارس (۱۹۵۶) و فیگل (۱۹۶۷). دفاع از تلقی اخیر را می‌توان در جکسون (۱۹۹۸) پیدا کرد.

اما به نظر می‌رسد تعریف اول از معیار دقیق و معینی برخوردار نباشد؛ چراکه در امور فیزیکی که نتوانیم یک شباهت کامل بین شیء موردنظر و اشیا نمونه‌وار فیزیکی برقرار کنیم، نمی‌توانیم به غیرفیزیکی بودن آنها حکم کنیم. مثلاً میدان مغناطیسی قطعاً فیزیکی است، ولی لزوماً نمی‌توانیم در بین اشیا نمونه‌وار فیزیکی، خواص میدان مغناطیسی پیدا کنیم. در نتیجه نیازمند به یافتن معیار دیگری برای بازشناسی امور فیزیکی خواهیم شد. و نهایتاً به تلقی نظریه بنیاد بر خواهیم گشت. در نهایت معیار امر فیزیکی در تلقی نظریه بنیاد محصور می‌شود، یعنی امری فیزیکی است که علم فیزیک در مورد آن نظر بدهد.

گام دوم. در اینجا نوبت به تعریف «ساحت فیزیکال» می‌رسد. در یک تعریف ساده می‌توان گفت: ساحت فیزیکال، چیزی جز فیزیکی بودن اشیاء موجود در آن نیست، چون اساساً ظرف، چیزی جدای از مظهر نیست. پس بنا بر تعریف حداقلی از ساحت فیزیکال، امور فیزیکی تعیین‌کننده مرزهای ساحت فیزیکال است؛ یعنی تا جایی ساحت فیزیکال گسترده شده که امور فیزیکی تحقق یافته باشد. پس در اینجا نیز علم فیزیک تعیین‌کننده مرزهای ساحت فیزیکال خواهد بود.

گام سوم. از دو گام بالا نتیجه می‌گیریم که از منظر متافیزیکی محال است جایی از ساحت فیزیکال وجود داشته باشد که علم فیزیک آن را نپوشانده باشد. در نتیجه ساحت فیزیکال و علم فیزیک هم‌پوشانی کامل دارند:



هم‌پوشانی ساحت فیزیکال و علم فیزیک

از این‌رو اگر در جایی شکاف تبیینی وجود داشته باشد، در همان‌جا شکاف هستی‌شناختی نیز محقق است؛ یعنی جایی که علم فیزیک راه نداشته باشد، پایان ساحت فیزیکال محسوب می‌شود.

گام چهارم. ممکن است گفته شود، هرچند هم‌پوشانی علم فیزیک و ساحت فیزیکال را به گونه متافیزیکی، اثبات کرده‌اید، ولی آیا بالفعل، هر چیزی که تبیین فیزیکی نداشته باشد، آن شیء خارج از ساحت فیزیکال خواهد بود؟ بر فرض مثال اگر فیزیک معاصر تبیین فیزیکی از ذره کوآرک نداشته باشد، آیا می‌توانیم آن را خارج از ساحت فیزیکال تلقی کنیم؟ آیا لازمه هر عدم تبیین فیزیکی، وجود شکاف هستی‌شناختی است؟

برای پاسخ به این سؤال لازم است مقدمه‌ای را ارائه بدهیم:

برای تعیین امور غیرفیزیکی به صورت عام، طبیعتاً نیاز به یافتن معیاری عام داریم. مثلاً عموماً گفته می‌شود اگر چیزی محسوس نباشد، فیزیکی نیست. اما در حوزه فلسفه ذهن، ما به دنبال یافتن معیاری برای غیرفیزیکی بودن امور ذهنی هستیم و برهانی مثل برهان معرفت، تلاش می‌کند در همین حوزه نشان دهد امور ذهنی اموری غیرفیزیکی بوده و بدین طریق فیزیکالیسم را ابطال کند، اما برهان معرفت با چه مکانیزمی این کار را انجام می‌دهد؟

برهان معرفت برای جواب سؤال مذکور از مکانیزم شهود استفاده می‌کند. برهان مذکور برای نشان دادن اینکه دست‌کم در حوزه ذهن و بدن، در وادی عمل نیز علم فیزیک با ساحت فیزیکال هم‌پوشانی دارد با طرح یک آزمایش فکری ما را در برابر شهود خودمان قرار می‌دهد. برهان مذکور می‌گوید اگر فرض کنیم کسی آخرین و کامل‌ترین تبیینات فیزیکی را نیز داشته باشد و بعد از آن به معرفت و علمی دست پیدا کند و در نتیجه با معرفت به یا معلومی مواجه شود، معرفت مذکور دیگر معرفت فیزیکی نبوده و معلوم ما نیز معلومی فیزیکی نخواهد بود.

برهان معرفت تلاش دارد بگوید در نشان دادن شهود مذکور، موفق عمل کرده است؛ یعنی به خوبی توانسته است از طریق شهود، نشان دهد علم فیزیک، هرچند در کامل‌ترین وجه خودش از تبیین امور ذهنی عاجز است. ممکن است برهان مذکور مدعی باشد به دلیل فرض گرفتن فیزیک کامل، عملاً توانسته از شکاف تبیینی عبور کند و به شکاف هستی‌شناختی برسد؛ چراکه انتظار می‌رود با وجود فیزیک کامل مشکلی در تبیین اموری ذهنی نباشد و اگر با وجود فیزیک کامل با مشکلی در تبیین امور ذهنی مواجه شدیم، خاستگاه آن شکاف هستی‌شناختی است؛ یعنی اساساً علت عدم توانایی علم فیزیک در تبیین اموری ذهنی تعلق امور مذکور به ساحتی دیگر است.

اما به نظر می‌رسد فرض «فیزیک کامل» در آزمایش فکری مورد بحث، نمی‌تواند در اثبات شکاف هستی‌شناختی کاری از پیش ببرد؛ چراکه مسئله «عدم وجود تبیین» نیست، بلکه مسئله «شکاف تبیینی» است. در مقوله «شکاف تبیینی»، فیزیک کامل آینده نیز نمی‌تواند شکاف مذکور را پر کند؛ چراکه شکاف تبیینی بدین معناست که بین امور ذهنی و امور فیزیکی، سد معرفتی وجود دارد نه فقدان معرفتی. پس هرچند اینکه دارای معرفت کامل به فیزیک باشیم، اساساً نمی‌توانیم تبیینی از امور ذهنی داشته باشیم؛ چراکه ممکن است اساساً بین امور فیزیکی و ذهنی شکاف تبیینی وجود داشته باشد و نتوانیم، هرچند با کامل‌ترین فیزیک، امور ذهنی را تبیین کنیم. پس با احتمال وجود شکاف تبیینی، نوبت به شکاف هستی‌شناختی نمی‌رسد. به بیان دیگر، نه اینکه امور

فیزیکی از نظر وجودی بنیاناً از امور ذهنی متمایز باشند، بلکه معرفت یا معرفت‌های لازم و کافی فیزیکی برای تبیین فیزیکی امور ذهنی از اساس به چنگ نخواهد آمد، حتی با فیزیک کامل آینده.

می‌توان گفت ادعای کسی که تلاش می‌کند برهان معرفت را در شکاف تبیینی متوقف کند این است که بگوید امور ذهنی، در عین حال که اموری فیزیکی‌اند، تبیین فیزیکی برای آنها وجود ندارد. باید از او پرسید معیار شما در تعیین امر فیزیکال چیست؟ همان‌طور که اشاره رفت، دو تلقی از امر فیزیکال وجود دارد، تلقی نظریه‌بنیاد و تلقی شیء‌بنیاد. ما مدعی هستیم قائل به توقف برهان معرفت در شکاف تبیینی، هر کدام از تلقی‌ها را انتخاب کند، ملزم به قبول شکاف هستی‌شناختی خواهد شد.

در تلقی نظریه‌بنیاد، هر آنچه که تحت بحث‌های علم فیزیک قرار نگیرد، فیزیکی نخواهد بود. پس بنا بر محتوای برهان معرفت، امور ذهنی که تحت بحث‌های فیزیک کامل قرار نمی‌گیرند، اموری غیرفیزیکی خواهند بود و نهایتاً شکاف هستی‌شناختی اثبات می‌شود.

در تلقی شیء‌بنیاد، فیزیکی بودن ویژگی‌ای است که لازمه تبیین کامل از اشیائی است که نماد امور فیزیکی محسوب می‌شوند. شهوداً می‌دانیم که لازمه تبیین کامل اشیاء نمونه‌وار فیزیکی از قبیل صخره، درخت، کوه و... ذهنندی نیست. پس ذهنیت امری خارج از امور فیزیکی محسوب خواهد شد و دست آخر در تلقی حاضر نیز شکاف هستی‌شناختی اثبات می‌شود.

در نتیجه قائل شدن به اینکه امور ذهنی، امور فیزیکی هستند که به چنگ علم فیزیک در نمی‌آیند، منجر به فقدان معیار برای تشخیص امر فیزیکی خواهد شد. اگر امری را که هیچ تبیین فیزیکی از آن نداریم، «غیرفیزیکی» اطلاق نکنیم، پس اساساً چه تفاوت بنیادین بین امر فیزیکی و غیرفیزیکی وجود خواهد داشت؟ و «اگر این فرض را کنار بگذاریم که ویژگی‌های فیزیکی و واقعیت‌های فیزیکی صرفاً آن ویژگی‌ها و واقعیت‌هایی هستند که در قالب اصطلاحات فیزیکی قابل بیان‌اند، فهم این موضوع دشوار خواهد شد که فلان ویژگی یا واقعیت به چه اعتباری فیزیکی است» (تای، ۱۳۹۳، ص ۱۰۴).

بنابراین اگر با واقعیتی مواجه شدیم، و به هیچ وجه نتوانستیم آن را با زبان فیزیکی بیان کنیم، سؤال می‌شود که آیا اساساً ما راهی به شناخت فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن آن خواهیم داشت یا خیر؟ ممکن است کسی اصراراً جواب دهد: تا زمانی که فیزیک به کمال خود نرسیده، نمی‌توانیم پاسخی به سؤال مذکور بدهیم، اما برهان معرفت، شما را تا آن زمان منتظر نمی‌گذارد، برهان معرفت با به‌کارگیری شهود، به ما کمک می‌کند اموری از قبیل تجربه‌های رنگ‌بینی را، خارج از فیزیک بدانیم. نه اینکه صرفاً ما را در شکاف تبیینی رها کند و رسیدن و نرسیدن به شکاف هستی‌شناختی برای ما در هاله‌ای از ابهام بماند، بلکه با چیدن مقدمات لازم شهودی، پلی بین شکاف تبیینی و شکاف هستی‌شناختی زده است.

اما سؤالی که در اینجا خودنمایی می‌کند این است که اساساً خاستگاه شهود مذکور در برهان معرفت چیست؟
مقدمتاً باید گفت نباید از آزمایش فکری مری یا برهان معرفت انتظاری بیش از ابطال شهودی فیزیکالیسم داشته باشیم. برهانی که شهوداً برای ما اثبات می‌کند علم فیزیک و معرفت‌های فیزیکی نمی‌تواند از کوآلیا و از جمله تجربه رنگ‌بینی، تبیینی فیزیکی ارائه دهد. اما این موضوع دلیل نمی‌شود که در شهود مذکور متوقف شویم و دست از تقویت برهان مذکور یا دست از بررسی در مورد خاستگاه شهود مذکور در برهان برداریم. ما در ادامه، مسئله مورد بحث را یک بار از دیدگاه هستی‌شناختی و دگربار از منظر معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. بررسی خاستگاه شهود برهان معرفت از منظر هستی‌شناسی

می‌توان گفت خاستگاه شهود مذکور، یعنی شهودی که نسبت به عدم امکان تبیین فیزیکی از حالات ذهنی و تجربه‌های درونی در ما ایجاد می‌شود، ریشه در نوع هستی و وجود امور ذهنی دارد، یعنی خاستگاه شهود مذکور در شخصی و ساجکتیو بودن امور مذکور نهفته است. ما علی‌القاعده می‌دانیم امور ذهنی به دلیل شخصی بودن، خارج از دسترس عموم است و از سویی برای ما مبرهن است معرفت‌های فیزیکی به اموری تعلق می‌گیرد که دست‌کم قابلیت بررسی آزمایشگاهی داشته باشد و این یعنی در دسترس عموم باشد. بدین‌گونه نتیجه می‌گیریم چون تجربه‌های درونی، قائم به شخص است، کاملاً از دسترس عموم و در نتیجه از دسترس فیزیک خارج می‌شود. بنابراین عدم امکان تبیین فیزیکی دلیلی متقن بر غیرفیزیکی بودن امر مذکور می‌باشد؛ «مخالفت اصالت فیزیک درباره کیفیات ذهنی می‌تواند بگوید: چرا زبان در بیان واقعیات مربوط به کیفیات ذهنی ناتوان است؟ پاسخ این است، کیفیات ذهنی فیزیکی نیستند. عدم تقارن میان توان بیانی زبان، هنگامی که واقعیاتی درباره اشیاء فیزیکی عادی را با آن بیان می‌کنیم و هنگامی که واقعیاتی درباره کیفیات ذهنی را با آن بیان می‌کنیم، گواهی است بر تمایز متافیزیکی مهم و معناداری میان اشیاء عادی و کیفیات ذهنی» (ریونز کرافت، ۱۳۹۲، ص ۳۰۶).

۴. بررسی خاستگاه شهود برهان معرفت از منظر معرفت‌شناسی

نیز می‌توان گفت: خاستگاه شهود مذکور در حصولی بودن معرفت‌های فیزیکی و حضوری بودن معرفت‌های درونی ما از کوآلیا است. به این بیان که ما در معرفت‌های حصولی و از جمله معرفت‌های فیزیکی با خود معلوم مستقیماً سروکار نداریم، بلکه با مفاهیم و تصوراتی ذهنی سروکاری داریم؛ یعنی اساساً معلوم، خارج از ذهن ما تحقق دارد و ما صرفاً با مفاهیمی که در ذهن حاصل شده است با معلوم، در ارتباط هستیم. درحالی‌که در تجربه‌های ذهنی، ما مستقیماً با معلوم سروکار داریم، بدون هیچ واسطه مفهومی. ما مستقیماً درد و لذت را تجربه می‌کنیم، بدون هیچ‌گونه واسطه مفهومی. به ذهن می‌تواند در یک مرتبه بالاتری، از تجربه‌های درونی مان، تصویر گرفته و طوری با آنها معامله کند که با دیگر امور بیرونی معامله می‌کند. مثلاً خطاب به پزشک می‌گوید: درد من زیاد است. یا به یادش می‌آید که دیروز درد داشته است. البته در اینجا می‌توان اضافه کرد تحلیلاً خاستگاه معرفت‌شناختی واجد نوعی علیت و تقدم نسبت به خاستگاه هستی‌شناختی است، یعنی علت شخصی بودن کوآلیا، در حاضر بودن خود معلوم نزد عالم است.

نتیجه‌گیری

کارکرد مهم استدلال معرفت این است که عجز ما در تبیین امور ذهنی را نه یک عجز موقت و عارضی بداند تا در آینده علمی جهان، از بین برود، بلکه شهوداً نشان می‌دهد عجز مذکور، یک عجز اصیل و مستمر و ماندگار است که ریشه در یک شکاف هستی‌شناختی دارد. برهان مذکور درصدد است بگوید: خاستگاه «عدم قدرت تبیین» فیزیکی امور ذهنی، نه در وجود شکاف تبیینی بین امور ذهنی و فیزیکی است، بلکه خاستگاه آن ریشه در «شکاف هستی‌شناختی» دارد. درنهایت باید گفت: به نظر نهایی ما، برهان مذکور در قامت یک برهان شهودی، تام است و در عبور از شکاف تبیینی به شکاف هستی‌شناختی و حل اعتراضات آن موفق است و می‌تواند استدلالی تام در رد فیزیکالیسم محسوب شود. نیز می‌توان گفت خاستگاه شهود مذکور از منظر هستی‌شناختی، سابجکتیو و شخصی بودن امور ذهنی است و از منظر معرفت‌شناختی حاضر بودن معلوم (کوآلیا) نزد عالم و غائب بودن آن برای دیگران است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغة.
- استولجر، دنیل (۱۳۹۴). *فیزیکالیسم*. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
- تای، مایکل (۱۳۹۳). *فلسفه آگاهی*. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: حکمت.
- ریونز کرافت، ایان (۱۳۹۲). *فلسفه ذهن*. ترجمه حسین شیخ‌رضایی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- گراهام، جورج و جنت، لوین (۱۳۹۴). *رفتارگرایی و کارکردگرایی*. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
- مارتینه نیدا، روملین (۱۳۹۴). *کیفیات ذهنی و برهان معرفت*. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
- مروارید، هاشم (۱۳۹۵). *دوگانه‌انگاری جوهری*. تهران: هرمس.
- مسلمین، کیت (۱۳۹۱). *درآمدی بر فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نیگل، توماس (۱۳۹۷). *خفاش بودن چگونه است؟ در: پرسش‌های کشنده*. ترجمه مصطفی ملکیان و جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
- Alter, T. (1998). A Limited Defense of the Knowledge Argument. *Philosophical Studies*, 90, 35–56.
- Broad, c. d. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Paul, Trench, Trubner.
- Chalmers, D. J (1996). *The Conscious Mind in Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Feigl, H. (1958). *"The Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*. In H. Feigl, M. Scriven, & G Maxwell (Eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. University of Minnesota Press.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Flanagan, O.J (1992). *Consciousness Reconsidered*. Bradford Books. MIT Press.
- Harman, Gilbert (1990). The Intrinsic Quality of Experience. *Philosophical Perspectives*, 4, 31–52.
- Horgan, terence (1984). Jackson on Physical Information and Qualia. *Philosophical Quarterly*. 34, 147-52.
- Levine, joseph (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354-361.
- Lewis, D. (1994). Reduction of Mind', in S. Guttenplan (ed). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, david (1990). *What experience teaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loar, brian (1990). Phenomenal States. *Philosophical Perspectives*, 4, 81-108.
- Meehl, P.E. and Sellars, W.S. (1956). The Concept of Emergence, in H. Feigl and M. Scriven (eds.). *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nagel, Thomas (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 84, 435-50.
- Nagel, Thomas (2000). The Psycho-physical Nexus, in P. Boghossian and C. Peacocke (eds.). *New Essays on the A Priori*. New York: Oxford University Press.
- Nemirow, Lawrence (1990). Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance, in *Mind and Cognition: A Reader*. ed. by William G. Lycan, Oxford: Blackwell.
- Smart, J.J.C. (1978). The Content of Physicalism. *Philosophical Quarterly*, 28, 239–241.
- Tye, M. (2000). *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: MIT Press.



A Philosophical Reconstruction of Methodology in the Humanities (An Introduction to the Possibility of a Monotheistic Paradigm)

Hasan Hosseini  / An assistant professor of law, Faculty of Law and Politics of Azad Islamic University, Kermanshah, Iran
husseini1390@iau.ac.ir

Received: 2025/09/18 - **Accepted:** 2025/12/11

Abstract

Contemporary humanities face a profound epistemological crisis, rooted in the dominance of a paradigm predicated on unproven metaphysical presuppositions, such as 'methodological naturalism' and 'self-sustaining anthropology'. Through restricting existence to the material realm and systematically excluding non-material explanations, this paradigm has lost the capacity to fully engage with the complex existential dimensions of human beings. Adopting an analytical-foundational approach, this paper seeks to demonstrate that overcoming this crisis is not achievable through intra-discursive adjustments, but rather through a 'philosophical reconstruction of methodology' and the establishment of a rival 'monotheistic paradigm'.

Through critically analyzing the axioms of the dominant paradigm, this article formulates the metaphysical architecture of an alternative paradigm based on establishing principles such as 'layered realism,' the 'principle of divine manifestation,' and 'innate nature-based anthropology'. It then demonstrates how this paradigm, by redefining 'falsifiability' and focusing on the testability of the 'implications' of theories emerging from their 'hard core,' can set up the production of objective knowledge and valid explanations of human phenomena.

Consequently, the monotheistic paradigm offers a coherent and epistemically generative framework that, by overcoming the ontological and anthropological limitations of secular science, opens new horizons for research in the humanities.

Keywords: falsifiability, philosophical reconstruction of methodology, monotheistic paradigm, Islamic humanities, layered realism.

نوع مقاله: پژوهشی

بازسازی فلسفی روش در علوم انسانی: مقدمه‌ای بر امکان پارادایم توحیدی*حسن حسینی  / استادیار گروه حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.

husseini1390@iau.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰

چکیده

علوم انسانی معاصر با بحران معرفت‌شناختی عمیقی مواجه است که از سبطره پارادایمی نشئت می‌گیرد که بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی اثبات‌ناشده‌ای چون «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» و «انسان‌شناسی خودبنیاد» استوار است. این پارادایم با تحدید هستی به ساحت مادی و طرد نظام‌مند تبیین‌های غیرمادی، ظرفیت مواجهه کامل با ابعاد پیچیده وجودی انسان را از دست داده است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - بنیادی، در پی اثبات این مدعاست که عبور از این بحران، نه از مسیر تعدیل‌های درون‌گفتمانی، بلکه از طریق «بازسازی فلسفی روش» و تأسیس یک «پارادایم توحیدی» رقیب امکان‌پذیر است. این مقاله، نخست با تحلیل انتقادی اصول موضوعه پارادایم حاکم، معماری متافیزیکی پارادایم بدیل را بر مبنای اصول تأسیسی چون «واقع‌گرایی لایه‌ای»، «اصل ظهور» و «انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت» صورت‌بندی می‌کند. سپس نشان می‌دهد که چگونه این پارادایم با بازتعریف «ابطال‌پذیری» و تمرکز بر آزمون‌پذیری «لوازم» نظریه‌های برآمده از هسته سخت خود، می‌تواند به تولید دانش عینی و تبیین‌های معتبر از پدیده‌های انسانی ناائل آید. نتیجه آنکه پارادایم توحیدی، چارچوبی منسجم و معرفت‌زارانه می‌دهد که با رفع محدودیت‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی علم سکولار، افق‌های جدیدی را برای پژوهش در علوم انسانی می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: ابطال‌پذیری، بازسازی فلسفی روش، پارادایم توحیدی، علوم انسانی اسلامی، واقع‌گرایی لایه‌ای.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

تحوّلات شگرف در فلسفه علم در نیمه دوم قرن بیستم، که با آثار اندیشمندانی همچون توماس کوهن و کارل پوپر آغاز و با نظریات ایمره لاکاتوس و پل فایرابند به اوج خود رسید. به‌روشنی نشان داد که علم، برخلاف انگاره پوزیتیویستی، فعالیتی ناب و رها از پیش‌فرض‌های متافیزیکی نیست. این چرخش پارادایمی، این حقیقت را تثبیت کرد که هرگونه کاوش علمی در چارچوب یک «برنامه پژوهشی» شکل می‌گیرد که هسته سخت آن را مجموعه‌ای از اصول متافیزیکی تشکیل می‌دهد؛ اصولی که خود، موضوع آزمون مستقیم قرار نمی‌گیرند، اما جهت‌گیری نظری و روشی کل برنامه را تعیین می‌کنند. با وجود این افشاگری معرفت‌شناختی، علوم انسانی در جهان معاصر همچنان به شکلی فراگیر تحت سیطره پارادایمی قرار دارد که با تظاهر به جهان‌شمولی و بی‌طرفی، در عمل، برآمده از مبانی فلسفی و ارزش‌های معرفتی خاصی است که ریشه در تاریخ تفکر غربی دارد. این پارادایم، با تکیه بر دو اصل موضوعه بنیادین، یعنی «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» به‌مثابه یک اصل هستی‌شناختی، و «انسان‌خودبنیاد» به‌عنوان یک اصل انسان‌شناختی، عملاً به یک بحران معرفتی دامن زده است. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، در هیئت یک «اصل طرد»، پیشاپیش هرگونه تبیینی را که متضمن ارجاع به علل غایی یا فاعلیت غیرمادی باشد، از دایره عقلانیت علمی بیرون می‌نهد و بدین‌ترتیب، به جای آنکه یک روش خنثا برای کشف واقعیت باشد، به ابزاری برای تحدید هستی‌شناسانه واقعیت به ساحت مادی بدل شده است. به موازات آن، الگوی انسان‌خودبنیاد، که میراث عصر روشنگری است، با قطع پیوند انسان از غایات متعالی و تعریف او در چارچوب امیال روان‌شناختی یا ساختارهای اجتماعی، قادر به تبیین جامع ابعاد وجودی انسان، به‌ویژه تجارب چون معناجویی، اخلاق و معنویت نیست. در چنین بستری، مسئله محوری دیگر صرفاً «اسلامی‌سازی» یا تطبیق گزاره‌های دینی با یافته‌های علوم رایج نیست، بلکه یک «بازسازی فلسفی روش» بر اساس معماری متافیزیکی متفاوتی است که بتواند به تأسیس یک پارادایم علمی رقیب و مولد منجر شود. این مقاله با هدف صورت‌بندی مبانی چنین پارادایمی، که از آن با عنوان «پارادایم توحیدی» یاد می‌شود، به پیش می‌رود. این پژوهش می‌کوشد با تکیه بر ظرفیت‌های فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه صدرالمآلهین و آراء متفکرانی چون علامه طباطبائی، و در عین حال، تعامل انتقادی با جریان‌های فکری معاصر غرب نظیر «رئالیسم انتقادی» روی باسکار، نشان دهد که می‌توان بر اساس اصولی همچون «واقع‌گرایی لایه‌ای»، «انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت» و معرفت‌شناسی جامعی که عقل، تجربه و وحی را به‌مثابه منابع معتبر معرفت به رسمیت می‌شناسد، روش‌شناسی‌ای را پی‌ریزی کرد که نه تنها از انسجام نظری برخوردار است، بلکه ظرفیت آن را دارد که به تبیین‌های عمیق‌تر و نظریه‌هایی آزمون‌پذیر در حوزه پدیده‌های انسانی دست یابد.

۱. واسازی مبانی پارادایم حاکم: آشکارسازی پیش‌فرض‌های نامرئی

۱-۱. اصل موضوعه هستی‌شناختی: «ناتورالیسم روش‌شناختی» به‌مثابه یک تعهد متافیزیکی

بنیان هستی‌شناختی پارادایم حاکم بر علوم انسانی، بر اصلی نانوشته، اما به‌شدت تأثیرگذار استوار است که از آن با

عنوان «ناتورالیسم روش‌شناختی» یاد می‌شود. این اصل در ظاهر، یک محدودیت روشی خنثی و پراگماتیک به نظر می‌رسد که صرفاً قلمرو علم را به حوزهٔ پدیدارهای طبیعی و قابل مشاهده محدود می‌سازد تا از ورود به مباحث متافیزیکی غیرقابل آزمون جلوگیری کند. بر این اساس، علم تنها مجاز است به تبیین پدیده‌ها از طریق علل و سازوکارهای طبیعی بپردازد و هرگونه ارجاع به علل غیرطبیعی یا غایی، به‌منزله خروج از مرزهای پژوهش عقلانی تلقی می‌گردد (پوپر، ۱۳۸۹، ص ۴۵). با این حال، تحلیلی عمیق‌تر نشان می‌دهد که این تحدید روشی، درواقع یک تعهد متافیزیکی پیشینی و یک اصل طرد است که پیامدهای هستی‌شناختی گسترده‌ای را به همراه دارد. این اصل، نه یک یافته علمی، بلکه یک پیش‌فرض فلسفی است که بر علم تحمیل می‌شود و مشخص می‌کند که چه نوع تبیین‌هایی از اساس «غیرعلمی» محسوب می‌شوند (گلشنی، ۱۳۹۱، ص ۵۸). در حقیقت، ناتورالیسم روش‌شناختی، با امتناع از پذیرش هرگونه واقعیتی فراتر از جهان مادی، به شکلی ظریف، موضعی متافیزیکی را ترویج می‌کند که بر اساس آن، تنها امور طبیعی وجود دارند یا دست‌کم، تنها امور طبیعی می‌توانند در تبیین‌های عقلانی به کار روند. چارلز تیلور این چارچوب ذهنی را «قاب ایمننت» (immanent frame) می‌نامد که در آن، باور به امر متعالی به یک انتخاب شخصی در میان گزینه‌های دیگر فروکاسته می‌شود و جایی در تبیین علمی جهان ندارد (Taylor, 1989, p. 542). این رویکرد، در تحلیل نهایی، به نوعی فروکاست‌گرایی هستی‌شناختی منجر می‌شود که واقعیت را با آنچه در تور روش تجربی گرفتار می‌شود، یکسان می‌پندارد. همان‌طور که روی باسکار، فیلسوف برجستهٔ رئالیسم انتقادی، بیان می‌کند: «واقعیت به سطح پدیدارهای تجربی فروکاسته نمی‌شود؛ هستی دارای ساختاری لایه‌مند و عمیق است که مکانیسم‌های علی آن همواره در دسترس مشاهده مستقیم قرار ندارند» (Bhaskar, 1975, p. 36). این مغالطه که باسکار از آن با عنوان «مغالطه معرفتی» (epistemic fallacy) یاد می‌کند، یعنی فروکاستن هستی به معرفت ما از آن، دقیقاً همان خطایی است که ناتورالیسم روش‌شناختی مرتکب می‌شود. این اصل، با پیش‌داوری در مورد ساختار واقعیت، امکان وجود ساحت‌های غیرمادی و تأثیرگذاری آنها را از ابتدا مسدود می‌کند و بدین ترتیب، پارادایم حاکم را از لحاظ ساختاری، نسبت به درک ابعاد متعالی وجود انسان و جهان نابینا می‌سازد (Nasr, 1993, p. 72). این تعهد متافیزیکی، که در آثار متفکرانی چون النقیب العطاس به‌عنوان یکی از ارکان سکولاریسم تحلیل شده است (Al-Attas, 1993, p. 45)، مانع اصلی بر سر راه تکوین یک علم انسانی جامع است و ضرورت بازنگری در این اصل موضوعه را برای تأسیس پارادایمی بدیل آشکار می‌سازد.

۲-۱. اصل موضوعه معرفت‌شناختی: «اصالت حس و تجربه» به‌مثابه حصرگرایی معرفتی

اصل موضوعه هستی‌شناختی «ناتورالیسم روش‌شناختی»، تبعات منطقی خود را در لایه معرفت‌شناسی پارادایم حاکم آشکار می‌سازد و به اصلی دیگر، یعنی «اصالت حس و تجربه»، تعین می‌بخشد. بر اساس این اصل، تنها مسیر معتبر برای کسب معرفت عینی، داده‌های حسی و آزمون تجربی است و هر گزاره‌ای که قابلیت ارجاع به این

مبنا را نداشته باشد، در بهترین حالت، یک گزاره ذهنی و در بدترین حالت، بی معنا تلقی می‌شود (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۸۸). این رویکرد که ریشه در پوزیتیویسم منطقی دارد، در ظاهر خود را به مثابه یک معیار خنثا و جهان شمول برای تمییز «علم» از «غیرعلم» معرفی می‌کند، اما درواقع، یک حصرگرایی معرفتی (epistemic exclusivism) است که سایر ابزارهای شناختی انسان را به طور نظام مند از فرایند تولید دانش معتبر حذف می‌کند. این اصل، «عقل» را از جایگاه خود به عنوان ابزاری برای درک حقایق کلی و اصول متافیزیکی خلع کرده و آن را به یک «عقلانیت ابزاری» (instrumental rationality) فرو می‌کاهد که وظیفه اش صرفاً تنظیم و تحلیل داده های تجربی است (خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲). این مغالطه تقلیل گرایانه، نه یک دستاورد علمی، بلکه یک پیش فرض فلسفی است که با نادیده گرفتن ظرفیت های متعالی تر شناخت، بحران معنا را در علوم انسانی تشدید می‌کند. یورگن هابرماس، با نقد این دیدگاه پوزیتیویستی، نشان می‌دهد که چگونه چنین رویکردی با نادیده گرفتن علایق و پیش فرض های بنیادین دانش، تصویری کاذب از عینیت علمی ارائه می‌دهد. به تعبیر او: «ابزکتیویسم... این پندار را تقویت می‌کند که گویی معرفت، فارغ از هرگونه علاقه و پیش فرضی، صرفاً بازتابی از واقعیت است و بدین ترتیب، ارتباط درونی میان معرفت و علایق انسانی را سرکوب می‌کند» (هابرماس، ۱۳۹۳، ص ۲۱۵). در مقابل این معرفت شناسی تک ساحتی، حکمت اسلامی بر یک نظام معرفتی جامع و طولی تأکید دارد که در آن، حس، عقل و شهود (وحی)، هریک در جایگاه خود، منبعی معتبر برای شناخت هستند و در ارتباطی هماهنگ با یکدیگر عمل می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). این دیدگاه، که در آثار بزرگانی چون صدرالمآلهین و علامه طباطبائی تبیین شده، معرفت را حاصل تعامل میان مراتب مختلف وجودی انسان و ساحت های گوناگون واقعیت می‌داند و از این طریق، راه را برای تأسیس علوم انسانی می‌گشاید که قادر به درک و تبیین تمامیت وجودی انسان، از ابعاد مادی تا ساحت های معنوی، باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۰). بنابراین، عبور از بحران کنونی، مستلزم گسست از این حصرگرایی معرفتی و احیای یک نظام معرفتی جامع است که به همه ابزارهای شناختی انسان اعتبار می‌بخشد (Legenhausen, 2003, p. 67).

۳-۱. اصل موضوعه انسان شناختی: «انسان خودبنیاد» و گسست از غایات متعالی

بنیان های هستی شناختی و معرفت شناختی پارادایم حاکم، به طور منطقی در اصل موضوعه سوم، یعنی «انسان شناسی خودبنیاد» (self-founding anthropology)، به اوج خود می‌رسند. این انگاره، انسان را موجودی تعریف می‌کند که ماهیت و غایت خود را نه از یک منبع متعالی یا یک سرشت از پیش تعیین شده، بلکه از اراده و انتخاب فردی یا اجتماعی خویش استنتاج می‌کند. در این چشم انداز، انسان مدرن، به تعبیر چارلز تیلور، در یک «خود حائل دار» (buffered self) محصور است که او را از هرگونه واقعیت متعالی جدا ساخته و به تنها مرجع معنابخش زندگی خویش بدل می‌کند (Taylor, 1989, p. 27). این گسست از ساحت قدسی، صرفاً یک تغییر روان شناختی

نیست، بلکه یک بازتعریف بنیادین از کیستی انسان است که علوم انسانی مدرن را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. با حذف غایات متعالی از افق پژوهش، مفاهیمی چون کمال، سعادت و فضیلت، یا از دایره تحلیل علمی طرد شده یا به مفاهیمی سوژکتیو و نسبی، مانند رضایت فردی یا کارآمدی اجتماعی، فروکاسته می‌شوند. این رویکرد، بحران معنایی عمیقی را در قلب علوم انسانی پدید آورده است. السدیر مک‌اِبتایر در تحلیل درخشان خود از بحران اخلاق مدرن، ریشه این معضل را دقیقاً در همین گسست از یک چارچوب غایت‌شناختی می‌داند. او معتقد است: «در غیاب هرگونه مفهوم غایت‌شناختی از سرشت انسان، تمایز میان 'انسان آن‌گونه که هست' و 'انسان آن‌گونه که اگر غایت خود را محقق می‌کرد می‌توانست باشد' از میان می‌رود و در نتیجه، اخلاق به مجموعه‌ای از دستورات بی‌اساس بدل می‌گردد» (MacInty, 1988, p. 52). در مقابل این انسان‌شناسی تک‌ساختی، پارادایم توحیدی، انسان‌شناسی خود را بر مفهوم کانونی «فطرت» بنا می‌نهد. فطرت، یک سرشت الهی و مشترک میان همه انسان‌هاست که گرایش ذاتی به حقیقت، خیر و جمال مطلق را در وجود او به ودیعه نهاده است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۵). این دیدگاه، انسان را موجودی دوساختی (مادی - معنوی) و هدفمند تعریف می‌کند که غایت‌نهایی او، فعلیت بخشیدن به استعدادهای الهی و تقرب به مبدأ هستی است (باقری نوع‌پرست، ۱۳۹۰، ص ۷۸). این انسان‌شناسی، افق جدیدی را برای علوم انسانی می‌گشاید که در آن، مطالعه رفتار انسان بدون در نظر گرفتن غایات متعالی و انگیزه‌های معنوی او، پژوهشی ناقص و عقیم تلقی می‌شود (پیروزمند، ۱۳۹۲، ص ۴۱؛ Chitick, 1989, p. 115). بنابراین، بازسازی روش در علوم انسانی، ضرورتاً مستلزم عبور از انگاره «انسان خودبنیاد» و استقرار یک انسان‌شناسی جامع و غایت‌نگر است.

۲. بازسازی بنیادها: معماری متافیزیکی پارادایم توحیدی

۱-۲. اصل هستی‌شناسی: واقع‌گرایی ذومراتب و اصل «ظهور»

در برابر هستی‌شناسی مسطح و فروکاست‌گرایانه ناتورالیسم، پارادایم توحیدی بر یک «واقع‌گرایی ذومراتب» (Stratified Realism) استوار است. این دیدگاه، که هم در فلسفه علم معاصر و هم در حکمت متعالیه اسلامی ریشه‌های عمیقی دارد، واقعیت را نه یک سطح همگن و مادی، بلکه مجموعه‌ای از لایه‌ها و ساخت‌های تودرتو و غیرقابل تحویل به یکدیگر می‌داند (گلشنی، ۱۳۹۱، ص ۸۸). بر اساس این اصل، جهان هستی از ساخت طبیعت (مادی) تا ساخت نفس، عقل و در نهایت، حقیقت متعالی امتداد دارد و هریک از این مراتب، دارای قوانین، سازوکارها و علیت خاص خود هستند. این دیدگاه، ضمن به رسمیت شناختن استقلال نسبی هر لایه، بر ارتباط طولی و نظام‌مند میان آنها تأکید می‌کند. روی باسکار، فیلسوف علم برجسته و بنیان‌گذار رئالیسم انتقادی، با تمایز نهادن میان سازوکارهای «واقعی» (real)، رویدادهای «بالفعل» (actual) و پدیدارهای «تجربی» (empirical)، بر عمق ساختارمند واقعیت تأکید می‌ورزد و علم را فرایندی برای کشف این ساختارهای عمیق و مولد می‌داند. او تصریح می‌کند: «برای رئالیسم، این طبیعتِ ابژه‌هاست که امکان‌های شناختی آنها را برای ما تعیین می‌کند... علم

به فرایندی بدل می‌شود که در آن، از شناخت پدیدارهای آشکار به سوی شناخت ساختارهایی حرکت می‌کنیم که آن پدیدارها را تولید می‌کنند» (Bhaskar, 1975, p. 16). این نگاه، قرابت شگفت‌انگیزی با اصل «تشکیک در وجود» در حکمت صدرایی دارد که بر اساس آن، حقیقت وجود، واحد اما دارای مراتب شدت و ضعف است و هر مرتبه نازل‌تر، ظل و پرتوی از مرتبه عالی‌تر محسوب می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۵). مکمل این اصل هستی‌شناختی، اصل «ظهور» (Manifestation) یا «تجلی» است. بر این اساس، مراتب عالی‌تر وجود خود را در مراتب دانی‌تر «آشکار» می‌سازند، بدون آنکه به آنها فروکاسته شوند. روح در کالبد، معنا در لفظ، و اسماء الهی در پدیدارهای عالم، ظهور و تجلی می‌یابند (Nasr, 1993, p. 55). این اصل، الگویی غیرتحویلی برای تبیین پدیده‌های پیچیده انسانی فراهم می‌آورد و به ما اجازه می‌دهد تا کنش‌های انسانی را نه صرفاً برایندهای عصبی - زیستی، بلکه تبلور نیت‌ها، معناها و گرایش‌های معنوی بدانیم که در لایه‌های عمیق‌تر وجود او ریشه دارند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲). بنابراین، یک علم انسانی مبتنی بر این هستی‌شناسی، وظیفه خود را نه تنها توصیف پدیدارهای تجربی، بلکه کشف و تبیین ساختارهای عمیق و چندلایه‌ای می‌داند که این پدیدارها را قوام می‌بخشد (Sardar, 1989, p. 45).

۲-۲. اصل انسان‌شناختی: «انسان دو ساحتی» و تمایز فطرت و طبیعت

بنیان انسان‌شناختی پارادایم توحیدی، در تقابل مستقیم با رویکرد تقلیل‌گرایانه ناتورالیسم، بر اصل «دوگانگی ساختاری» وجود انسان استوار است. این اصل، که ریشه در تمایز هستی‌شناختی میان «فطرت» و «طبیعت» دارد، انسان را موجودی مرکب از یک ساحت متعالی و متافیزیکی (فطرت) و یک ساحت مادی و فیزیکی (طبیعت) تعریف می‌کند. فطرت، که جوهره الهی و حقیقت وجودی انسان است، از «عالم امر» نشئت گرفته و حامل گرایش‌های ذاتی به سوی علم، خیر، و کمال مطلق است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۲). این بُعد، مرکز آگاهی، اراده و معناجویی در انسان بوده و او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲). در مقابل، طبیعت انسان شامل کالبد مادی و قوای غریزی و نفسانی اوست که در بستر جهان مادی عمل می‌کند. براین تعامل آزادانه و آگاهانه این دو ساحت است که «شاکله» یا «طبیعت ثانویه» انسان را شکل می‌دهد و مسیر حرکت او به سوی کمال یا انحطاط را تعیین می‌کند.

نقیب العطاس، با تشخیص دقیق ریشه بحران مدرنیته، این گسست انسان‌شناختی را نقطه افتراق بنیادین اسلام و سکولاریسم می‌داند: «اسلام، انسان را در ماهیت دوگانه‌اش به رسمیت می‌شناسد؛ روحی که در کالبد جسمانی تجسد یافته است... سکولاریسم، با دنیوی‌سازی و تقلیل انسان به مؤلفه‌های عقلانی و حیوانی‌اش، او را از ساحت معنوی خود بیگانه می‌سازد و صرفاً به این جهان محدود می‌کند» (Al-Attas, 1993, p. 78). این تقلیل‌گرایی انسان‌شناختی، مستقیماً به بحران روش‌شناختی در علوم انسانی منجر می‌شود. علمی که انسان را تک‌ساحتی می‌بیند، ناگزیر روش‌شناسی خود را نیز به ابزارهای تجربی و کمی محدود می‌سازد. این همان محدودیتی است که

توماس کوهن آن را جوهره «علم متعارف» می‌خواند: «تلاشی سخت‌کوشانه و متعهدانه برای گنجاندن طبیعت در جعبه‌های مفهومی از پیش‌ساخته‌ای که آموزش حرفه‌ای فراهم کرده است» (Kuhn, 1962, p. 5). در چنین چارچوبی، ابعاد فطری، تجارب شهودی و غایات متعالی انسان، نه تنها قابل مطالعه نیستند، بلکه به‌عنوان «ناهنجاری» (anomaly) سرکوب یا نادیده گرفته می‌شوند.

این «گسست از غایات متعالی»، که السدیر مک‌اینتایر آن را عامل اصلی بحران اخلاق در مدرنیته می‌داند (MacIntyer, 2007, p. 220)، علوم انسانی را از رسالت اصلی خود، یعنی فهم و هدایت انسان به سوی کمال، تهی ساخته است (تیلور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). بنابراین، بازسازی روش در علوم انسانی، در گرو احیای این نگاه دوساحتی و طراحی روش‌شناسی‌ای است که قادر به فهم و تبیین تعامل پیچیده میان فطرت و طبیعت باشد و بتواند پدیده‌های انسانی را در تمامیت وجودی‌شان تحلیل کند (Nasr, 1993, p. 120).

۳-۲. اصل معرفت‌شناسی: یکپارچگی طولی منابع معرفت

پارادایم توحیدی، در نقطه مقابل معرفت‌شناسی گسسته و افقی‌نگر مدرن، بر اصل «یکپارچگی طولی منابع معرفت» استوار است. این اصل، که پاسخی به بحران معرفتی ناشی از حصرگرایی تجربه‌گرا (Epistemic Exclusivism) است، صرفاً به کثرت منابع معرفت (حس، عقل، شهود و وحی) قائل نیست، بلکه بر یک رابطه طولی، سلسله‌مراتبی و هم‌افزا میان آنها تأکید می‌ورزد. در این ساختار، هر منبع معرفتی، مرتبه‌ای از هستی را متناسب با ظرفیت خود آشکار می‌سازد و حجیت هر مرتبه، در هماهنگی با مرتبه مافوق خود تعریف می‌شود. این دیدگاه، بنیان روش‌شناختی علوم انسانی را از «کنترل فنی» که به تعبیر هابرماس، غایت معرفت در علوم تجربی - تحلیلی است (هابرماس، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴)، به سوی «فهم تفسیری» و «رهایه‌بخشی» سوق می‌دهد. درحالی‌که پوزیتیویسم منطقی و حتی میراث آن در اندیشه پوپر، با محوریت بخشیدن به اصل «ابطال‌پذیری» تجربی، گزاره‌های متافیزیکی و وحیانی را از دایره معرفت معنادار علمی خارج می‌سازد (پوپر، ۱۳۸۹، ص ۵۶)، پارادایم توحیدی این گزاره‌ها را به عنوان اصول بنیادین و جهت‌دهنده پژوهش علمی به رسمیت می‌شناسد. این رویکرد، ضمن پذیرش استقلال نسبی هریک از منابع معرفت، آنها را اجزای یک کل یکپارچه می‌بیند. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین این هم‌افزایی معرفتی بیان می‌دارند: «معرفت حقیقی در پارادایم توحیدی، حاصل هماهنگی و هم‌افزایی طولی منابع چهارگانه است؛ وحی، خطاناپذیرترین منبع، اصول و غایات را تعیین می‌کند، عقل برهانی در پرتو آن به استنتاج می‌پردازد، حس و تجربه، مصادیق را در عالم شهادت کشف می‌کنند و شهود قلبی، این مراتب را به علم حضوری و یقینی مبدل می‌سازد. گسست میان این منابع، معرفت را ناقص و ابتر می‌گرداند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵). بر این اساس، داده‌های حسی و تجربی، که در پایین‌ترین سطح قرار دارند، در چارچوب اصول عقلی تحلیل می‌شوند و عقل نیز به نوبه خود، در پرتو اصول متعالی و غایات هستی‌شناختی که از طریق وحی تبیین شده‌اند، به داوری و

استنتاج می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶). معرفت شهودی نیز به‌عنوان عالی‌ترین سطح از شناخت حضوری، نه در تقابل با عقل و وحی، بلکه به‌مثابه اوج شکوفایی آنها، حقایق را بی‌واسطه درک می‌کند و یافته‌های سایر منابع را به یقین قلبی مبدل می‌سازد (Chitick, 1989, p. 180). این یکپارچگی، در مقابل هرج‌ومرج‌گرایی روش‌شناختی فایراند (Feyerabend, 1975, p. 28)، نوعی «کثرت‌گرایی روشی ساختارمند» را بنیان می‌نهد که در آن، هر روشی متناسب با ساحت مورد مطالعه از وجود انسان، جایگاه و اعتبار خود را می‌یابد و علم را از ابزاری برای سلطه بر طبیعت، به نردبانی برای تعالی وجود انسان بدل می‌سازد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۵؛ گلشنی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴).

۳. استنتاج لوازم روش‌شناختی: از متافیزیک تا متدولوژی

۳-۱. بازتعریف «تبیین»: از علیت خطی تا تبیین چندساختی

یکی از پیامدهای بنیادین اصول تأسیسی پارادایم توحیدی، بازتعریف مفهوم «تبیین» (Explanation) در علوم انسانی است. الگوی تبیین در علم مدرن، که عمیقاً تحت تأثیر فلسفه هیوم و پارادایم پوزیتیویستی است، بر یک مدل علیت خطی، تک‌سطحی و پیش‌بینانه استوار است. در این الگو، تبیین یک پدیده به‌معنای شناسایی مجموعه‌ای از شرایط پیشین (علل) است که به طور منظم و قابل مشاهده، به وقوع آن پدیده (معلول) منجر می‌شوند (همپل، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵). این رویکرد، اگرچه در علوم طبیعی کارآمدی خود را نشان داده، اما در مواجهه با کنش انسانی، که آمیخته با آگاهی، اراده، معنا و غایت است، به تقلیل‌گرایی (Reductionism) دچار می‌شود و قادر به ارائه تبیینی جامع نیست. این ناتوانی، ریشه در همان «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» دارد که پیش‌تر بحث شد و ساحت‌های غیرمادی وجود انسان را از دایره تبیین علمی خارج می‌کند (پارسایی، ۱۳۹۴، ص ۸۸).

در مقابل، پارادایم توحیدی با اتکاء به هستی‌شناسی لایه‌ای (Stratified Realism) و انسان‌شناسی دو ساحتی، الگوی «تبیین چندساختی» را جایگزین می‌کند. این الگو از تفکیک میان «ساختارهای مولد» و «رویدادهای تجربی» که در رئالیسم انتقادی روی بسکار مطرح شده، الهام می‌گیرد. بسکار معتقد است که وظیفه علم، فراتر از ثبت توالی رویدادها، کشف مکانیسم‌های زیربنایی و واقعی است که آن رویدادها را تولید می‌کنند. او می‌گوید: «برای یک واقع‌گرا، هدف تبیین علمی، آشکار ساختن ساختارهای بنیادین و مکانیسم‌های مولدی است که پدیده‌های تحت مشاهده را تولید می‌کنند، و این چیزی فراتر از صرف مستندسازی توالی رویدادهاست» (Bhaskar, 1975, p. 47). با الهام از این تفکیک، تبیین چندساختی در پارادایم توحیدی به دنبال شناسایی شبکه‌ای از علل در مراتب مختلف هستی است. این علل شامل «علل عرضی» (Horizontal Causes) که در سطح پدیداری و مادی عمل می‌کنند (مانند عوامل زیستی، روانی و اجتماعی) و «علل طولی» (Vertical Causes) که به ساحت‌های متعالی وجود و غایت نهایی کنش بازمی‌گردند، می‌شود.

این تمایز، ریشه در حکمت متعالیه و تفکیک میان نظام علیت در «عالم مُلک» (جهان پدیداری) و «عالم

ملکوت» (جهان غیب) دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۲). در این دیدگاه، کنش انسانی علاوه بر علل مادی (Material)، صوری (Formal) و فاعلی (Efficient)، لاجرم دارای یک «علت غایی» (Final Cause) است که جهت و معنای آن را تعیین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۵). بنابراین، تبیین یک پدیده انسانی مانند «ایثار»، ضمن بررسی زمینه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن (علل عرضی)، نیازمند فهم نیت فاعل، باور او به پاداش اخروی و تأثیر این کنش بر تعالی روحی او (علل طولی) است. این رویکرد تبیینی، علوم انسانی را از یک «تکنولوژی اجتماعی» برای کنترل رفتار، به یک «علم راهبر» برای هدایت انسان به سوی کمال مطلوب بدل می‌سازد و بدین ترتیب، هدف معرفت را از سلطه به فضیلت تغییر می‌دهد (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۳؛ پازوکی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۴).

۲-۳. بازتعریف «عینیت»: از بی‌طرفی ناممکن تا التزام روشمند

اصل تأسیسی چهارم، به بازتعریف مفهوم «عینیت» (Objectivity) در فرایند پژوهش علمی می‌پردازد. پارادایم پوزیتیویستی، عینیت را با «بی‌طرفی ارزشی» (Value-Neutrality) محقق و جدایی کامل سوژه (پژوهشگر) از ابژه (موضوع تحقیق) این‌همان می‌داند (وبر، ۱۳۹۰، ص ۷۷). این انگاره که پژوهشگر می‌تواند و باید تمام پیش‌فرض‌ها، علایق و ارزش‌های خود را از فرایند تحقیق بزداید، نه‌تنها در علوم انسانی، بلکه در خود فلسفه علم نیز با چالش‌های جدی روبه‌رو شده است (Laudan, 1977, p. 201). توماس کوهن با طرح مفهوم «پارادایم» و «نظریه‌بار بودن مشاهدات» (Theory-Ladenness of Observation) نشان داد که هیچ مشاهده و آزمون علمی در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه همواره در چارچوب یک سنت علمی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی آن معنا می‌یابد (Kuhn, 1962, p. 121). این دیدگاه، افسانه محقق به‌مثابه «آینه صاف» را که صرفاً واقعیت را بازمی‌تاباند، در هم شکست و نشان داد که ارزش‌ها و تعهدات بنیادین، جزء لاینفک ساختار علم هستند. این بحران در مفهوم کلاسیک عینیت، راه را برای دوگانه نسبی‌گرایی آنارشویستی (Feyerabend, 1975, p. 28) یا بازاندیشی در معنای عینیت گشود.

پارادایم توحیدی، راه دوم را برمی‌گزیند و در مقابل ایدئال ناممکن «بی‌طرفی ارزشی»، مفهوم «التزام روشمند» (Methodical Commitment) را صورت‌بندی می‌کند. این رویکرد اذعان دارد که تحقیق بدون پیش‌فرض، امری محال است؛ آنچه اهمیت دارد، نه حذف پیش‌فرض‌ها، بلکه شفاف‌سازی، تنقیح و التزام نظام‌مند به یک چارچوب هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی منسجم است. در این زمینه، مک‌این‌تایر با نقد ایده یک عقلانیت جهان‌شمول و فارغ از سنت، استدلال می‌کند که هرگونه استدلال و پژوهش عقلانی، ریشه در یک سنت تاریخی و اجتماعی خاص دارد. او تصریح می‌کند: «عقلانیت، چه نظری و چه عملی، همواره و منحصرأً عقلانیتی است که در بستر یک سنت خاص تجلی می‌یابد و هیچ دیدگاه بی‌طرف و فراتاریخی برای داوری میان سنت‌های رقیب وجود ندارد» (MacIntyre, 2007, p. 350). بر این اساس، عینیت در پارادایم توحیدی به‌معنای بی‌طرفی میان جهان‌بینی

توحیدی و جهان‌بینی سکولار نیست، بلکه به معنای پابندی صادقانه و نظام‌مند پژوهشگر به اصول و مبانی پارادایم توحیدی و داوری یافته‌های تحقیق بر اساس سازگاری درونی آنها با این اصول است (داوری اردکانی، ۱۳۹۵، ص ۴۵). بنابراین، عینیت از یک وضعیت روانی (بی‌طرفی) به یک فضیلت روش‌شناختی (شفافیت و سازگاری) تغییر ماهیت می‌دهد. در این دیدگاه، پژوهشگر علوم انسانی توحیدی، تعهدات متافیزیکی و ارزشی خود را، که از اصول لایه‌ای بودن هستی، دو ساحتی بودن انسان و یکپارچگی منابع معرفت نشئت می‌گیرد، به صراحت اعلام می‌کند و می‌کوشد تا تحلیل‌های خود را به شیوه‌ای منسجم و قابل نقد (در چارچوب همان پارادایم) ارائه دهد. این التزام روشمند، علم را از ادعای کاذب کشف «واقعیت محض» رها ساخته و آن را به مثابه تلاشی نظام‌مند برای فهم واقعیت از منظر یک جهان‌بینی مشخص و دفاع‌پذیر به رسمیت می‌شناسد (نصر، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲؛ لگنهاوزن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). این رویکرد، ضمن جلوگیری از نسبی‌گرایی مطلق، امکان یک علم انسانی معنادار و متعهد به غایت متعالی را فراهم می‌آورد.

۳-۳. بازتعریف «ابطال‌پذیری» (Falsifiability): از ابطال مستقیم تا آزمون «لوازم»

پارادایم توحیدی، در مواجهه با معیار تعیین علم از غیرعلم (Demarcation Criterion)، نیازمند بازاندیشی در اصل «ابطال‌پذیری» کارل پوپر است. پوپر، ابطال‌پذیری تجربی را به عنوان خط تمایز میان گزاره‌های علمی و شبه‌علمی معرفی کرد؛ بر این اساس، یک نظریه تنها در صورتی علمی است که بتوان وضعیتی تجربی را تصور کرد که با آن در تضاد باشد (پوپر، ۱۳۸۹، ص ۴۸). این معیار، هرچند به قصد مقابله با جزمیت و تقویت روحیه انتقادی در علم طراحی شد، اما در عمل، اصول متافیزیکی، گزاره‌های وحیانی و بنیادهای ارزشی را که ستون فقرات پارادایم توحیدی را تشکیل می‌دهند، به حوزه «غیرعلمی» یا «بی‌معنا» تبعید می‌کند. اصول بنیادینی چون «وجود خداوند»، «ساختمندی هستی» یا «اصالت فطرت»، به دلیل ماهیت غیرمادی و غیرتجربی خود، قابلیت ابطال مستقیم از طریق مشاهده یا آزمون را ندارند و بنابراین، پذیرش معیار پوپری به شکل خام آن، به معنای نفی پیشینی امکان وجود یک علم مبتنی بر دین است.

برای عبور از این بن‌بست، پارادایم توحیدی از مدل پیچیده‌تر «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی علمی» ایمره لاکاتوش الهام می‌گیرد. لاکاتوش با تفکیک میان «هسته سخت» (Hard Core) و «کمر بند محافظ» (Protective Belt) یک برنامه پژوهشی، تصویری واقع‌گرایانه‌تر از تحول علم ارائه داد. هسته سخت، شامل اصول متافیزیکی و بنیادین یک پارادایم است که با تصمیم روش‌شناختی دانشمندان، از ابطال مستقیم مصون نگه داشته می‌شود. لاکاتوش در این باره می‌نویسد: «هسته سخت یک برنامه، با تصمیم روش‌شناختی حامیان آن ابطال‌ناپذیر می‌شود؛ هرگونه ناهنجاری و تضاد با مشاهدات، نباید به هسته اصابت کند، بلکه باید تنها منجر به اصلاحاتی در کمر بند محافظ فرضیه‌های کمکی شود» (Lakatos, 1970, p. 133). این کمر بند محافظ، متشکل از فرضیه‌ها، نظریه‌های سطح پایین و مدل‌هایی است که از هسته سخت استنتاج شده‌اند و در معرض آزمون و ابطال تجربی قرار می‌گیرند.

بر این اساس، پارادایم توحیدی، معیار «ابطال‌پذیری مستقیم» را با «آزمون‌پذیری لوازم» جایگزین می‌کند. در این رویکرد، اصول متافیزیکی هسته سخت (Popper, 1989, p. 48) (مانند توحید، معاد و انسان‌شناسی دو ساحتی) مستقیماً آزموده نمی‌شوند، بلکه «لوازم» و پیامدهای نظری و تجربی آنها که در کمر بند محافظ قرار دارند، در معرض نقد و آزمون تجربی قرار می‌گیرند. برای مثال، اصل متافیزیکی «فطرت الهی انسان» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۴) به‌خودی‌خود ابطال‌پذیر نیست؛ اما می‌توان از آن، فرضیه‌های آزمون‌پذیری در روان‌شناسی یا علوم تربیتی استخراج کرد. فرضیه‌ای مانند «الگوهای تربیتی مبتنی بر شکوفایی فطرت، در مقایسه با الگوهای رفتارگرا، منجر به کاهش پایدار ناهنجاری‌های اجتماعی و افزایش معنادار بهزیستی روانی می‌شود» (باقری نوع‌پرست، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵)، یک گزاره ابطال‌پذیر است که می‌توان آن را از طریق پژوهش‌های میدانی آزمود. موفقیت یا شکست این فرضیه‌ها، به ترتیب موجب «پیشرفت» یا «توقف» برنامه پژوهشی توحیدی می‌شود (لاودن، ۱۳۷۸، ص ۹۸). بنابراین، معیار علمی بودن یک نظریه در این پارادایم، نه قابلیت ابطال مستقیم اصول بنیادین آن، بلکه قدرت تبیین‌گری، پیش‌بینی و حل مسئله در سطح نظریه‌های منبعث از آن است.

نتیجه‌گیری

پارادایم توحیدی که در این پژوهش به‌صورت مجموعه‌ای منسجم از اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی پیشنهاد شده است، می‌باید در مقام آزمون نهایی کارآمدی خود را در حل معضلات روش‌شناختی علوم انسانی معاصر نشان دهد؛ معضلاتی که کوهن آنها را به‌عنوان بحران انتقال پارادایمی و بسکار / مکتب رئالیسم انتقادی به‌عنوان نیاز به بازشناسی سطوح وجودی اشاره کرده‌اند. بازسازی روش در این چارچوب نه صرفاً بازگشت به مبانی سنتی، بلکه تدوین یک برنامه پژوهشی جدید است که هم‌زمان واجد اصالت غایت‌ها و قابلیت آزمون‌پذیری تجربی در سطح لوازم نظری است.

خلاصه دستاوردهای مقاله نشان می‌دهد که امکان شناسایی و تفکیک «هسته‌های متافیزیکی» از «لوازم قابل آزمون» وجود دارد؛ راهبردی که با الهام از لاکاتوش امکان همزیستی بین تعهدات بنیادین و انتقادات تجربی را فراهم می‌آورد. این بازتعریف، ابطال‌پذیری را از شکل صلب و مستقیم خارج کرده و آن را به آزمون پیامدها و سازوکارهای نظری منتج می‌سازد، بی‌آنکه اصول وجودشناسانه پارادایم (مانند توحید یا غایت‌گرایی انسان) را به‌عنوان گزاره‌هایی تجربی‌نما به زور وارد عرصه‌ای کند که ماهیتاً برای آنها نامناسب است. «هسته سخت یک برنامه، با تصمیم روش‌شناختی حامیان آن از برخورد مستقیم با ابطال محفوظ می‌ماند؛ هرگونه ناهنجاری باید با تغییرات در کمر بند محافظ پاسخ داده شود، نه با کنار گذاشتن هسته». این گزاره نشان می‌دهد که معیار سنجش علمی بودن در پارادایم توحیدی، نه ابطال صرف اصول بنیادین، بلکه توان تولید لوازم نظری آزمون‌پذیر، حل مسائل عینی و پیشرفت تبیینی است.

پیامدهای نهادی و روش‌شناختی چنین پارادایمی گسترده است: برنامه‌های پژوهشی می‌بایست معیارهای ارزیابی خود را بر اساس هم‌سویی داخلی، مولد بودن نظری و اثربخشی حل مسئله و نیز تعهد اخلاقی و غایت‌گرایانه تنظیم کنند؛ آموزش پژوهشگر باید ترکیبی از مهارت‌های تجربی، توانمندی‌های فلسفی و معرفتی و آشنایی با منابع وحیانی و سنتی را دربر گیرد. در سطح پژوهش‌های اجرایی، طرح‌های آزمایشی لازم است تا از اصول هسته‌ای استنتاجاتی استخراج کنند که قابل سنجش و ابطال در میدان‌های اجتماعی و تجربی باشند؛ به‌این ترتیب پارادایم توحیدی هم از افتادن در دام سکولاریسم تقنینی که ارزش‌ها را حذف می‌کند، مصون می‌ماند و هم از مطلق‌انگاری تجربی که غایات متعالی را نادیده می‌گیرد

در جمع‌بندی، این بازسازی روش بدان معناست که علم انسانی می‌تواند هم متعهد به غایات باشد و هم الزامات نقد تجربی را محترم بشمارد؛ معیار قضاوت در این مسیر، نه تسلیم به یک اصل تبیینی واحد، بلکه ظرفیت یک برنامه پژوهشی در تولید لوازم آزمون‌پذیر، پاسخ‌گویی به مسائل عینی و حفظ سازگاری معرفتی - اخلاقی خواهد بود.

جدول ۱: تقابل بنیادین دو پارادایم در حوزه‌های کلیدی

پارادایم توحیدی	پارادایم مدرن (سکولار)	حوزه بنیادین
واقع‌گرایی ذومراتبی؛ اصل تجلی و تشکیک در وجود؛ عالم دارای ساحت‌های طولی (مادی، مثالی، عقلی)	رنالیسم تک‌ساحتی (ماتریالیسم / فیزیکیالیسم)؛ واقعیت مسطح و فاقد مراتب متعالی	هستی‌شناسی
انسان دوساحتی (فطرت و طبیعت)؛ دارای غایت متعالی (قرب الهی) و قابلیت کمال و سقوط	انسان خودبنیاد و تک‌ساحتی؛ گسست از غایات متعالی و تعریف انسان بر اساس طبیعت	انسان‌شناسی
یکپارچگی طولی منابع معرفت (حس، عقل، شهود، وحی)؛ رابطه سلسله‌مراتبی و هم‌افزا میان منابع	انحصارگرایی حسی - تجربی؛ گسست منابع معرفت و بی‌اعتباری معرفت‌شناختی وحی و شهود	معرفت‌شناسی
تبیین چندساحتی؛ شناسایی علل طولی (غایی و متعالی) در کنار علل عرضی (مادی و صوری)	علیت خطی و افقی؛ تمرکز بر مکانیسم‌های مادی، صوری و فاعلی با حذف علل غایی	مدل تبیین
التزام روشمند؛ شفاف‌سازی، تنقیح و التزام نظام‌مند به مبانی ارزشی و متافیزیکی پارادایم	بی‌طرفی ارزشی؛ ایدئال حذف کامل پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های محقق از فرایند تحقیق	عینیت
آزمون‌پذیری لوازم (مدل لاکاتوشی)؛ مصونیت هسته سخت متافیزیکی و آزمون تجربی فرضیه‌های کمربند محافظ	ابطال‌پذیری مستقیم تجربی (معیار پوپری)؛ گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی فاقد معنای علمی هستند	معیار علمی بودن
هدایت، تعالی و شکوفایی انسان در راستای قرب الهی و تحقق جامعه عادلانه	سلطه، کنترل و پیش‌بینی طبیعت و جامعه برای تأمین منافع مادی و قدرت	غایت علم

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الاهیات)*. تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باقری نوع‌پرست، خسرو (۱۳۹۰). *الگوی اسلامی تغییر رفتار با تأکید بر علوم تربیتی و روانشناسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- پارسایی، محمدرضا (۱۳۹۴). بررسی و نقد مبانی فلسفی طبیعت‌گرایی در علوم انسانی. معرفت فلسفی، ۴(۱۲)، ۷۹-۱۰۲.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۸). حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ. فلسفه، ۱(۵۱)، ۱۰۱-۱۲۵.
- پوپر، کارل (۱۳۸۹). *منطق اکتشاف علمی*. ترجمه احمد آرام و سیدحسین کمالی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۹۲). *فقه و حکمرانی (مبانی و پیش‌فرض‌های اسلامی مدیریت و برنامه‌ریزی توسعه)*. تهران: دانشگاه امام صادق ع.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۹). *منابع خود: تکوین هویت مدرن*. ترجمه علی اصغر سیداخلاقی. تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *معرفت‌شناسی در قرآن*. چ چهارم. قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل‌نظری*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵). *مبانی انسان‌شناسی اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱). *فلسفه فلسفه اسلامی*. تهران: حکمت اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵). علم و بحران آن در دنیای کنونی. *نامه فرهنگ و سیاست*، ۱(۱)، ۴۱-۵۵.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴ق). *فلسفتنا*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالمطالین (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. تصحیح و تحقیق مقصود محمدی. قم: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. شرح مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۱). *از علم سکولار تا علم دینی*. چ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لاودن، لری (۱۳۷۸). *پیشرفت و مسائل آن: به سوی نظریه‌ای در باب رشد علمی*. ترجمه علی حقی. تهران: سمت.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۸۵). *اسلامی‌سازی علوم یا تأسیس علوم اسلامی؟* ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. پژوهش و حوزه، ۴۸ (۱۲)، ۱۱۳-۱۳۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *فطرت*. تهران: صدرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۴). *نیاز به علم مقدس*. ترجمه سیدحسن حسینی. تهران: حکمت.
- وبر، ماکس (۱۳۹۰). *روش‌شناسی علوم اجتماعی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۳). *شناخت و علایق بشری*. ترجمه محمدجواد صافیان و دیگران. تهران: نگاه معاصر.
- همپل، کارل گوستاو (۱۳۸۶). *فلسفه علم طبیعی*. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- Al-Attas, S. M. N (1993). *Islam and secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Bhaskar, R (1975). *A realist theory of science*. Leeds Books.
- Chitick, W. C (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-Arabi's metaphysics of imagination*. SUNY Press.
- Feyerabend, P (1975). *Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*. New Left Books.
- Kuhn, T. S (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Lakatos, I (1970). *Falsification and the methodology of scientific research programmes*. In I.

- Lakatos & A. Musgrave (Eds.). *Criticism and the growth of knowledge* (p. ۹۱-۹۶). Cambridge University Press.
- Laudan, L (1977). *Progress and its problems: Towards a theory of scientific growth*. University of California Press.
- Legenhausen, M (2003). *The Islamization of the sciences*. In R. Boase (Ed.). *Islam and global dialogue: Religious pluralism and the pursuit of peace* (p. 63-89). Ashgate.
- MacIntyre, A (2007). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Nasr, S. H (1993). *The need for a sacred science*. SUNY Press.
- Popper, K. R. (1989). *The logic of scientific discovery*. Routledge.
- Sardar, Z (1989). *Explorations in Islamic science*. Mansell Publishing.
- Taylor, C (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.



A Philosophical Explanation of the Role of 'Intention' in the 'Evolution of the Soul' highlighting the Philosophical System of Allamah Misbah Yazdi

 **Hamid Muhammadi Matin**  / A PhD. holder of philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research
matinhamed310@gmail.com

Ahmad Abotorabi / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research
abotorabi@iki.ac.ir

Received: 2025/05/30 - **Accepted:** 2025/09/27

Abstract

The evolution of the soul proceeds through 'proximity to God' (Qurb); from the perspective of Allamah Misbah Yazdi, proximity to God suggests the 'intensification of the soul's presential knowledge' (al-ilm al-huduri) towards God, and the means of attaining this goal is to have 'pure intention. This research is dedicated to examining the role of divine intention in intensifying the soul's presential knowledge towards God. Adopting a descriptive-analytical approach, this study seeks to address how pure intention strengthens the soul's presential knowledge towards the Divine. Does intention play a direct role in this process, or does it facilitate another mediating factor? Furthermore, which motivations are congruent with divine intention, and what is the role of unconscious motivations in this process?

This paper concludes that intention, through orienting the soul's attentions, leads to the enhancement of self-awareness. Motivations subsumed under divine intention are found to be congruent with it. Furthermore, there is no fundamental difference between conscious and unconscious motivations in terms of reinforcing the core of self-awareness. However, the intensity and weakness of these motivations exert varying degrees of influence on the extent of self-awareness enhancement.

Keywords: intention, motivation, evolution of the soul, proximity to God, presential, Allamah Misbah Yazdi.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین فلسفی نقش «نیت» در «تکامل نفس» با تأکید بر نظام فلسفی علامه مصباح یزدی

matinhamed310@gmail.com

abotorabi@iki.ac.ir

✉ حامد محمدی متین  / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

احمد ابوترابی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

چکیده

تکامل نفس به «قرب الهی» است و قرب الهی از منظر علامه مصباح یزدی به معنای «اشتداد علم حضوری نفس به خداوند» است، و راه دستیابی به هدف مذکور داشتن «نیت خالص» است. موضوعی که پژوهش حاضر به بررسی آن اختصاص یافته است. نقش نیت الهی در تقویت علم حضوری به خداوند است. هدف از بررسی موضوع یادشده که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته، آن است که نیت خالص چگونه علم حضوری به خداوند را در نفس تقویت می‌کند؟ آیا نیت مستقیماً چنین نقشی را بر عهده دارد یا به عامل دیگری یاری می‌دهد؟ چه انگیزه‌هایی با انگیزه الهی سازگارند و نیز نقش انگیزه‌های ناآگاهانه در این باره چیست؟ در این پژوهش، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که نیت با جهت‌دهی به توجهات نفس منجر به تقویت خودآگاهی می‌گردد و انگیزه‌هایی که در طول انگیزه الهی قرار گیرند با آن سازگارند و میان انگیزه‌های آگاهانه و ناآگاهانه در تقویت اصل خودآگاهی تفاوتی نیست، هرچند شدت و ضعف انگیزه در میزان تقویت خودآگاهی تأثیر متفاوتی دارد.

کلیدواژه‌ها: نیت، انگیزه، تکامل نفس، قرب الهی، علم حضوری، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

بر اساس اندیشه اسلامی (فلسفه اسلامی و متون دینی)، از یک سو یکی از اصلی ترین عوامل تکامل نفس، داشتن نیت الهی و خالصانه است: «از دیدگاه اسلامی اصلی ترین عامل ارزش کار نیت است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷-۱۳۹۸، جلسه ۲)؛ «إنما الأعمال بالنیات و لكل إمری ما نوى» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۹۰)؛ همانا ارزش اعمال وابسته به نیت هاست و بهره هر کس همان نیتی است که کرده است و از سوی دیگر، تکامل نفس با توجه به نظام فکری حکمت متعالیه و با تأکید بر مبانی مورد پذیرش علامه مصباح یزدی، «یافت شهودی فقر وجودی» یا «به فعلیت رسیدن شناخت فطری ناآگاهانه و اشتداد علم حضوری به حقیقت نفس و به ارتباط تکوینی با خدای متعال» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۸). حال سؤال اساسی این است که «نیت خالص» چگونه موجب «اشتداد علم حضوری نفس به خداوند» می گردند؟

می توان سؤال را به گونه دیگری طرح کرد. از یک سو، بر اساس کاربردهای لغوی و اصطلاحی، واژه «نیت» مترادف با انگیزه و خواست است (فراهِیدی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۷۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۲-۳۴۴)؛ و از سوی دیگر، بر اساس مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی، مقصود از «قرب الهی» که کمال نهایی انسان است، تحقق علم حضوری آگاهانه به ارتباط تکوینی نفس با خداوند متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص ۳۴۵). با مسلم انگاشتن این دو پیش فرض می توان ابراز داشت که معنای عبارت «تنها راه قرب الهی، داشتن نیت خالص است» این خواهد بود: تنها راه تحقق علم حضوری به ارتباط تکوینی نفس با خداوند متعال، خواستن آن است. آیا به راستی اگر کسی بخواهد به خدا برسد می رسد؟ پذیرش این سخن دست کم در بادی امر بسیار مشکل است. چگونه نیت که خواستن قرب الهی است حقیقتاً و تکویناً موجب قرب الهی می گردد؟ به دیگر سخن، پس از تحقق نیت، چه تغییری در نفس رخ می دهد که انسان ارتباط تکوینی با علت هستی بخش خود را می یابد؟ بر اساس چه اصول و مبانی فلسفی که در علم النفس بیان می گردد و با چه استدلال یا استدلال هایی می توان به چنین ملازمه ای قائل شد؟ آیا اساساً می توان برای این امر تبیین معقولی ارائه داد؟ آیا تنها تبیین قابل دفاع، تبیینی بر اساس آراء نهایی حکمت متعالیه آن هم با تأکید بر مبانی ویژه علامه مصباح یزدی است؟ در این پژوهش، ارائه تصویر شفاف و معقول از این امر بر اساس نظام حکمت صدرایی با توجه به برخی از آرای اختصاصی علامه مصباح یزدی وجهه همت نویسنده قرار خواهد گرفت.

نکته دیگر آنکه گرایش به یک شیء با علم حضوری به چیز دیگر منافات دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۲). این مسئله با گرایش های ضمیر ناخودآگاه چه ارتباطی دارد؟ یعنی گرایش های غیرخدایی انسان در مرحله ضمیر ناخودآگاه چه تأثیری در مانعیت یا کند شدن فعلیت یافتن علم حضوری به خداوند دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا برای رسیدن به شهود حضوری خدای متعال لازم است در ضمیر ناخودآگاه نیز گرایشی به غیر خدا نباشد؟ به بیان

سوم، علم حضوری همان‌گونه که بیان شد با «توجه به غیر» تضعیف می‌شود؛ حال، آیا توجه به غیر در مرتبه ضمیر ناخودآگاه نیز در تضعیف علم حضوری مؤثر است و برای یافتن ارتباط تکوینی با علت هستی‌بخش لازم است در ضمیر ناخودآگاه نیز توجه استقلالی و گرایش به غیر خدا منتفی باشد؟

یکی از مسائلی که انجام چنین تحقیقاتی را ضروری می‌نماید این است که ارائه هرگونه برنامه تربیتی در علوم انسانی و جهت‌دهی به حرکت علمی و عملی جامعه اسلامی مبتنی بر تحلیل‌های عقلی و فلسفی است. مقاله حاضر می‌کوشد تصویری شفاف از راه تحقق کمال نهایی انسان مبتنی بر ادله متقن با توجه به مبانی قابل دفاع ارائه کند و لوازم آن را بررسی کرده و ابهامات و تناقضات مطرح را رفع نماید؛ بدین‌سان، با اثبات یکی دیگر از مبانی علوم انسانی اسلامی راه تحقق چنین علومی بیش از پیش گشوده می‌شود. درنتیجه، می‌توان گفت: تحقق کمال مطلوب برای فرد و جامعه و همچنین علوم انسانی اسلامی در گرو چنین تحقیقاتی است. به دیگر سخن، نمی‌توان برای نفس کمال و هدفی در نظر گرفت و فعل خاصی را برای رسیدن به آن کمال معرفی نمود، اما از ارائه تبیین فلسفی کیفیت وصول نفس از طریق آن فعل به هدف مذکور سخن نگفت. این همانند آن است که به‌عنوان مثال کسی بگوید راه وصول به کمال نهایی، مطالعه کتاب ویژه‌ای است؛ اما توضیح ندهد به چه صورت مطالعه این کتاب انسان را به کمال می‌رساند.

ناگفته پیداست که افتخار تحقیق و پژوهش مبتکرانه و تفصیلی در این زمینه نصیب علامه مصباح یزدی است که در آثار متعدد از جمله خودشناسی برای خودسازی، یاد او، بر درگاه دوست، خداشناسی، نقد مکاتب اخلاقی و پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی نظریه منسجم خویش را تبیین نموده‌اند. از آنجاکه این مقاله تفسیر علامه مصباح یزدی را دنبال می‌کند، آثار ایشان از جمله درس‌های اخلاق، سخنرانی‌ها و مقالات ایشان که حاوی مباحث مرتبط با این مقاله است سهم ویژه‌ای در این پژوهش دارد. به‌رغم آنکه علامه مصباح یزدی در موارد متعدد در این زمینه سخن گفته‌اند تلاش بیشتر خویش را صرف بیان اصل نظریه نموده‌اند و علی‌رغم تلاش ارزشمند در تبیین عقلی آن، به‌صورت مستقل و مفصل به این موضوع نپرداخته و مجال رفع همه ابهامات را نیافته‌اند. درنتیجه، جای خالی مقاله‌ای مستقل که علاوه بر بیان اصول و مبانی فلسفی این نظریه، بتواند لوازم این نظریه را به نحو واضح‌تری تبیین کند احساس می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی انگیزه و نیت

واژه نیت از «نوی، ینوی» در لغت به‌معنای مطلق قصد یا قصد خاص یعنی قصد انتقال از جایی به جایی دیگر، عزم، توجه قلبی و نیز امر مقصود یا جهت مقصود به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۷۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۲-۳۴۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۱-۶۳۲) که با ملاحظه معانی مختلف و در نظر گرفتن معنای جامع میان آنها می‌توان گفت: هسته اصلی معنایی واژه نیت به بیان

ساده، «خواست» است. در برخی از آثار مکتوب میان نیت به معنای مصدری و اسم مصدری نوعی این‌همانی برقرار شده است؛ با این استدلال که (۱) نیت فعل نفس است؛ (۲) فعل استقلالی از علت فاعلی یعنی نفس ندارد؛ پس نیت به معنای اسم مصدر که حالتی حاصل از فعل نیت کردن به شمار می‌آید حقیقتی جز فعل نیت کردن ندارد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۷). این استدلال مورد تأیید است؛ بدین ترتیب، در پژوهش حاضر میان معنای مصدری و اسم مصدری یعنی نیت کردن و نیت تمایزی در نظر گرفته نمی‌شود. علامه مصباح یزدی نیت را «انگیزه غیرغریزی و آگاهانه» می‌داند: «تخصّ الداعی غیر الغریزی باسم النیّة» (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۱). ایشان انگیزه را به غریزی و غیرغریزی و نیز آگاهانه و غیرآگاهانه تقسیم می‌نمایند و انگیزه‌های غریزی و ناآگاهانه را از شمول نیت خارج می‌دانند. به نظر می‌رسد این تعریف برای نیت از ویژگی جامعیت برخوردار نیست؛ چراکه نمونه‌هایی از بیانات ایشان حاکی از این است که بسیاری از انگیزه‌های مؤثر در فعل برای خودِ فاعل ناآگاهانه است؛ یعنی ایشان معتقدند بسیاری از انسان‌ها از انگیزه اصلی و محرک واقعی آنها نسبت به فعل غافل‌اند و گمان می‌کنند انگیزه الهی یا خیرخواهانه‌ای موجب صدور فعل خاصی از آنها شده است، درحالی‌که انگیزه اصلی آنها نفسانی یا شیطانی بوده است و حتی در برخی از موارد بدون کمک مربی اخلاق یا روان‌شناس ماهر، خود فرد نمی‌تواند به‌تنهایی به انگیزه اصلی و ناآگاهانه‌اش پی ببرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۴)؛ حتی در ادامه اثبات خواهد شد که اصلی‌ترین انگیزه انسان‌ها از افعال خود، شناخت حضوری خود است که به نوبه خود انگیزه‌ای است ناآگاهانه. بدین ترتیب، اختصاص دادن نیت به انگیزه‌های آگاهانه قابل پذیرش حتی بر اساس رویکرد خود ایشان هم نیست. همچنین گاه انگیزه رفتار یک فرد غرایز حیوانی است؛ برای نمونه ممکن است مادر فرزند خود را با انگیزه حیوانی شیر دهد. حتی ایشان خود مهر مادری نسبت به فرزند را به‌عنوان انگیزه غیرالهی مطرح می‌کنند. از این‌رو اختصاص دادن نیت به انگیزه‌های غیرغریزی نیز تکلف‌آمیز است. هر فعلی انگیزه‌ای دارد و مقصود از انگیزه و نیت آن چیزی است که محرک فاعل به سوی فعل است، حال این محرک، ممکن است غریزی باشد یا غیرغریزی، آگاهانه باشد یا ناآگاهانه. ناگفته نماند که نگارندگان با وجود ایمان به دقت فوق‌العاده علامه مصباح یزدی در تحلیل واژگان و منتفی نبودن امکان توجیه سخن ایشان، خود را از یافتن پاسخی اقناع‌کننده عاجز می‌دانند.

در نهایت، آیا نیت همان اراده و اراده همان نیت نیست؟ طرح این سؤال به این دلیل است که نیت خواستن است؛ اراده هم دوست داشتن و خواستن است. نیت خواستن هدف است، اراده خواستن فعل است. با اندکی تأمل روشن می‌گردد که نیت به هدف و غایت تعلق می‌گیرد؛ اما اراده به فعل؛ در نتیجه، نمی‌توان هدف را اراده کرد؛ بنابراین، تمایز نیت با اراده به متعلق آنهاست. البته گاه اراده نسبت به هدف به کار می‌رود. برای نمونه، گفته می‌شود: من اراده کرده‌ام به هدف خاصی دست یابم. اما در اینجا اراده یا مترادف با نیت به کار می‌رود، یعنی فرد نیت کرده است به هدف خاصی برسد؛ یا گزاره‌ای در تقدیر است، یعنی شخص اراده کرده است کاری انجام دهد که به سبب

انجام آن کار به هدفش برسد. شاهد این امر آن است که اگر شخص رسیدن به هدف خاصی را اراده کند تا اراده افعال متناسب با هدف را نکند امکان ندارد به هدف خود برسد؛ بدین ترتیب، اراده یا در مورد هدف و فعل یا تنها در خصوص فعل استعمال می‌گردد، اما نیت تنها در مورد هدف به کار می‌رود و همین برای تغایر اراده و نیت کافی است.

۲. مبانی

هر نظریه‌ای درست یا نادرست ریشه در مبانی خاصی دارد. بدیهی است که اثبات یک نظریه وابسته به صدق مبانی آن است. مبانی نظریه علامه مصباح یزدی به سه دسته تقسیم می‌گردد: معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی. مبانی معرفت‌شناختی نظریه علامه مصباح یزدی عبارت‌اند از: قابلیت شدت و ضعف علم حضوری و به تعبیر دیگر، تقسیم علم حضوری (همچنین علم حصولی) به آگاهانه و غیرآگاهانه است؛ مبانی هستی‌شناختی ضروری عبارت است از: اصالت وجود، تشکیک در وجود و وجود رابط معلول؛ و مبانی انسان‌شناختی نیز، تجرد نفس، حرکت جوهری اشتدادی نفس و تکامل نفس یا قرب حقیقی است. احتیاجی به توضیح همه مبانی نیست؛ از این رو اکثفا به توضیح مختصر یک مبانی معرفت‌شناختی و دو مبانی انسان‌شناختی کافی به نظر می‌رسد.

یکی از ویژگی‌های علم حضوری، قابلیت شدت و ضعف آن است. بسیاری از فلاسفه، به این مدعا به‌رغم وجدانی بودن تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۷۷). مقصود از شناخت آگاهانه چیزی جز شدت علم حضوری نیست، همچنان که مقصود از شناخت نا / نیمه‌آگاهانه جز ضعف در علم حضوری نیست. درواقع، وقتی عنصر شناخت با توجه همراه می‌شود علم و معرفت، آگاهانه است و زمانی که توجه شناخت را همراهی نکند چنین شناختی، غیرآگاهانه خواهد بود. حال اگر آن شناخت با اندک توجهی به صحنه آگاهانه ذهن وارد شود، شناخت نیمه‌آگاهانه نام می‌گیرد و در صورتی که توجه بسیار زیاد با فراهم شدن زمینه‌ها و رفع موانع لازم باشد شناخت ناآگاهانه نام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، جلسه ۱۰). البته مقصود از شناخت ناآگاهانه، که علامه مصباح یزدی استعمال می‌کند شناخت نیمه‌آگاهانه‌ای است که بسیار خفی است، نه آنچه که ظاهر عبارت به نظر می‌رسد. ایشان به این امر در مذاکرات شفاهی با برخی از شاگردان تصریح کرده‌اند (به نقل از استاد احمد ابوترابی)، آنچه در پژوهش حاضر مورد نظر است علم ناآگاهانه نفس است؛ بدین ترتیب، می‌توان سؤال اصلی را این‌گونه بازسازی کرد: نقش نیت، در اشتداد علم حضوری ناآگاهانه نفس به خداوند چیست؟

علامه مصباح یزدی در موارد متعددی ذات نفس را همچون صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۳) مشمول حرکت جوهری اشتدادی دانسته، بلکه نفس را عین حرکت و پویایی معرفی می‌نماید و خواست نفس را نشانه و عامل حرکت نفس برمی‌شمارد: «ما معتقدیم که روح ذاتش تکامل‌بردار است. این هم از یک اصل فلسفی گرفته می‌شود که وجود حرکت جوهری اشتدادی در روح است که البته این حرکت در سایه تعلق به بدن حاصل می‌شود؛ ولی به‌رحال خود روح هم تکامل می‌یابد و جوهر نفس کامل می‌گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۳۳۳).

مبنای دیگر، تکامل نفس و قرب الهی است. علامه مصباح یزدی تفسیر ویژه‌ای از قرب معروف به «قرب حقیقی» دارد. از منظر ایشان «تکامل حقیقی انسان، عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا می‌کند تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری، استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۷۷). به بیان دیگر، «کمال نهایی انسان در تقویت رابطه وجودی او با خدای متعال است؛ به این معنا که علم حضوری نفس به خدای متعال شدیدتر شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۵)؛ لذا «تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است، نه تنها دانستن. نه فقط می‌داند، بلکه حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰)؛ نه آنکه صرفاً به کمالش افزوده گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۷۷).

با توجه به مبانی فوق، علامه مصباح یزدی استدلالی بر پایه «حرکت» پایه‌ریزی کرده است و «نیت» را به عنوان عاملی که جهت حرکت را معین می‌کند در استدلال وارد کرده است. تقریر استدلال به این صورت است:

۳. استدلال از طریق حرکت جوهری نفس

تکامل نفس، به تقویت خودآگاهی و اشتداد علم حضوری اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۶۷؛ ۱۳۹۶، ص ۳۴۸).

خودآگاهی و اشتداد علم حضوری به خود، مستلزم خداآگاهی اوست (مصباح یزدی، ص ۳۴۸).

پس تکامل نفس، وابسته به تقویت خداآگاهی و اشتداد علم حضوری به خداوند است.

نفس، مجرد است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۶۰).

مجرد، عین علم حضوری به خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۶۷).

پس نفس، عین علم حضوری به خویش است.

علم حضوری قابل شدت و ضعف است (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۹۷ و ۹۸).

پس نفس قابل شدت و ضعف است.

نفس، موجود مختار است.

تکامل موجود مختار، وابسته به فعل اختیاری است.

پس تکامل نفس، وابسته به فعل اختیاری است.

فعل اختیاری دو نوع است: بی‌واسطه و باواسطه: فعل باواسطه فعلی است که خارج از نفس تحقق می‌یابد و از آن رو که منسوب به اراده انسان است و اراده انسان علت ناقصه تحقق آن است اختیاری و فعل بالقصد خوانده می‌شود؛ همچون حرکت دست که به واسطه اراده در اندام جسمانی تحقق می‌یابد. و فعل بی‌واسطه فعل بالتجلی نفس است که در نفس محقق می‌گردد و از آن رو که اراده انسان علت تامه تحقق آن است (طبق یک اصطلاح تنها) فعل اختیاری حقیقی نفس محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ۲، ص ۸۳).

فعل اختیاری بی‌واسطه موجب حرکت و تغییر در جوهر نفس می‌گردد؛ چراکه نفس، عین حرکت و سیلان است و تحقق هر تغییر و حرکت در نفس حرکت نفس محسوب می‌شود؛ و فعل با واسطه زمینه تکامل نفس را فراهم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۴؛ همچنین ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰-۱۳۹۱، جلسه ۲۱).

تکامل هر موجودی به معنای تغییر در ذات آن است و تغییر در موجود ملازم با آن، تکامل آن محسوب نمی‌گردد. بنابراین، اگر موجودی مجرد با امری مادی مرتبط باشد، تغییر در ماده صرفاً علامت حرکت و تغییر در مجرد خواهد بود.

پس با افعال بی‌واسطه و جوارحی، ضرورتاً حرکت و تغییری در ذات نفس تحقق می‌یابد، اما هر حرکت و تغییری لزوماً تکاملی نیست؛ چراکه هر حرکتی جهت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۰۳ و ۸۵).

حرکت نفس، وابسته به توجهات اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰-۱۳۹۱، جلسه ۲۱).

برای توجهات نفس بیش از دو جهت قابل فرض نیست؛ جهت آگاهانه و جهت ناآگاهانه، یا حرکت در جهت اشتداد و تقویت علم حضوری به نفس و حرکت در جهت غفلت و تضعیف آن.

پس برای حرکت نفس بیش از دو جهت قابل فرض نیست (در جهت تقویت علم حضوری به خود یا تضعیف آن). جهت توجهات نفس، وابسته به انگیزه‌ها و نیت اوست؛ زیرا انگیزه با هدف مرتبط است و موجب می‌گردد توجه نفس به هدف معطوف گردد. از این رو نیت توجهات نفس را مدیریت می‌کند و بدان جهت خاصی می‌بخشد؛ به تعبیر دیگر، نفس به هدفی توجه می‌کند که نیت و انگیزه رسیدن بدان را دارد.

پس حرکت نفس، وابسته به انگیزه‌ها و نیت اوست؛ یعنی اگر نیت انسان در کارهای الهی باشد و برای خدا کاری انجام دهد، توجه نفس به سوی خداوند معطوف می‌گردد و خودآگاهی و خداآگاهی نفس تقویت می‌شود؛ در غیر این صورت، یعنی اگر نیتش در کارها غیرالهی باشد، توجهش به غیر خدا جلب می‌گردد و در نتیجه، خودآگاهی و خداآگاهی‌اش تضعیف می‌گردد.

درحقیقت، رابطه «توجه» و «نیت» را می‌توان به حرکت موشک نقطه‌زن تشبیه کرد. برای شلیک موشک ابتدا نقطه‌ای را معین می‌کنند؛ سپس موشک را پرتاب می‌کنند. موتور محرکه موشک آن را به نقطه‌ای که معین شده است هدایت می‌کند. ممکن است در میانه راه مسیر حرکت موشک را تغییر دهند و نقطه دیگری را در نظر بگیرند. موتور محرکه این بار موشک را به سمت نقطه دوم حرکت می‌دهد. نیت نیز درواقع خواستن هدف است که جهت حرکت نفس را تعیین می‌کند. درحقیقت، نیت تعیین‌کننده نقطه‌ای است که نفس انسان می‌خواهد به آن دست یابد و توجه موتور محرکه‌ای است که نفس را به سمت نقطه‌ای که نیت مشخص کرده است سوق می‌دهد؛ به همین مناسبت، با تغییر نیت، توجه نفس نیز تغییر می‌کند و جهت حرکت نفس به نقطه مورد نظر نیت تغییر می‌یابد. برای فهم بهتر این امر بهتر است به تحلیل فلسفی نیت بپردازیم.

۴. شناخت حضوری آگاهانه خود، نیت ناآگاهانه همه افعال اختیاری

پیش‌تر در ریشه‌یابی معانی لغوی و اصطلاحی نیت بدین نتیجه رهنمون شدیم که نیت به معنای خواستن است. حال از یک سو می‌دانیم که نفس همواره خود را دوست دارد و می‌خواهد، بلکه عین خواستن و دوست داشتن خود است؛ چراکه در تحلیل عقلی، ریشه دوست داشتن و خواستن، تناسب داشتن است و تناسب هر موجودی با خود ذاتی است؛ به تعبیر دیگر، امکان ندارد موجودی با خود در تناقض و ناسازگاری باشد؛ از این رو هر موجود مدرکی همان گونه که عین تناسب داشتن با خود است و امکان ندارد، بلکه بی‌معناست که با خود ناسازگار باشد، عین دوست داشتن خود است و امکان ندارد، بلکه بی‌معناست که عین حب به خود نباشد. همان گونه که هر موجود مجردی عین علم حضوری به خود است؛ از سوی دیگر، می‌دانیم که اهداف انسان همواره طولی‌اند؛ یعنی علت اینکه چیزی را دوست دارد و می‌خواهد این است که آن هدف مذبور مقدمه رسیدن به هدف بالاتری است؛ و هدف دوم نیز خود مقدمه رسیدن به هدف سوم است و هکذا (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۳۸).

این سلسله به دلیل امتناع تسلسل در علل غایی به علت غایی نخستین ختم می‌شود؛ به تعبیر دیگر، تا جایی که خواست هدف ممکن باشد، یعنی فاعل بتواند چیزی را بخواهد یا نخواهد، خواستن آن هدف معلول خواست دیگری است، و این سلسله تا جایی که خواستن چیزی ضروری باشد، یعنی فاعل نتواند هدف مورد نظر را نخواهد ادامه می‌یابد؛ و آن علت غایی نخستین که تمام افعال به مقصود وصول به آن مورد خواست نفس واقع می‌شوند ذات نفس است؛ یعنی انسان خود را ضرورتاً دوست دارد و می‌خواهد؛ چراکه حب ذات عین ذات است همچون علم حضوری به ذات به خودش که عین ذات است؛ در نتیجه، مقصودش از وصول به هر هدفی در نهایت وصول به خود است: «علت غایی در مجردات، حب به ذات خودشان است، حبی که عین ذات فاعل است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۹۵).

سرّ این امر آن است که حب ذات عین ذات است و دوئیتی میان وجود ذی‌شعور و مجرد با محبتش نسبت به ذاتش نیست؛ یعنی همان گونه که هر مجردی عین علم حضوری به خودش است و لذا موجودی است خودآگاه، عین محبت و خواست خودش نیز هست و لذا موجودی است خودخواه؛ بنابراین، نفس رسیدن به خود را نیت می‌کند و می‌خواهد. بر اساس تحلیل مذکور، هدف نهایی نفس خود اوست. خواست هر هدفی از سوی نفس به جهت خواست خود است؛ یعنی مقصود نهایی انسان از انجام هر کاری این است که نفس خودش را می‌خواهد و نیت می‌کند؛ اما می‌دانیم که نفس هر انسانی واجد خویش است. پس خواستن خود به چه معناست؟

پاسخ این است که خواستن خود تنها یک معنای معقول دارد و آن این است که نفس هر انسان فطرتاً کمال ذات و شناخت کامل‌تری از خود را می‌خواهد؛ در حقیقت، هر انسانی می‌خواهد کمالات وجودی را در حقیقت خویش حضوراً بیابد. میل به کمال و درک کمال در هستی خویش، امری فطری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۸). هر کسی دوست دارد خود را هر چه قوی‌تر و کامل‌تر بی‌واسطه مفاهیم بیابد؛ بنابراین وقتی نفس انسان انجام

کاری خاص برای وصول به هدفی خاص را نیت می‌کند و می‌خواهد، درواقع کمال خود و وصول به خود درحالی‌که کامل است و به‌اختصار شناخت حضوری خود را طلب می‌کند؛ درحقیقت، هر انسانی در هر فعلی یک نیت دارد و آن شناخت حضوری خویش است؛ پس نفس عین خواستن خود است، اما وقتی چیزی غیر از یافت حقیقت خویش را که مقتضای قوا و مراتب نازل وجودی وی است می‌خواهد خواست «خود» به حاشیه می‌رود و متوجه خواسته‌های نفسانی گشته و از حقیقت خویش غافل می‌ماند.

بدین‌ترتیب، اگر خواست انسان همان خواست ذاتی و فطری باشد در راستای تقویت خودآگاهی قدم برمی‌دارد؛ والا آن خواست موجب توجه نفس به غیر خود شده و علم حضوری‌اش به همان میزان ضعیف می‌شود. «علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حجب ظلمانی است؛ چون اشتغال به ما سوی الله است. اگر کسی قرآن کریم را با چهارده قرائت لماسوی‌الله حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالی چیزی عاید او نمی‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

از اینجا پاسخ یکی از سؤالاتی که در ابتدا طرح کرده بودیم روشن می‌شود. اگر کسی کاری را برای خدا انجام دهد به همان میزان به خدا، یعنی یافت ارتباط تکوینی با خدا نزدیک می‌شود و لزومی ندارد که همواره همه کارهایش برای خدا باشد و اگر کسی لحظه‌ای به یاد خدا باشد به همان میزان به خدا نزدیک می‌شود و لزومی ندارد که دائماً به یاد خدا باشد. البته ناگفته پیداست که از چند نیت الهی یا لحظاتی توجه به خداوند نباید انتظار داشت تعلقی بودن رابطه انسان به خداوند حضوراً یافت گردد.

ناگفته پیداست که انجام یک کار برای خدا مشروط به آنکه اعمال دیگر اثرش را خنثا نکنند، هرچند موجبات نجات را فراهم می‌کند به اشتداد آگاهانه علم حضوری نمی‌انجامد؛ یعنی به‌رغم آنکه، مؤمنان متوسط می‌توانند با انجام عمل صالح اهل رستگاری باشند، اما این بدین معنا نیست که در دنیا خداوند را با علم حضوری آگاهانه بیابند؛ بدین‌ترتیب، میان رستگار شدن و علم حضوری آگاهانه یافتن به خداوند نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. هر که خداوند را با علم حضوری بیابد (مشروط بر استمرار) اهل رستگاری است، اما هر شخص رستگاری خداوند را با علم حضوری آگاهانه نمی‌یابد. علم حضوری آگاهانه آخرین درجه تکامل انسانی است که استمرار نیت خالص و توجه به خدا را می‌طلبد و لزوماً هر مؤمنی و هر مخلصی به آن درجه از تکامل دست نمی‌یابد. وجود یک خواست نفسانی کافی است تا مانع اشتداد علم حضوری و ورود به مرحله آگاهانه گردد. رسیدن به این مرحله در صورتی ممکن است که هم هیچ خواسته نفسانی در کار نباشد و هم محبت به خدا به قدری شدت یابد که همه توجه نفس معطوف به خداوند باشد و لحظه‌ای از یاد او غفلت نرزد. خداوند در قرآن به همین نکته اشاره می‌کند: «ذُكِّرُ اللَّهُ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱). در این صورت نفس می‌تواند حقیقت خویش را در لحظاتی خاص بیابد؛ درنتیجه با توجه مقطعی و محدود نمی‌توان حقیقت نفس و ارتباطش با خداوند را حضوراً یافت.

۵. توجه به خواست قوا، ملاک انگیزه غیر الهی

مقدمتاً باید دانست که خاصیت ذاتی نفس این است که فاعل مختار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲). فاعل مختار موجودی است که خواستی دارد. نفس انسان به دلیل اینکه فطرتاً خود را می‌خواهد و دوست دارد و نیز، خود را ناقص می‌یابد فطرتاً کمال خود را و شاید، هرچه را که کمال تشخیص دهد می‌خواهد؛ در نتیجه خواست خود در نهایت منجر به خواست هر کمالی می‌گردد؛ و چون کمال مساوی با وجود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳)، خواست خود منجر به خواست هر وجودی می‌گردد؛ یعنی نفس انسان ابتدائاً همه چیز را می‌خواهد، اما نباید از نظر دور داشت که هر خواستی که به موجودات تعلق گیرد علم حضوری به خود را تضعیف می‌کند؛ چراکه توجه به هر چیزی علم حضوری به امور دیگر را تضعیف می‌گرداند و نفس انسان با خواستن چیزی به آن توجه می‌کند و از توجه به امور دیگر باز می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۲). به دیگر سخن، هر خواستی انسان را به خودی خود از خدا دور می‌کند. از اینجا ارتباط گرایش با بینش یا ارتباط خواست با آگاهی یا ارتباط نیت و توجه روشن می‌گردد. خواست هر چیزی - غیر از خواست یافتن حقیقت خویش و ارتباط با علت هستی‌بخش - علم حضوری به حقیقت نفس و ارتباط تکوینی آن با خدا را تضعیف می‌کند؛ پس خواست و نیت غیر الهی و انجام کار به نیت ارضای نیاز هریک از قوای نفسانی و ابعاد درونی خودآگاهی حضوری نفس را تضعیف می‌کند.

بدین ترتیب، می‌توان به صورت قاعده کلی گفت: هر کاری که به انگیزه ارضای هریک از ابعاد نفسانی صورت گیرد یا هر کاری که منشأ آن هریک از قوای نفسانی اعم از نباتی، حیوانی یا انسانی باشد، علم حضوری به خدا را تضعیف می‌کند؛ در نتیجه نیت و انگیزه منحصر دو نوع است: یا در راستای تقویت علم حضوری به حقیقت نفس است؛ یا در راستای ارضای خواست یکی از قوای نفس؛ پس با نیت و انگیزه الهی (انگیزه نوع اول) هیچ‌یک از ابعاد نفس تقویت نمی‌گردد؛ به عکس، تقویت هریک از ابعاد و قوای نفسانی موجب غفلت از حقیقت نفس و ضعف علم حضوری به ذات نفس می‌گردد. نیت خالص ناشی از هیچ‌یک از قوای درونی نیست و موجب تقویت هیچ‌یک از قوا و ابعاد نفسانی نیز نمی‌گردد، پس اینکه گفته می‌شود تکامل نفس به تکامل قوه عقل نظری و عملی است، خطایی است رایج و متأثر از نگاه ارسطویی به کمال نهایی نفس (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۴). قوه عاقله در اینکه یکی از قوای نفسانی است با قوای دیگر تفاوتی ندارد، مگر آنکه برای تقویت قوه عاقله از آن جهت که قوه کسب شناخت است و شناخت مقدمه ایمان است، ارزش تبعی قائل شویم. در صورتی عقل را قوه‌ای از قوای نفس و مغایر و غیر مباین با ذات نفس بدانیم تکامل نفس هیچ ارتباطی با تکامل قوه عاقله ندارد؛ چراکه تکامل قوه عاقله ارتباطی با تقویت علم حضوری نسبت به حقیقت نفس ندارد، بلکه از آن جهت که از توجه انسان نسبت به حقیقت نفس می‌کاهد تقویت قوه عاقله فی نفسه مایه ضعف علم حضوری و در نتیجه موجب ضعف نفس می‌گردد.

بنابراین، تکامل هیچ قوه‌ای تکامل نفس نیست و تکامل نفس وابسته به تکامل هیچ قوه‌ای نیست، نه نباتی، نه

حیوانی، و نه انسانی؛ چراکه تکامل نفس به تکامل علم حضوری است و هیچ قوه‌ای بالتفصیل مرتبط با علم حضوری در مرتبه‌ی اعلای نفس نیست، هرچند نفس واجد همه‌ی مراتب مادون و کمالات قوا به نحو اعلی و اشرف است. اساساً قوا تنزل نفس در مراتب مادون هستند و متعلق به مرتبه‌ی تفرق و انفصال و غیریت نفس‌اند و مرتبه‌ی اعلای نفس جایگاه اتحاد و بساطت و کمال مراتب مادون است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲). مقصود از علم حضوری به حقیقت نفس نیز مرتبه‌ی ذات نفس است و قوای مختلف - به اصطلاح ابن‌سینا - و مراتب گوناگون - به اصطلاح صدرالمطالین - مادون مرتبه‌ی اعلای نفس‌اند و صرفاً نوعی اتحاد - اتحاد جوهر و عرض - به عقیده ابن‌سینا - و اتحاد تشکیکی - به عقیده صدرالمطالین - با آن دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳؛ صدرالمطالین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

۶. ارتباط نیت و ذکر در تکامل نفس

از سخنان پیش‌گفته روشن می‌گردد که خواست و نیت از آن‌رو که موجب تقویت توجهات نفس می‌گردد علم حضوری را تقویت می‌کند. به این بیان که نفس از سنخ علم حضوری است و علم حضوری نیز از سنخ توجه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷؛ سهروردی، ۱۳۹۶، ص ۴۸۴). نیت نیز از آن‌رو که توجهات را تقویت می‌کند موجب تقویت نفس نیز می‌گردد.

در اینجا به حق سؤالی قابل طرح است. نقش گرایش‌های نفس در تضعیف خودآگاهی در مقایسه با ادراکات و بینش‌ها به چه صورت است؟ پاسخ این است که هر دو در معطوف کردن توجه نفس به غیر و در نتیجه تضعیف علم حضوری به حقیقت خویش مؤثرند، اما تأثیر ادراک و گرایش در این‌باره یکسان نیست. گرایش به دلیل ایجاد دلبستگی نفس به متعلق ادراک اشتغال بیشتری برای نفس کم‌ و کیفاً ایجاد می‌کند؛ از این‌رو شناخت چیزی و گرایش یافتن به آن در یک سطح نیستند، از این‌رو در آیات و روایات به قطع تعلقات و دلبستگی‌ها تأکید بیشتری صورت گرفته است و اهمیت کمتری به ادراکات داده شده است؛ چراکه در هر خواهشی ادراکی نهفته است، اما هر ادراکی با گرایش همراه نیست. برای نمونه ادراک معادله ریاضی گرایشی در نفس ایجاد نمی‌کند؛ هرچند برخی از ادراکات دیگر مقارن با گرایش‌اند، مانند ادراک اینکه در زیر ملک شخصی کسی گنجی نهفته است. چنین ادراکی برای طالب ثروت، گرایش بسیار قوی ایجاد می‌کند.

۷. انواع نیت

علامه مصباح یزدی مکرر هشدار داده است که ممکن است منشأ رفتار انسان تمایلات و انگیزه‌های نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۴). گاه بسیار مشکل است که خود فرد نیز بتواند به آن تمایلات پنهان و قوف یابد؛ از این‌رو یکی از اصلی‌ترین فلسفه‌های ضرورت استاد اخلاق و اصلی‌ترین وظیفه او شناسایی انگیزه‌های پنهان است. از این‌رو مسلم است که همان‌طور که علم به آگاهانه و نیمه و ناآگاهانه تقسیم می‌شود، نیت

نیز این گونه است. نیت و انگیزه آگاهانه انگیزه‌ای است که فرد از وجود آن و نقشش در فعل او مطلع است؛ و نیت و انگیزه نیمه / ناآگاهانه انگیزه‌ای است که وجود آن یا تأثیر آن در انتخاب فرد برای وی روشن نیست. در نقش نیت در اصل تکامل یا تنزل آن آگاهانه یا ناآگاهانه بودن تفاوتی ندارد؛ از این رو برای تقویت علم حضوری به حقیقت نفس هیچ نیت و انگیزه غیرالهی نباید در کار باشد، حتی وجود یک نیت غیرالهی به همان میزان مانع از رشد علم حضوری و تقویت آن است.

در این بین، می‌توان نیت را به گونه دیگری نیز دسته‌بندی کرد: دسته‌ای از انگیزه‌ها با هم قابل جمع‌اند و دسته دیگری با یکدیگر تضاد داشته و غیرقابل جمع‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱)؛ اما این گونه نیست که هیچ‌یک از انگیزه‌ها با انگیزه الهی قابل جمع نباشد، بلکه برخی از انگیزه‌ها می‌توانند در راستای انگیزه دیگر، پرتویی از آن و در طول هم باشند. به تعبیر دیگر، یک فعل می‌تواند از انگیزه‌های متعددی ناشی شود، به گونه‌ای که اگر انگیزه اصلی هم نباشد فعل بر اساس انگیزه دوم تحقق می‌یابد، اما در آن صورت، انگیزه اصلی از فعل، همان انگیزه دوم خواهد بود. در چنین حالتی، وجود انگیزه دوم منافاتی با انگیزه اصلی ندارد و خللی در استناد فعل به انگیزه اصلی ایجاد نمی‌کند؛ مانند کسی که برای نماز خواندن وضو می‌گیرد و می‌داند در خلل وضو خنک هم می‌شود؛ از این رو خنک شدن را هم نیت و قصد می‌کند، اما نه به عنوان انگیزه اصلی که اگر چنین باشد وضویش باطل است، بلکه به عنوان انگیزه ثانوی و فرعی و در طول انگیزه اصلی.

حال سؤال این است که ملاک تشخیص سازگاری یا ناسازگاری انگیزه‌ها با یکدیگر چیست؟ به تعبیر دیگر، از کجا باید دانست که وجود انگیزه ثانی در یک فعل، خللی به جایگاه انگیزه اصلی وارد می‌سازد یا خیر؟ بر اساس روایات، اگر در کنار قصد قربت انگیزه دیگری هم در کار باشد آن فعل هیچ ارزشی ندارد؛ یعنی وجود انگیزه غیرالهی تأثیر انگیزه اصلی را به کلی خنثا می‌سازد. آیا در این روایت مقصود این است که اگر انگیزه‌ای در عرض انگیزه قرب الهی در میان باشد موجب بی‌ارزشی عمل می‌گردد یا آنکه هر انگیزه‌ای هرچند در طول انگیزه قرب الهی هم قرار بگیرد تأثیر عمل را خنثا می‌سازد؟

۸. استحاله شرک در انگیزه و نیت

ابتدا باید توجه داشت که در جایی که دو انگیزه (خود و غیر خود یا انگیزه الهی و غیرالهی) در عرض یکدیگر باشند، یعنی نفس ظاهراً دو هدف را در نظر می‌گیرد و انگیزه‌اش از فعل وصول به هر دو هدف باشد، در این صورت، به نظر می‌رسد یکی از انگیزه‌ها حقیقی و دیگری غیرحقیقی است؛ به این معنا که یکی از اهداف متعلق انگیزه و نیت اصلی اوست و هدف دیگر صرفاً متعلق محبت نفس قرار می‌گیرد و محرک واقعی به فعل نیست؛ اما چرا نفس انسان نمی‌تواند دو چیز را هم‌زمان بخواهد و انگیزه‌اش از انجام کار رسیدن به هر دو هدف باشد؟ نیت انسان چه خصوصیاتی دارد و به تعبیر دیگر، خواست روح چه محدودیتی دارد که نمی‌تواند به دو هدف تعلق بگیرد؟

پاسخ این است که تکامل نفس به یافت حضوری حقیقت خویش است و این در صورتی محقق می‌گردد که به ذات خویش نه مراتب مادون توجه کند. عدم توجه استقلالی به مراتب مادون و به‌طور کلی عدم توجه به غیر ذات نفس شرط تحقق علم حضوری به ذات نفس است؛ در نتیجه، وقتی انسان خدا و غیر خدا را در نظر بگیرد یا به تعبیر دیگر، وقتی خود (مرتبهٔ اعلای ذات) و غیر خود را در نظر می‌گیرد در حقیقت این مرتبه اعلای ذات نفس است که مورد غفلت واقع می‌گردد؛ چراکه توجه به خود و غیر خود و نیت وصول به هر دو، توجه به دو امر متناقض و ناسازگار است. به دیگر سخن، نیت انسان همواره از انجام یک کار وصول به هدفی ویژه است و انسان همواره هر کاری را خالصانه انجام می‌دهد. شرک در محدوده نیت ممکن نیست؛ نه آنکه صرفاً پسندیده نباشد.

سخن بر سر آن است که نیت تنها در صورتی که خالص برای خدا باشد مایهٔ تکامل نفس و قرب الهی است. لازمهٔ این سخن این است که در صورتی که نیت خالص برای غیر خدا باشد موجب انحطاط روح و ضعف علم حضوری است؛ نه آنکه اگر نیت غیر خالص باشد موجب ضعف علم حضوری باشد. اساساً نیت همواره خالص برای هدفی معین است و نیت غیر خالص عقلاً محال است.

۹. سازگاری یا ناسازگاری انگیزه الهی با انگیزه‌های غیر الهی

حال سؤال این است که ملاک تشخیص سازگاری یا ناسازگاری انگیزه‌ها با یکدیگر چیست؟ به تعبیر دیگر، از کجا باید دانست که وجود انگیزه ثانی در یک فعل خللی به جایگاه انگیزه اصلی وارد می‌سازد یا خیر؟

بر اساس روایات، اگر در کنار قصد قربت انگیزه دیگری هم در کار باشد آن کار هیچ ارزشی ندارد؛ یعنی انگیزهٔ اصلی را به کلی بی‌ارزش می‌سازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۹). آیا در این روایت مقصود این است که اگر انگیزه‌ای در عرض انگیزهٔ قرب الهی در میان باشد موجب بی‌ارزشی عمل می‌گردد، یا آنکه هر انگیزه‌ای ولو در طول انگیزه قرب الهی هم قرار بگیرد تأثیر عمل را خنثا می‌سازد؟ به تعبیر دیگر، حال که روشن شد نیت همواره خالص است و نیت وصول به دو هدف در عرض هم ممکن نیست پرسش دیگری مطرح می‌شود که ملاک سازگاری انگیزه‌های در طول هم چیست؟ با چه معیاری می‌توان فهمید که یک انگیزه با انگیزهٔ الهی سازگار و قابل جمع است؟

همراهی انگیزه‌های دیگر با نیت الهی دو نوع است. گاه انسان به هر دو هدف توجه استقلالی دارد و در حقیقت، نیتش خالص برای خدا نیست؛ اما گاه نیت اصلی به خدا تعلق می‌گیرد و فرد می‌داند که در ضمن قرب الهی به اهداف دنیایی هم دست می‌یابد. در اینجا توجه و خواست اهداف غیر الهی منافاتی با نیت الهی ندارد. «تعیین ارزش برای کار - آنجا که چند انگیزهٔ طولی وجود داشته باشد - تابع انگیزهٔ اصلی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص ۳۳۸). شاهد مطلب این است که با نبود آن انگیزه غیر الهی هم خللی در انگیزهٔ اصلی رخ نمی‌دهد؛ یا اگر در اثناء کار انگیزهٔ غیر الهی از میان برود در سرعت و استمرار کار هیچ تأثیری ندارد؛ یا اگر انگیزه‌های غیر الهی دیگری هم فراهم گردند نقشی در انگیزه اصلی که الهی است نخواهند داشت؛ هر چند در صورت نبود انگیزهٔ الهی یا از بین رفتن

آن در اثناء کار، انسان کار را با انگیزه‌های غیرالهی شروع می‌کند یا استمرار می‌دهد. این نکته دقیق است که استمرار کار با نیت غیرالهی منافاتی با الهی بودن قصد فاعل ندارد؛ زیرا فعلاً هدف اصلی فاعل انگیزه الهی است و کار با آن انگیزه پیش می‌رود و اهداف دنیایی تأثیری در آن به‌هیچ نحو در شروع یا استمرار یا کیفیت یا سرعت آن ندارند. با توجه به سازگاری انگیزه‌های مختلف با یکدیگر در صورت جابه‌جا نشدن جایگاه نیت اصلی و فرعی مراد از این عبارت علامه روشن می‌شود: «رفتاری که تنها با انگیزه‌های حیوانی انجام می‌گیرد رفتاری حیوانی خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹)؛ یعنی می‌توان در کنار قصد قربت رفع نیازهای حیوانی را نیز قصد کرد. چنین کاری حیوانی نیست. رفتاری حیوانی است که تنها با انگیزه‌های حیوانی انجام بگیرد و هدف اصلی و نهایی از انجام آن وصول به لذایت جسمانی و ارضای نیاز قوای حیوانی باشد؛ نه آنکه با انگیزه قصد قربت انجام بگیرد و در ضمن آن انگیزه‌های حیوانی هم در نظر گرفته شده باشد. به تعبیر روشن‌تر، انگیزه اصلی هر رفتار، تعیین‌کننده حیوانی یا انسانی بودن رفتار و ملاک ارزشگذاری آن است.

پیش‌فرض این سخن آن است که نمی‌توان دو انگیزه اصلی در یک رفتار داشت. همواره یک انگیزه اصلی و سایر انگیزه‌ها فرعی سازگار یا ناسازگار با انگیزه اصلی‌اند. دخالت و تأثیر انگیزه‌های فرعی تا جایی که به انگیزه اصلی خللی وارد نسازند منافاتی با تأثیر انگیزه اصلی در تکامل نفس ندارد، اما در جایی که وجود آنها با انگیزه اصلی ناسازگار باشد مانع تکامل نفس‌اند. درواقع در این موارد انگیزه اصلی جای خود را به دیگری داده و دیگر نقشی در فعل ایفا نمی‌کند و فرد به غلط گمان می‌کند منشأ رفتارش انگیزه مذکور است.

۱۰. پرسش: چرا امیال فطری ناخودآگاه اثری در رفتار ندارند؟

در اینجا سؤالی رخ می‌نماید. از یک‌سو به‌تصریح بسیاری از علمای اخلاق و روان‌شناسان انگیزه اصلی بسیاری از رفتارهای انسان ملکات نفسانی - به بیان علمای اخلاق - یا عقده‌های روانی - به بیان روان‌شناسان - است که در لایه‌های پنهان نفس موجودند؛ یعنی دانش‌ها و تمایلات ضمیر ناخودآگاه نفس از همان جایگاه بر رفتار انسان اثر می‌گذارند، بلکه عامل اصلی و محرک واقعی بسیاری از رفتارها همان شناخت‌ها و تمایلاتی است که در لایه‌های ناخودآگاه نفس موجودند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱). از سوی دیگر، حب نفس عین ذات نفس و حب به خداوند فطری انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۶۵)، اما بالاین‌حال، در رفتار انسان‌های عادی اثری ندارند؛ یعنی این‌گونه نیست که انسان ناآگاهانه دست به کاری بزند که خالص برای خدا باشد.

حال سؤال این است که چگونه برخی از گرایش‌ها و بینش‌های موجود در مرتبه ناخودآگاه که عارض بر نفس‌اند، نه ذاتی و عین آن مؤثر در رفتارند و به‌اصطلاح بالفعل زنده و اثرگذارند، اما برخی از آنها که فطری و غیرقابل انفکاک از نفس‌اند بی‌اثر و کأن لم‌یکن‌اند؟ آیا مرتبه ناخودآگاه نفس خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود؛ مرتبه‌ای نزدیک‌تر و مرتبه‌ای دورتر؟ به‌گونه‌ای که بینش‌ها و گرایش‌های فطری متعلق به مرتبه دورتر در ناخودآگاه

نفس‌اند و نیات و اعتقادات مؤثر در رفتار متعلق به مرتبه نزدیک‌تر (به مرتبه آگاهانه نفس)؟ باز به‌گونه‌ای که آیا امور فطری به همان دلیل که بسیار پنهان‌اند جز با اختیار (که به مرز آگاهی می‌رسد) مؤثر نمی‌افتند، اما حقایق غیرفطری بدون دخالت اختیار فاعل در رفتار او اثر می‌گذارند؟

۱۱. پاسخ: ضعف انگیزه، عامل بی‌اثری آن

پاسخ را باید در قوت و ضعف این بینش‌ها و گرایش‌ها جست، نه در پنهان و آشکار بودن یا در پنهان و پنهان‌تر بودن و آشکار و آشکارتر بودن آنها؛ برای نمونه، شخصی که خودنمایی و اظهار فضل نزد سایر مردم از انگیزه‌های قوی رفتارهایش است، هرچند این انگیزه در لایه زیرین و ناخودآگاهی‌ها جا خوش کرده باشد در اثر تکرار اعمالی با این انگیزه، به تقویت آنها می‌پردازد. هرچه این انگیزه‌ها قوی‌تر شوند رفتارهای مکرر دیگر را اقتضا می‌کنند. در این جهت میان انگیزه‌های لایه روئین یا پنهان نفس تفاوتی وجود ندارد. هر انگیزه‌ای قوی باشد تأثیر خود را در رفتار ظاهر می‌کند، چه انسان از آنها مطلع باشد، چه بی‌اطلاع.

از اینجا روشن می‌گردد که حب ذات و حب خداوند به‌رغم آنکه فطری نفس است از آنچنان قوتی برخوردار نیستند که بی‌اختیار در رفتار و عملکرد انسان اثرگذار باشند، نیز معلوم می‌شود اگر شناخت‌ها و گرایش‌های فطری قوت یابند بی‌اختیار در رفتار و عملکرد انسان اثر می‌گذارند، همان‌گونه که سایر بینش‌ها و گرایش‌ها در صورتی که در نفس رسوخ کرده باشند، متعلق به هر مرحله که باشند، در رفتار اثر می‌گذارند و به رفتار انسان جهت می‌دهند. در این صورت، ارزش آن نیات به جهت شکوفایی اختیاری آنهاست.

نتیجه‌گیری

نفس بر اساس حرکت جوهری در ذات خود همواره در حال حرکت و سیلان است. هر حرکتی جهتی دارد و نیت و انگیزه جهت حرکت نفس را تعیین می‌کند و مشخص می‌نماید که نفس به کدام نقطه برسد. حرکت نفس برخلاف حرکت‌های مادی دو جهت دارد؛ حرکت به سمت تقویت و اشتداد علم حضوری و حرکت در جهت خلاف آن. نقش نیت در تکامل نفس، از آن‌روست که توجهات نفس را به سمت مرتبه اعلائی نفس که عین ارتباط با خداست سوق می‌دهد. بدین ترتیب، نیت هم جهت حرکت نفس را تعیین می‌کند، هم تعیین‌کننده نقطه نهایی است که نفس انسان می‌خواهد به آن دست یابد و توجه موتور محرکه‌ای است که نفس را به سمت نقطه‌ای که نیت مشخص کرده است سوق می‌دهد؛ به همین مناسبت، با تغییر نیت، توجه نفس نیز تغییر می‌کند. نیت ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. در تأثیر نیت در تکامل نفس یا عدم آن، تفاوتی میان آگاهانه یا ناآگاهانه بودن نیت نیست، بلکه می‌توان گفت: نیات و انگیزه‌های ناآگاهانه نیز سهم به‌سزایی در رفتارهای انسان دارند؛ حتی اگر این ادعا صحت نداشته باشد نباید از سهم بسیار نیات خفی و انگیزه‌های ضمیر ناخودآگاه غافل شد. نیت همواره خالص برای هدفی خاص است؛ به همین مناسبت، بر اساس روایات، اگر عملی خالص برای خداوند نباشد خداوند همه آن را به

شریکش می‌بخشد. انگیزه و نیت اگر تقویت گردد در فعل اثر می‌گذارد و آگاهانه یا ناآگاهانه بودن آن تأثیری در این زمینه ندارد. به دیگر سخن، برخی از انگیزه‌ها به‌رغم آنکه آگاهانه‌اند تحت‌الشعاع انگیزه‌های ناآگاهانه قرار می‌گیرند؛ چراکه انگیزه ناآگاهانه حضور پررنگی در نفس دارد، هرچند در صحنه آگاهانه خبری از آن نیست. انگیزه‌های غیرالهی در صورتی که در طول انگیزه الهی و در ضمن آن در نظر گرفته شوند منافاتی با انگیزه خالص ندارند، ولی اگر انگیزه‌ای در عرض انگیزه الهی مورد توجه نفس قرار گیرد با خلوص نیت منافات دارد و درواقع جای نیت اصلی را می‌گیرد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الشفاء*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الإشارات والتنبيهات*. چ دوم. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱). *منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی*. تصحیح نجیب مایل هروی. قم: آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶). *مجموعه مصنفات*. تحقیق هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۳۳ق). *کتاب العین*. چ دوم. قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*. چ دوم. قم: دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محدث نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *عروج تائبی‌نهایت*. تنظیم و گردآوری محمدرضا غیائی کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵). *آموزش عقائد*. چ بیست و چهارم. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *درس اخلاق (شرح خطبه فدکیه)*. قم: دفتر مقام معظم رهبری.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰-۱۳۹۱). *درس اخلاق (راه رویش)*. قم: دفتر مقام معظم رهبری.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *آموزش فلسفه*. چ چهاردهم. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. نگارش احمدحسین شریفی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلام*. تحقیق غلامرضا متقی‌فر. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *اخلاق در قرآن*. نگارش محمدحسین اسکندری. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *فلسفه اخلاق*. نگارش احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *خودشناسی برای خودسازی / به‌سوی خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷-۱۳۹۸). *شرح دعای مکارم الاخلاق*. درس‌های اخلاق سال تحصیلی ۱۳۹۷-۱۳۹۸. قم: دفتر مقام معظم رهبری.
- مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا). *کلمه حول فلسفه الأخلاق*. قم: در راه حق.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۱). *نقش نیت در ارزش اخلاقی*. اخلاق و حیانی، ۲، ۱۰۴-۸۱.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *جهاد اکبر*. چ نهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

An Inquiry into the Sources of Power in the Social Philosophy of Mulla Sadra and its Impact on Religious Understanding (A Case Study of 'Kasr al-Asnam al-Jahiliyya' and Risalah al-Thalathat al-Usul)

 **Zahra Abyar**  / An assistant professor of Teaching Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran
abyar.z@cfu.ac.ir.

Irfaneh Muhammadzadeh haghghi / An assistant professor of Teaching Islamic Studies,
Farhangian University, Tehran, Iran
e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir.

Received: 2025/10/30 - **Accepted:** 2026/01/24

Abstract

The philosophy of critiquing power represents a novel domain pioneered by Mulla Sadra within Islamic social philosophy. By doing so, he has expanded the scope of political and social philosophy within the Islamic philosophical tradition, thereby promoting the development of the practical wisdom (hikmat-i 'amali) system. This paper aims to conduct a qualitative study using a content analysis approach to examine the dissection of contemporary crises by Mulla Sadra in his two treatises: 'Kasr al-Asnam al-Jahiliyya' (Breaking Down the Idols of Ignorance Era) and 'Risalah al-Thalathat al-Usul' (The Treatise of Three Principles).

A study of the two treatises reveals that the civil society of Mulla Sadra's era constructs ideological frameworks through technical means i.e. various forms of hegemony. These include: cultural hegemony (resemblance to the post of Caliphate, Prophethood, Imamate, and mastership, claims of loftiness and virtue, and the positions of issuing fatwas and guidance), social hegemony (having social prestige, religious authority, and the patronage of Sufi masters), political hegemony (alignment with political power), religious hegemony (the sanctity of mystics, the emulation of their conduct, and claims of miracles and spiritual states), and economic hegemony (the accumulation and utilization of wealth). These mechanisms fostered thought patterns that led to a 'narcotic interpretation of religion.' Such patterns entail consequences such as the intensification of 'sacred ignorance,' religious literalism, and the reduction of religion to mere jurisprudence (Fiqh), which have historically contributed to the tribulations faced by the Ahl-u al-Bayt (PBUT). The study concludes that these consequences are mitigated through the proposed paradigm (self-knowledge, purification of innate being, Sharia-centrism, leader-centrism, and abiding by divine Law) alongside the awareness-raising efforts by the true elite (authentic mystics) regarding the prevailing social conditions.

Keywords: Mulla Sadra, Risalah al-Thalathat al-Usul, Kasr al-Asnam al-Jahiliyya, social philosophy, sources of power.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی منابع کسب قدرت در فلسفه اجتماعی صدرالمতألهین و تأثیر آن بر فهم دینی (مورد مطالعه کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل)

abyar.z@cfu.ac.ir

زهرا آبیاری  / استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

عرفانه محمدزاده حقیقی / استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۴

چکیده

فلسفه نقد قدرت حوزه جدیدی است که صدرالمتألهین در فلسفه اجتماعی فلسفه اسلامی گشوده و در نتیجه حوزه فلسفه سیاسی و اجتماعی را در قلمرو فلسفه اسلامی گسترش داده و باعث توسعه نظام حکمت عملی شده است. توجه ملاصدرا به بحران‌های زمانه و کالبدشکافی آنها در دو رساله (کسر اصنام الجاهلیه و سه اصل) با روش کیفی و رویکرد تحلیل مضمون، هدف این پژوهش است. واکاوی این دو رساله نشان داد که جامعه مدنی عصر صدرالمتألهین با ابزارهای فنی چون هژمونی فرهنگی (تشبیه به مقام خلافت، نبوت، امامت و شیخوخت، ادعای علو و فضیلت، مقام افتا و ارشاد)، هژمونی اجتماعی (متزلت داشتن و مرجع بودن در میان مردم، بهره‌گیری از محضر مشایخ صوفیه)، هژمونی سیاسی (همراهی با قدرت سیاسی)، هژمونی مذهبی (تقدس عرفا و تقلید از اعمال و رفتار عرفا، ادعای کرامات و طامات) و اقتصادی (بهره‌گیری از مال و ثروت و تلاش برای کسب آن) شیوه‌های تفکری را ایجاد می‌کند که منجر به تفسیر تحذیری از دین شده و با پیامدهایی (تشدید جاهلیت مقدس، ظاهرگرایی، فروکاستی دین به فقه) از جمله مصائب وارده بر اهل بیت علیهم‌السلام همراه بوده که این پیامدها در پرتو الگوی مطرح‌شده (معرفت و تهذیب نفس، شریعت‌مداری، پیشواگرایی و عمل به شریعت) و آگاهی‌دهی طبقه نخبه (عارفان واقعی) نسبت به وضعیت موجود پایان می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، رساله سه اصل، کسر اصنام الجاهلیه، فلسفه اجتماعی، منابع قدرت.

مقدمه

در منظومه فکری صدرایی انسان موجودی مدنی بالطبع بوده که رونق زندگی وی به تمدن، تعاون و اجتماع گره خورده است. از نظر وی خداوند حکیم انسان را به گونه‌ای خلق کرده که بخش اعظم استعدادهای وی تنها در متن اجتماع شکوفا می‌شود، در نتیجه چه حیات مادی و چه حیات معنوی، هر دو در اجتماع انجام خواهد گرفت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۵۶۰). با نظر به همین مبنای فکری است که ملاصدرا را می‌توان فیلسوفی اجتماعی دانست که در آثار خود دغدغه اجتماع زمانه خود و آسیب‌های آن را داشته است. یکی از ابعاد فلسفه اجتماعی وی، پرداختن به قدرت و ساختار آن در مدینه است.

فلسفه نقد قدرت حوزه جدیدی است که صدرالمتألهین در فلسفه اجتماعی فلسفه اسلامی گشوده و در نتیجه حوزه فلسفه سیاسی و اجتماعی را در قلمرو فلسفه اسلامی گسترش داده و باعث توسعه نظام حکمت عملی شده است. این حوزه پژوهشی به واسطه توجه ملاصدرا به بحران‌های زمانه خودش و کالبدشکافی و ریشه‌یابی آنها گشوده شد و پرسش‌ها و مسائل جدیدی در ذهن و اندیشه او پدید آورد (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۰۷). حاصل این توجهات دو رساله کسر/اصنام/الجاهلیه و رساله سه/اصل شد. رساله سه/اصل پاسخ ملاصدرا به تمام کوتاه‌نظران و ظاهرینان و عالم‌نمایانی است که به نام علم و دین با حکمت و عرفان که منشأ تفکرات دینی و حافظ نوامیس آسمانی است خصومت می‌ورزند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۲۹، مقدمه مصحح). ملاصدرا در رساله سه/اصل خود آسیب‌شناسی ویژه‌ای از اجتماع به دست می‌دهد. وی به لایه‌های متعدد اجتماع و آفات آنها اشاره کرده و به دنبال آن، راه‌های اصلاحی خود را مطرح می‌کند. در این رساله، صدرالمتألهین پس از بیان سه اصل معرفت‌النفس (پیامدهای نداشتن معرفت نفس، نحوه وجود آدمی و بیان نقش عقل و غلبه آن بر خیال و وهم در خودشناسی) در چند حوزه به فلسفه قدرت و نقد آن پرداخته است. وی با آسیب‌شناسی قدرت و بحران‌هایی که در ارتباط با قدرت و حاکمیت سیاسی و نیز ارتباط آن با انواع فهم‌های گوناگون دینی شکل گرفته، می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۱۴-۳۶). بررسی آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که ایشان به‌طور خاص در دو اثر با جریان‌های علمی، اجتماعی و سیاسی عصر خویش درگیر شده که یکی از آنها کسر/اصنام و دیگری تنها رساله فارسی‌زبان وی است. این دو رساله در یک پیوستار بیانگر حضور اجتماعی ملاصدرا در توجه به بحران‌های عصر خویش است. ایشان به‌صورت گسترده‌تری در عرصه حضور می‌یافت؛ اما به‌هرحال با توجه به نفوذ جریان‌های علمی و تلاش‌هایی که با هدف ایجاد انحراف در دین صورت می‌گرفت، همین فعالیت‌های حداقلی و دفاع ایشان از این آموزه‌ها به لحاظ اجتماعی تأثیرگذار بوده است که نشان می‌دهد صدرالمتألهین کاملاً به این مباحث توجه داشته و در این خصوص به زبان فارسی نیز این امر را تبیین کرده است (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۴).

رساله کسر/اصنام نیز جایگاه ویژه‌ای در فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه دارد. وی در این کتاب، از ارائه یک

گزارش اجتماعی از وضع زمانه چون بحران‌های فکری، جاهلیت فراگیر شده و فقدان معرفت آغاز کرده است. او بر این کتاب یک دیباچه و سپس یک مقدمه نوشته که کاملاً به اوضاع و احوال فکری و اجتماعی جامعهٔ زمانش مربوط بوده که می‌توان گفت یک پدیده نوظهور است که توسط فیلسوفی تمام‌عیار که وجودشناسی را محور اصلی و بنیادین تفکر خود قرار داده، تحقق یافته است. او به آسیب‌شناسی ساختار قدرت و نحوه دستیابی به قدرت در مدینه پرداخته، به نحوی که فقه و فقها، عرفان و عرفا، تصوف و متصوفه، کلام و متکلمان، فلسفه و فلاسفه همه را در همین بستر در ساختار قدرت نقد و بررسی کرده است (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۱۲).

نکته قابل تأمل اینکه نباید انتظار داشت که بیان ملاصدرا در این دو رساله متناسب با دوران کنونی صورت‌بندی شده باشد، اما با توجه به منظومه فکری، سیاسی و اجتماعی وی، می‌توان به نحو نظام‌مند و روشمند صورت‌بندی و استنتاج‌های جدیدی به نحو کاربردی از این دو رساله در مورد منابع کسب قدرت و تأثیر آن بر فهم دینی و پیامدهای آن به دست آورد. حال نظر به اهمیت شبکه مفاهیم قدرت سیاسی در جامعه و اثرگذاری آن بر فهم دینی، در این پژوهش با روش کیفی و رویکرد تحلیل مضمون به واکاوی منابع قدرت در فلسفهٔ اجتماعی صدرایی و پیامدهای آن بر فهم دینی با نظر به بررسی محتوایی هر دو رساله پرداخته خواهد شد.

در مورد پیشینهٔ این پژوهش نزدیک‌ترین مطالعه، مقاله «بررسی سیمای مشایخ صوفیه در عصر صفوی بر اساس هژمونی آنتونیو گرامشی» (کاظم‌پور و همکاران، ۱۴۰۳) است که به این نتیجه رسیده‌اند که در عصر صفوی مسائل فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به‌عنوان عامل قدرت بوده و در رونق متصوفه و ایجاد هژمونی نقش داشته است. همچنین احترام عمومی، شیخ بودن، داشتن شاگردان، ادعای کرامات و برخی امور دیگر در هژمونی فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژی موجب قدرت‌گیری مشایخ این دوره شده است.

ایده اصلی پژوهش حاضر در سخنرانی‌ها و مطالعات دکتر امامی‌جمعه (۱۴۰۳) است که در کتاب *درآمدی بر فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه* بیان شده است؛ اما وجه نوآوری این مقاله، استفاده روشمند، نوین و کاربردی مضامین و کدهای واکاوی‌شده در سراسر این دو کتاب است که به صورت خاص و مسئله‌محور تأثیر آن بر فهم دینی پرداخته شده است و از این جهت تاکنون مطالعه‌ای وجود ندارد.

پژوهش حاضر در چارچوب رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل مضمون (Theme analysis) به انجام رسیده است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون عبارت است از عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند. این نوع تحلیل در وهله اول به دنبال الگویی در داده‌هاست. زمانی که الگویی از داده‌ها به دست آمد، باید حمایت تمی یا موضوعی از آن صورت گیرد. به عبارتی تم‌ها از داده‌ها نشئت می‌گیرند (محمدرپور، ۱۳۹۲، ص ۶۶-۶۷). روش تحلیل مضمون مورد استفاده در این پژوهش طرح شبکه مضامین موردنظر استرلینگ (Stirling, 2021) است.

این رویکرد کیفی به ما این امکان را می‌دهد که به بررسی عمیق محتوای کتاب بپردازیم و مضامین کلیدی را از متن استخراج کنیم (Sterling, 2021). در این رویکرد بر اساس فرایندی مشخص، مضامین پایه (Basci Theme) (کدها و نکات کلیدی موجود در متن)، سازمان (Organizing Theme) (ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و فراگیر (Global Theme) (اصول حاکم بر متن به‌عنوان یک کل) نظام‌مند می‌شوند. در ادامه این مضامین به‌صورت نقشه‌های شبکه تارنما (Web-Like Maps)، رسم و مضامین برجسته هریک از این سه سطح و روابط میان آنها نشان داده می‌شود. ابزار گردآوری داده‌ها در این بخش از پژوهش تحلیل دو کتاب صدرالمآلهین است. بدین منظور دستیابی به مضامین نهایی در چند مرحله صورت گرفت:

گام اول: گردآوری اطلاعات و تقطیع متن به واحدهای معنادار جهت شناسایی کدها است (Braun & Clarke, 2020). بدین منظور برای جمع‌آوری داده‌های در این قسمت دو کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* و *رساله سه اصل* انتخاب شدند. ترجمه *کسر اصنام* مورد بازخوانی چندباره قرار گرفت. *رساله سه اصل* که به فارسی موجود بود نیز در این بازخوانی بررسی شد. بعد از بازخوانی چندباره، تقطیع متن به واحدهای معنادار صورت گرفت. در دومین گام پس از انتخاب واحدهای معنادار، برچسب‌زنی به واحدهای معنادار که تقطیع شده بود، صورت گرفت. در گام سوم جست‌وجو و شناسایی مضامین (تطبیق دادن کدها با قالب مضامین، استخراج مضامین از بخش‌های کدگذاری‌شده متن و پالایش و بازبینی مضامین) انجام شد. پس از کدگذاری اولیه و در گام چهارم کدها در دسته‌های مرتبط سازماندهی شدند تا مضامین اصلی شناسایی گردند. این مراحل شامل تجزیه و تحلیل عمیق داده‌ها و ایجاد روابط بین مضامین می‌شود. به‌منظور افزایش اعتبار و اعتبارسنجی نتایج، از روش‌های اعتبارسنجی نظیر بررسی هم‌تا و بازخورد از اساتید و کارشناسان حوزه استفاده شد (Creswel & Poth, 2022).

در گام پنجم ماتریس مضامین و تدوین گزارش (تلخیص شبکه مضامین و استخراج نمونه‌های جالب و مورد توجه از داده‌ها و مرتبط کردن نتایج تحلیل با سؤال‌های پژوهش و مبانی نظری) انجام گرفت. جهت روایی پژوهش نیز از نظرات دو نفر از اساتید بهره‌گیری شد. پایایی (صحت و اعتبار نتایج) نیز رفت‌وبرگشت چندباره مفاهیم و مضامین مورد تأیید قرار گرفت و دو نفر از اساتید پایایی کدهای به‌دست‌آمده را تأیید نمودند. در پایان نتایج تحلیل مضمون شامل شناسایی مضامین کلیدی از متن کتاب و بررسی روابط بین این مضامین صورت گرفت و از نقل‌قول‌های مستقیم و مثال‌های مشخص برای تقویت مضامین استخراج‌شده استفاده شد تا عمق و غنای تحلیل افزایش یابد (Smith & Jones, 2023).

۱. مبانی نظری

آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، نظریه‌پرداز ایتالیایی و یکی از مهم‌ترین چهره‌های مکتب مارکسیسم، به‌ویژه در زمینه تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی، به دلیل مفاهیم هژمونی و بلوک تاریخی شناخته می‌شود. نظریه هژمونی

گرامشی به بررسی چگونگی شکل‌گیری و حفظ قدرت اجتماعی و سیاسی می‌پردازد و تأکید می‌کند که این قدرت تنها از طریق زور و سرکوب به دست نمی‌آید، بلکه از طریق توافقات فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک نیز تحقق می‌یابد (Gramsc, 1971, p12; Harvey, 2006, p78).

هژمونی: هژمونی از نظر گرامشی به معنای تسلط یک گروه اجتماعی بر دیگر گروه‌هاست که این تسلط نه تنها از طریق قدرت سیاسی و اقتصادی، بلکه از طریق کنترل فرهنگی و اجتماعی نیز به وجود می‌آید. گرامشی در کارهای خود بیان می‌کند که برای حفظ قدرت، یک گروه باید بتواند ارزش‌ها، باورها و ایدئولوژی‌های خود را به جامعه تحمیل کند و آنها را به عنوان «عادی» و «طبیعی» معرفی نماید (Gramsc, 1971, p12). او اصطلاح «هژمونی فرهنگی» را برای توصیف این فرایند به کار می‌برد که در آن گروه‌های حاکم از طریق نهادهای اجتماعی مانند آموزش، رسانه‌ها و مذهب، معنای خاصی از واقعیت را شکل می‌دهند (Bourdieu, 1986, p241).

مؤلفه‌های هژمونی: برای هژمونی مؤلفه‌هایی چون هژمونی فرهنگی، اجتماعی یا مدنی، هژمونی سیاسی و هژمونی ایدئولوژی می‌توان در نظر گرفت. در هژمونی از طریق فرهنگ، منظور مجموعه‌ای از اعتقادات، آداب و رسوم، عادت‌ها، رفتارها و هنجارهای حاکم بر جامعه است که از طریق آموزش قابل انتقال است (ماسه، ۱۳۷۵، ص ۲۵). در هژمونی اجتماعی گرامشی با طرح جامعه مدنی آن را متشکل از اتحادیه‌ها، مدرسه‌ها، رسانه و مطبوعات و احزاب می‌داند که به نوعی این جامعه مدنی با فرهنگ در یک تعبیر قرار می‌گیرد و عرف عام را شامل شده و عنصر اساسی در آن شخص است. از نظر گرامشی، در این جامعه مدنی، قدرت و اختیار برای همه اشخاص وجود دارد که با اختیار خود به گروه‌ها بپیوندند یا اینکه از آن خارج شوند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶، ص ۹۲). از نظر گرامشی در هژمونی ایدئولوژی «از روش رضایت خودجوش غالب مردم از تسلط طبقه حاکم به زندگی اجتماعی تحمیل می‌شود. از نظر تاریخی این رضایت معلول اعتباری است که گروه حاکم به دلیل موقعیت و فعالیت خود در جهان تولید، از آن استفاده کرده‌اند» (Gramsc, 1971, p277). همچنین گرامش معتقد است که ایدئولوژی توهم شخصی نبوده، بلکه در روش‌های جمعی و مشترک زندگی به منصف ظهور می‌رسد (گرامشی، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

به بیانی دیگر، به نظر گرامشی هژمونی با استیلای اجتماعی عبارت است از سلطه یک گروه اجتماعی بر سایر گروه‌ها. کاراکتر اصلی سلطه هژمونیک‌گونه در این است که گروه اجتماعی حاکم برای سلطه‌اش در حوزه فرهنگی، اساسی پیدا می‌کند که با توسل بر آن، شیوه زندگی و تفکر و نیز نظام ارزشی خود را طوری به گروه‌های زیردست معرفی می‌کند که از سوی آن گروه‌ها درونی و پذیرفته شود و آنها درصدد اعمال شیوه زندگی و تفکر و نظام خرده فرهنگی خود بر نمی‌آیند. بدین ترتیب گروه تحت سلطه، فرهنگ گروه مسلط را حتی از روی احساس درونی می‌کند. بنابراین هژمونی عبارت است از سلطه فرهنگی که کم‌وبیش بر رضایت و توافق داوطلبانه خرده گروه‌های اجتماعی مبتنی است. آنچه برای تحقق هژمونی نباید از آن غفلت شود این شرط است که رضایت در صورتی

کسب می‌شود که گروه مسلط علایق، خواسته‌ها و منافع خرده گروه‌ها اجتماعی را کم‌وبیش در نظر گیرد. هژمونی همچنین مستلزم این است که گروه حاکم بتواند مرحله شکوفایی اقتصادی خود را پشت سر بگذارد و به مرحله شکوفایی اخلاق برسد. به‌طوری‌که سلطه‌اش نه به پشتوانه قدرت اقتصادی محض انجام شود، بلکه بر اساس هنجارها و ارزش‌های اجتماعی انسجام‌بخش پایه‌ریزی شود و از سوی همه گروه‌های زیر سلطه به‌طور آزادانه پذیرفته شود. هرچند در اینجا، رضایت و توافق بر اساس هنجارها و ارزش‌های اجتماعی معینی به دست می‌آید، اما این اعتبار محض نیز بدون مقدار معینی از بحث و جدال درباره اعتبار آرمانی هر هنجار و ارزشی میسر نمی‌شود. این ویژگی به ماهیت جدال‌برانگیز پدیده‌های اجتماعی برمی‌گردد. هر قدر جامعه در وضعیت جدال بین گروه‌های اجتماعی باشد به همان مقدار کمتر به سازشی دست می‌یابد که با آن تضادهای اجتماعی را در سطح هنجاری حل کند. در مرحله ستیز اجتماعی گروه حاکم باید اهداف سیاسی خود را طوری معرفی کند که نه بیانگر جهت‌گیری سیاسی طبقه‌ای خاص، بلکه بیانگر هدفی همگانی و معتبر برای همه شهروندان و درنهایت برای کل بشریت شناخته شود (Chang, 1999, p285).

نظریه هژمونی آنتونیو گرامشی به ما این امکان را می‌دهد که به درک عمیق‌تری از دینامیک‌های قدرت در جوامع معاصر دست یابیم. او با تأکید بر نقش فرهنگ و ایدئولوژی در شکل‌گیری قدرت، مفهوم هژمونی را به‌عنوان ابزاری برای تحلیل روابط اجتماعی و سیاسی ارائه می‌دهد. این نظریه به‌ویژه در تحلیل جنبش‌های اجتماعی، تغییرات فرهنگی و ساختارهای قدرت در جهان معاصر کاربرد دارد و همچنان موضوع بحث‌های علمی و پژوهشی است (Gray, 2014, p88).

۲. یافته‌های پژوهش

تجزیه و تحلیل متن دو رساله صدرالمآلهین و تقطیع آن به واحدهای معنادار جهت دستیابی به منابع کسب قدرت ۱۹۶ مضمون پایه، ۲۲ مضمون سازمان‌دهنده و در نهایت ۷ مضمون فراگیر «مرجعیت مردمی، ادعا و استظهار، واعظیت، تمکن اقتصادی، همراهی با قدرت سیاسی، اشتها اجتماعی، ریاکاری» به دست آمد.

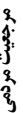
الف) تحلیل منابع کسب قدرت

توجه به منابع ابزارهای دستیابی به قدرت از جمله مسائل مهم در تحلیل مضامین و شبکه مفهومی قدرت در اندیشه صدرالمآلهین است. در دنیای گذشته، به‌ویژه در مشرق‌زمین، دستگاه حاکمه سیاسی حاکم بر نظام اجتماعی، منبع اصلی تغذیه قدرت در ساختار سیاسی جامعه بود (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۲۳)، اما در اندیشه ملاصدرا و بررسی این دو رساله، منابعی از قدرت به دست می‌آید که نه تنها از منبع قدرت سیاسی تغذیه نمی‌کند، بلکه با ابزارهایی قابل قبول برای عامه جامعه، به قدرت اجتماعی دست یافته‌اند که در زیر به تحلیل آنها پرداخته می‌شود:

۱. مرجعیت مردمی

مضمون فراگیر «مرجعیت مردمی» دربردارنده مضامین سازمان‌دهنده «توجه به خلق، تحسین مردم، تقلید، اقتدا و مطاع بودن» است که در جدول (۱) آمده است:

جدول ۱: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «مرجعیت مردمی»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	طلب روزی و توقع از دیگران، هم‌صحبتی با مرده‌دلان، نیازمند توجه عوام، مددکاری و همراهی خلایق، پندار پیروان بر معرفت مدعیان، ملازمت صنعتگران و پیشه‌وران با مدعیان، دارا کرامات و احوال دانستن مدعیان، تنظیم صفوف مریدان، بیان اضغاث احلام برای دیگران، جمع کردن جماعتی به دور خود، راه انداختن مجالس رقص سماع و شکم‌چرانی، همدمی و هم‌صحبتی با صوفی نمایان از سوی مردم، مردم‌پسند بودن و موجب توجه عوام بودن روش متکلمان، صومعه‌نشینی جهت انگشت‌نما شدن، ماندن در خانقاه‌ها جهت مشهور شدن به زهد و کرامات، توجه به به‌به و چهچه عوام‌الناس، بیان مدعیات موافق طبع مردم، ادعای سخنان ظاهر آراسته، شیوع اظهارات مدعیانه در میان کشاورزان، خو گرفتن به هم‌سخنی مردمان، همراهی با مردمان در شهوات و لذات	توجه خلق	
۲.	تحسین عوام، حیرت عوام از شعبده و حیل‌های مدعیان، مریدان احق و کم‌خرد، بی‌اطلاعی مریدان از شعبده‌ها و امور غریبه مدعیان، گمان پیروان از وجود مزایای علمی در مدعیان، عاقل و هوشمند شمردن مدعیان از سوی نادانان و سفالگان، حکیمانه دانستن سخنان سفسطه‌گران و فریبکاران توسط مردم، به دست آوردن مقام و مرتبه نزد عوام و ناقصان، توجه عوام‌الناس و تحسین آنان به مدعیان، نمایاندن ته‌مانده‌های گذشتگان به‌عنوان سکه‌های رایج به کوران	تحسین مردم	
۳.	فراگیری سخنان (ساخته‌وپرداخته) مدعیان توسط صنعتگران و پیشه‌وران، تقلید کردن عامه از مدعیان؛ دنباله‌روی مقلدانه، تبعیت بدون اندیشه، همراهی با مدعیان	تقلید	
۴.	پیروی مردم از مدعیان، پیروی کوران و سفالگان از مدعیان معرفت، چنگ زدن مردم نابینا ناقص به مدعیان علم و عرفان، ادعای به‌حق رسیدن توسط پیروان، پذیرش رهبری مدعیان توسط نابینای ناقص، اقتدا به مدعیان، سفالگان عوام‌الناس پیروان مدعیان، پذیرا بودن ادعاهای مدعیان از سوی نادانان و حمقا از عوام، از برگردن گفته‌های مدعیان از سوی مردم	اقتدا	
۵.	تعظیم ناقصان، گمراهی و فریب‌خواری پیروان، تصور پیروان از مدعیان به‌ظاهر واصل، تصور پیروان مبنی بر وحی بودن سخن مدعیان، تصور پیروان مبنی بر آگاهی مدعیان از اسرار حق، دنباله‌روی احق، منافق و نادان از مدعیان، بیعت گرفتن از مردم توسط مدعیان، تبعیت از مدعیان، نهایت کم‌عقلی، حماقت بودن پیروی از مدعیان، دست به دامن مدعیان شدن نهایت نادانی، گمراه شدن دنباله‌روان، بنده دیگران بودن از سوی مدعیان	مطاع بودن	

مرجعیت مردمی ابزار و منبع کسب قدرت است که به روش‌ها و شیوه‌های مختلف در این زمانه بروز یافته است. منظور از مرجعیت در اینجا صرفاً مرجعیت دینی نیست، بلکه در همه عرصه‌های اعم از فقه، سیاست، مذهب و عرفان را دربر دارد. همچنین طیفی از رجوع مردمی دیده می‌شود که از تقلید، اقتدا، تحسین مردمی تا تبعیت و

مطاع بودن را شامل می‌شود: «و بیشتر کسانی که در صومعه نشینند تا انگشت‌نما شوند و در خانقاه‌ها مانند تا نامشان به زهد و کرامات منتشر گردد احمق و ناقص و ملعون‌اند و به زنجیر شهوت‌ها بسته و محبوس» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۱۴۲). همچنین این نکوهش ملاصدرا نمونه‌ای از شیفتگی تحسین در این مضمون است: «زیرا که مشغول بوده‌ای چند گاه به خواندن و نوشتن درس و ملاقات شیوخ و حفظ اقوال و تحصیل اساتید عالیه و علاوه آن، کشته تحسین عوام و تعظیم ناقصان...» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۶۰). دامنه تبعیت چنان گسترده است که صدرالمآلهین پیروان آنها را نابینایانی خطاب می‌کند که در عقل و استعداد همپای آنان یا کمی برترند و در علم و عرفان در کردار و ایمان به این افراد چنگ زده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۲۴)؛ اما فراتر این ناقصان، ملاصدرا این دامن‌گیری را فراتر توصیف نموده: «نفوذ این فریب‌گران تا آنجاست که بعضی صنعتگران و پیشه‌وران پیشه خود را کرده و روزگاری به ملازمت این مدعیان پردازند و سخنان ساخته و پرداخته اینان فراگیرند تا دیگر عوام را چه رسد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۲۵). نتیجه این امر از نظر ملاصدرا روشن است: «و گر و بس شگفت حال نابینای ناقصی است که نابینایی و نقص وی او را واداشته تا دیگری را به رهبری برگزیند و از او تقلید کند، لیکن به دنبال راهبری ره‌شناس و ره‌نمای نیفتاده، بلکه گمراهی در حال سقوط را پی می‌گیرد که او خود گم است تا که را رهبری کند؟!» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۲۹).

۲. ادعا و استظهار

این مضمون دربردارنده مضامین سازمان‌دهنده «ادعای علم و فضیلت، ادعای ریاست، ادعای شیخوخیت، ادعای امامت و ولایت و تشبه به علما» است که ماتریس آن در جدول (۲) آمده است:

جدول ۲: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «ادعا و استظهار»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	اتحاد دین و مذهب با بی‌التفاتی و علو شأن و افتخار، عظیم شمردن علم‌های ساده فهم، عالم دانستن علمای ظاهری، ادعای کمال، مدعی حق و راست بودن، پنداشت درست از خود، مشغولیت چنگداه به خواندن و نوشتن، علم‌های بدون تهذیب، علم‌های آغشته به آرزوی قضاوت، علم‌های آغشته به آرزوی حکومت، علم‌های آغشته به شهرت و حسد بر همگنان، تظاهر به صلاح و فضیلت، مغروران به علم و شریعت، مغرور بودن به اندک‌مایه دانش و صلاح ظاهری، صرف عمر در علوم غیرضروری، تهیدستی در علم و عمل، مدعی اخبار الهی و اسرار ربانی، ادعای به‌حق رسیدن توسط مدعیان، تصور نزدیکی به خداوند، مدعی علم و تقوا، ادعای خوارق عادات، ترهات و شطحیات متصوفه، تذکار و سخنان نامفهوم متصوفه، ادعای معرفت و ولایت از سوی مدعیان، دروغ بودن ادعای محبت ولایت؛ نداشتن شرایط فضل و علم در مدعیان، ادعای اتحاد و رفع حجاب، ادعای دیدن خداوند و سخن گفتن با او، داشتن ادعای بلندپروازانه درباره عشق و وصال حق، ادعای کمال و احاطه به کنه مقامات و احوال، متسبب کردن خود به علم کلام، القانات شیطان و	ادعای علم و فضیلت	ادعا و استظهار

	وساوس باطله را اشارات و الهام حق دانستن، اطلاق نام طیب بر شاعر و منجم، اطلاق نام طیب بر طاس‌گردان و راه نشین، کوتاه بودن قامت علم در این زمانه، تنگ بودن میدان معرفت و مجال دانش	
۲.	علم‌های آغشته به حب جاه و ریاست، حب ریاست و عزت، ریاست‌طلبی، ریاست و برتری و فرماندهی، در دسترس بودن لذت ریاست‌ها و برتری‌جویی‌ها، آقایی و تسلط داشتن بر بندگان سرچشمه معارضات و منازعات فقهی، میل به ریاست و شهرت، نفوذ داشتن در بلاد، برتری بر مردمان، نفوذ در بلاد سرچشمه معارضات و منازعات فقهی	ادعای ریاست
۳.	ملاک فضیلت: نبوت، امامت و شیخ بودن، انتصاب خود به مقام مرشدیت و خلافت	ادعای شیخوخیت
۴.	ادعای ولایت خداوند قرب و منزلت داشتن، واصل دانستن خود در زمره ابدال مقرب و اوتاد واصل، ادعای شطحیات، ادعای طامات و تأویلات باطنی، ادعای کرامات و مکاشفات، فراتر بردن جایگاه خود از پیامبران، عدم صلاحیت رهبری در مدعیان، ادعای مقام خلافت راهنمایی و تصفیه باطن، مکاشفه پنداشتن صور درهم قوه خیال، ادعای اهلیت منصی‌الابا بدون کتاب و وحی	ادعای امامت و ولایت
۵.	تقلید از مشایخ در فراگیری علم، تقلید از آبا در اعتقادات، دانشمند نمایان پر شر و فساد، متسببان به علم و دانشمندی، شمردن خود در سلک علما، نام عالم و دانا بر خود نهادن، شمردن خود در زمره خاصان و بزرگان دین از راه خلوت‌نشینی و نافله‌گذاری، مانند کردن خود به ارباب توحید و اصحاب تفرید، به لباس صوفیه درآمدن، خلوت‌نشینی و شطحیات، پوشیدن لباس شیوخ و متصوفه، مانند کردن خود به مشایخ صوفیه، مانند کردن خود به اهل کمال، مانند کردن خود به ارباب کمال، درآمدن به لباس اهل وجد و حال، نمایاندن کسوت بزرگ‌مردان، روش متکلمان میدانی برای فخرفروشی و اسکات دیگران (برتری‌جویی)، مانند کردن خود به رهروان و زاهدان، استاد به گفته‌های مشایخ صوفیه، صوفی‌نمایی، نداشتن مرتبه‌ای از عرفان، سفسطه‌گری و تقلید حرکات بزرگان و کاملان، تقلید از بزرگان، اهل الله و صاحبان صفات نامیدن خود، خود را در شمار صوفیان و اهل باطن و مکاشفه دیدن	تشبیه به علما

ادعای فضیلت و علم نداشته، در عبارات مالاصدرا در این دو اثر نشان‌دهنده این است که گروه‌های قدرت که به تعبیر گرامشی بخشی از جامعه مدنی است در حال شکل‌گیری است. ادعای چیزی را داشتن در صورت توسعه، به ادعای ریاست‌طلبی، شیخوخیت، ولایت و امامت می‌انجامد که صدرالمآلهین بدان‌ها اشاره دارد: «کسانی که درین زمانه خویشان را به مقام مرشدیت و خلافت منصوب نموده‌اند، احمق‌هایی ناآشنا به روش‌های معرفت و رستگاری و استکمال نفس و مستقیم داشتن آن‌اند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۵۳). به تعبیری دیگر «نبوت، امامت و شیخوخیت مراتبی از ریاست و به تبع آن مرتبتی از قدرت است که در بستر علم و معرفت و فضیلت شکل می‌گیرد. شیخوخیت یا واقع شدن انسان در مقام ریاست اجتماعی، بدون اینکه شأنی از نبوت و امامت را داشته باشد، پدیده‌ای است که در بستر علوم گوناگون دینی اعم از فقه، کلام و عرفان شکل می‌گیرد و دامنه تکثر و تأثیر آن بسیار فراوان و گسترده است» (امامی جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۳۴).

تشبه خود به علما به توسل به فرهنگ رفتاری آن زمان عرفا و صوفیه نیز از جمله منابع کسب قدرت است که صدرالمآلهین

مکرر بدان توجه داده است: «گروهی شروع در مجاهدتها و چله‌نشینی‌ها کرده و به لباس صوفیان درآیند و شروع در بیعت گرفتن از مریدان کنند و خود را به مقام ارشاد و هدایت منتصب سازند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۳۰) از همین روست که از همنشینی با این مدعیان پرهیز داده: «پس ای مسکین از همنشینی این چنین نادانان دور باش که خود را به رهروان و زاهدان مانند کرده‌اند در صورتی که از معرفت و یقین آنان بی‌بهره و از عقل و دین تهی می‌باشند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۶۰).

۳. واعظیت

این مضمون از چند مضمون سازمان‌دهنده «ارشاد و افتا» به دست آمده است. جدول (۳) این مضامین را نشان می‌دهد:

جدول ۳: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «واعظیت»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	منتصب ساختن خود به مقام ارشاد و هدایت، انتصاب خود به مقام مرشدیت و خلافت، منصوب داشتن خود به مقام تصوف و ارشاد، ادعای منصوب بودن به مقام ارشاد بدون وحی	ارشاد	
۲.	دادن فتاوی باطل و حکم‌های ظالمانه، تقرب جستن به حکام و سلاطین و ظالمان و دستیارانش، ارائه آرای در منهدم ساختن دین، ارائه آرای در جسارت بخشی ارتکاب محرمات، ارائه آرا در سلطه بخشی حکام ظالم بر مساکین، ارائه آرا در سلطه بخشی حکام در تصرف اموال مردم، ساختن کلاه شرعی و جدل‌های فقهی، رخصت و جرئت بخشی در امور سست نمودن دین، از میان بردن روش مؤمنین با آرای باطل، اطلاق نام فقیه به کلاه‌های شرعی، اطلاق نام فقیه به راه‌های خلاص شدن از دعاوی	افتا	واعظیت

مضمون فراگیر واعظیت دربردارنده دو مضمون مقام افتا و ارشاد است همچون دیگر منابع، نقش مهمی در شکل‌گیری گروه‌های قدرت غیرسیاسی در جامعه دارد. ملاصدرا در توصیف این منبع قدرت می‌گوید: «گروهی شروع در مجاهدتها و چله‌نشینی‌ها کرده و به لباس صوفیان درآیند و شروع در بیعت گرفتن از مریدان کنند و خود را به مقام ارشاد و هدایت منتصب سازند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۳۰). قرار گرفتن در مقام افتا و ارشاد از نظر صدرالمآلهین مصائب بسیاری بر مردم تحمیل کرده، بدین‌صورت که در پرتو عناوین فقیه و عارف و حکیم با ارائه فتاوی باطل، حکام و سلاطین و ظالمان را در سلطه و تصرف اموال مردم جرئت بخشیدند: «به همان‌سان که فقیه کسی را می‌نامند که با فتاوی باطل و حکم‌های ظالمانه به حکام و سلاطین و ظالمان و دستیارانش تقرب جوید و به آرا خود موجب جرئت آنان در منهدم ساختن قوانین شرع و جسارتشان در ارتکاب محرمات و سلطه بخشی آنان بر مساکین و تصرف اموال آنان گردد؛ و همواره کوشش در ساختن کلاه شرعی‌ها و جدل‌های فقهی کند و موجب رخصت و جرئت در کارهایی شود که دین را سست نموده و متابعت روش مؤمنان را از میان ببرد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۶۲).

د) تمکن مالی

«مال و ثروت» مضامین سازمان‌دهنده‌ای است که به‌عنوان یکی از منابع کسب قدرت در جامعه از تجزیه و تحلیل واحدهای معنادر به دست آمد و در جدول (۴) ماتریس آن آمده است:

جدول ۴: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «تمکن مالی»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	حب مال، لذت مال، صرف عمر به تهیه اسباب معیشت دنیوی، مغرور و مفتون جاه و عزت، پسند کردن به لذت‌های حیوانی، خوشحال بودن به مرتبت پست و متاع اندک، روی آوردن به دنیا، فروافتادن در لذت و شهوت	حب دارایی	تمکن اقتصادی
۲.	گذراندن عمر در جمع اهل ثروت و منصب، بهره‌گیری از شید و ریا جهت کسب جاه و ثروت، تشبه به علما جهت کسب جاه و ثروت	مال و ثروت‌اندوزی	

شکل‌گیری هژمونی اقتصادی در چرخه مال و ثروت به‌عنوان خاستگاه قدرت در جامعه زمانه ملاصدرا است: «اما چه گویی در باب مرض حب جاه و ریاست و مال و عزت، این را چگونه انکار خواهی کرد و به چه حیل و غرور خود را معذور خواهی داشت؟» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۶۱). تذکراتی که صدرالمتألهین درباره قدرت اقتصادی بیان می‌کند از این جنبه است که قدرت اقتصادی به‌عنوان یک هژمونی همسو با هژمونی اجتماعی عمل کرده و در خدمت حاکمیت سیاسی وارد عمل می‌شود که در مضمون فراگیر زیر بیان خواهد شد.

۴. همراهی با قدرت سیاسی

صدرالمتألهین در چند جای این دو رساله همراهی با قدرت سیاسی توسط گروه‌های قدرت را تذکر داده که این گروه‌های قدرت «خود را از علما می‌شمارند و روی از جانب قدس و طلب یقین گردانیده متوجه محراب ابواب سلاطین شده‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۱۹). چنانچه اشاره شد همراهی هژمونی اقتصادی و سیاسی در کنار یکدیگر در دو اثر ملاصدرا بدان اشاره شده است: «نمی‌بینی که در جمع اهل ثروت و منصب چه عمر ضایع می‌کنی و در عبودیت حکام و سلاطین چگونه اوقات را مستغرق می‌سازی و به فنون حیل دیگر چگونه در توسیع اسباب عیش می‌کوشی و علی‌الدوام در فکر زیب و زینت خود و پیوستگان جان و ایمان صرف می‌کنی؟» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۶۱) و با هر شیوه و روشی، ولو تشبه به صوفیان در تلاش‌اند به دستگاه حاکمه و هژمونی سیاسی خود را متصل نگه‌دارند که همه ریشه در خالی بودن دل از معرفت خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۹، ص ۸۰). ماتریس زیر مضامین این امر را نشان می‌دهد:

جدول ۵: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «همراهی با قدرت سیاسی»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	به خدمت رؤسا رسیدن به وسیله صوفی‌نمایان، تسلط بر مردم، تلاش برای تصرف اموال مردم: عبودیت حکام و سلاطین، توجه به محراب ابواب سلاطین	نزدیکی به قدرت	همراهی با قدرت سیاسی

۵. اشتها اجتماعی

مضمون فراگیر «اشتها اجتماعی» دربردارنده دو مضمون سازمان‌دهنده شهرت و منزلت است که در ماتریس (۶) آمده است:

جدول ۶: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «اشتہار اجتماعی»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	حب جاه، صرف عمر در زیب و زینت خود، خودپسند بودن، مفتخر به جاه و شهرت، شهرت‌طلبی، مشهور به جاه، دانشمند خودپسند، خودرأیی و خودپسندی، دنیادوستی	شہرت	اشتہار اجتماعی
۲.	ملقب بودن به متقی و پرهیزگار، ملاقات شیوخ، تحصیل اساتید عالیہ، مقام و موقعیت، مقام‌جویی، مرتبت داشتن نزد دیگران، حب جاه و مقام داشتن نزد دیگران	منزلت	

چنانچه اشاره شد یکی از منابع قدرت در جامعه مرجعیت مردمی است که از طریق تحسین، تقلید و اقتدای مردمی هژمونی اجتماعی ایجاد می‌کند و در یک پیوستار منزلت اجتماعی و شهرت را در جامعه سبب می‌شود. صدرالمآلهین یکی از راه‌های کسب این اشتہار را ملاقات با شیوخ و حضور در درس اساتید عالیہ می‌داند که ناشی از تحسین و تعظیم اجتماعی و مردمی دانسته: «زیرا که مشغول بوده‌ای چند گاه به خواندن و نوشتن درس و ملاقات شیوخ و حفظ اقوال و تحصیل اساتید عالیہ و علاوه آن، کشته تحسین عوام و تعظیم ناقصان...» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۶۰). صدرالمآلهین دایرهٔ این گستردگی را به علت پیامدهایی که در جامعه به دنبال دارد مهم دانسته، چون می‌تواند هسته اولیه قدرت شکل بگیرد و همه بلاد را دربر گیرد.

۶. ریاکاری

«ریاکاری» به‌عنوان مضمون فراگیری است که بخش زیادی از مضامین استخراجی در این دو رساله را به خود اختصاص داده و صدرالمآلهین به‌وفور از آن به‌عنوان منابع کسب قدرت بدان تذکر داده و پیامدهایی که از این طریق متوجه جامعه است را آسیب‌شناسی کرده است. ماتریس این مضامین در جدول (۷) آمده است:

جدول ۷: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر «ریاکاری»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱.	تمتع دنیا در پرتو صلاح و تقوا، انتحال دین و مذهب با تفقه و لباس صلاح انتحال دین و مذهب با بحث و عناد و لجاج، متشرعان پری از شرع بندگی و انقیاد، دشمن دوست‌نمای راه خدا، تصرف در اسرار دین به بضاعت عقل مزخرف، حشر بهیامی در لباس زهد و اصلاح، ادعای خدادوستی با غرقه بودن در لذت‌ها	تشبیه به دین	ریاکاری
۲.	افقه بودن در این زمانه با پرداختن به علوم ظاهری، مغرور بودن به علم ظاهر و صلاح بی‌بصیرت، مغرور بودن به علم ظاهر و عمل بی‌اصل، فقدان علم نفس در علمای رسمی، قناعت کردن به ایمان اسمی و رسمی، جاهل متسک، تصحیح احکام بی‌نور عرفان توسط متکلمان و ارباب رسوم، بهره‌گیری متکلمان و ظاهرپرستان از نقل و قیاس، دادوستد بودن عبادت مدعیان، اطلاق نام فقیه به دانش ظاهری، اطلاق نام فقیه به حفظ پاره‌ای خلیفات، ناقصان در علم و عمل، عبادت و محبت الهی دانستن سماع، استفاده از اشعار در توصیف معشوقان، رها کردن کسب و عمل به مقتضای قرآن و حدیث	ظاهرگرایی	

	توحید‌نمایشی	۳. ایمان زبانی، اسلام ظاهری، صرف عمر در تحصیل طاعات و عبادات بدنی، وجود نفاق و کید و ریا در متشیهان به علم و تقوا، ایمان زبانی، عالمان، بی‌علم و ناسکان بی‌معنی، بیان اذکار بلند از سوی مدعیان، بیان سخنان پوچ و حرف‌های بی‌مغز از سوی مدعیان، توجه به ذکر زبانی توسط موحدنمایان، توحید لفظی، نمایشگری ظاهری ادعا، توحیدنمایی، ریا میوه توحید لفظی، سمعه میوه توحید لفظی، انتقال ذکر به خرابات، پرداختن به حکایت‌ها و شطحیات توسط واعظنمایان و قصه‌گویان، عدم توجه به اعمال ظاهری و عبادات بدنی، دستیابی به شهوت و ریا و برتری‌جویی
	حیله‌پروری	۴. بهره‌گیری از حیله و غرور، مکر و احتیال در رد عارفان، بهره‌گیری از اتواع، حیل‌ها در توسیع اسباب عیش، انتحال دین و مذهب با حیله و مکر، اهل تلبیس و غرور، مکر و حیله، استفاده از مکر و حیله و هم‌عنان بودن با شیطان خو کردن عامه متصوفه به سخنان ظاهرغریب شعری، وجود مصائب اهل بیت از مکر و تلبیس ارباب زرق و ریا، پرداختن طیبیان به فریکاری، دروغ‌پردازی‌های خیالی برترین مقصد عرفانی

هرچند مضمون فراگیر «ریاکاری» در ابتدا ممکن است ماهیت اخلاقی داشته باشد، ولی تحلیل دو رساله چنانچه در انتهای رساله کسر/صنام خطاب خود را متوجه مردم دانسته (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۱۶۱) نشان می‌دهد که ریا، تلبیس، مکر و غرور که به‌صورت پرتکرار بیان شده (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹)، امری فراتر از بعد اخلاقی است، بلکه ابزاری برای کسب قدرت در جامعه است؛ زیرا هژمونی اجتماعی از طریق ریاکاری و ترفندهای مختلف صورت می‌پذیرد: «گاهی از راه تفقه و لباس صلاح، چنانچه شیوه متقشفان و اهل شید است و گاهی از راه حیله و مکر چنانچه پیشه اهل غدر و کید است و گاهی به طریق بحث و عناد و لجاج و لداد چنانچه عادت متکلمان و ارباب جحود و انکار و استکبار است و گاهی به طریق بی‌تفاتی و علو شأن و افتخار چنانچه صفت رعنایان و متکبران است و از این قبیل بوده‌اند جمعی منافقان دین و دشمنان راه یقین که در زمان رسول‌الله و ائمه طاهربین^{علیهم‌السلام} بوده‌اند از اخبار یهود و منافقان که دائماً با هل حق از راه اغترار به خدا و رسول و به سبب، انتحال دین و مذهب می‌کرده‌اند» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۶۳).

تشبه به دین (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۷) و نمایش توحید ظاهری (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۶۵؛ ۱۳۶۶، ص ۵۵)، از دیگر ابزارهایی به خدمت گرفته‌شده هژمونی است که با شکل‌گیری قدرت ناشی از تزویر و ریا، در کنار دیگر هژمونی‌های سیاسی و اقتصادی می‌تواند نامعاده قدرت را در جامعه رقم بزند؛ بدین معنا که «با وجود آنها (نامعاده قدرت) امکان نفی حقوق مردم افزایش می‌یابد. در حقیقت آن نامعاده قدرت که میان حاکمیت سیاسی و مردم برقرار بود، تشدید می‌شود. قدرت‌های ناشی از تزویر با قدرت‌های ناشی از زر (اقتصادی) گروه می‌خورند و در خدمت قدرت‌های زور (سیاست) که حاکمان طاغوتی و سلاطین جور باشند، قرار می‌گیرند و مثلث زر، زور و تزویر شکل می‌گیرد» (امامی‌جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۳۴). نتیجه این امر شکل‌گیری رابطه صید و صیادی است، بدین‌صورت که اهل ریا و تزویر با حیل‌های مختلف و در بستر تحصیل علوم و معارف دینی، حکمی و عرفانی رشد یافته،

چنانچه صدرالمতالیهین به صراحت به امر اشاره می کند: «زیرا که تو و ایشان می خواهید که از راه شید و ریا و تشبه به علما، کسب جاه و عزت و تحصیل مال و ثروت کنید و عوام به زور و حيله و تلبیس صید خود سازید و اسباب تمتع دنیا را از راه صورت صلاح و تقوا فراهم آورید» (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۶۲).

ب) پیامدهای نامعادله قدرت بر فهم دینی

مهم ترین پیامدهایی که با شکل گیری گروه های قدرت در جامعه و در پرتو منابع قدرت موجود در عصر ملاصدرا، قابل توجه است عبارت است از: فهم آغشته به جاهلیت مقدس (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۲۱) و گسترش آن، ظاهرگرایی در فهم دین و فروکاست دین به اعمال ظاهری و فقه. تحلیل مضامین دو رساله نشان داد که جاهلیت مقدس با فهم دین ارتباط وثیقی دارد، بدین صورت که فهم خاصی از دین توسط هژمونی گروه های مرجع در حال گسترش است که در عین باطل بودن (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۹)، دارای خصیصه دنیاطلبی (صدرالمتالیهین، ۱۳۶۶، ص ۹۴ و ۱۳۹۹، ص ۵۸ و ۷۹ و ۱۱۹) و همراهی با هژمونی سیاسی دولت مرکزی برخوردار است. همین امر صدرالمتالیهین را بر آن داشته تا به «کسر» این «اصنام» اقدام کند. از نظر صدرا بازیگری اصنام (بت ها) و به تعبیری دیگر جامعه مدنی و هژمونی دولت (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۹ و ۶۱) در عرصه فهم دین تولید و تشدید جهل مقدس را به بار می آورد به نحوی که فجایع و مصائب بسیاری در طول تاریخ بر اولیا و انبیا روا داشته است (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۹ و ۶۱).

پیامد دیگری که صدرالمتالیهین به کرات بدان توجه داشته فهم ظاهری از دین و فروکاست دین به امور ظاهری است (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۷، ۱۳ و ۹۵ و ۱۰۳) که از یک سو ناشی از فهم ناقص و نادرست از ظاهرگرایی برمی خیزد (صدرالمتالیهین، ۱۳۶۶، ص ۶۲) و به لحاظ اخلاقی به رداییلی چون غرور (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۸ و ۱۰۵)، خودبزرگ بینی (صدرالمتالیهین، ۱۳۶۶، ص ۵۴ و ۱۴۰) و سرانجام تحقیر دیگران (صدرالمتالیهین، ۱۳۶۶، ص ۲۵) منتهی می شود و به لحاظ فرهنگ رفتاری اعمالی بی اصل و ریشه (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰) از آنان سر می زند. از سوی دیگر، این ظاهرگرایی با ریاکاری و نفاق سر دیگر پیوستار هژمونی جامعه مدنی و دولت را تشکیل می دهد. همین هژمونی است که منجر به ایجاد گروه های قدرت ایدئولوژیکی تشبه به علما و اهل تقوا و دین می شود و این امر خود باعث می شود که در میان مردم منزلت اجتماعی کسب کرده و اندیشه ها و عقاید خود را بر فرودستان بقبولانند.

پیامد اجتماعی این امر تولید و تشدید و انتشار فهم خاصی از دین است که «به موجب آن تاریکی ها را روشنایی قلمداد می شود و ظلم ها عین عدالت می شود و کفر صورت دین و ایمان پیدا می کند» (امامی جمعه، ۱۴۰۳، ص ۳۶۰) و این فهم از دین است که ملاصدرا از آن به «تریاق» (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹)، «معجون افیون پر سم مکر و افسون» (صدرالمتالیهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹) یاد کرده است. صدرالمتالیهین در انتهای رساله کسر اصنام

پیامدهای سنگین جهالت مقدس که در پوشش انواع «افتا» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۶۲) ظهور اجتماعی یافته را در شهادت امام حسین علیه السلام این گونه تفسیر می‌کند: «پس زینهار که به علم ظاهر و صلاح بی‌بصیرت مفتون و مغرور نگردی که هر شقاوتی که به مردودان راه یافت از غرور علم ظاهر و عمل بی‌اصل راه یافت و آنچه در قصص الانبیا خوانده‌ای یا از احوال شهدا و اولیا شنیده‌ای از مصیبت‌ها و محنت‌ها که به خاندان نبوت و ولایت و اهل بیت عصمت و طهارت راه یافته...» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹) از همین روست. صدرالمآلهین روی دادن این مصائب را «به زور شید اعدا و مکر و تلبیس ارباب زرق و ریا» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹) دانسته که از ظاهرگرایی در دین برخاسته: «اگر نیک دریابی آنها همه از نفاق و کید اهل شید و ریا و غدر و حيله متشبهان به اهل علم و تقوا برخاسته» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹) است.

نتیجه‌گیری

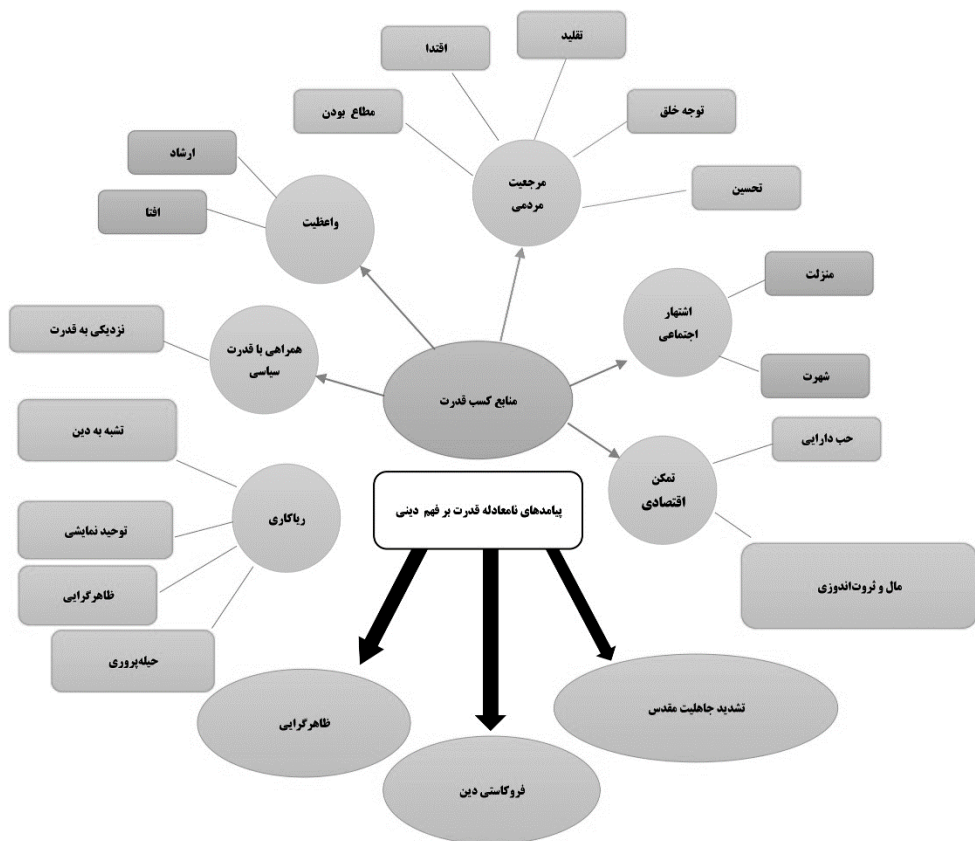
۱. تحلیل مضمون دو رساله صدرالمآلهین در پاسخ به چگونگی منابع کسب قدرت و پیامدهای آن بر فهم معرفت دینی نشان داد که در آن عصر گروه‌های قدرتی در حال شکل‌گیری بود که صدرا با دقت و موشکافی آسیب‌های آن را بر جامعه اسلامی در طول تاریخ تحلیل کرده است.

۲. صدرالمآلهین تمکن اقتصادی، اشتها اجتماعی، مرجعیت مردمی، واعظیت، همراهی با قدرت و ریاکاری را مهم‌ترین منابعی معرفی می‌کند که نوعی هژمونی را در لایه‌های جامعه شکل می‌دهد که می‌توان آن را جامعه مدنی عصر صدرالمآلهین دانست.

۳. از نظر صدرالمآلهین این گروه‌ها با فتاوا و مرجعیتی که در میان فرودستان جامعه دارند و به سلاطین و حکام جور یا دولت یاری رسانده و سعی کردند فرهنگ و آداب و رسوم خود را به فرودستان و عوام‌الناس با رضایت تحمیل نمایند و از این طریق در هرچه بیشتر شدن ظلم و تضییع حقوق فرودستان با یکدیگر هم‌داستان می‌شوند.

۴. همچنی تحلیل دو متن رساله روشن ساخت که دولت ظالم که هژمونی سیاسی جامعه را بر عهده داشت در طیف زور قرار دارد و از طریق جامعه مدنی که متشکل از احزاب، نهاد آموزشی، رسانه و... است با ابزارهای متعدد قدرت، هژمونی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک خود را چنان بر فرودستان می‌قبولاند که می‌تواند در سر دیگر مثلث زور قرار گیرد و به کمک هژمونی اقتصادی که احزاب در پرتو تمکن مالی بدان دست یافته‌اند یک مثلث (زور، تزویر و زر) را تشکیل داده است.

۵. شکل‌گیری رابطه سه‌گانه قدرت در یک تفسیر تخییری از دین، پیامدهایی را در پی دارد که در یک پیوستار از تشدید جاهلیت مقدس، ظاهرگرایی و فروکاستی دین به فقه تا به مسلخ رفتن امام حسین علیه السلام و مصائب وارده بر اهل بیت علیهم السلام در طول تاریخ گستره داشته است. ماتریس محقق ساخته این پیوستار در زیر آمده است:



ماتریس محقق ساخته: نامعادله قدرت و پیامدهای آن بر فهم دینی

ع حال نظر به اینکه جامعه مدنی قلمرویی است که همه پوشش های تشکیل هویت را دربر می گیرد و بستری است که آگاهی افراد در آن شکل می گیرد، استثمار و به تعبیر ملاصدرا «سلطه بخشی بر مساکین و تصرف اموال آنها» که از طریق ترکیب مثلث زور، تزویر و زر صورت گرفته، با آگاهی ای که روشن فکران جامعه و طبقه نخبه (عارفان واقعی) نسبت به وضعیت موجود ایجاد می کنند، پایان می یابد. از همین روست که صدرالمتألهین رسالت فیلسوف اجتماعی را در شناسایی راهبران واقعی جهت مقابله با جاهلیت مقدس می داند.

منابع

- امامی‌جمعه، سیدمهدی (۱۴۰۳). *درآمدی بر فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سزهای، محمدتقی (۱۳۸۶). بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های هگل، مارکس و گرامشی درباره دولت و جامعه مدنی. *پژوهش علوم سیاسی*، ۴، ۹۵-۱۰۳.
- صدرالمطالین (۱۳۶۲). *المبدأ والمعاد*. ترجمه احمد بن محمد الحسینی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمطالین (۱۳۶۶). *عرفان و عارف‌نمایان* (ترجمه کسر اصنام الجاهلیه). ترجمه محسن بیدارفر. تهران: الزهرا.
- صدرالمطالین (۱۳۹۹). *رساله سه اصل*. تصحیح محمد خواجوی. چ پنجم. تهران: مولی.
- کاظم‌پور، مهسا و همکاران (۱۴۰۳). بررسی سیمای مشایخ صوفیه در عصر صفوی بر اساس هژمونی آنتونیو گرامشی. *پژوهشنامه عرفان*، ۳۱، ۱۸۰-۱۹۷.
- گرامشی، آنتونیو (۱۳۹۶). *دولت و جامعه مدنی*. ترجمه عباس میلانی. چ چهارم. تهران: اختران.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۷). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*. دفتر اول: نشست و گفت‌وگوها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ماسه، هانری (۱۳۵۷). *معتقدات و آداب ایرانی*. ترجمه محوری روشن ضمیر. تهران: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲). *روش تحقیق کیفی ضد روش ۲*. تهران: جامعه‌شناسان.
- Bourdieu, Pierre. (1986). "The Forms of Capital" in Richardson, J. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.
- Braun, V, & Clarke, V (2020). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 328-344.
- Chang, Eun- joo (1999). *Zivilgesellschaft and demokratistische sittlichkeit*, diss Frankfurt/ main, tohann Wolfgang Goeth- Institut.
- Creswell, J. W, & Poth, C. N (2022). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications.
- Gramsci, Antonio. (1971). *Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Gray, Tom. (2014). *Gramsci's Legacy: An Introduction to the Political Thought of Antonio Gramsci*. London: Palgrave Macmillan.
- Harvey, David. (2006). *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, R, & Jones, A (2023). Analyzing literary texts: A qualitative approach. *Journal of Literary Studies*, 45(2), 145-162.
- Sterling, M (2021). Thematic analysis in qualitative research: A practical guide. *Qualitative Research*, 21(3), 455-471.

Rethinking the Theoretical Foundations of Proximity Theory (A Response to a Critique)

 **Muhammad Sarbakhshi** / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research sarbakhshi@iki.ac.ir
Ahmad Saeidi / An associate professor of mysticism group, Imam Khomeini Institute of Education and Research saeidi@iki.ac.ir
Received: 2025/08/02 - **Accepted:** 2025/10/17

Abstract

The ethical theory of 'Proximity to God', articulated and presented by Ayatollah Misbah Yazdi, is considered one of the most coherent and influential realist perspectives in contemporary Islamic moral philosophy. Due to its philosophical depth and its attempt to address new challenges, this theory has been widely embraced, while simultaneously being subject to extensive scrutiny and critique. In the course of scientific dialogues on this subject, this article examines the paper titled 'A Critique of a Critique; Re-reading Ayatollah Misbah Yazdi's Theory of Proximity to God' (Shahriyari et al., 2024). It is thus written in defense of the proximity theory and in response to the author's previous critiques. In this paper, we will argue that although the aforementioned article has contributed significantly to clarifying the core principles of Ayatollah Misbah Yazdi's theory through detailed elaboration, the fundamental kernel of the critiques previously raised by the author remains unresolved across three dimensions: logical, epistemological, and ontological. As to the logical dimension, we will put emphasis on the unity of 'act' and 'title' and the impossibility of their complete separation in the process of value-judgment.

As to the epistemological dimension, we will argue that fundamental moral propositions are not analytical but synthetic, necessitating independent epistemological explanation. Concerning the ontological dimension, while challenging the notion of 'self-love' (hubb al-dhat) as the sole source for explaining the reality of moral values, we will contend that 'love of God' can function as an authentic and primordial motivation. Furthermore, we will argue that the 'Perfect Man' (al-Insan al-Kamil) serves not only as a 'path' and a 'mediator' but also as an 'concrete paradigm' and an 'intelligible goal' for human perfection.

This article concludes that accepting these refinements does not undermine the proximity theory; rather, by reinforcing the monotheistic perspective and enhancing its practical efficacy, it adds significant depth and robustness to the framework.

Keywords: proximity-to-God theory, self-love, love of God, the perfect man, moral value, moral realism, moral philosophy.

نوع مقاله: پژوهشی

بازاندیشی در مبانی نظریه قرب‌گرایی: پاسخی به یک نقد

sarbakhshi@iki.ac.ir

محمد سربخشی  / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

saedi@iki.ac.ir

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵

چکیده

نظریه اخلاقی «قرب‌گرایی» که توسط آیت‌الله مصباح یزدی تبیین و ارائه شده، یکی از منسجم‌ترین و تأثیرگذارترین دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در فلسفه اخلاق اسلامی معاصر به‌شمار می‌رود. این نظریه به دلیل عمق فلسفی و تلاش برای پاسخ‌گویی به چالش‌های جدید، مورد استقبال قرار گرفته و در عین حال نقد و بررسی‌های فراوانی برای آن مطرح شده است. مقاله حاضر در ادامه گفت‌وگوهای علمی مطرح‌شده در این باب، به بررسی مقاله «نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت‌الله مصباح یزدی» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳) می‌پردازد که در دفاع از نظریه قرب‌گرایی و در پاسخ به نقدهای پیشین نگارنده نگاشته شده است. در این نوشتار استدلال خواهیم کرد که اگرچه مقاله فوق با شرح و بسط دقیق برخی ابعاد، به شفاف‌سازی اصل نظریه آیت‌الله مصباح یزدی کمک شایانی نموده، اما هسته اصلی اشکالات مطرح‌شده توسط نگارنده، در سه بعد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی همچنان به قوت خود باقی مانده است. در بعد منطقی، بر وحدت «فعل» و «عنوان» و عدم امکان تفکیک کامل آنها در مقام ارزش‌گذاری تأکید خواهیم کرد. در بعد معرفت‌شناختی خواهیم گفت که گزاره‌های بنیادین اخلاقی، تحلیلی نبوده، ترکیبی و نیازمند تبیین معرفتی مستقل هستند. در بعد هستی‌شناختی نیز، ضمن به چالش کشیدن «حب ذات»، به عنوان تنها منشأ تبیین واقعیت ارزش‌های اخلاقی، استدلال خواهیم کرد که «حب الهی» می‌تواند به مثابه یک انگیزه اصیل و اولیه عمل کند و «انسان کامل» نه تنها «راه» و «واسطه»، بلکه «الگوی عینی» و «هدف قابل درک» برای کمال انسانی است. این مقاله نتیجه می‌گیرد که پذیرش این اصلاحات، نه تنها نظریه قرب‌گرایی را تضعیف نمی‌کند، بلکه با تقویت نگاه توحیدی و افزایش کارآمدی عملی، به غنا و استحکام آن می‌افزاید.

کلیدواژه‌ها: قرب‌گرایی، حب ذات، حب الهی، انسان کامل، ارزش اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، فلسفه اخلاق.

در سپهر اندیشه اسلامی معاصر، تلاش برای ارائه یک نظام اخلاقی منسجم، واقع‌گرا و پاسخگو به مسائل زمانه، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران بوده است. در این میان، نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی، که با عنوان «قرب‌گرایی اخلاقی» شناخته می‌شود، به دلیل برخورداری از ساختاری مستحکم، تکیه بر مبانی فلسفی صدرالمآلهین و توجه به نقدهای وارد بر سایر مکاتب اخلاقی، جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. این نظریه با محور قرار دادن «قرب الهی» به عنوان غایت نهایی و ارزش ذاتی اخلاق و تبیین سایر ارزش‌ها و الزامات بر اساس رابطه علی با این غایت، چارچوبی مستحکم برای دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی فراهم آورده است. از طرفی اهمیت و عمق این نظریه، به طور طبیعی، آن را در معرض گفت‌وگوها و نقدهای علمی مختلف و متعدد قرار داده است. در همین زمینه، مقاله‌ای تحت عنوان «نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی» (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹-۱۲۷) نگاشته شد که به طرح برخی چالش‌های جدید در ابعاد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دیدگاه پرداخته است. در واکنشی عالمانه و قابل تأمل، نویسندگان مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت‌الله مصباح یزدی» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۹۷-۱۱۴) را به رشته تحریر درآوردند. این نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند با «بازخوانی» و «شرح و بسط» دقیق‌تر مواضع آیت‌الله مصباح یزدی نشان دهند که موارد مطرح‌شده در نقد اولیه، نه ضعف، که از نقاط قوت نظریه بوده و اشکالات، ناشی از برداشتی مبتنی بر اجمال در برخی تبیین‌هاست. مقاله حاضر، ضمن قدردانی از تلاش دقیق و روشنگرانه نویسندگان مقاله دفاعیه، بر آن است تا این گفت‌وگوی علمی را یک گام دیگر به پیش برده و زوایای دیگری از این نظریه را بازنمایی کند. هدف این نوشتار، تکرار نقدهای پیشین نیست، بلکه تعمیق آنها در پرتو پاسخ‌های ارائه‌شده است. ادعای اصلی نوشته حاضر این است که اگرچه دفاعیه مذکور، با ارائه تفاسیر جدید و عمیق، به غنای بحث افزوده است، اما به نظر می‌رسد هسته اصلی برخی چالش‌ها همچنان رفع نشده و اصلاحات پیشنهادی در نقد اولیه، همچنان می‌تواند به انسجام درونی و کارآمدی عملی نظریه قرب‌گرایی کمک کند. بدین منظور، ما نیز ساختار بحث را بر اساس همان سه بعد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سامان داده و استدلال‌های متقابل را در هر بخش به تفصیل مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

۱. بازاندیشی در بعد منطقی

در بعد منطقی، دو محور اصلی مورد مناقشه بود: (۱) جایگاه مفاهیم ماهوی در جملات اخلاقی؛ (۲) تفکیک و نسبت میان «الزام» و «لزوم». در این بخش به بررسی این دو موضوع می‌پردازیم.

الف) وحدت فعل و عنوان: فراتر از یک تفکیک مصنوعی

نقد اولیه مطرح‌شده در مقاله اصلی (نقد و بررسی نظریه قرب‌گرایی) بر این مبنا استوار بود که می‌توان مفاهیم ماهوی (مانند «غذا خوردن») را مستقیماً موضوع حکم اخلاقی قرار داد و نیازی نیست که تمام موضوعات اخلاقی

را از سنخ «معقولات ثانیة فلسفی» تلقی کرد. بر این اساس ادعا شده بود که برخی از موضوعات احکام اخلاقی از قبیل مفاهیم ماهوی هستند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰). در مقابل، نویسندگان مقاله دفاعیه با اصرار بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، معتقدند فعل ماهوی به‌خودی‌خود خنثا است و تنها زمانی واجد ارزش اخلاقی می‌شود که تحت یک «عنوان انتزاعی» و «معقول ثانی فلسفی» (مانند «ظلم»، «اسراف» یا «تقویت برای عبادت») قرار گیرد. ایشان می‌نویسند: «فعل اختیاری از آن جهت که دارای یک ماهیت خاصی است، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید معنوی به یک عنوان انتزاعی شود» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۰).

این تبیین، اگرچه از منظر «تحلیل ذهنی» ممکن است منسجم به نظر برسد، اما در مقام تبیین واقعیت اخلاقی، یک تفکیک غیرضروری ایجاد می‌کند که حتی می‌تواند بنیان‌های واقع‌گرایی را تضعیف کند. این تفکیک، مسئله «نحوه حمل ارزش» بر واقعیت خارجی را به‌شدت پیچیده می‌سازد. به نظر می‌رسد تبیین ساده‌تر و واقع‌گرایانه‌تر این است که بگوییم خود «فعل» مقید به قیود خاص، ذاتاً واجد ارزش است. «ظلم» در این نگاه، عنوانی انتزاعی است که ما از دسته‌ای از این افعال ذاتاً دارای ارزش منفی، انتزاع می‌کنیم؛ نه آنکه خود منشأ ارزش‌گذاری باشد. بنابراین، می‌توان گفت مفاهیم ماهوی نه به صورت مطلق، بلکه در قالب «تحقق مقیدشان» موضوع حکم اخلاقی قرار می‌گیرند و عنوان انتزاعی، ابزاری مفهومی برای دسته‌بندی این افعال ارزش‌گذاری شده است.

برای تبیین این نقد، به مثال مشهور «راه رفتن در زمین غصبی» بازگردیم. درست است که این فعل، عنوان انتزاعی «ظلم» را برمی‌تابد و بر همین اساس ضد ارزش تلقی می‌شود، اما این امر به آن معنا نیست که خود «فعل» راه رفتن» در این ترکیب، فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است. راه رفتن یک عمل اختیاری است و هر عمل اختیاری به‌ناگزیر تأثیری در سرنوشت انسان دارد. آری، راه‌رفتنی که در زمین غصبی باشد، مصداق ظلم است و از این حیث تأثیر بزرگی بر سعادت و شقاوت انسان دارد، اما معنای این سخن آن نیست که جزء مقوم آن، یعنی خود «راه رفتن»، مطلقاً فاقد ارزش و خنثا است. ظاهر دیدگاه مقابل و بلکه تصریح آن این است که فعل راه رفتن، از آن جهت که راه رفتن است، واجد هیچ نوع ارزش اخلاقی نیست؛ حال آنکه همان‌طور که بیان شد، هر فعل اختیاری به جهت تأثیری که در سرنوشت فاعل دارد، نمی‌تواند به‌کلی از دایره ارزش‌گذاری خارج باشد.

در اینجا ممکن است مدافعان نظریه مقابل بگویند که همان «تأثیر داشتن در سرنوشت» خود یک عنوان فلسفی و انتزاعی است که به فعل ضمیمه شده و ارزش را به آن اعطا می‌کند. بنابراین، حقایق ماهوی کماکان بدون اندراج تحت یک عنوان فلسفی، محکوم حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرند.

در پاسخ می‌گوییم این تحلیل، از وحدت وجودی و انضمامی فعل در عالم خارج غفلت می‌کند. در مقام تحقق خارجی، ما با «راه رفتن» به علاوه «عنوان غصب» به‌عنوان دو امر مجزا مواجه نیستیم؛ ما با یک «فعل انضمامی واحد» روبه‌رو هستیم: «راه رفتن در زمین غصبی». این فعل خاص، با تمام قیود و شرایطش، همان چیزی است که

موضوع ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد. ارزش اخلاقی به یک «واقعیت پیچیده» تعلق می‌گیرد که در آن، ماهیت فعل، نیت فاعل، شرایط و پیامدهای آن در هم تنیده شده‌اند. اصالت بخشیدن به «عنوان انتزاعی» و خنثا دانستن «فعل ماهوی»، این پیامد نادرست را دارد که جزء مقوم و اصلی یک واقعیت ارزشمند یا صدارزشمند را، فاقد ارزش بدانیم. این در حالی است که روشن است «ظلم» یا «اسراف»، در این موارد خاص، بدون تحقق فعل ماهوی (راه رفتن، خوردن و...)، اساساً تحقق پیدا نمی‌کرد. به بیان دقیق‌تر، فعل ماهوی، جزء سازنده و مقوم عناوین فوق است و آنها بدون این جزء، در خارج محقق نمی‌شوند. بنابراین نمی‌توان ارزش را فقط به عنوان انتزاعی داد و مؤلفهٔ اصلی وجودی آن را فاقد ارزش دانست. این مانند آن است که بگوییم در یک «مجسمهٔ زیبا»، زیبایی فقط به «فرم» تعلق دارد و «سنگ» یا «چوبی» که این فرم را محقق کرده، هیچ نقشی در زیبایی آن ندارد. این حرف خلاف برداشت شهودی انسان‌هاست. زیبایی به «مجسمهٔ سنگی با این فرم» به‌عنوان یک واحد مرکب تعلق دارد. به همین ترتیب، زشتی اخلاقی به «راه رفتن در زمین غصبی» به‌عنوان یک واحد عینی مرکب تعلق می‌گیرد.

این اشکال، ما را به یک برهان قابل توجه علیه نظریهٔ مقابل رهنمون می‌شود. لازمهٔ ضروری دیدگاهی که ارزش را امری کاملاً بیرونی و حاصل نسبت‌ها می‌داند، این است که افعال نهایی که هیچ تأثیری در ورای خود ندارند، الزاماً فاقد ارزش اخلاقی باشند. به طور خاص می‌توان «معلول نهایی خداوند متعال» را مثال زد که پس از آن، هیچ معلول دیگری در کار نیست. بر اساس نظریهٔ مقابل، چنین فعلی مطلقاً فاقد ارزش اخلاقی خواهد بود؛ چراکه از نظر آن ارزش اخلاقی یک فعل، صرفاً به خاطر رابطه‌ای است که با امور دیگر (مابعد) دارد و فعل نهایی فاقد چنین رابطه‌ای است. درحالی‌که ارزش اخلاقی نمی‌تواند «صرفاً» امری بیرونی و مبتنی بر رابطه باشد. باید نوعی ارزش ذاتی و درونی وجود داشته باشد که قائم به خود واقعیت انضمامی فعل (با تمام قیودش) است.

در اینجا، مدافع نظریه ممکن است راه فراری را بیازماید و بگوید: درست است که فعل نهایی نسبتی با مابعد خود ندارد، اما دست‌کم با ماقبل خود (علت) ارتباط دارد و از همین حیث، عنوان انتزاعی گرفته و متصف به حکم اخلاقی می‌شود. مثلاً فعل نهایی خداوند، از آن حیث که فعلی «حکیمانه» است (یعنی از ذات حکیم صادر شده)، خیر خواهد بود. بنابراین این فعل، صرف‌نظر از حکیمانه بودن یا نبودن، عنوان اخلاقی نمی‌گیرد و ارزش آن کماکان از یک نسبت و عنوان انتزاعی (نسبت با علت) می‌آید، نه از ذات خودش.

در نقد نهایی می‌گوییم این راه فرار بازگشت به همان اشکال اولیه و غفلت از نقش وجودی فعل است. این پاسخ مبتلا به همان معضلی است که در ابتدا متذکر شدیم: اینکه جزء اصلی و مقوم موضوع حکم اخلاقی، در ارزش خود هیچ نقشی نداشته باشد! این نقد را می‌توان در قالب مثالی دیگر بازآفرینی کرد: بیان فوق مانند آن است که بگوییم یک شعر زیبا، خودش هیچ زیبایی‌ای ندارد و زیبایی آن صرفاً به خاطر این است که «از یک شاعر بزرگ صادر شده است». این سخن آشکارا نادرست است؛ شعر زیباست چون کلمات، وزن و معنای آن در خودشان به نحوی زیبا ترکیب شده‌اند و همین زیبایی ذاتی و درونی است که به ما اجازه می‌دهد آن را «اثر یک شاعر بزرگ» بنامیم.

ب) تفکیک و نسبت میان الزام و لزوم

۱. جایگاه گریزناپذیر «الزام» در فلسفه اخلاق

در خصوص تفکیک «لزوم» (رابطه علی و واقعی میان فعل و غایت) و «الزام» (دستور و انشای اعتباری)، نقد اولیه ضمن تأیید این تفکیک، بر اهمیت آن تأکید داشت (سریخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰-۱۲۱). نویسندگان دفاعیه، با اشاره به درستی اصل تفکیک، جایگاه «الزام» را اساساً خارج از «علم اخلاق» و متعلق به «دانش تربیت اخلاقی» دانسته‌اند و به این ترتیب، اساس ورود بحث‌های ناظر به فلسفه اخلاق درباره آن را رد کرده‌اند (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱).

این مرزبندی، هرچند برای ایجاد دقت مفهومی مفید است، اما بیش از حد سخت‌گیرانه به نظر می‌رسد و با پیامدهای نامطلوبی همراه است. فلسفه اخلاق صرفاً یک دانش توصیفی محض نیست که تنها به بیان روابط «هستی‌ها» (لزوم‌ها) بپردازد. هدف غایی فلسفه اخلاق، زمینه‌چینی برای هدایت «عمل» است و این امر بدون پرداختن به مفهوم هنجاری «باید» یا «الزام» ممکن نیست. این تفکیک، شکافی مصنوعی میان مقام ثبوت (واقعیت عینی) و مقام اثبات (ادراک و بیان) اخلاق ایجاد می‌کند. «لزوم» در مقام ثبوت قرار دارد، اما «الزام»، صورت ادراکی و بیانی همان لزوم در ذهن فاعل و زبان اخلاقی است. جدا کردن این دو، فلسفه اخلاق را به دانشی کم‌اثر در حوزه عمل تبدیل می‌کند. «لزوم» به ما می‌گوید: «اگر خواهان قرب الهی هستی، راستگویی برای تو ضروری است». این یک گزاره شرطی و توصیفی است، اما آنچه به این ضرورت، نیروی محرکه و هنجاری می‌بخشد، درک «الزام عقلانی» برای تبعیت از آن است. به عبارت دیگر، «الزام» صرفاً یک ابزار تربیتی و روان‌شناختی نیست که مربی برای ایجاد انگیزه به کار گیرد. بلکه «الزام»، نتیجه یک استدلال عقلی است که در ذهن خود فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد:

مقدمه اول (کبری): من به عنوان یک فاعل عاقل، باید به دنبال کمال نهایی خود (قرب الهی) باشم.

مقدمه دوم (صغری): فعل «الف» برای رسیدن به این کمال، ضروری (لازم) است.

نتیجه: پس من ملزم هستم که فعل «الف» را انجام دهم.

ممکن است پرسیده شود که خود «باید» در کبری از کجا نشئت می‌گیرد؟ پاسخ آن است که این الزام، ریشه در یک واقعیت هستی‌شناسانه و انسان‌شناختی دارد که عبارت است از فطرت و گرایش ذاتی انسان به کمال. بنابراین، حتی بنیادی‌ترین «الزام» نیز بر یک «واقعیت» استوار است و این خود، پیوند ناگسستنی «لزوم» و «الزام» را بیش از پیش آشکار می‌سازد. حاله «الزام» به یک دانش دیگر، این پیوند بنیادین را نادیده می‌گیرد.

حتی اگر بپذیریم فلسفه اخلاق صرفاً به توصیف محض می‌پردازد، باز هم راه برای ورود بحث درباره الزامات اعتباری هموار و بلکه ناگزیر است. دلیل این امر آن است که بدون بررسی جملات انشائی و تبیین نوع معنای آنها، نمی‌توان روشن کرد که بخش قابل توجهی از جملات اخلاقی (جملات انشائی) ناظر به واقعیت‌اند. گویا در دیدگاه

مقابل، جملهٔ اخلاقی صرفاً جمله‌ای است که به صورت خبری بیان شده است، درحالی‌که عرف انسان‌ها بیش از آنکه حرف‌های اخلاقی‌اش را اخبار کند، آنها را انشاء می‌کند («راست بگو!»).

حتی مثال «پزشکی» که توسط مدافعان ارائه شده تا مرز میان علم توصیفی و دستورالعمل را نشان دهد (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱)، نیز به نفع همین دیدگاه است. درست است که علم پزشکی روابط واقعی را توصیف می‌کند، اما عقلانیت یک تجویز پزشکی (الزام) دقیقاً از دل همان توصیفات علمی بیرون می‌آید. تجویز بدون پشتوانهٔ علمی، یک دستور بی‌معنا و غیرعقلانی است. به همین ترتیب، یک فلسفهٔ اخلاق کامل باید هم روابط واقعی (لزوم‌ها) را تبیین کند و هم عقلانیت الزامات ناشی از آن را نشان دهد.

در نهایت، اگر بپذیریم جملات انشائی (که یکی از شاکله‌های اصلی زبان اخلاق هستند) خارج از علم اخلاق قرار دارند، عملاً بخش بزرگی از اخلاق را به حوزهٔ غیرواقع‌گرایی تبعید کرده‌ایم. در این صورت، این الزامات صرفاً ابزارهای روان‌شناختی برای تأثیرگذاری بر دیگران خواهند بود، نه بیانگر حقایق عقلانی. این نتیجه، با مبانی اصلی نظریهٔ آیت‌الله مصباح یزدی که بر واقع‌گرایی اخلاقی استوار بود، در تضاد آشکار قرار می‌گیرد. یک فلسفهٔ اخلاق کامل باید بتواند نه تنها واقعیت‌های اخلاقی (لزوم‌ها) را تبیین کند، بلکه سرشت و توجیه الزامات عقلانی ناشی از آنها را نیز روشن سازد.

۲. تحلیل و پاسخ به اشکال «الزام به غایت»

در ادامهٔ بحث و در پاسخ به این دیدگاه که تفکیک «الزام» و «لزوم» برای حل معضل «الزام به غایت نهایی» ضروری است، پاسخی مطرح شده که می‌کوشد با تحلیلی خاص، اساساً وجود چنین الزامی را انکار یا تأویل کند. خلاصهٔ استدلال ایشان چنین است:

۱. الزامات اخلاقی، در نهایت به مقدمات و وسایل بازمی‌گردند. عبارت «باید سعادتمند بود» صرفاً خلاصه‌ای است برای «باید کارهایی را انجام داد که به سعادتمند منجر می‌شود».

۲. الزام به خود غایت نهایی از نظر عقلی محال است؛ زیرا شرط هر تکلیفی، «قدرت» است. از آنجاکه تحقق غایت نهایی (مانند سعادتمند شدن) به صورت آنی و مستقیم در قدرت ما نیست، نمی‌تواند متعلق الزام قرار گیرد.

۳. استناد به عرف: چنین تعبیری (باید سعادتمند بود) در عرف رایج نیست و اگر هم یافت شود، یک بیان مسامحه‌آمیز است که باید موجود در آن، می‌بایست به معنای الزام به افعال اختیاری منتهی به آن غایت، توجیه و تأویل شود (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱-۱۰۲).

این رویکرد، با وجود دقت ظاهری و منطقی، از درک چندلایهٔ ماهیت «الزام» و رابطهٔ «فاعل» با «فعل» و «غایت» غافل مانده و به نوعی تقلیل‌گرایی دچار شده که نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه پیامدهای سهمگینی برای کل نظام اخلاقی واقع‌گرا در پی دارد. در ادامه، نقد این دیدگاه در پنج محور ارائه می‌شود:

۱. خلط مفهومی: «الزام به تحقق آنی» در برابر «الزام به تحقق غایت، ولو در طول زمان»

استدلال فوق، یک خلط مفهومی و مغالطه «همه یا هیچ» است. اشکال‌کننده به درستی «الزام به تحقق آنی غایت» را به دلیل عدم قدرت، ناممکن می‌داند، اما این تفسیر بسیار محدودی از «الزام به غایت» است. درواقع، «الزام به غایت» یک «الزام به تحقق غایت در طول زمان» است، نه «الزام به تحقق دفعی آن». الزام به تحقق کردن غایت در طول زمان، یک امر ممکن، مستمر و کاملاً اختیاری است و بنابراین، مشمول قاعده «قدرت» می‌شود. مثال ورزشکاری که می‌خواهد به یک بدن ایدئال دست پیدا کند می‌تواند این موضوع را تا حدود زیادی روشن کند: الزام ورزشکار به «به دست آوردن یک بدن ایدئال»، الزام به رسیدن آنی به مقصد در ابتدای شروع ورزش نیست، بلکه الزام به این است که آن بدن ایدئال را ذره ذره محقق کند. چنین چیزی، امری است که لحظه‌به‌لحظه محقق می‌شود و در قدرت و اختیار اوست. به همین سیاق، «باید سعادتمند بود»، یعنی «باید حقیقت سعادتمند را ذره ذره در وجود خودت و بیرون از خودت محقق سازی». این اشکال با بیانی که در نقد شماره دو می‌آید بهتر درک می‌شود و به یک معنا مآلاً با آن یکی می‌شود.

۲. انحلال اشکال از طریق توجه به حقیقت متافیزیکی عمل

اشکال فوق بر پیش‌فرضی نادرست از رابطه «مقدمات» و «غایت» استوار است؛ گویی غایت، یک شیء خارجی است که پس از پایان یافتن مجموعه‌ای از افعال، به‌عنوان یک جایزه جادگانه به فاعل اعطا می‌شود. این دیدگاه باید با یک تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تر جایگزین شود؛ نتیجه، چیزی جز انباشتگی و صورت یکپارچه افعال مقدماتی قبلی نیست. در حقیقت، این بیان یک تغییر موضع اساسی است. «اختیاری بودن» مقدمات، عیناً به‌معنای «اختیاری بودن» غایت است؛ زیرا غایت، تحقق یکپارچه همان مقدمات است. افعال انسانی زمان‌مندند و در بستر حرکت شکل می‌گیرند. اینکه ما نمی‌توانیم غایت را به صورت آنی محقق سازیم، به‌معنای غیراختیاری بودن آن نیست. همان‌طور که «ساختن یک ساختمان» چیزی جدا از چیدن آجرها، سیمان‌کاری و پی‌ریزی نیست، بلکه خود همین فرایند است که به صورت یکپارچه «ساختمان» نامیده می‌شود، «سعادتمند» نیز چیزی جدا از انجام اعمال صالح، کسب فضائل و اصلاح نیت نیست. این تحلیل، زمانی عمیقاً درک خواهد شد که به آموزه فلسفی «اتحاد عمل و عامل و معمول» (که متناظر با «اتحاد عقل و عاقل و معقول» در حکمت متعالیه است) توجه کنیم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۲۳-۹۴۰؛ یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، ص ۱۵۸). بر این اساس، غایت (معمول) در خود فعل و فاعل تحقق می‌یابد و از آن جدا نیست. فاعل در حین عمل، با خود فعل و نتیجه آن متحد می‌شود و درواقع، خود فاعل از طریق این عمل «ساخته» می‌شود و به کمال می‌رسد. سعادتمند دیگر یک نتیجه بیرونی نیست، بلکه همان «شدن» ما از طریق اعمال صالح است. در این نگاه، الزام به سعادتمند شدن، الزام به «شدن» یک انسان کامل است و این «شدن» لحظه‌به‌لحظه در هر فعل اختیاری در حال رخ دادن است و کاملاً مقدور می‌باشد.

۳. تضعیف جایگاه هنجاری غایت‌نهایی

پیامد مستقیم دیدگاه تقلیل‌گرا، تنزل جایگاه غایت‌نهایی از یک «اصل هنجاری بنیادین» به یک «نتیجهٔ فرعی» است. اگر «باید سعادت‌مند بود» فقط خلاصهٔ «باید افعال الف، ب و ج را انجام داد» باشد، دیگر خودِ «سعادت» منشأ و خاستگاه الزام نیست، بلکه صرفاً برچسبی برای توصیف پیامد آن افعال است. این رویکرد، نیروی محرکهٔ اصلی اخلاق را نابود می‌کند. در نظام اخلاقی غایت‌گرا، عشق و اشتیاق فطری به کمال‌نهایی است که به کل نظام، معنا و انگیزه می‌بخشد. «لزام به غایت» بیانگر ضرورت عقلانی برای پاسخ به آن اشتیاق است. با حذف آن، زنجیرهٔ الزامات به مجموعه‌ای از گزاره‌های شرطی توخالی تبدیل می‌شود: «اگر سعادت را می‌خواهی، فلان کار را بکن». اما این رویکرد، پرسش بنیادین را بی‌پاسخ می‌گذارد: «چرا اصلاً باید سعادت را بخواهم؟». پاسخ به این پرسش، همان «لزام عقلانی به غایت» است که ریشه در ضرورت عینی کمال‌جویی انسان دارد. نظریهٔ مقابل شاید برای پرسش بالا پاسخی فراهم کرده باشد، اما این پاسخ سراسرترین پاسخ به پرسش فوق است و قبل از هر پاسخ دیگری لازم است که ارائه شود.

۴. مغالطه در استناد به «عرف»

ادعای اینکه «عرف تعبیر باید سعادت‌مند بود را به کار نمی‌برد»، ادعایی نادقیق است که از سطوح مختلف ناظر به تعبیر فوق غفلت می‌کند. شاید در گفت‌وگوهای روزمره، این عبارت فلسفی به کار نرود؛ اما در لحظات تأمل عمیق، هر انسانی از خود می‌پرسد: «هدف زندگی چیست؟» یا «چه چیزی واقعاً ارزش دنبال کردن دارد؟». اینها دقیقاً صور دیگر همان سؤال بنیادین از «لزام به غایت» هستند. اما مهم‌تر از آن، در عرف فلاسفه و متکلمان، تمام سنت فکری شرق و غرب مملو از بحث دربارهٔ همین الزام بنیادین است. ارسطو از «سعادت» به‌عنوان غایتی که همه باید به دنبالش باشند صحبت کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب اول، بند a1097 تا b1097) و فلاسفه و متکلمان برجستهٔ اسلامی از «وجوب عقلی طلب معرفت، به‌خصوص معرفت شهودی خدا که به تعبیر ناقدان محترم مصداق مفروض سعادت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۰) سخن گفته‌اند. بنابراین، نادیده گرفتن این سنت عظیم فکری به بهانهٔ رواج نداشتن در گفت‌وگوی روزمره، نادرست است.

۵. پیامدهای نامطلوب برای واقع‌گرایی اخلاقی

این تحلیل تقلیل‌گرایانه، در نهایت شالودهٔ «واقع‌گرایی اخلاقی» را که هدف اصلی نظریه است، تضعیف می‌کند. اگر تنها الزامات عقلانی، الزامات به وسایل باشند، آیا خودِ «انتخاب غایت» به امری سلیقه‌ای، غیرعقلانی و احساسی تبدیل نخواهد شد؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد باید گفت این دقیقاً موضعی است که نظریات غیرواقع‌گرا مانند احساس‌گرایی اتخاذ می‌کنند و می‌گویند: «انتخاب غایات، امری عقلانی نیست؛ عقل فقط در یافتن بهترین

وسیله برای رسیدن به غایتی که احساسات شما برگزیده، به کار می‌آید». درحالی که یک نظریه اخلاقی واقع‌گرا باید نشان دهد که انتخاب غایت نهایی (مانند قرب الهی) خود یک انتخاب عقلانی و ضروری است. این ضرورت عقلانی، همان «الزام به غایت» است. بنابراین، «الزام به غایت» نه یک تعبیر نادرست و قابل تأویل، بلکه یک مفهوم فلسفی ضروری برای دفاع از عقلانیت و واقعیت‌داری کل نظام اخلاقی است. این الزام، همان نقطه‌ای است که در آن، «لزوم» (ضرورت عینی کمال‌جویی) در عقل عملی به صورت یک «الزام» اولیه و مطلق درک می‌شود و پایه تمام «بایدهای» دیگر را می‌سازد.

۲. بازاندیشی در بعد معرفت‌شناختی

الف) بداهت جملات اخلاقی یا نظری بودن آنها؟

نقد اولیه‌ای که به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی مطرح شده بود، به یک تناقض ظاهری در نظام فکری ایشان اشاره داشت. در آن نقد اشاره شده بود که ایشان از یک‌سو تمام گزاره‌های اخلاقی را «نظری» و نیازمند به استدلال می‌دانند و از سوی دیگر، گزاره بنیادین «عدالت واجب است» را «بدیهی» و «تحلیلی» می‌خوانند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). مقاله دفاعیه در پاسخ به این اشکال، می‌کوشد این بداهت را به یک گزاره تحلیلی و توتولوژیک فرو کاهد: «آنچه را باید داد، باید داد». سپس تصریح می‌کند که این گزاره بدیهی، به‌خودی‌خود هیچ مشکل عملی را حل نمی‌کند و آنچه کاملاً نظری و محل بحث است، همانا «تعیین مصادیق» عدل است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳-۱۰۴). نکته عجیب آن است که در بخشی از پاسخ، به‌رغم پذیرش نظری بودن تمام گزاره‌های اخلاقی (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۴)، تصریح می‌شود که این امر منافاتی با بدیهی بودن وجوب عدالت ندارد. مقاله دفاعیه، نه تنها در رفع این تناقض ناکام مانده، بلکه با به‌کارگیری استدلال‌هایی خاص، عمق این شکاف معرفت‌شناختی را بیشتر کرده است. تحلیل حاضر نشان خواهد داد که این تناقض همچنان پابرجاست و راه‌حل‌های ارائه‌شده، خود به مشکلات بزرگ‌تری دامن زده است.

۱. بازتولید اشکال به جای رفع آن

پاسخ مقاله دفاعیه به اشکال تناقض، به شکلی عجیب، خود تأییدی بر وجود همان تناقض است. مدافعان این دیدگاه، برای حفظ موضع آیت‌الله مصباح یزدی، صراحتاً می‌پذیرند که اصل «عدالت واجب است» بدیهی است، اما تلاش می‌کنند با تفکیک میان «اصل» و «مصادیق» و شبه‌گزاره خواندن جمله «عدالت واجب است» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳-۱۰۴) از زیر بار پذیرش اشکال شانه خالی کنند. به نظر می‌رسد آنها استدلال می‌کنند که نظری بودن گزاره‌های اخلاقی، ناظر به تعیین مصادیق عدالت است (اینکه در فلان موقعیت، عمل عادلانه چیست؟)، اما بدیهی بودن، ناظر به خود اصل کلی است.

این پاسخ، هسته اصلی اشکال را نادیده می‌گیرد. پرسش بنیادین این است: مگر اصل «عدالت واجب است» خود یک گزارهٔ محوری اخلاقی نیست؟ اگر پاسخ مثبت است - که نمی‌تواند غیر از این باشد - آنگاه پذیرش بداهت حتی «یک» گزارهٔ اخلاقی، به طور مستقیم و قطعی، گزارهٔ کلی «تمام گزاره‌های اخلاقی نظری هستند» را باطل می‌کند. این یک تناقض صریح منطقی است. بنابراین، مقالهٔ دفاعیه با پذیرش بداهت اصل عدالت، ناخواسته بر درستی نقد اولیه صحه می‌گذارد. معرفی مفهوم «لزوم بین»، یعنی نوعی از بداهت که در آن، محمول لازمهٔ عقلی موضوع است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳)، نیز دردی را دوا نمی‌کند؛ این کار صرفاً نام‌گذاری فنی برای نوع بداهت مورد ادعاست، اما ماهیت تناقض‌آمیز بداهت بخشیدن به یک گزارهٔ اخلاقی در نظریه‌ای را که همه گزاره‌های اخلاقی را نظری می‌داند، حل‌وفصل نمی‌کند. شبه‌گزاره خواندن «عدالت واجب است» نیز همین‌گونه است؛ این جمله یک گزاره است، موضوع آن یک فعل یا ویژگی اخلاقی و محمولش یک حکم اخلاقی است. چگونه می‌توان آن را با شبه‌گزاره خواندن، از ذیل گزاره‌های اخلاقی خارج کرد؟ حتی اگر می‌خواستیم برخی قضایا را شبه‌قضیه بنامیم، می‌بایست قضایایی مثل «هر معلولی علت دارد» یا «معلول معلول است» را شبه‌قضیه بنامیم که محمولش عین موضوع آن است، نه قضیه‌ای مثل «عدالت واجب است».

۲. هزینهٔ سنگین یک راه‌حل

برای توجیه بداهت اصل عدالت، مقالهٔ دفاعیه به راهکاری متوسل می‌شود که هزینهٔ زیادی دارد و آن عبارت است از تهی کردن کامل این اصل بنیادین از هرگونه محتوای معرفتی و هنجاری. نویسندگان مقاله «وجوب ادا» را به صورت پیشینی در خود «تعریف عدالت» می‌گنجانند. این ساختار، گزارهٔ ترکیبی و معرفت‌بخش «عدالت واجب است» را به یک توتولوژی (همان‌گویی) محض فرو می‌کاهد: «آنچه را که باید داد، باید داد» یا به بیان منطقی $\alpha = \text{الف}$. چنین گزاره‌ای اگرچه به لحاظ صوری همواره صادق است، اما به همان اندازه فاقد محتوای قابل‌توجهی است که به طور عام، گویندگان این جمله مدنظر دارند. این گزاره هیچ اطلاعات جدیدی به ما نمی‌دهد و هیچ الزام واقعی را تبیین نمی‌کند. اگر سنگ بنای عظیم یک نظام اخلاقی، بر شالودهٔ لرزان چنین گزاره بی‌اثری بنا شود، کل آن نظام در معرض خطر بی‌معنایی قرار می‌گیرد. این راه‌حل، به جای آنکه الزام اخلاقی را به صورت عقلانی توجیه کند، با یک ترفند زبانی، صورت‌مسئله را پاک می‌کند و اخلاق را از محتوای هنجاری‌اش خالی می‌سازد.

۳. «عدالت واجب است» به‌مثابه یک حکم ترکیبی عقلانی

تحلیل دقیق و فلسفی نشان می‌دهد که گزارهٔ «عدالت واجب است» نه یک توتولوژی تحلیلی، بلکه یک حکم بنیادین و معرفت‌بخش عقلی است. برای درک این موضوع، باید مفاهیم را به دقت از هم تفکیک کنیم: مفهوم «حق»: این مفهوم به «استحقاق موجه» یک شخص یا گروه اشاره دارد. مفهوم استحقاق به‌خودی‌خود، مفهوم «تکلیف دیگری» را دربر ندارد. این عقل است که آن را به نحو استلزامی می‌فهمد.

مفهوم «وجوب ادا»: این مفهوم به یک «تکلیف»، «الزام» یا «ضرورت هنجاری» اشاره دارد که متوجه یک فاعل اخلاقی است.

گزاره «عدالت واجب است» یک پیوند ضروری و در عین حال ترکیبی میان این دو مفهوم مجزا برقرار می‌کند. این گزاره به ما معرفت جدیدی می‌بخشد: عقل حکم می‌کند که به محض اثبات وجود یک «حق»، یک «تکلیف» متناظر برای ادای آن بر عهده فاعل‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. این گزاره شباهت ساختاری قابل‌توجهی با اصل علیت، به شکل «هر حادثه‌ای علتی دارد»، دارد. در اینجا نیز مفهوم «علت» جزء تعریف تحلیلی مفهوم «حادثه» نیست؛ بلکه عقل یک پیوند ضروری و معرفت‌بخش میان این دو مفهوم برقرار می‌کند. این نوع گزاره‌ها که نظری و ترکیبی هستند، در سنت فلسفی، بخشی اساسی از ستون فقرات معرفت عقلانی بشر را، چه در علم و فلسفه و چه در اخلاق، تشکیل می‌دهند.

۴. بین نبودن لزوم عدالت

یکی از اشکالات قابل توجه سخن ناقدان این است که توجه کنیم معیار قطعی و قابل آزمون برای تشخیص یک گزاره حقیقتاً بدیهی (بین) آن است که پرسش از چرایی صدق آن، ناممکن یا بی‌معنا به نظر آید. مثلاً هیچ‌کس به طور جدی نمی‌پرسد «چرا کل از جزء بزرگتر است؟» یا «چرا یک چیز نمی‌تواند همزمان سفید و غیرسفید باشد؟»، اما آیا گزاره «عدالت واجب است» از این آزمون سربلند بیرون می‌آید؟ پرسش «چرا من باید عادل باشم؟» یا «چرا باید حق دیگری را ادا کنم، حتی اگر به ضرر من باشد؟» نه تنها یک پرسش معقول و مشروع است، بلکه یکی از عمیق‌ترین و محوری‌ترین پرسش‌های تاریخ فلسفه اخلاق است. بخش قابل‌توجهی از جمهوری افلاطون (کتاب اول و به‌خصوص کتاب دوم) تلاشی برای پاسخ به همین پرسش است که توسط تراسیماخوس و گلاوکن مطرح شده و به وسیله سقراط پاسخ داده می‌شود (افلاطون، ۱۳۵۳). فلاسفه بزرگی چون هابز (هابز، ۱۳۸۰، فصل پانزدهم، ص ۱۷۰ به بعد)، کانت (کانت، ۱۳۹۴، ص ۸۰-۸۸)، میل (میل، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۱۴۶) و دیگران، هریک نظام‌های فلسفی پیچیده‌ای را برای تبیین و توجیه عقلانی همین الزام بنا نهاده‌اند. مشروعیت و عمق این پرسش به‌تنهایی گواهی محکم است بر اینکه پیوند میان «حق» و «وجوب» به‌هیچ‌وجه بدیهی و «بین» نیست و نیازمند استدلال و تبیین فلسفی است.

۵. ناسازگاری با معیار بدهت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

نهایی‌ترین نقد بر این دیدگاه، نقدی است که از درون خود نظام فکری آیت‌الله مصباح یزدی برمی‌خیزد. معیار نهایی ایشان برای بدهت، قابلیت ارجاع آنها به «علم حضوری» است. علم حضوری، معرفتی بی‌واسطه، مستقیم و خطاناپذیر است که نفس به خود و حالات درونی خود (مانند درد، اراده، تفکر) دارد. ایشان حتی بدهت اصل علیت «هر معلولی علت دارد» را نهایتاً به تجربه حضوری و بی‌واسطه نفس از فاعلیت و علیت خویش در هنگام اراده

کردن یک فعل، بازمی‌گرداند و کلیت آن را از طریق تحلیل مفهوم موضوع و محمول و تجربهٔ درونی اتحاد آن دو تبیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۳۸). حال این معیار را بر گزارهٔ «عدالت واجب است» اعمال می‌کنیم. این گزاره چگونه می‌تواند محصول یا متکی بر علم حضوری باشد؟ مفهوم عدالت یک مفهوم پیچیدهٔ فلسفی است که برآمده از تحلیل عقلانی روابط امور مختلف است و هر چقدر که آن را بشکافیم نشانی از مفهوم وجوب در آن یافت نمی‌شود. هیچ تجربهٔ درونی و حضوری‌ای نمی‌تواند به‌تنهایی صدق یک اصل کلی ناظر بر حقوق دیگران را تضمین کند. حتی علم حضوری من به محتوای مفهومی تصور عدالت و وجوب نیز نمی‌تواند استلزام بین آنها را درک کرده و لزوم احترام به حق فردی دیگر را اثبات کند. بنابراین، گزارهٔ «عدالت واجب است» با معیار اختصاصی خود آیت‌الله مصباح یزدی برای بدهت نیز سازگار نیست و در چارچوب معرفت‌شناسی ایشان، باید به‌عنوان یک گزارهٔ نظری پیچیده طبقه‌بندی شود. بنابراین این تحلیل تفصیلی نشان می‌دهد که اشکال تناقض در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی همچنان به قوت خود باقی است و تلاش‌ها برای رفع این تناقض از طریق بدهت بخشیدن به اصل عدالت، نه‌تنها ناموفق بوده، بلکه مشکل را پیچیده‌تر کرده است. بدیل معرفت‌شناختی، تحلیل «عدالت واجب است» آن را به‌مثابهٔ یک حکم ترکیبی عقلی معرفی می‌کند که هم‌شأن معرفت‌بخشی و هم جایگاه بنیادین آن را در نظام اخلاقی حفظ می‌کند؛ چنان که خود آیت‌الله مصباح یزدی نیز با نظری خواندن تمام گزاره‌های اخلاقی، بدان اذعان کرده است.

۳. بازاندیشی در بعد هستی‌شناختی

این بخش، یکی از کانون‌های اصلی مناقشه بین دو دیدگاه و شاید بتوان گفت نقطهٔ اوج اختلاف میان نویسندگان دو مقاله است. پاسخ مقالهٔ دفاعیه در این بخش، به‌ویژه در تفسیر کلام آیت‌الله مصباح یزدی در مورد اولیاء، بسیار دقیق و آموزنده است. با این حال، به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها نیز چالش‌هایی را به همراه دارند. بررسی این چالش‌ها را در دو بخش انجام می‌دهیم.

الف) اصالت حب ذات یا حب به خدا

بررسی دقیق استدلال‌های ناقدان محترم در جهت دفاع از نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی، در بعد هستی‌شناسی و ناظر به مسئلهٔ تقدم و اصالت حب ذات، نشان می‌دهد که این دفاعیه از چند آشفتگی مفهومی بنیادین و خلط‌های منطقی رنج می‌برد و در نهایت، نه‌تنها نقد اصلی را پاسخ نمی‌گوید، بلکه ضعف‌های نظریه مبدأ را بیشتر می‌کند. می‌توان گفت اصل نظریهٔ آیت‌الله مصباح یزدی دچار این مقدار از ضعف نیست و متأسفانه تقریر نامناسب آن باعث شده گمان شود آن نظریه دچار ضعف‌های مفروطی است. به‌هرحال و در ادامه در پاسخ به نقدهای مطرح شده، نشان خواهیم داد که استدلال ناقدان بر پایه یک تحلیل وارونه از اولویت‌ها، یک مغالطه در باب علیت و غفلت کامل از عنصر کلیدی «توجه اختیاری» بنا شده است.

۱. خطای بنیادین در اولویت تحلیلی: تقدم امر اعم بر اخص

نقطه شروع بحث ما، همانند ناقدان (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶)، پذیرش این نکته است که «منشئیت» در حب ذات نسبت به سایر حب‌ها، به نحو تحلیلی است و تسلسل در علل غایی نیز محال است. باین‌حال، استدلال اصلی ما که در نقد اولیه نیز به آن اشاره شده بود (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳)، دقیقاً بر سر همین تحلیل است. ناقدان، به تبعیت از آیت‌الله مصباح یزدی، «حب ذات» را به لحاظ تحلیلی، منشأ و ریشه همه امیال، از جمله «حب به کمال» تلقی کرده‌اند (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶). درحالی که این ادعا به لحاظ منطقی نادرست است. حقیقت آن است که این «حب به کمال» است که اولویت تحلیلی بر «حب به ذات» دارد. دلیل این امر واضح است: مفهوم «کمال» اعم از «ذات» است. «ذات» یکی از مصادیق بی‌شمار «کمال» است. در هر تحلیل منطقی، امر اعم بر امر اخص مقدم است. ما ابتدا مفهومی کلی مانند «کمال» را درک می‌کنیم و سپس تشخیص می‌دهیم که «ذات خودمان» مصداقی از این کمال و شایسته حب است. بنابراین، این «حب ذات» نیست که علت «حب به کمال» می‌شود؛ بلکه این «حب به کمال» است که علت تحلیلی و توجیه‌گر «حب به ذات» است. درواقع این حب به کمال است که می‌تواند هم به ذات و هم به مصادیق دیگری غیر از ذات، مانند کمالات دیگران و در رأس آنها، کمال مطلق، یعنی خداوند متعال، تعلق بگیرد. وقتی این تقدم تحلیلی را بپذیریم، کل بنای استدلال ناقدان فرو می‌ریزد و امکان انتخاب اختیاری میان مصادیق مختلف کمال (ذات، غیر، خدا) فراهم می‌شود.

۲. اشتباه گرفتن «فاعل حب» با «غایت حب»

ناقدان برای اثبات اصالت حب ذات، به یک تشبیه میان «حب» و «علم» متوسل شده‌اند. ایشان می‌گویند همان‌طور که علم بدون «عالم» و حب بدون «مُحب» (فاعل حب) معنا ندارد، پس منشأ وجودی اینها خود فرد است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶). این استدلال، گرچه در مقدمه‌اش صحیح است، اما در نتیجه‌گیری دچار مغالطه‌ای ظریف شده است. در اینجا ناقدان بین دو نوع علت خلط کرده‌اند:

علت فاعلی یا وجودی: این همان «نفس» است که به‌عنوان فاعل یا بستر بوده و صفت حب بر او قائم می‌شود. بدیهی است که بدون وجود یک «مُحب»، «حبی» در عالم خارج تحقق نخواهد یافت. این سخن یک حقیقت غیرقابل انکار است، اما اثری در بحث ما ندارد.

علت غایی یا انگیزشی: این همان هدف، مقصود و «چرایی» و به‌عبارت دقیق‌تر، حب به هدف و حب به مقصود از یک فعل است. نزاع اصلی بر سر این است که علت غایی سرانجام علت فاعلی رفته‌اند. درواقع ناقدان با اثبات اینکه نویسندگان مقاله دفاعیه، به جای پرداختن به علت غایی سراغ علت فاعلی رفته‌اند. درواقع ناقدان با اثبات اینکه نفس، علت فاعلی حب است، به شکلی ناموجه نتیجه گرفته‌اند که پس «حب به نفس» (حب ذات) علت غایی همه حب‌های دیگر است. این یک جهش منطقی نادرست است. بله، این «من» هستم که محبت می‌ورزم و محبت قائم

به من است (علت فاعلی)، اما این اثبات نمی‌کند که متعلق و غایت محبت من لزوماً «خودم» می‌باشد. همان‌طور که برای تحقق علم در یک «عالم»، قبل از هر چیز خود آن عالم می‌بایست وجود داشته باشد، اما لازم نیست «متعلق» علم خودش باشد؛ کاملاً ممکن است متعلق و موضوع علم جهان خارج، ریاضیات، تاریخ و یا هر چیز دیگری باشد.

۳. نقش تعیین‌کننده «توجه اختیاری» در تولید حب

شاید بزرگ‌ترین غفلت ناقدان، نادیده گرفتن کامل استدلال محوری ما در باب نقش «توجه» در پیدایش و کنترل حب است. ادعای ایشان مبنی بر اینکه حب ذات امری غیراختیاری و عین ذات است، اول کلام و محل اصلی نزاع است. نکتهٔ اساسی در این بحث آن است که حب یک حالت انفعالی محض نیست، بلکه محصول یک فرایند شناختی - ارادی است. این «توجه» است که به عنوان یک فعل اختیاری، پلی میان معرفت و میل برقرار می‌کند. انسان می‌تواند آگاهانه توجه خود را از امری بازگیرد و به امر دیگری معطوف کند. با معطوف کردن توجه به یک کمال، کم‌کم حب به آن در نفس پدیدار می‌شود و با غفلت ورزیدن از آن نیز، شعلهٔ حب کم‌کم خاموش می‌شود. درواقع این همان مکانیزمی است که به انسان این امکان را می‌دهد که از «حب ذات» فراتر رفته و به چیزهای دیگری محبت بورزد. مثلاً انسان می‌تواند با عدم توجه به نفس خود و کمالات آن و توجه تام و تمام به کمال مطلق الهی، حب خود را از اولی به دومی منتقل کند. این دقیقاً همان چیزی است که در سنت عرفانی تحت عنوان «مقام فنا» مطرح می‌شود؛ جایی که سالک با غفلت اختیاری از خود و ماسوی الله، تمام توجه و در نتیجه تمام حب خود را متوجه حضرت حق می‌سازد. این امکان روان‌شناختی و معنوی، ادعای غیراختیاری و بنیادین بودن حب ذات را از اساس باطل می‌کند.

۴. نقدها و چالش‌های تکمیلی

افزون بر نقدهای فوق، می‌توان از منظرهای دیگری نیز نظریه «اصالت حب ذات» را به چالش کشید: چالش مخالفت با ارتکازهای انسانی: پدیده‌هایی مانند ایثار مطلق (قربانی کردن جان خود برای یک آرمان یا برای دیگران) و عشق دنیوی فداکارانه چگونه با این نظریه تبیین می‌شوند؟ هرچند می‌توان با تکلف بسیار این موارد را به نوعی کمال‌جویی برای ذات تأویل کرد، اما تبیین سراسرتر آن است که بپذیریم حب به «غیر» (آرمان، معشوق، هم‌نوع) می‌تواند بر حب ذات غلبه کند. توجه کنیم که چنین ایثارهایی حتی در میان کسانی که باوری به خدا و آخرت ندارند نیز دیده می‌شود و نمی‌توان باورهای آنان را به دلیل حب به سعادت اخروی و مانند آن توجیه کرد.

چالش هستی‌شناسانه: در حکمت متعالیه، «کمال» عین «وجود» و «نقص» جنبه‌ای از «عدم» است. حب نیز در تحلیل نهایی، به «وجود» و کمالات آن تعلق می‌گیرد. از آنجاکه خداوند «وجود مطلق» و «کمال مطلق» است، اصیل‌ترین، ریشه‌ای‌ترین و شدیدترین حب ممکن، «حب به وجود مطلق» (عشق به خدا) است. از این منظر، «حب ذات» که عشق به یک وجود محدود و ناقص است، چیزی جز پرتوی ضعیف و مرتبه‌ای نازل از آن حب اصیل نیست. بنابراین، نه تنها حب به خدا ممکن است، بلکه به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر حب ذات است. در مقالهٔ اولیه

نیز این مطلب را به صورت جداگانه بحث کرده بودیم و با تأکید بر تلائم کمال الهی با ذات انسان پذیرش اصالت حب الهی را تبیین کرده بودیم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳). به‌این ترتیب معلوم می‌شود دفاعیه ناقدان محترم در عمل کاری از پیش نبرده و بیش از پیش استحکام نقد اولیه را آشکار ساخته است.

(ب) تبیین مجدد نظریه «انسان کامل» به‌مثابه معیار اخلاق

در بخشی از مقاله اولیه پیشنهاد شده بود که به جای مقایسه کمال انسان با کمال مطلق الهی و استخراج و شناسایی کمال حقیقی انسان از این طریق، «انسان کامل» را به‌عنوان معیار اخلاق بپذیریم و آن را مصداق درست قرب الهی در نظر بگیریم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴-۱۲۶). در مقاله دفاعیه، ناقدان محترم چهار نقد اساسی را بر پیشنهاد «انسان کامل» به‌عنوان معیار سنجش اخلاق وارد کرده‌اند که پیش از ارائه پاسخ، خلاصه‌ای از آنها جهت روشن شدن موضوع بحث ارائه می‌گردد:

۱. اشکال دور: ناقدان معتقدند که تعریف کمال اخلاقی به واسطه «انسان کامل»، یک استدلال دوری است؛ زیرا برای شناسایی خود انسان کامل، ما از پیش نیازمند یک معیار مستقل برای تشخیص «کمال» هستیم.
 ۲. تفکیک میان راه و هدف: از دیدگاه ایشان، «انسان کامل» الگویی برای پیمودن مسیر (راه) است، اما خود او هدف نهایی نیست. هدف غایی «قرب الهی» است و این نظریه با معرفی انسان کامل به‌عنوان معیار، راهنما را با مقصد اشتباه گرفته است.
 ۳. کفایت نظریه «قرب الهی»: آنان استدلال می‌کنند که معیار صحیح و مستقیم برای سنجش، همان «قرب الهی» است. این مفهوم، هنگامی که به درستی و با عمق عرفانی آن فهمیده شود، برای جهت‌دهی به سالک کافی است و نیازی به ارجاع به یک واسطه نیست.
 ۴. عدم ضرورت عملی: به طور ضمنی، ناقدان بر این باورند که مفهوم «قرب» به‌خودی‌خود دارای کارایی و عمق کافی است و جایگزینی آن با الگوی «انسان کامل»، ضرورتی ندارد و شاید به نوعی ساده‌سازی مسئله پیچیده کمال معنوی منجر شود (شه‌ریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۱-۱۱۲).
- در ادامه، این چهار اشکال به ترتیب مورد بررسی و پاسخ قرار خواهند گرفت، اما پیش از پرداختن به آنها، لازم است به یک سوءبرداشت مهم در مقاله ناقدان محترم اشاره شود. به نظر می‌رسد در آن مقاله، دیدگاه اینجانب در خصوص معنای «قرب» به اشتباه، ترویج نوعی «قرب تشبیهی» یا «تحصیل صفات بیشتر» تلقی شده است (شه‌ریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۰). این در حالی است که مقاله اصلی (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۸) دقیقاً در حال نقد برداشت‌های نادرست از قرب الهی بوده که در ضمن آن به همین برداشت سطحی از قرب نیز اشاره شده و بر ناکارآمدی آن به‌عنوان یک معیار عینی تأکید شده است. از این رو بخش عمده‌ای از توضیحات مقاله دفاعیه در باب معنای صحیح و عرفانی «قرب»، درواقع تأییدی بر موضع مقاله اصلی است، نه نقدی بر آن. آنچه مهم است این

است که توجه شود مسئله اصلی مقاله، نه در چیستی معنای عرفانی «قرب»، بلکه در کارآمدی آن به‌مثابه یک معیار عملی برای سنجش اخلاق در زندگی روزمره است. با روشن شدن این مقدمه، به بررسی نقدهای چهارگانه می‌پردازیم:

۱. اشکال دور و نسبت آن با اخلاق عملی

در خصوص اشکال نخست، یعنی «دوری بودن» تعریف کمال اخلاقی بر اساس انسان کامل، باید گفت این اشکال، که در مقام تعریف منطقی صرف می‌تواند معتبر باشد، در حوزه اخلاق عملی که مبتنی بر الگو و فضیلت است، موضوعیت خود را از دست می‌دهد. رویکرد این مقاله، قربت زیادی با «اخلاق فضیلت» (Virtue Ethics) دارد که در آن، محوریت با «فاعل بافضیلت» است و عمل صواب، همان کاری است که چنین فاعلی انجام می‌دهد. در منظومه فکری پیروان اهل بیت^{علیهم‌السلام}، انسان کامل معصوم به لحاظ ثبوتی و اثباتی معلوم است و وجود او بر تعریف ما از کمال حقیقی انسان مقدم است. از این رو ما فقط کمال انسان‌های دیگر را با ارجاع به او می‌سنجیم، و هیچ نیازی نیست که کمال او را با ارجاع به یک مفهوم انتزاعی دیگر تعریف کنیم. بنابراین، اساساً دوری در کار نیست تا با مشکل مواجه شویم؛ بلکه آنچه در میان است ارجاع یک امر نامعلوم (کمال انسان‌ها) به یک معیار متعین و مطلق (انسان کامل) است.

۲. انسان کامل به‌مثابه «هدف واسطه‌عینی» و مشکل قیاس مع الفارق

اما دو اشکال دیگر، یعنی تفکیک «راه» از «هدف» و «کفایت نظریه قرب الهی»، هسته اصلی بحث را تشکیل می‌دهند و پاسخ به آنها به صورت توأمان ارائه می‌شود. درست است که غایت‌الغایات، قرب به خداوند سبحان است و ما در بخش قابل توجهی از مقاله اولیه تأکید کرده بودیم که می‌بایست حب به خدا را جایگزین حب به ذات کنیم و منشأ ارزش‌های اخلاقی را چنین حبی بدانیم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳)، اما باید توجه کرد که مفهوم قرب الهی یک «مفهوم غایی انتزاعی» است و تلاش برای سنجش مستقیم کمال «نامعلوم» و «محدود» انسان با کمال «مطلق» و «نامحدود» الهی، انسان را دچار چالش بنیادین «قیاس مع الفارق» می‌کند. نظریه «انسان کامل» دقیقاً برای حل همین معضل ارائه شده است. پاسخ ما نسبت به اشکال دوم این است که انسان کامل، صرفاً «راه» نیست؛ او در حقیقت تجسم عینی و تعیین‌یافته همان هدف نهایی انسان است. به بیان دیگر، او «صورت انسانی قرب الهی» است. بنابراین، سلوک به سوی «انسان کامل شدن» عیناً گام برداشتن در مسیر قرب است، اما این سلوک با در دست داشتن یک نقشه عینی، قابل درک و متناسب با وجود انسانی، قابل تحقق‌تر می‌باشد. در حقیقت این رویکرد، راه‌حلی مستقیم برای چالش بنیادین «قیاس مع الفارق» است؛ چراکه انسان کامل، به‌مثابه پلی میان عالم انسانی و کمالات الهی عمل می‌کند؛ الگویی که هم کمالات مطلق الهی را نمایندگی می‌کند و هم محدودیت‌های وجودی انسان را داراست و همین نشان می‌دهد که نظریه قرب الهی کافی نمی‌باشد. در مقاله اولیه تصریح شده بود که سنجش کمال انسان با کمال مطلق الهی راه به جایی نمی‌برد؛ چراکه چنین سنجشی قیاس مع الفارق است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). برخورداری انسان از جنبه جسمانی و دخالت این جنبه در حقیقت وجود

انسان مانع از آن است که بتوان کمال حقیقی او را در نسبت‌سنجی با کمال مطلق الهی شناسایی کرد؛ درحالی‌که این سنجش، در صورتی که یک طرف آن انسان کامل باشد، به آسانی قابل حصول است.

۳. برتری عملیاتی نظریه «انسان کامل»

توجه به آنچه در بخش قبلی گفته شد نشان می‌دهد نظریه «انسان کامل»، در بعد کارآمدی نظریه‌ای سودمند است. تفسیر عرفانی «قرب»، هرچند عمیق و برای خواص راهگشاست، اما به دلیل ماهیت شهودی و باطنی‌اش، به سختی می‌تواند به یک معیار عملیاتی برای هدایت اخلاقی عموم مردم در موقعیت‌های عینی زندگی تبدیل شود. این تفسیر نمی‌تواند به سادگی به این پرسش پاسخ دهد که مثلاً «رفتار اخلاقی درست در این موقعیت خاص چیست؟». در مقابل، معیار «انسان کامل» این خلأ نظری و عملی را با یک پرسش کلیدی و کاربردی پر می‌کند: «انسان کامل در این موقعیت چه می‌کند؟». این پرسش، کمال انتزاعی را به یک تکلیف عملی و قابل فهم ترجمه می‌کند و یک نظام اخلاقی پویا و کارآمد را بنیان می‌نهد.

در نهایت، می‌توان چنین گفت که معیار «انسان کامل»، یک جایگزین برای «قرب الهی» نیست، بلکه کاربردی‌سازی و عینی‌سازی آن برای ساحت اخلاق انسانی است. این نظریه ضمن حل معضل فلسفی «قیاس مع‌الفارق»، با سنت‌های بزرگ فلسفه اخلاقی‌ای همچون «اخلاق فضیلت» همسوست و مهم‌تر از همه، یک راهنمای عملی، قابل فهم و پویا برای تحقق کمال اخلاقی در اختیار همگان قرار می‌دهد. از این منظر، این چارچوب نه تنها قابل دفاع، بلکه از منظر فلسفی منسجم‌تر و از حیث عملی، کارآمدتر است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که علی‌رغم تلاش‌های ارزشمند صورت گرفته در مقاله دفاعیه برای شفاف‌سازی ابعاد نظریه اخلاقی «قرب‌گرایی»، هسته اصلی اشکالات سه‌گانه منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی که در نقد اولیه مطرح شده بود، همچنان به قوت خود باقی مانده‌اند. هدف این نوشتار، صرفاً تکرار نقدها نبود، بلکه ارائه یک بازاندیشی سازنده به منظور تقویت و کارآمدسازی این نظریه اخلاقی بود.

همان‌طور که تبیین شد، در بعد منطقی، تفکیک میان «فعل ماهوی» و «عنوان انتزاعی» و بی‌ارزش دانستن ذاتی فعل، یک تفکیک غیرضروری است که با تحلیل عقلی و شهود اخلاقی ناسازگار بوده و به پیامدهای نظری ناپذیرفتنی می‌انجامد. همچنین، تقلیل جایگاه «الزام» به حوزه‌ای غیر از فلسفه اخلاق و تحلیل تقلیل‌گرایانه از «الزام به غایت»، شأن هنجاری و عقلانی غایت‌گرایی را تضعیف می‌کند. در بعد معرفت‌شناختی، نشان دادیم که راه‌حل ارائه‌شده برای حل تناقض بداهت و نظری بودن گزاره‌های اخلاقی، یعنی فروکاستن اصل بنیادین «عدالت» به یک گزاره تحلیلی و توتولوژیک، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن را با تهی کردن عدالت از محتوای معرفتی، پیچیده‌تر می‌سازد. نهایتاً در بعد هستی‌شناختی، استدلال کردیم که اصالت دادن به «حب ذات» بر «حب به کمال مطلق» مبتنی بر خلط میان

علت فاعلی و غایی است و نقش کلیدی «توجه اختیاری» انسان در تعیین متعلق حب را نادیده می‌گیرد. در پاسخ به این چالش‌ها، این مقاله راهکاری بدیل و تکمیلی را در قالب نظریهٔ «انسان کامل به‌مثابهٔ معیار اخلاق» ارائه نمود. این نظریه صرفاً یک جایگزین برای نظریه «قرب الهی» نیست، بلکه کاربردی‌سازی، عینی‌سازی و تجسم انضمامی آن به‌شمار می‌رود. معیار «انسان کامل» به‌عنوان یک «هدف واسطه‌ای»، اولاً مشکل منطقی و عملیاتی «قیاس مع‌الفارق» (سنجش کمال نسبی انسان با کمال مطلق الهی) را مرتفع می‌سازد و ثانیاً با طرح پرسش اساسی «انسان کامل در فلان موقعیت چه می‌کرد؟»، نظریه را از یک آرمان انتزاعی به یک راهنمای عمل پویا و عینی بدل می‌کند. این رویکرد، ضمن همسویی با جریان جهانی «اخلاق فضیلت»، نظامی اخلاقی ارائه می‌دهد که هم غایت‌گراست و هم تکلیف‌محور و هم فضیلت‌مدار.

در نهایت، معتقدیم پذیرش این بازاندیشی و الحاق معیار «انسان کامل» به‌عنوان ابزار عملیاتی تحقق قرب، می‌تواند به انسجام درونی، غنای مفهومی و کارآمدی عملی نظریهٔ قرب‌گرایی بیفزاید و راه را برای تبیین یک نظام اخلاقی جامع و پاسخگو به نیازهای انسان معاصر هموارتر سازد.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوشه.
- حسن زاده املی، حسن (۱۳۸۷). *شرح العیون فی شرح العیون مسائل النفس*. قم: بوستان کتاب.
- سربخشی، محمد (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب گرایی؛ دیدگاه آیت الله مصباح. *معرفت فلسفی*، ۱۹ (۴)، ۱۶۵-۱۸۹.
- شهریاری، روح الله و دیگران (۱۴۰۳). نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت الله مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۲۲ (۱)، ۹۷-۱۱۴.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- میل، جان. استوارت (۱۳۹۰). *فایده گرایی*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۴۰۲). *چیستی و نحوه وجود فرهنگ: نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ*. قم: کتاب فردا.



The Evaluation of ‘the Absolute’ in Hegelian Philosophy as per the Concept of ‘Breath of Clemency’ in Rumi’s Thought

Mansor Mahdavi  / An assistant professor of philosophy and theology group, Jahrom University
Received: 2025/04/29 - Accepted: 2025/10/05
mahdavi.mnsr@gmail.com

Abstract

This paper aims to uncover the divergences between the perspectives of Hegel and Rumi regarding the concept of ‘the Absolute’. To this end, it first examines the concept of ‘the Absolute’ and its cases in various contexts from a Hegelian perspective. According to Hegel, ‘the Absolute’ appears in logic, nature, and spirit. The usage of ‘the Absolute’ in ‘spirit’ is predicated upon several triads (the three dialectical stages of thesis, antithesis, and synthesis), which ultimately culminate in the Absolute Idea. According to the Hegelian viewpoint, the progression through these various triads leads to ‘the Absolute’, a view that suggests his underlying ontological monism. Hegel himself acknowledges the significance of this matter in his works, conceding that Rumi is a pioneering figure in this regard.

Therefore, we aim to compare Rumi’s ‘Breath of Clemency’ with Hegel’s ‘the Absolute’, since the ‘Breath of Clemency’ is also based on a holistic view of being. By defining the ‘Breath of Clemency’ and describing how it manifests in both divine and created determinations, we will demonstrate the extent of the similarities between Hegel’s and Rumi’s views. However, there seem to be many differences between these two thinkers concerning the simplicity, creation, and other aspects of ‘the Absolute’.

Keywords: The Absolute, logic, spirit, the ‘Breath of Clemency’, determinations, personal unity of being.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی مطلق در فلسفه هگل بر اساس نفسِ رحمانی در اندیشه مولوی

mahdavi.mnsr@gmail.com

منصور مهدوی  / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه چهارم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳

چکیده

هدف این نوشتار کشف تفاوت‌های نظرگاه هگل و مولوی در خصوص مطلق است. بر این اساس ابتدا مفهوم مطلق و ظهور آن در امور مختلف از منظر هگل را بررسی می‌کنیم. از نگاه هگل مطلق در منطق، طبیعت و روح خود را نشان می‌دهد. ظهور مطلق در روح مبتنی بر سه‌پایه‌های متعددی که سرانجام به مثال مطلق می‌رسد. طبق نگاه هگل سیر سه‌پایه‌های مختلف در نهایت به مطلق می‌رسد این منظر حاکی از اندیشه وحدت وجودی اوست. وی در آثار خود به اهمیت این موضوع اشاره داشته و اذعان می‌کند که مولوی در این زمینه فردی پیش‌تاز است. از این رو می‌کوشیم نفسِ رحمانی را با مطلق مقایسه کنیم؛ چراکه نفسِ رحمانی هم بر اساس نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی شکل گرفته است. تبیین مفهومی نفسِ رحمانی و تشریح ظهور آن در تعینات حقی و خلقی تا حدود زیادی میزان شباهت نظرگاه هگل و مولوی را نشان خواهد داد. باین‌همه به نظر می‌رسد تفاوت‌های بسیاری بین این دو متفکر در خصوص بساطت، ایجاد و... مطلق وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: مطلق، منطق، روح، نفسِ رحمانی، تعینات، وحدت شخصیه وجود.

مقدمه

مطلق یک اصطلاح محوری در اندیشه هگل است که در بخش‌های مختلف فلسفه او ظهور دارد. مطلق دارای خصوصیات مهمی است که شناخت آن بستر فهم تفکر هگل را فراهم می‌کند. مطلق در منطق، طبیعت و روح خود را می‌نمایاند. البته در هر عرصه به شکلی خاص و با شرایطی ویژه خود را عرضه می‌کند. فهم هگل نیازمند وارسی ابعاد مختلف ظهور مطلق در سه پایه‌های متنوعی است که او در فلسفه خود طراحی کرده است. جایگاه مطلق در فلسفه هگل به اندازه‌ای تعیین‌کننده است که اگر او را فیلسوف مطلق بدانیم به خطا نرفته‌ایم.

مفهوم مطلق در اندیشه هگل با نفس رحمانی در عرفان اسلامی شباهت دارد. با این وصف پرسش اصلی این نوشتار آن است که مطلق چه نسبتی با نفس رحمانی دارد؟ تفاوت‌های این دو مفهوم کدامند؟ با توجه به شواهدی مبنی بر آشنایی هگل با آثار جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) پرسش بعدی این است که آیا هگل در تصور مفهوم مطلق از اندیشه مولوی اقتباس کرده است؟ اختلاف مبانی این دو متفکر در چه مواردی است؟ این بررسی از آن جهت ضرورت دارد که میزان اصالت تفکر یک فیلسوف را به خوبی نشان می‌دهد و گستره تأثیر عرفان اسلامی را نیز نمایان می‌سازد.

تا کنون ابعاد مختلف مطلق از منظر هگل بررسی شده است، ولی چنین مقایسه‌ای کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است.

۱. مطلق از نظر هگل

مطلق، ایده است حقیقت در خود و برای خود است (هگل، ۱۳۹۱، ص ۴۷۵)، اندیشه و تفکر است و به تعبیری روح است. هر آنچه در عالم است اعم از ذهن، تاریخ، اجتماع و البته خود عالم، ظهور روح مطلق است.

نظام مفهومی در مطلق جای دارد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۳). این نظام مفهومی امری در حال تکامل است که مرحله نهایی آن در فلسفه هگل بروز می‌کند. مطلق با جهان پدیدار در ارتباط است، ولی جهان پدیدار را تشکیل نمی‌دهد.

مطلق، تنها فرد واقعی است (اینوود، ۱۴۰۲، ص ۹۳)، نگاه هگل به مطلق بسیار کلی و فراگیر است. مطلق، جریان شدن و صیورت به سوی غایت است. مطلق روح است، شاید این تعبیر نشانگر آن باشد که هگل، مطلق را به نحو «سوژکتیویته» تلقی می‌کند (هونت و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۳۴)، مطلق امری ذهنی است که در عرصه‌های مختلف ظهور می‌کند. همان حقیقت است که در فرایند خوداندیشی قرار می‌گیرد.

هگل مطلق را اندیشه خوداندیش می‌داند. در اندیشه هگل، مطلق، همه واقعیت است؛ یعنی آنچه روح است تمامیت واقعیت نیز هست.

«مطلق از نظر او شخصیت و روح به‌طور کلی است» (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۲)، مطلق، روح خاصی نیست و به شخص خاصی تعلق ندارد، بلکه امری کلی است که شامل امور بسیاری خواهد بود. توهم عینیت روح مطلق با خدا، خطاست. خدای موردنظر هگل خدای ادیان ابراهیمی نیست، بلکه امر بسیار مبهمی است که موضوع

تفسیرهای متنوعی قرار گرفته است. به طور خلاصه باید گفت خدای هگل نه تنها سرمدی و تحول‌ناپذیر نیست، بلکه محتاج است (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳).

مطلق، جوهر نیست (فیندلی و کوژو، ۱۴۰۱، ص ۴۵)؛ بدین معنا که امری موجود و ملموس در خارج نیست و باید در ذهن به دنبال آن باشیم. این تعبیر هگل از جوهر خروج از مفهوم ارسطویی جوهر است.

«روح مطلق، تنها (یا واقعاً) ... به امری برای خود بدل می‌شود» (هگل، ۱۳۹۵، ص ۱۴). روح مطلق پس از سیر در امور مختلف سرانجام به خود برمی‌گردد، زمانی که در اوج بروز در هنر، دین و فلسفه سرانجام «به نحو سرمدی به سوی خود بازمی‌گردد» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲)، هنر، دین و فلسفه راه‌های درک مطلق به‌شمار می‌روند. مطلق به صور مختلف محدود و متمایز تجلی می‌کند.

از نظر هگل «وجود مطلق، امری بدیهی است» (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۶۰). بدین معنا که چون اشیاء مختلف به همدیگر وابسته نیستند، به همین دلیل فهم مطلق نیز به چیزی نیاز ندارد، از این رو بدیهی است.

سیر دیالکتیک به سوی مطلق است. سیر اضداد در سه‌پایه‌ها تا آخرین مرحله (مقوله) ادامه پیدا می‌کند که «مطلق» است. مطلق، نامشروط است و پایان تضادهاست؛ چراکه با هیچ چیزی در تضاد نیست.

مطلق باید همه مقولات پیشین را در برگیرد؛ چراکه انضمامی است. اگر چنین نباشد آنگاه مقوله‌ای صرفاً انتزاعی خواهد بود (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۶). مقولاتی مانند هستی و نیستی که مجرد هستند وقتی ترکیب شوند مقوله‌ای انضمامی (شدن) پدید می‌آورند و سیر مقولات به سمت انضمامی شدن است.

مطلق، شامل همه چیز است، از این رو به چیزی خارج از خود وابسته نیست. با تحقق مطلق، نظام تکمیل شده و ما نیز به شناخت مطلق دست پیدا می‌کنیم (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰). مطلق، آخرین و عالی‌ترین مفهوم یا صورت فراگیر و نامشروط است؛ چراکه تعین مطلق دربرگیرنده همه مفاهیمی است که پیش از آن در فرایند دیالکتیکی مطرح شده است.

مفهوم مطلق «دایره دایره‌هاست» (میی، ۱۴۰۲، ص ۲۲). اگر مطلق را دایره‌ای فرض کنیم، برای منطق به‌منزله دایره‌ای بزرگ است که همه مفاهیم منطقی به شکل دایره‌هایی کوچک‌تر، یکی بعد از دیگری، از کوچک به بزرگ، درون آن قرار گرفته است.

در این راستا ایده مطلق از نظر هگل «همه چیز» است. وی باور دارد که ایده مطلق «هر تعین‌یافتگی را دربر می‌گیرد» (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱). مطلق حاوی هر چیزی مانند انسان، درخت، گل، ستاره و... است. طبیعت و ذهن آدمی وجوه مختلف تجلی مطلق به‌شمار می‌روند.

کارکرد مطلق در فلسفه هگل، اتحاد امور متضاد و ارائه تفسیر واحد از وجود است. او برای تثبیت اصل وحدت ضدین به مکتب‌های وحدت وجودی الثایی، ودائی، فلوپین، اسپینوزا و بیش از همه به مولوی نظر داشته است. هگل خود اذعان دارد که توصیف مولوی از نظریه وحدت وجود بر نظرگاه مشابه هندی ترجیح دارد:

اگر بخواهیم به اندیشه وحدت بنگریم - نه آنچنان که هندوئیسم از یک سو وحدت فاقد تعین و تفکر انتزاعی دارد و از دیگر سو، تکرار خسته کننده‌ای از ارتباط آن با جزئیات خاص است - بلکه اگر بخواهیم وحدت را به صورت والا و ناب بنگریم، باید سراغ پیروان محمد (ﷺ) برویم. برای مثال جلال‌الدین رومی شخصیت عالی است که وحدت روح با امر واحد را تصویر کرده و آن را عشق می‌نامد. این یگانگی روحی فراتر از امر متناهی و نازل است. این فرایند، متعالی ساختن امر طبیعی و روحانی است، ضمن اینکه امر ظاهری و فانی که به طور مستقیم مربوط به طبیعت است و روح که تجربی و دنیوی است از باطن طبیعت جدا می‌گردد (Hegel, 2001, p. 47).

قرائنی مبنی بر آشنایی هگل با عرفان ایرانی وجود دارد (طبری، ۱۳۴۸، ص ۳۹۹). افزون بر این، با توجه به اینکه هگل اندیشه وحدت وجودی در آثار مولوی را تحسین می‌کرد برای تبیین این نظرگاه، برخی ترجمه‌های روکرت از اشعار مولوی را نقل کرده است:

به آسمان پرستاره نگریستم، فقط یکی را دیدم

به امواج پرتلاطم دریا نگریستم، فقط یکی را دیدم...

هزار رؤیا دیدم، اما در آنها فقط یکی را دیدم...

هیچ قلبی زنده نیست، مگر آنکه پیوسته بستاید

یگانگی تو را از زمین و آسمان...

خورشید نیمروز تنها یک شعاع از نور توست

نور تو و من تا ابد یکی است

آسمان دوار همچون غباری در زیر پای توست

اما تنها یکی است و فقط یکی است تو و من یکی هستیم

غبار به آسمان تبدیل می‌شود و آسمان به غبار

اما ذات تو و من یکی است...

ای دل! باید در بادها سازگار و در سیلاب پایدار باشی

باد و آب یک عنصراند؛ چراکه واحد تو هستی (Hegel, 1894, p. 346-347).

روح مطلق حقیقت می‌تواند از جانب خود سخن بگوید (Hegel, 1983, p. 173)، سخنگویی روح را باید همان ظهور مطلق در سطوح مختلف تعبیر کنیم؛ چراکه مطلق در روح، طبیعت (دریا، دشت، کوه، سبزه، حیوانات و...) و منطق خود را نشان می‌دهد. بروز مطلق در روح، به صورت فی‌نفسه لنفسه است. در طبیعت با حالت لنفسه ظهور دارد طبیعت و روح بشر بسترهای عینی‌سازی و خودآگاهی مطلق هستند؛ یعنی مطلق در طبیعت به عینیت می‌رسد و از طریق روح انسانی به خودآگاهی می‌رسد. سرانجام مطلق در منطق به صورت فی‌نفسه بروز می‌کند.

۱-۱. مطلق در منطق

منطق یکی از عرصه‌هایی است که مطلق در آن خود را بروز می‌دهد. مطلق در منطق بدون هیچ قید و شرط و به اصطلاح به نحو لا بشرط مطرح است. با این بیان منطق برابر با مابعدالطبیعه است.

ایدهٔ هگل، جمع بین دانش و موضوع است (هگل، ۱۳۸۷، ص ۵۱). وی کوشید مابعدالطبیعه خود را از منطق اخذ کند. منطق به مثابه شناخت عالم خارج است که علم مستقلی به شمار می‌رود. این نگاه هگل یادآور اندیشهٔ رواقیان و اسپینوزا است. اسپینوزا می‌گفت: هر آنچه منطق بدان حکم کند، واقعیت دارد. از این رو هگل در تکریم او گفت: «یا باید اسپینوزا باشی، یا اصلاً فیلسوف نباشی».

آغاز فلسفه از ملاحظهٔ دنیایی معنوی و طبیعی است (دونت، ۱۳۸۰، ص ۸۰-۸۱). فیلسوف در زمینهٔ هستی باید احساس وظیفه کند؛ چراکه امور عقلانی و امور واقعی به هم بسته‌اند و کار فلسفی باید به وحدت آنها بیانجامد.

هگل باور دارد هستی (نخستین مقوله)، حاوی همهٔ مقولات بعدی است. او دستگاه فلسفی خود را از منطق شروع می‌کند و باور دارد که امر حقیقی را باید به منزلهٔ جوهر دریابیم (Hegel, 1807, p. 15). از نظر وی، منطق لزوماً علم مابعدالطبیعه است. اندیشهٔ محض همان مطلق است که گوهر واقعیت را تشکیل می‌دهد. پس منطق با مابعدالطبیعه یکی است.

از نظر هگل، عقل نظری محض و عقل عملی محض، غیرممکن است (کراسنوف، ۱۴۰۱، ص ۲۵۷-۲۵۸). این دو امر به طور جداگانه امکان‌ناپذیرند، ولی در کنار همدیگر ممکن به نظر می‌رسند. از این رو او به دنبال راهی است تا اجتماع این دو را به نمایش بگذارد. هگل منطق را دریچه‌ای مناسب برای رسیدن به این هدف ارزیابی می‌کند؛ چراکه ذهن و عین تفکیک‌ناپذیرند و همه چیز مطلق است.

۱-۲. مطلق در طبیعت

طبیعت دومین عرصه‌ای است که مطلق در آن ظهور می‌یابد. طبیعت، مطلق را از جهت عینی شدن بررسی می‌کند، یعنی وقتی مطلق، عینیت یافت، علم ما به مطلق در قالب طبیعت خواهد بود.

هگل «فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح را منطق کاربردی می‌خواند» (جیمز، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱). این امر تأکیدی دوباره بر محوریت منطق در تفکر هگل دارد. منطق به کالبد فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح، جان می‌بخشد. به نحوی که باید بگوییم طبیعت و روح تنها گونه‌هایی از ظهور اندیشهٔ محض به شمار می‌روند.

۱-۳. مطلق در روح

روح، مطلق را از نظر ظهور در عرصهٔ آگاهی روح بشری بررسی می‌کند. نقطهٔ آغاز هگل در پدیدارشناسی روح، تأکید بر امکان شناخت ذات اشیا است. وی به خلاف کانت باور داشت شناخت ذات اشیا ممکن است. البته مراد هگل از ذات اشیا، روح مطلق است، چون همهٔ اشیا ظهور مطلق به شمار می‌روند.

پدیدارشناسی روح، حاوی قالب‌های گوناگون روح تا حصول روح مطلق است (اردبیلی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۹). پدیدارشناسی هگل درواقع کل فلسفه اوست و نمایانگر شکل‌گیری منطق هگل (اندیشه محض) است. ازاین‌رو پدیدارشناسی سیر تکوین منطق به‌شمار می‌رود. در این پدیدارشناسی تغییرات در عین رخ می‌دهد، ذهن خالی و با خود یگانه است. اختلاف، درون عین است؛ ازاین‌رو در مراحل آگاهی، فقط عین تحول می‌یابد؛ چراکه ذهن به تدریج بر اعیان آگاهی می‌یابد. پدیدارشناسی هگل بیانگر سیر شناسایی از پایین‌ترین مراتب (آگاهی حسی محض) تا بالاترین مرتبه (شناسایی مطلق) است که در زندگی روزمره و گستره تاریخ ظهور می‌یابد. این مراحل آگاهی بر اساس تضاد دیالکتیکی و مطابق سه‌گانه زیر تحقق می‌یابد:

۱-۳-۱. مرحله آگاهی محض

در این مرحله عین به نحوی مستقل در برابر ذهن قرار گرفته است، درحالی‌که هنوز ذهن درنیافته که عین امتدادی از اوست. نخستین مرحله آگاهی، خود حاوی سه گام است:

الف. آگاهی حسی؛ اینجا، شناسایی یقینی است؛ چراکه حس، عین را بدون واسطه درک می‌کند. در این مرحله باید با حذف برداشت‌های خود، عین را در حالتی بی‌واسطه بنگریم (Krasnof, 2008, p. 77). در این مرحله آگاهی، در این حد می‌دانیم که «این عین هست».

ب. ادراک حسی؛ حواس می‌توانند عین مقید به کلیت را درک کنند. آگاهی، عین جزئی (این کتاب) را به‌مثابه عضوی از صنف (کتاب) درک کند؛ به‌عبارتی کلیات محسوس مانند کتاب، گل، درخت و... قابل ادراک هستند. ج. فهم؛ در این مرحله کلیات نامحسوس مانند جاذبه، نیرو، وحدت، کثرت و... نیز به ادراک درمی‌آیند.

۱-۳-۲. مرحله خودآگاهی

در این مرحله، عین با ذهن یا خود، یگانه است و دیگر استقلال ندارد. امری واحد است که در طبع خویش متکثر است. این مرحله نیز سه گام دارد:

الف. میل

میل درواقع تصویری از نفی دیگری در خود است (پیبین، ۱۴۰۱، ص ۲۶). مشخصه بارز میل آن است که استقلال اعیان (اشیا) را از بین برده است.

میل نمایانگر تلاش سوژه برای یافتن رضایت عملی‌اش با جهان است (استرن، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹). در حقیقت سوژه خود را چونان اراده به کار می‌گیرد تا از طریق محوسازی عین، دگرپودن عین را حذف کند.

ب. خودآگاهی فردی

خود، تنها هستی مستقل در جهان است، درحالی‌که عین استقلال ندارد. به همین دلیل میل با جذب عین، در پی نفی استقلال اوست تا نفس خویش را ارضا کند.

خودآگاهی، خویشتن خویش را در غیر خود می‌بیند؛ چراکه خویشتن خویش را گم کرده است. برای خودآگاهی، خودآگاهی دیگری وجود دارد (هگل، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲). هر خودی در پی حذف خودهای دیگر است، اما بعد می‌بیند که نقض غرض کرده و تضاد رخ داده است.

ج. خودآگاهی همگانی

خودآگاهی در مواجهه با خودهای دیگر به جای حذف آنها، خاصیت استقلال آنها را از بین می‌برد و آنها را به خود وابسته می‌کند. از اینجا رسم خواجه و بنده در تاریخ بشر رخ می‌نماید.

هگل برای زندگی خواجه و برده سه مرحله را تصویر کرده است: نخست. آگاهی رواقی؛ رابطه خواجه و برده در این مرحله شکل انتزاعی دارد؛ دوم. آگاهی شکاکانه؛ این دو به وجود خود، باور داشته و به هر چیزی غیر از خود شک دارند؛ سوم. آگاهی اندوهبار؛ آگاهی از خود به مثابه ذات صرفاً متناقض است (Hegel, 2004, p. 126).

۳-۳-۱. مرحله عقل

تحول در عین بدین صورت است که عین در مرحله آگاهی، مستقل از ذهن بود، در مرحله خودآگاهی با ذهن اتحاد پیدا کرد و در مرحله عقل، هم جدا از ذهن است و با آن اتحاد دارد (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۹۸). اتحاد ذهن با واقعیت از طریق عقل صورت می‌گیرد.

پس از بررسی مطلق در اندیشه هگل، اکنون نوبت به بررسی نفس رحمانی در عرفان اسلامی رسیده است. در این مرحله می‌کوشیم در کنار تبیین مفهومی، مراتب ظهور نفس رحمانی را به اختصار بیان کنیم.

۲. نفس رحمانی در تفکر مولوی

نظریه علیت بر محور علت فاعلی در فلسفه تثبیت شده است؛ ولی در عرفان سخن از تجلی و تشأن به میان می‌آید. در نظام تشأن دیگر از وجودهای متکثر خبری نیست. فقط یک وجود هست و آن ذات باری تعالی است که عالم، ظهور و بروز اوست. بنابراین در نظریه تشأن دیگر چیزی به نام صدور نداریم؛ یعنی مبدأ اول تعالی، وجودی مغایر خود را صادر نمی‌کند، چون جز او وجودی نیست؛ بلکه فقط ظهور و تجلی است. از این رو عارفان قاعده الواحد را به نحو جدیدی بازنویسی می‌کنند: «الواحد لا یظهر منه الا الواحد»؛ یعنی ظهور جانشین صدور می‌شود.

۲-۱. مفهوم نفس رحمانی

معلول اول در هستی‌شناسی عرفانی، یک وجود عام است که نفس رحمانی نام دارد و دارای نام‌های مختلفی است: وجود منبسط، فیض منبسط، قلم اعلی، وجود عام مفاض، رق منشور، تجلی ساری، نور مرشوش و... (فتاری، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱-۱۹۲).

نفس رحمانی، ظهور واحد، بسیط و یک‌پارچه است که از تعین اول تا عالم ماده را دربر می‌گیرد. تعین به معنای مرتبه‌ای از تجلی و ظهور ذات است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵). ظهور نفس رحمانی (وجود منبسط) بر اساس قانون علیت نیست، بلکه مطابق تشأن بوده و ربط محض است.

مولوی حروف مختلف مخلوقات و تحرک و تغییرشان را مانع یکپارچگی آنها نمی‌داند؛ چراکه سرتا پا یکی هستند. حروف مختلف مخلوقات با وجود تفاوت در شکل و صورت، در کنار همدیگر کلمات را ساخته و معنای واحدی را القا می‌کنند. اگر جداگانه بنگریم مغایر هم هستند، ولی اگر به ترکیب آنها نظر کنیم متحد بوده و دلالت بر یک مقصود دارند. مظاهر جهان هم دچار اختلاف هستند، ولی اگر به دقت در آنها بنگری خواهی یافت که پیکره واحد جهان آفرینش را ساخته‌اند و باطنی یگانه دارند (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۲۰۴). وی در این باره می‌گوید:

اولاً بشنو که خلق مختلف
مختلف جان‌اند از یا تا الف
در حروف مختلف، شور و شکی است
گرچه از یک رؤ ز سرتا پا یکی است

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹).

نفس انسان، یک چیزی است، ولی سی و دو حرف از آن پدید می‌آید و از ترکیب آنها کلمات و کتاب‌ها متولد می‌شود و تأثیرات بسیاری در جهان و جهانیان باقی می‌گذارد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۷). جان انسان در نفس تصرف کرده و آن را جرّ و مدّ می‌دهد تا حروف مختلف را از آن ایجاد کند. از این حروف نیز کلماتی می‌سازد که گاه بستر صلح است و گاه اسباب جنگ را می‌سازد. بر این اساس مولوی در خصوص نفس رحمانی با صراحت بیشتری اشاره می‌کند:

جرّ و مدّ و دخل و خرج این نفس
از که باشد جز ز جان پر هوس؟
گاه جیمش می‌کند که حا و دال
گاه صلحش می‌کند گاهی جدال

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵).

نفس رحمانی هم مثل نفس انسانی است که در حروف و کلمات گوناگون بروز می‌کند. نفس رحمانی منشأ پیدایش موجودات در مراتب مختلف هستی است و نفس انسانی هم سبب ظهور حروف و کلمات است، کلماتی که گاه شیرینی صلح و گاه تلخی جنگ را با خود می‌آورد.

تشکیک موجود در عرفان، خاص الخاصی است؛ یعنی فقط یک شخص وجود داریم و مابقی همه ظهور و تجلی او هستند. ماسوای او عدم است، البته عدم به معنای بطلان محض نیست، بلکه هست‌نماست؛ او خدایی است که «نیست» را به صورت موجودی شکوهمند پدید آورد و «هست» را به صورت نیست نشان داد (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۷). مولوی در این باره می‌گوید:

نیست را بنمود هست و مُحْتَشَم
هست را بنمود بر شکل عدم

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۲۶).

آنچه ما هستی حقیقی می‌پنداریم، درواقع پوست است و آنچه فانی می‌شماریم اصل و حقیقت وجود است. مولوی می‌گوید:

آنکه هستت می‌نماید، هست پوست
وآنکه فانی می‌نماید اصل، اوست

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۶۵۰).

بر اساس توصیف مولوی از وحدت شخصیه وجود، ذات حق تنها وجود است. ما و هستی ما، عدم است. ذات باری حقیقت محض است و محسوسات درواقع عدم‌اند که جامه وجود خیالی دربر کرده‌اند. ذات ما عدم است و هستی ما نیز به تحقیق، فانی است؛ اما خداوند وجود مطلق است که فانی‌نماست (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۰).

ما (ماهیات امکانی) قابلیت وجود و عدم داریم، اما حقیقت وجود که ذات باری تعالی است عدم را به همه وجوه طرد می‌کند. ذات حق، حقیقت وجود و بسیط محیط است. با توجه به اینکه ماهیات امکانی از عدم ابا ندارند، عارفان آنها را عدم می‌نامند و چون وجود را هم می‌پذیرند هستی‌نماست. درحالی که خداوند، حقیقت واحده است که قائم به خود است. ماهیات، فانی در وجود هستند و «اول وجود، اوست و ما هست‌نماییم» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۶-۶۷). انسان و سایر موجودات، وجودی فانی و ناپایدارند، که از هستی سایه، حقیقتی‌تر نیست و از هستی مطلق وام می‌گیرند (نیکلسون، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۳)، اما او فانی‌نماست؛ چراکه از سویی فراتر از ادراک ماست و از طرفی دیگر از فرط ظهور مخفی است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۶)؛ ازاین‌رو فانی جلوه می‌کند. البته شاید بهتر باشد بگوییم انسان جاهل در بقای وجود مطلق دچار شک است (لاهوری، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

ما نیستِ هست‌نما هستیم، درحالی که خداوند هست نیست‌نماست؛ چراکه حقیقت وجود، اصل بوده و منشأ همه آثار است. به تعبیر ابن‌عربی در فص یعقوبی فصوص الحکم، و لیس وُجودُ الا وجود الحقّ. وجود حق فارغ از هر تعین و قید است و همه ممکنات مراتبی از ظهورات حق هستند. با وجود تعدد تجلیات، او به وحدت حقیقی واحد است و عارف این کثرات موهوم را نمی‌بیند (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۱). فقط هستی مطلق، هستی دارد، همان که واجب‌الوجود است. انسان به‌معنای عدم است و به‌مثابه آینه‌ای در برابر اوست یا سایه‌ای به نسبت آفتاب وجود اوست. همان‌طور که تصویر در آینه و سایه، هستی حقیقی ندارند، موجود دیگری جز او از هستی برخوردار نیست. مولوی درباره ماهیات امکانی و ذات باری می‌گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

نفس رحمانی، وجود حقیقی نیست، بلکه ظهور یگانه و اضافه اشراقی واحد حق تعالی است که در تعینات جریان دارد. خداوند ظاهر است، نفس رحمانی ظهور اوست و تعینات مظاهر و مجالی این ظهور هستند. نفس رحمانی حقیقت بسیطی است که ماده این تعینات و صور نظام هستی است؛ چراکه در صور و متعینات جای گرفته و متعین و متصور می‌شود. مغایرت بین ظهور و مظهر اعتباری است؛ چراکه این دو در عالم خارج عین همدیگرند، همچنان‌که ماده و صورت با هم اتحاد دارند.

نفس رحمانی با آنکه دربرگیرنده ماسواست و بازتاب ذات باری تعالی است، ولی ربط محض و فقر صرف است. هیچ چیزی از خود ندارد و آویخته به ذات باری است. از آنجاکه ماهیت ندارد هیچ حکمی را نیز برنمی‌تابد و نمی‌توان او را به چیزی متصف کرد؛ وجود محض، ربط محض و معنای حرفی است.

نفسِ رحمانی، مطلق به اطلاقِ قسمی است؛ چراکه مقید به قید عموم است و هویت آن عمومیت و سریان خارجی است؛ یعنی همواره کثراتی را در خود جای داده است و بدون این کثرات، سریانِ نفسِ رحمانی ممکن نیست. بر این اساس، اطلاقِ آن قسمی است و علویات و سفلیات را دربر گرفته و در همه مراتب نظام هستی سریان دارد، در عین حال که واحد است. پس نفسِ رحمانی به لحاظ ذات و خارج، واحد است؛ هرچند کثرت ذاتی و خارجی دارد. ضمن آنکه کثرتِ ظهوراتِ آن به وحدتِ بازمی‌گردد. این همان معنای تقیید به قید اطلاقِ قسمی است که کلیّ سعی نیز نام گرفته است؛ کلیّ سعی حقیقتی وجودی و محیط است. وجودی است که رقائق مثالی و طبیعی افراد خود را دربر دارد و دارای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. این کلی به‌خلاف کلی مفهومی، دارای احاطه شمولی و سعه وجودی است.

ذات باری تعالی یک تجلی دارد و این تجلی همه موطن‌ها را پر می‌کند. تجلی یگانه است، ولی مراتب ظهور تكثر و شدت و ضعف دارند، از این‌رو تشکیک در ظهور پدید می‌آید. یگانگی تجلی به این معناست که دیگر هیچ تجلی دیگری از ذات احدی صادر نمی‌شود. به‌تعبیر دیگر یک وجود بسیط، یک معلول بسیط دارد که سراسر ماسوا را فرا گرفته است (قانونی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۳۷).

ظهور تشکیکی موجودات در نفسِ رحمانی صورت می‌پذیرد. مطابق این ظهور در هر مرتبه، موجودی که مظهر تجلی الهی است پدید می‌آید. این موجودات در طبقات متعددی حضور دارند و البته هیچ‌کدام نمی‌توانند نشانگر ذات باری تعالی باشند. با این وصف، هر کدام به اندازه خود، تجلی بخشی از اسماء و کمالات الهی هستند. همین امر نشانگر آن است که اطلاق و عموم در نفسِ رحمانی خارجی است و ذهنی نیست؛ یعنی نفسِ رحمانی مطلق است و سریان خارجی دارد.

۲-۲. ظهور نفسِ رحمانی در مراتب هستی

یکی از مباحث بسیار مهم درباره نفسِ رحمانی، نحوه ظهور آن در مراتب هستی است. برای تبیین این بحث لازم است به مراتب هستی از منظر عارفان توجه کنیم. بر این اساس باید هستی‌شناسی عرفانی را وارسی کنیم.

در هستی‌شناسی مولوی، فکر سبب صورت است و صورت‌ها منشأ عرض‌ها هستند. به عبارت بهتر، همه موجودات که در اصل عرض هستند از صورت‌های مثالی پدید آمده‌اند و عقل اول یا به تعبیری نفسِ رحمانی، صورت‌های مثالی را ایجاد می‌کند. اکبرآبادی از مفسران سرشناس مثنوی می‌گوید: «یعنی این موجودات که در اصل اعراض‌اند، از صورِ مثال وجود یافته‌اند و صورِ مثال از فکرِ عقلِ کُل که روحِ محمدی است و آن را عقلِ اول و روحِ اعظم و قلمِ اعلی [نفسِ رحمانی] نیز می‌گویند. اما باید دانست که روحِ محمدی دیگر است و حقیقتِ محمدی دیگر؛ چه حقیقتِ محمدی، تعین اول را گویند که فوق مرتبه اعیان [ثابته] است و محیط بر جمیع حقایق و روحِ محمدی، تحت مرتبه اعیان است و فوق مرتبه ارواح؛ چه وی روح کلی است که محیط بر جمیع ارواح، و ابوالأرواح است» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۷۲۲). اعیان ثابته، صور اسماء الهی و صور علمیه حقیقت ممکنات در علم باری است که در تعین دوم جای دارند. پس از تحقق، بدان‌ها اعیان خارجه گویند. مولوی در این باره می‌گوید:

این عَرَضها از چه زاید از صور

وین صور هم از چه زاید از فِکَر

این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسُل

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۹-۲۴۰).

نفسِ رحمانی وجودی لا بشرط دارد که در هر مرتبه از هستی (عقل، نفس، جسم، جوهر، عرض و...) به همان صورت تجلی می‌کند. همان‌طور که نفسِ انسان، در مقام ذات خود صوتی بی‌تعیین است که هیچ کدام از حروف و کلمات نیست، ولی در هر مقطعی از دهان به صورت یکی از حروف و کلمات متعین می‌شود، نفسِ رحمانی هم لا بشرط بوده و فاقد تعین است، ولی در هر مرتبه، با آن مرتبه عینیت دارد (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۵۷-۸۵۸).

ذات باری واحد و بسیط است و جلوه او نیز واحد است، اما همه مراتب ماسوا را پوشش می‌دهد. البته ظهور وجود دارای شدت و ضعف است و هر مظهر بر اساس قابلیت خود ظهور دریافت می‌کند. مهم‌ترین مظاهر و مراتب عبارتند از: تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. ظهور نفسِ رحمانی در مراتب مختلف هستی را به ترتیب مرور می‌کنیم:

۱-۲-۲. تعین اول

نخستین تجلی نفسِ رحمانی و اولین مرتبه‌ای که می‌توان بدان علم یافت، تعین اول است. بدین معنا تعین اول، علمی است و وجودی نیست. در این تعین، ذات باری تعالی به خود علم دارد.

تعین اول درواقع «صورت علم او به خودش برای خودش است» (فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸). در این مرتبه خداوند به نحو احدی به ذات خود نظر می‌کند کمالات الهی در این مقام اجمالی‌اند و تفصیل ندارند.

مولوی که متکی به تجربه شهودی در وحدت شخصیه وجود است (زرین کوب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۴۵). تصویری از موجودات ارائه می‌دهد که به صورت بسیط کنار همدیگر آرمیده‌اند فارغ از اینکه با هم تمایز داشته باشند. پیش از آنکه به جهان صورت و کثرت بیاویم در مرتبه احدیت، همگی در انبساط و بی‌تعینی به سر می‌بردیم و یک گوهر واحد بودیم. در آن عالم، کثرت و امتیازی که در عالم صورت هست، وجود نداشت. ما در بساطت و فارغ بودن از تعین و قید، چونان آفتاب، یک نور بودیم و مانند آب، هیچ گرهی نداشتیم (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۸). مولوی در این باره به زیبایی می‌سراید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی سر و بی پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

۲-۲-۲. تعین ثانی

دومین تجلی نفسِ رحمانی در تعین ثانی است. این تعین نیز علمی است، ولی به‌خلاف تعین اول، تفصیلی است. در تعین ثانی، ذات باری تعالی، افزون بر علم به خود، خودش را دارای صفاتی می‌یابد؛ یعنی کمالات و اسماء تفصیلی

پیدا می‌کند. اسمای حق تعالی در این تعین از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند و می‌توان آنها را تصور کرد. ذات باری در این تعین به حقایق موجود در خود به نحو خودآگاه علم پیدا می‌کند.

در این تعین است که اعتبارات مطرح‌شده و خداوند به خالقیت، الوهیت و... متصف می‌شود مبدئیت الهی از طریق تعین ثانی شکل می‌گیرد. با این تعین، تعینات حقی به پایان رسیده و تعینات خلقی آغاز خواهد شد. اما آنگاه که آن حقیقت در قامت اسما و صفات جلوه‌گری نمود کثرت خلقی پدید آمد (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۴). مولوی در این باره می‌گوید:

چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

وقتی نور خالص در قالب صورت اسیر گشت، مانند سایه‌های کنگره دچار تعدد می‌شود؛ برای تبیین این سخن مولوی باید بگوییم هنگامی که ذات الهی تجلی کرد نخست نور ذات (فیض اقدس) در مرتبه اعیان ثابت به عین هر شیء می‌رسد و صورت علمیه پدید می‌آید و اعیان موجودات وجود علمی پیدا کرده و مانند سایه‌های کنگره از همدیگر تمایز می‌یابند. در مرحله بعد انوار متنوعی (فیض مقدس) به مرحله ارواح می‌رسد و روح هر کس مطابق استعداد عین ثابتش وجود می‌یابد. ارواح نیز متمایز از همدیگرند. در مرحله دیگر که عالم جسم خلق شد روح هر کسی طبق استعداد عین ثابت خود، به مرتبه صورت انسانی می‌رسد (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۹). درواقع نفس رحمانی دو مرحله دارد: نخست، مرحله درون صقعی آن، فیض اقدس نام دارد که اعیان ثابت را در تعین دوم پدید می‌آورد. دوم، مرحله برون صقعی که تعین‌های خلقی (عوالم عقل، مثال و ماده) را ایجاد می‌کند که در ادامه به اختصار آنها را بررسی می‌کنیم.

۳-۲-۲. عالم عقل

نفس رحمانی در نخستین تعین خلقی در عالم عقل جلوه می‌کند. عالم عقل، تجرد عقلانی دارد. در این مرتبه گونه‌های مختلفی از موجودات مجرد وجود دارند: ۱. در طبقه اول که آن را عالم جبروت، مصباح و حقیقت محمدیه نیز نامیده‌اند، دو دسته ملائک جای دارند که عاری از قوه و استعداد ترقی یا تنزل‌اند.

۲. طبقه دوم عالم نفوس کلیه است. این عالم را ملکوت به معنای اعم نیز می‌نامند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶۲)، عاری از ماده هستند، ولی بدان تعلق دارند. مثل معلقه که واجد صورت و فاقد ماده هستند در این عالم‌اند. اهل ملکوت اعلی و اهل ملکوت اسفل در این عالم هستند که مدبر سماویات و ارضیات هستند.

۴-۲-۲. عالم مثال

عالم مثال دومین تعین خلقی است که مجلای نفس رحمانی است. این عالم را ملکوت به معنای اخص نیز نامیده‌اند. این عالم تجرد مثالی و برزخی دارد که بدان خیال منفصل هم می‌گویند. عالمی که اشیاء موجود در آن شکل، رنگ و اندازه دارند ولی فاقد جسمانیت و ماده هستند. فیض و امداد الهی از طریق عالم عقول (ارواح) و تدبیر عالم مثال به عالم ماده می‌رسد.

۵-۲. عالم ماده

نفس رحمانی در آخرین مرتبه از تعینات خلقی و آنزل مراتب هستی، در عالم ماده ظهور می‌کند. عالم طبیعت مادی همین جهانی است که حاوی عناصر اربعه و مولید سه‌گانه است که پر از جوهر و عرض است. این عالم، فیض وجود را از عالم مثال گرفته است که عالم مثال که حاوی صُور است و عالم مثال نیز به واسطه عالم عقل (فکر) حظاً وجودی یافته است. چنان‌که گذشت مولوی با صراحت از مراتب عوالم عقل و مثال یاد می‌کند.

مولوی همه داستان‌ها و مثل‌های خود را بستری برای درک حقیقت و عَرْضی برای فهم جوهر می‌داند. هدف وی نمایان ساختن جوهر حقیقت است. انسان که افضل موجودات عالم است مطابق فرمایش قرآن «چیز قابل ذکری نبوده است» (انسان: ۱). به تبع او موجودات جهان هم چیزی نبوده‌اند، اراده الهی به وجودشان تعلق گرفت از این‌رو پدید آمدند و پس از مدتی از بین می‌روند؛ به تعبیری همه موجودات عالم، عَرْض هستند که فرصت محدودی برای وجود دارند (انقروی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۴۰):

نقل اعراض است این بحث و مقال نقل اعراض است این شیر و شگال

جمله عالم خود عَرْض بودند تا اندر این معنی بیامد هل آتی

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۹-۲۴۰).

اینکه انسان در برهه‌ای چیز مذکوری نبود، درواقع شیئی بالفعل نبود؛ مراد مرتبه مادی انسان است که عرض بود. «ماده انسان هم جزء انسان است... چه انسان مُلکی - یعنی صوری طبیعی - هم انسان است؛ چنان‌که انسان ملکوتی و جبروتی و لاهوتی... انسان‌اند» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۹).

۳-۲. وحدت شخصیه وجود

مولوی به وحدت شخصیه وجود باور دارد. در نظرگاه او ذات باری تعالی یک وجود بسیط، نامتناهی و یکپارچه است که همه واقع را فراگرفته است. غیر از او وجودی نیست و همه ماسوا شئون، اسماء و حالات او هستند؛ بدین معنا که وجود یک حقیقت بوده و عین وحدت است. باین‌حال دو وجه دارد: وجه اطلاقی که حاکی از حق است؛ وجه تقییدی که ناظر به خلق است. اصل وجود فاقد تعین است، ولی هنگامی که در قالب اسماء و صفات تجلی می‌کند عالم کثرت پدید می‌آید. مولوی خود را منادی وحدت می‌داند؛ چراکه حقیقت وجود با وحدت عینیت دارد. کثرت و شرک از تعینات امکانی نشئت گرفته‌اند، به‌طوری‌که اگر حجاب کثرت را برداریم دیگر تمایز و تفرقه‌ای بین موجودات باقی نمی‌ماند:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی وحدت است اندر وجود معنوی

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۶۸۰).

وی مثنوی را نیز محل داد و ستد وحدت می‌داند. در این دفتر او به تبیین وحدت، وحدانیت، وحدت اعتقاد و... می‌پردازد (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۳۹):

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بُت است
(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۹۲۱).

نور خورشید یکی است، اما آنگاه که بر شیشه‌های رنگارنگ پنجره می‌تابد و به صورت‌های گوناگون رخ می‌نماید
صد نور از آن پدید می‌آید (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۰). همچنان که نور وجود نیز در قالب‌ها تکثر پیدا می‌کند:
همچون آن یک نور خورشید سما صد بُود نسبت به صحن خانه‌ها
(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۵۵۰).

مولوی با همین نگاه وحدت‌بین، انسان‌ها را مؤاخذه می‌کند. او گریز انسان از انسان یا کوچک‌شماری فقیر از
سوی غنی را برنمی‌تابد و بر این باور است که انسان‌ها روح واحدی در صد هزار تن هستند. از نظر او جهان کثرت،
باعث بروز اختلاف و دویینی انسان‌ها شده است:

پیشتر آ پیشتر، چند از این ره زنی؟	چون تو منی من توم، چند توی و منی؟!
نور حقیم و زجاج، با خود چندین لجاج؟!	از چه گریزد چنین روشنی از روشنی؟!
ما همه یک کاملیم، از چه چنین آحولیم؟!	خوار چرا بنگرد سوی فقیران غنی؟!
ما همه یک گوهریم، یک خرد و یک سریم	لیک دو بین گشته‌ایم، زین فلک منحنی
روح یکی دان، و تن گشته عدد صد هزار	همچو که بادام‌ها در صفت روغنی
چند لغت در جهان، جمله به معنی یکی	آب یکی گشت چو خایه‌ها بشکنی
جان بفرستد خبر جانب هر با نظر	چون که به توحید، تو دل ز سخن برکنی

(مولوی، ۱۳۹۵، ج ۶ ص ۲۴۳-۲۴۴).

البته او خود می‌داند فهم درست این سخن (وحدت شخصیه وجود) بسیار دشوار است؛ چراکه لغزشگاه بسیار
خطرناکی است و درک چنین مطالبی برای افراد ضعیف‌الذهن ممکن نیست. از این رو نگران است تا مبدا باعث
خطای کسی بشود. نکته‌ها درباره وحدت مطلق مانند تیغ پولادین تیز است و کسی که سپر استعداد فهم درست را
ندارد باید عقب بنشیند. سرّ توحید همچون الماس تیز است و انسان نباید بدون استاد، ارشاد و ادراک در این عرصه
حضور یابد، چون ممکن است آسیب ببیند. بر این اساس مولوی ترجیح می‌دهد برای اینکه کسی آسیب نبیند تیغ
نکات و معانی را در غلاف اصطلاحات و مثل‌ها و قصه‌ها پنهان کند، مبدا کژخوانی مطلب را برخلاف مراد گوینده
درک کند و از اعتقادات و طاعات صحیح دور گردد (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱). افراد پیرو هوای نفس که
طاقت درک اسرار توحید را ندارند، ممکن است با شنیدن چنین مطالبی خود را چونان محققان در عرفان پندارند و
فرعون وار انا الحق بگویند و در زندقه افتند (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۵).

شرح این را گفتمی من از مری

لیک ترسم تا نلغزد خاطری

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر، واپس گریز

پیش این الماس، بی‌اسپر میا

کز بُردن، تیغ را نبود حیا

زین سبب من تیغ کردم در غلاف

تا که کج‌خوانی نخواند برخلاف

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

۳. ارزیابی

پس از بررسی مطلق در فلسفه هگل و نفس رحمانی از منظر مولوی، اکنون فرصتی مناسب برای ارزیابی است. موارد زیر حاکی از مقایسه و ارزیابی تفکر هگل است. برای افزایش دقت در بررسی تطبیقی بین هگل و مولوی، جا دارد در دو فراز مبانی و محتوا به تفکر آنها پردازیم:

۳-۱. مبانی

در این قسمت آن دسته از مبانی نظری این دو متفکر مورد مقایسه قرار می‌گیرند که در این نوشتار بدان‌ها اشاره شده است. این موارد از این قرارند:

۳-۱-۱. وحدت شخصیه وجود؛ مولوی در هستی‌شناسی عارفانه خود به وحدت شخصیه وجود باور دارد، درحالی‌که هگل هیچ تصویری از چنین مفهومی ندارد.

۳-۱-۲. اعیان ثابته؛ این مفهوم بخشی از هستی‌شناسی مولوی است که در فرایند خلقت اهمیت بسیاری دارد، چنین مفهومی در اندیشه هگل نیست؛ چراکه هیچ تصویری از ورای عالم ماده ندارد.

۳-۱-۳. وحدت ظهور و مراتب هستی؛ در نگاه مولوی بر اساس قاعده الواحد، همان‌طور که وجود واحد است، ظهور او هم واحد است، البته به حسب استعداد، هر مرتبه جایگاه خاص خود را دارد؛ بحث از ظهور و مراتب آن هم در فلسفه هگل مفقود است.

۳-۱-۴. تشکیک؛ مولوی به تشکیک در ظهور باور دارد؛ تعین اول، ثانی، عالم عقل، مثال و ماده هر کدام نسبت به مراتب قبل و بعد از خود ضعیف‌تر و قوی‌تر هستند. در خود این مراتب هم تشکیک جاری است؛ مطلق مشکک نیست و اساساً چنین مفهومی در فلسفه هگل معنا ندارد؛ لوازم تحقق تشکیک عبارتند از: وحدت و کثرت خارجی و ذاتی؛ بازگشت کثرت به وحدت و سریان وحدت در کثرت. این امور بستر ساز تحقق تشکیک در نفس رحمانی است؛ چراکه نفس رحمانی حقیقی واحد و سریانی است و مطلق به اطلاق قسمی است.

۳-۱-۵. تضاد دیالکتیک؛ هگل سیر مقولات از هستی تا مطلق را بر اساس تضاد دیالکتیک به تصویر می‌کشد. این فرایند با اشکالات زیادی مواجه است که چندان مورد قبول مولوی نیست.

۳-۱-۶. روش‌شناسی؛ روش مورد قبول مولوی شهود عرفانی است و روش هگل عقلی است.

۳-۲. محتوا

۳-۲-۱. پیدایش؛ مطلق پایان تضادهاست، بدین معنا هگل با روش دیالکتیک خود و با شیوه استنتاجی‌اش از هستی آغاز کرده و در پایان به نهایی‌ترین مقوله، مثال (ایده) مطلق می‌رسد. هستی به شدن اتکا دارد و شدن متکی به برنهاد بعدی است، به همین منوال باید پیش رفت تا به اصل سابق بر همه مقولات، یعنی مثال مطلق رسید. بنیاد هستی و برآن تقدم دارد. برنهاد بعدی هم بنیاد شدن است. اگر این سیر را دنبال کنیم درخواهیم یافت که مقوله نهایی، یعنی مثال مطلق، بنیاد هستی و همه مقولات دیگر است. با این وصف به صراحت سخنی از پیدایش مطلق نیست، بلکه در فرایند دیالکتیک، به‌مثابه آخرین مقوله تحقق می‌یابد. درحالی‌که نفس رحمانی بر اساس قاعدة الواحد از ذات باری تعالی صادر می‌شود.

۳-۲-۲. بساطت؛ مطلق، بسیط نیست؛ چراکه به تصریح هگل، امری انضمامی است، یعنی انتزاعی نیست؛ چراکه منتهی‌الیه مقولات است و سیر مقولات در جهت تشخیص و انضمامی بودن حرکت می‌کند. از طرفی مطلق شامل همه مقولات پیشین است و به تعبیری دایره دایره‌هاست، یعنی هر بخش از فلسفه هگل درون مطلق جای دارد و به طور طبیعی از بقیه بخش‌های فلسفه او متمایز است. همین امر بهترین دلیل بر عدم بساطت مطلق است، درحالی‌که نفس رحمانی بسیط است؛ چراکه نخستین و تنها مخلوق ذات باری تعالی است و همان‌طور که خداوند بسیط‌الحقیقه است مخلوق او نیز مطابق قانون سختیت بیشترین شباهت را با او دارد و دارای بساطت است. در هر موطنی (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) به طور کامل حضور دارد.

۳-۲-۳. ایجاد؛ مطلق در نظر هگل موجودات جهان را ایجاد نمی‌کند و تنها یک نظام مفهومی است، درحالی‌که نفس رحمانی جهان ماسوا را ایجاد می‌کند.

۳-۲-۴. هویت سریانی؛ مطلق در سه عرصه (منطق، طبیعت و روح) به طور جداگانه ظهور می‌کند، ولی نشانی از پیوستگی این سه عرصه با همدیگر وجود ندارد، درحالی‌که نفس رحمانی امری پیوسته است. ظهوری واحد و سریانی است که به‌مثابه آشاری از بلندترین نقطه تا پایین‌ترین نقطه به طور یکپارچه سریان دارد، هرچند در طول مسیر شکن‌های متعدد پیدا می‌کند.

۳-۲-۵. سعه وجودی؛ مطلق حاوی همه چیز است؛ نفس رحمانی هم دربرگیرنده همه مظاهر است، ولی تفاوت این دو در آن است که اگر مطلق هگل دایره دایره‌ها باشد، آنگاه مثل عدد ۱۰۰ است که حاوی سایر اعداد زیرمجموعه خود است، ولی عین آنها نیست، درحالی‌که نفس رحمانی در نظر مولوی، عین هر مرحله و امر مقید است.

۳-۲-۶. جنس وجودی؛ مطلق از جنس ذهن و اندیشه است؛ وجه تمایز تفکر هگل با سایر نظام‌های مدعی وحدت وجودی آن است که هگل مطلق را جنس تلقی می‌کند که این جنس حاوی همه انواع است، نقش فاعلی دارد و البته به صورت اندیشه است. مطلق، روح، اندیشه و تنها فرد واقعی است و به تعبیر دیگر، اندیشه خوداندیش است، ولی نفس رحمانی ظهور است. نفس رحمانی جلوه وحدانی سریانی ذات باری تعالی است، ماده اصلی صور و تعینات نظام هستی

است؛ حقیقتی بسیط است که در قالب صور و تعینات متکثر جهان شکل گرفته و تعین پیدا می‌کند. از یک حیث جدا از مظاهر و مجالی است و از جهت دیگر با مظاهر و حتی با ظاهر (خدا) اتحاد دارد و یک راستای طولی قرار می‌گیرد.

۳-۲-۷. جایگاه؛ مطلق آخرین مقوله است. پس از طی فرایند دیالکتیک و تبدیل اضداد به همدیگر سرانجام مثال مطلق رخ می‌نماید. پس از تحقق مطلق، نظام تکمیل شده و شناخت مطلق میسر می‌گردد؛ درحالی که نفس رحمانی اولین و تنها مخلوق باری تعالی است.

۳-۲-۸. توحید؛ مطلق در بستری بی‌اعتنا به خالق هستی مطرح شده است و اساساً در اندیشه هگل نشانی از خداوند متعال وجود ندارد. درحالی که نفس رحمانی در بستری توحیدی مطرح شده و لطیف‌ترین تفسیر وحدانی را از هستی عرضه می‌کند و این مهم‌ترین مسئله در نظام اندیشه است.

۳-۲-۹. اقتباس نارسا؛ هگل مطلق را در همه پدیده‌ها حاضر می‌بیند و آن را منبع تحرک می‌داند. اشارات او درباره مطلق، شباهت زیادی به نفس رحمانی دارد. شواهدی چند در خصوص آشنایی او با اندیشه مولوی و عرفان اسلامی گذشت. در بحث خواجه و بنده و برخی مباحث دیگر نیز به طور آشکار از مضامین مثنوی بهره برده است (خلیلی جهرمی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹-۲۰۵)، ولی به نظر می‌رسد هگل نتوانسته است به معنای بلند موردنظر مولوی دست یابد.

نتیجه‌گیری

هگل مانند بسیار معاصران خود با عرفان اسلامی آشنا بوده و در آثار مهم خود بدان‌ها اذعان کرده است. با این وصف، تصریح در آثار و شباهتی‌هایی چون تجلی مطلق در امور مختلف، قرار دادن همه چیز در مطلق و... شواهد غیرقابل انکاری است که حاکی از توجه هگل به نظریه نفس رحمانی در اندیشه مولوی است.

وجه توجه خاص هگل به اندیشه مولوی، تصویر جذاب وحدت شخصیه وجود است. اما بزرگ‌ترین خطای هگل درست همین جا رقم خورده است، جایی که هگل محتوای تفکر مولوی را وحدت وجود خطاب کرده و در تراز اندیشه اسپینوزا، ودائی، الثابی و... قرار داده است. درحالی که تفکر عالی مرتبه مولوی از این امور فاصله‌ای بس بعید دارد. هگل برای وصول به اندیشه مولوی گام برداشته است، درحالی که مبانی تفکر او در مواردی مانند وحدت شخصیه وجود، مراتب هستی، اعیان ثابته، تشکیک و... با مولوی تفاوتی اساسی دارد.

هگل کوشیده بخشی از ویژگی‌های نفس رحمانی را در فلسفه خود انعکاس داده و تا حدی نیز توانسته مطلق را شبیه نفس رحمانی ترسیم کند، ولی در این خصوص ناکامی‌های بسیاری داشته است و در اموری مانند پیدایش، بساطت، هویت سریانی، سعه وجودی، جایگاه، توحید و... بین مطلق و نفس رحمانی فاصله‌ای ناپیمودنی قرار گرفته است. از این‌رو به نظر می‌رسد سخن مولوی را «برخلاف» دریافته است.

منابع

- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۴). هگل: از متافیزیک به پدیدارشناسی. تهران: علمی.
- استرن، رابرت (۱۳۹۴). هگل و پدیدارشناسی روح. ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی. چ دوم. تهران: ققنوس.
- اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳). مخزن الاسرار شرح مثنوی. به اهتمام ن. مایل هروی. تهران: قطره.
- آنقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۴۸). شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: ارژنگ.
- آنقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۵۱). شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: میهن.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۷). فرهنگ فلسفی هگل. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
- اینوود، مایکل (۱۴۰۲). هگل. گروه مترجمان. تهران: شب خیز.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). هگل. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- پسین، رابرت (۱۴۰۱). خودآگاهی نزد هگل (میل و مرگ در پدیدارشناسی روح). ترجمه امیر مازیار. تهران: لگا.
- جیمز، دیوید (۱۳۹۹). هگل. ترجمه محمدهادی حاجی بیگلر. تهران: علمی و فرهنگی.
- خلیلی جهرمی، جلیل و دیگران (۱۳۹۷). همانندی‌های دیالکتیکی مولانا و هگل. بوستان ادب، ۳ (۱۰).
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. چ دوم. تهران: مولی.
- دونت، ژانت (۱۳۸۰). درآمدی بر هگل. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: سرچشمه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). سرّ نی. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۵). شرح جامع مثنوی. چ سوم. تهران: اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴). شرح مثنوی. به کوشش مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- ستیس، و. ت. (۱۳۷۱). فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. چ پنجم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سینگر، پیت (۱۳۷۹). هگل. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- طبری، احسان (۱۳۴۸). برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. بی‌جا: بی‌نا.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف. چ هفتم. تهران: علمی فرهنگی.
- فنازی، محمد بن حمزه (۱۳۸۴). مصباح‌الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجوی. چ دوم. تهران: مولی.
- فیندلی، ج-ن و کوژو، آکساندرو (۱۴۰۱). پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه بهمن اصلاح‌پذیر. چ دوم. تهران: روز آمد.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۹ق). اعجاز البیان. تحقیق عبدالقادر احمد عطاء. مصر: دارالتألیف.
- کراسنوف، لری (۱۴۰۱). درآمدی بر پدیدارشناسی روح (از مجموعه درآمد‌های کمبریج بر آثار بزرگ فلسفی). ترجمه حسین مافی مقدم و مصطفی محمددوست. تهران: نقد فرهنگ.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۴). نثر و شرح مثنوی شریف. ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی. چ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهوری، محمدرضا (۱۳۸۱). مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات رضا روحانی. تهران: سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). افکار هگل. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مولوی بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۹۵). مثنوی معنوی. چ ششم. تهران: پیام عدالت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). کلیات شمس یا دیوان کبیر. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- میسی، جولی (۱۴۰۲). دیالکتیک هگل. ترجمه مهدی محسنی. تهران: آن‌سو.

- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۹). شرح مثنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۷). مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیبایی‌شناسی. ترجمه محمود عبادیان. تهران: علم.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۴). خداپناهی و بندگی از پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه علیرضا سیداحمدیان. تهران: چشمه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۱). دانشنامه علوم فلسفی به صورت طرح (دانشنامه منطق). ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیع.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۵). متافیزیک. ترجمه محمد مهدی اردبیلی. تهران: حکمت.
- هونت اکسل و دیگران (۱۴۰۰). راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه محمد مهدی اردبیلی و علی سهرابی. تهران: نشر نی.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (1807). *Phenomenology of Spirit*. Bamberg and Wurzburg, First Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1894). *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, With Five Introductory Essays*. Translated By William Wallace, M.A., LL.D., Fellow of Merton College, and Whyte's Professor of Moral Philosophy in the University of Oxford. Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (2001). *Philosophy of Mind* (Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences). Translated by William Wallace. blakmask.com.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (2004). *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller, with Analysis of the Text and Fore word by J. N. Findlay, F.B.A., F.A.A.A.S. Oxford University Press. New York: Published in the United States by Inc.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich, (1983). *Gena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806)*. Translated by Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.
- Kransof, larry, (2008). *Hegel, s Phenomenology of Spirit (An Introduction)*. New York: Cambridge University Press.

Table of Contents

A Comparative Examination of the Nominalist Approach to the Problem of Proposition in Analytic Philosophy and the Principle of “Subordination” in Islamic Philosophy, and an Its Implications

Mahdi Ahmadkhanbeygi / 7

Assessing the Capacity of the Knowledge Argument to Prove the Ontological Gap and Refute Physicalism

✍ MuhammadHasan Fateminia / Yusof Daneshvar/ 29

A Philosophical Reconstruction of Methodology in the Humanities (An Introduction to the Possibility of a Monotheistic Paradigm)

Hasan Hosseini / 45

A Philosophical Explanation of the Role of ‘Intention’ in the ‘Evolution of the Soul’ highlighting the Philosophical System of Allamah Misbah Yazdi

✍ Hamid Muhammadi Matin / Ahmad Abotorabi / 61

An Inquiry into the Sources of Power in the Social Philosophy of Mulla Sadra and its Impact on Religious Understanding (A Case Study of ‘Kasr al-Asnam al-Jahiliyya’ and Risalah al-Thalathat al-Usul)

✍ Zahra Abyar / Irfaneh Muhammadzadeh haghghi / 79

Rethinking the Theoretical Foundations of Proximity Theory (A Response to a Critique)

✍ Muhammad Sarbakhshi / Ahmad Saeidi / 97

The Evaluation of ‘the Absolute’ in Hegelian Philosophy as per the Concept of ‘Breath of Clemency’ in Rumi’s Thought

Mansor Mahdavi / 117

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.

Maʿrifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 23, No. 3

Spring 2026

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fathʿali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādī

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muʿammad Fanāʿi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Husayn Hamzah Shahid al-Amiri: Professor, University of Kufa

Dr. Sattar Jabr Hammud al-Araji: Professor at the University of Kufa

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. Muʿammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muʿammad Saʿīdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Maʿrifat-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