

معرفت فلسفه

سال بیست و سوم، شماره چهارم، پیاپی ۹۲، تابستان 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 مقایسه‌آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه‌شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سربه‌مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواشمندیم مقالات خود را به‌عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۶۰.۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱.۴۴۰.۰۰۰ 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 بر اساس 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

تحلیل چیستی و چگونگی کثرت و وحدت در حقیقت هستی با توجه به قبول حرکت قطعی در نظام فلسفی صدرایی / ۷

که سیدرضا سیداحمد لوانسانی / سیدمحمد مهدی نبویان / مهدی منفرد

تشکیک در اندیشه ارسطو و صدر المتألهین؛ واکاوی انتقادی دیدگاه‌های هری ولفسن / ۲۷

که سمیه احمدی / سیده زهره سیدفاطمی

تحلیل هستی‌شناختی پیش‌فرض‌های فلسفی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه مشاء / ۴۷

که علی آیتی / سیدمحمد مهدی نبویان

تأثیر نگاه عین‌الربطی به انسان بر اهداف علوم انسانی اسلامی / ۶۵

که اسماعیل شابندری / علی مصباح / مرتضی رضایی

تحلیل نحوه وجود هوش مصنوعی قوی از منظر مبانی فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی / ۸۳

که مصطفی اسلامی / عباس گزایی

چیستی و امکان مابعدالطبیعه در اندیشه کانت؛ تحلیل و بررسی / ۱۰۳

عبدالله فتاحی

مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی در مقایسه با درمان عقلانی هیجانی آلبرت الیس / ۱۲۵

مهری یزدانی / که یحیی قاندي / معصومه السادات ابطحي

بررسی واقع‌گرایی اخلاقی در اندیشه اخلاقی امام خمینی (ع) / ۱۵۱

حسین احمدی

An Analysis of the Nature and How-Multiplicity-and-Unity Run in the Reality of Being, in the Light of Traversing Motion within the Sadrian Philosophical System

 **Seyyed Reza Seyyed Ahmad Lavasani**  / Ph.D. student in Theology and Islamic Studies,
University of Qom, Qom, Iran Reza_lvasn@yahoo.com.

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian / assistant professor, Dept. of Philosophy and Islamic
Theology, University of Qom, Qom, Iran mm.nabavian@qom.ac.ir.

Mehdi Monfared / associate professor, Dept. of Philosophy, University of Qom, Qom, Iran,
M.Monfared@qom.ac.ir.

Received: 2025/12/25 - **Accepted:** 2026/01/28

Abstract

One of the important issues that has been the focus of many thinkers in Islamic philosophy is the multiplicity in existence. Based on the different foundations of philosophical schools, various explanations have been presented regarding how such a multiplicity is possible. Several formulations have also been offered based on the views of Sadr al-Muta'allihin concerning this important matter. However, the influence of traversing motion as per the theoretical foundations of the Transcendent Wisdom in explaining and formulating the how-possibility of unity and multiplicity, and its emanation from God, has been neglected in these formulations.

Therefore, in this research, we intend -through fundamental inquiry and by relying on the analysis of the essential principles and the innovative views of the coherent Sadrian system- to determine what formulation of the nature and how-possibility of existence, and its relationship with the Creator, emerges when special attention is paid to the influence of traversing motion within Sadra's philosophical system.

In this exposition, the reality of existence is presented as a single and absolutely simple Being (*Basit al-haqiqah*) which, despite its unity, encompasses all things. It is created 'moment by moment' by the Will of God, in such a way that at each 'moment,' it possesses an existence different from the preceding and succeeding ones. Consequently, not only is it in need of a Creator for its existence and origination, but it also depends on the Creator for its 'moment by moment' persistence.

Keywords: unity of being, traversing motion, *Basit al-haqiqah* (Absolutely Simple), true unity, the rule of the One, The arc of descent.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل چستی و چگونگی کثرت و وحدت در حقیقت هستی با توجه به قبول حرکت قطعی در نظام فلسفی صدرایی

Reza_lvasn@yahoo.com

mm.nabavian@qom.ac.ir

M.Monfared@qom.ac.ir

✉ سیدرضا سیداحمد لواسانی / ID / دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم

سیدمحمد مهدی نبویان / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران

مهدی منفرد / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

چکیده

یکی از مسائل مهم که در فلسفه اسلامی کانون توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته، کثرت در هستی است که بر اساس مبانی مختلف نحله‌های فلسفی، تبیین‌های متفاوتی از چگونگی این کثرت ارائه گردیده است. تقریرهای متعددی نیز بر اساس آراء صدرالمتهلین در مورد این مهم بیان شده است. لیکن تأثیر حرکت قطعی بر مبانی نظری حکمت متعالیه در تبیین و تقریر چگونگی وحدت و کثرت و صدور آن از خداوند در تقریرات مغفول مانده است. ازاین‌رو ما در این پژوهش درصدد هستیم با تحقیقی بنیادین و با تکیه بر تحلیل اصول اساسی و نظرات خاص و بدیع نظام منسجم صدرایی دریابیم که با توجه خاص بر تأثیر حرکت قطعی در نظام فلسفی صدرای چه تقریری از چستی و چگونگی هستی و ارتباطش با خالق به دست خواهد آمد. در این تقریر، حقیقت هستی با وجودی واحد و بسیط‌الحقیقه که در عین وحدت شامل کل الاشياء است، «آن» به «آن» با اراده خداوند ایجاد می‌شود، به‌نحوی که در هر «آن» وجودی غیر از وجود قبل و بعد را دارا خواهد بود. ازاین‌رو نه‌تنها در وجود و حدوث خود نیازمند خالق است؛ بلکه در بقاء «آن» به «آن» خود نیز، محتاج خلق خالق هستی است.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، حرکت قطعی، بسیط‌الحقیقه، وحدت حقه، قاعده الواحد، قوس نزول.

مقدمه

یکی از سؤالات مهم در بین فلاسفه اسلامی چستی و چگونگی هستی است. پاسخ به این سؤال و دریافت حقیقت هستی و چگونگی تبیین کثرت موجود در عالم بر اساس نظام‌های فلسفی، تفریها و تفسیرهای متعددی را در این زمینه رقم زده است و آن را به یکی از مسائل مهم در بین بعضی فلاسفه مخصوصاً فلاسفه اسلامی تبدیل نموده است؛ چراکه با اذعان به وجود علتی واحد و بسیط‌الحقیقه و بر اساس قاعده‌الواحد بحث کثرت موجود در عالم و چگونگی تبیین آن نیازمند مبانی و اصولی اساسی و منسجم می‌باشد تا بتواند پاسخی مناسب و مستدل ارائه نماید.

هر کدام از فلاسفه اسلامی تلاش نمودند که بر اساس مبانی نظری خود با توجه به بحث تشکیک، به تبیین چستی و چگونگی ایجاد این کثرت از علت واحد بسیط بپردازند (ر.ک. سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ر.ک. صدرالمآلهین، بی تا - الف، ج ۱، ص ۳۲۵). صدرالمآلهین نیز با ابداع مبانی و اصولی خاص در نظام فلسفی خود، به تبیین این کثرت از وجود علت العلل واحد با بساطت محض پرداخته است.

با وجود آنکه اندیشمندان و مفسران نظام فلسفی صدرایی هر کدام تلاش نمودند تا به توضیح و تبیین پاسخ فلاسفه (ر.ک. ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶؛ ر.ک. یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) و به‌خصوص ملاصدرا بپردازند و تقریری را نسبت به این پاسخ ارائه دهند (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷). لیکن نویسندگان معتقدند که در تقریر نظریه این اندیشمند بزرگ در این زمینه دقت کافی مبذول نشده و حقیقت و کنه برخی از نظریات وی مغفول مانده است و می‌توان با توجه به نظرات ابداعی و خاص این نظام منسجم فلسفی تقریری متفاوت را به اندیشمندان این حوزه ارائه نمود.

برای نمونه می‌توان به پژوهشی با عنوان «بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا» (عباسی و حیدری، ۱۴۰۱) اشاره نمود که در آن به دو دیدگاه در نظر ملاصدرا اشاره می‌شود که هر دو را در یک امتداد می‌داند. در دیدگاه اول، از راه تشکیک وجود، «عقل اول» را صادر اول معرفی می‌کند که مجرای بقیه صوادر و کثرات است و در دیدگاه نهایی خود، همگام با وحدت شخصی عرفا، همه ماسوی الله را نمود و مظهر حق تعالی تلقی می‌نماید که از او در یک مرتبه متجلی گردیده و آن وجود منبسط و نفس رحمانی است و همه ماسوی را دربر می‌گیرد.

گاهی نیز از حیث مقایسه بین دو یا چند فیلسوف به بررسی این مهم پرداخته‌اند. بررسی دیدگاه صدرالمآلهین و افلوطین درباره صدور کثیر از واحد عنوان پژوهشی دیگر است که بیان می‌کند افلوطین برای تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد و رابطه آنها با یکدیگر از نظریه «فیضان» که پیشینه آن در آراء افلاطون و حتی قبل از او در نظریه پارمنیدس قرار دارد، استفاده می‌کند. در اثر این فیضان، موجودات کثیر در سیری منظم پا به عرصه هستی می‌گذارند. درجه وجودی این موجودات را میزان دوری و نزدیکی آنها به احد تعیین می‌کند. سپس به نظر صدرالمآلهین می‌پردازد و نظریه فیضان در نگاه او را مورد بررسی و مقایسه با افلوطین قرار می‌دهد و در نهایت

چنین بیان می‌کند که ملاصدرا این نظریه را همچون دیگر نظریات در دستگاه عظیم فلسفی خود بر مبنای اصالت و وحدت وجود تحلیل کرده و ابعاد گوناگون آن را تکمیل نموده است (فصیحی دستجردی، ۱۳۸۸).

درواقع چپستی ارتباط بین وحدت و کثرت موجود در عالم و چگونگی ایجاد این کثرت از خالق هستی مسئله مهمی است که فلاسفه مختلف بر اساس مبانی نظری خود در پی یافتن پاسخی درخور و مناسب برای آن بوده‌اند. سؤالی که در پی پاسخ به آن هستیم، امری گسسته از پژوهش‌های پیشین نیست؛ با این تفاوت که با نگاهی منسجم بر مبانی اصلی حکمت متعالیه صدرایی و توجه خاص به بحث حرکت و نظر خاص ملاصدرا در قبول حرکت قطعی، به پاسخی متفاوت و نو از چپستی و چگونگی کثرت و وحدت هستی خواهیم رسید. به بیان دقیق‌تر، با توجه به نقش برجسته حرکت قطعی در این پژوهش به‌منظور تبیین و تقریر صدور هستی از خداوند، می‌توان به این نتایج اذعان نمود که هستی با آنچه در آن پیچیده شده است دارای وحدتی حقیقی در عین کثرت است و در موجودیت خود «آن» به «آن» محتاج خداوند است و از این رو نه‌تنها در ایجاد که در بقا هم «آن» به «آن» نیازمند واجب‌الوجود می‌باشد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. اصالت وجود

اصالت وجود نظریه‌ای در فلسفه اسلامی است که در چند قرن اخیر در مقابل اصالت ماهیت مطرح و برجسته شده است. قائلان به اصالت وجود، خارجیت و عینیت اشیاء را ناشی از وجود آنها می‌دانند و ماهیت را امری اعتباری تلقی می‌نمایند. در مقابل، قائلان به اصالت ماهیت، امور مذکور را ناشی از ماهیت آنها معرفی می‌نمایند. برخی از پژوهشگران نزاع مذکور را ناشی از خلط بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دانسته‌اند. اصالتی که در بحث وجود و ماهیت مقصود است، به‌معنای عینیت و خارجیت است که در مقابل اعتباریت به‌معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶ ص ۴۹۶).

مسئله اصالت وجود از مبنایی‌ترین مسائل فلسفی، بلکه مبنایی‌ترین مسئله در فلسفه صدرایی است؛ چراکه بسیاری از مسائل مهم فلسفی نظیر «علیت و تبیین دقیق آن»، «ارتباط ممکنات با واجب تعالی» و «حرکت جوهری» مبتنی بر اصالت وجود است.

شایان ذکر است که طرف‌داران هر دیدگاه، ارتباط واجب با ممکنات را بر اساس پذیرش اصالت هر کدام توضیح می‌دهند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۷۵) و پذیرش اصالت وجود یا اصالت ماهیت، تأثیر بسزایی در موضع‌گیری ما نسبت به این مسائل دارد.

۱-۲. وحدت تشکیکی وجود

وحدت به‌معنای یکی بودن، یگانه بودن و پیوستگی آمده است (معلوف، ۱۳۸۷، ص ۹۷۸). تشکیک در لغت به‌معنای

به شک و تردید انداختن است (سجادی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۵۲۶) و در اصطلاح فلسفی، در برابر توافقی قرار دارد و بدین معناست که معنای واحد در لفظی که مشترک لفظی است، به صورت غیرمساوی بر مصادیقش حمل می‌شود. در فلسفه تشکیک معنای خاصی دارد که با آنچه در منطق مطرح می‌شود، متفاوت است. باید توجه داشت این دو اصطلاح ریشه واحدی دارند و چه‌بسا همین باعث شده گاهی احکام تشکیک منطقی به تشکیک فلسفی تسری داده شود؛ اما در عین حال هر کدام در بستری که مطرح می‌شوند معنای خاصی پیدا کرده و ویژگی‌های خاص خود را دارا هستند.

تشکیک در اصطلاح فلسفه و به نحو خاص بر اساس تفسیری که ملاصدرا از حقیقت خارجی دارد، به این معنا است که وجود - که یک حقیقت واحد است - دارای مراتب مختلفی است و به عبارت دقیق‌تر، در عین اینکه واحد است کثیر نیز هست و در عین کثیر بودنش واحد نیز می‌باشد. به بیان دیگر، اگر فقط یک نحو حقیقت داشته باشیم و در عین حال این حقیقت، کثرت نیز داشته باشد؛ تنها راهی که برای توجیه این کثرت وجود دارد این است که بگوییم، همان چیزی که مابه‌الاشتراک است، مابه‌الافتراق نیز هست. در این صورت، وحدتی که در چنین حقیقتی وجود دارد وحدتی است که عین کثرت است و کثرتی که در آن است، عین وحدت می‌باشد. این نوع وحدت و کثرت، همان تشکیک فلسفی است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷).

در مورد تشکیک فلسفی ویژگی‌های مختلفی بیان شده که در ذیل به ذکر آنها می‌پردازیم.

الف. تشکیک در فلسفه به معنای وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت است. بنابراین با تشکیک در منطق که به معنای اختلاف مفاهیم در صدق بر افراد مختلف است، متفاوت می‌باشد.

ب. تشکیک در فلسفه وصف واقعیت خارجی است. در حالی که در منطق وصف لفظی یا مفهوم است.

ج. در منطق تشکیک بر دو قسم است: عامی و خاصی. در حالی که تشکیک فلسفی فقط خاصی است. بنابراین می‌توان گفت در تشکیک فلسفی همواره مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است، اما در منطق ممکن است غیر هم باشند.

د. تشکیک فلسفی در مقابل تباین وجودات مشائین، وحدت شخصی عرفا، تواطو وجودات و کسانی که قائل به ذوماهیت بودن واجب هستند قرار دارد (فیاضی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵).

۱-۳. بسیط الحقیقه

بسیط در برابر مرکب است و مرکب چیزی است که دارای اجزاء است و بسیط چیزی است که فاقد هرگونه جزء می‌باشد. حال چه ترکیب از ماده و صورت و چه جنس و فصل و چه ترکیب از وجود و ماهیت باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۴).

اما بسیط الحقیقه، حقیقتی است که اصلاً جزء نداشته باشد، نه ماده و صورت خارجی، نه جنس و فصل حقیقی یا

اعتباری و نه به طریق اولی جزء مقداری؛ و واجد بالاترین مرتبه از بساطت است و این بساطت برای حقیقتی است که مرکب از وجود و ماهیت هم نباشد، به این معنا که فاقد ماهیت باشد.

۱-۴. قوس نزول

مجموعه نظام هستی از مبدأ تا معاد یک چرخه را تشکیل می‌دهد، که نزد عرفا و فلاسفه اسلامی به «دایره هستی» یا «دایره وجود» معروف است. از این چرخه و حرکت در دایره با تصویری منحنی شکل به قوس نزول و قوس صعود یاد می‌شود.

قوس نزول، سیر تنزلی وجود در نظام تشکیکی وجود است که از حضرت حق به عالم اسماء و صفات الهی و تا عالم طبیعت که با وجود الهی و عقلی و نفسی و کونی از آن یاد می‌کند، ادامه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). بنابراین عالم ماده یا طبیعت پایان قوس نزول است. بدین معنا که وجود در وحدت تشکیکی و تقاضا به پایین‌ترین مرتبه وجودی تنزل می‌یابد (صدرالمتألهین، بی تا - ب، ص ۲۵۸) و در ابتدای حرکت، در قوس صعود قرار می‌گیرد و با حرکت جوهری اشتدادی به سوی خداوند حرکت می‌کند.

۱-۵. حرکت قطعی

حرکت به معنای انتقال و ضد سکون است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۹) و در اصطلاح به معنای انتقال جسم از جایی به جای دیگر، یا به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۱). در حکمت متعالیه دو نظریه جدید در باب حرکت بیان می‌شود؛ حرکت جوهری اشتدادی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ب، ص ۲۳۱) و حرکت قطعی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴) که در برابر حرکت توسطیه قرار دارد (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۴۲۰).

۱-۶. وحدت حقه

یکی از تقسیماتی که برای وجود بیان می‌شود تقسیم آن به واحد و کثیر است. این تقسیم جزء بدیهی‌ترین تقسیمات برای وجود است؛ چنان که تصور مفاهیم وحدت و کثرت جزء مفاهیم بدیهی هستند که نیازی به تعریف ندارند. بنابراین اگر تعریفی هم برای وحدت و کثرت بیان شده است، بدون اشکال نخواهد بود؛ به صورتی که یا تعریف دوری می‌شود و یا تعریف به خود همان لفظ می‌شود (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۷۹).

بنابراین معنای واحد فقط در مقابل معنای کثیر روشن می‌گردد. رابطه این دو معنا از نظر منطقی، رابطه دو لفظ متباین با یکدیگر است (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸۰).

الف. واحد حقیقی: واحد حقیقی آن موجود واحدی است که بدون واسطه در عروض متصف به وصف وحدت می‌شود، مانند انسان واحد که مستقیماً به وصف وحدت متصف شده است.

ب. واحد غیر حقیقی: واحد غیر حقیقی آن واحدی است که با واسطه به وصف وحدت متصف شود، مانند انسان و اسب که در حیوانیت مشترک‌اند؛ یعنی انسان و اسب به واسطه حیوانیت به این صفت «وحدت» متصف شده‌اند. البته واحد حقیقی نیز تقسیم‌بندی جداگانه‌ای دارد؛ بر این اساس که واحد حقیقی یا ذاتی است که عین وحدت است و یا ذاتی است که متصف به وحدت می‌باشد.

در باب مثال در مورد اول می‌توان به «صرف الشیء» اشاره نمود. صرف الشیء به هیچ‌وجه دو تا و مکرر نمی‌شود؛ یعنی صرف الشیء فقط یکی است. در این نوع از وحدت، واحد (موضوع) و وحدت (محمول) یک چیز هستند و رابطه صفت و موصوف یا موضوع و محمول در میان نیست، بلکه ذات آن موجود عین وحدت است. تصور دقیق چنین ذاتی، صفت وحدت را نیز با خود دارد. به تعبیری دیگر، وحدت منفک از ذات واحد نیست. این نوع از وحدت را «وحدت حقّه حقیقیه» می‌نامند.

مثال نوع دوم از وحدت حقیقی که به آن واحد «غیر حقّه» هم می‌گویند، انسان واحد است؛ یعنی یک انسان داریم که به علت یکی بودن به وصف وحدت متصف شده است. در این مورد تصور انسان هیچ‌گونه ملازمه‌ای با اثبات صفت وحدت برای آن ندارد؛ زیرا انسان می‌تواند هم واحد و هم کثیر باشد.

وحدت حقیقی غیر حقّه نیز به دو نوع تقسیم می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸۲).

۲. تحلیل هستی با توجه به اصالت و وحدت تشکیکی وجود

وجود به عنوان واقعیته اصیل، عینی و خارجی فی‌نفسه ضروری و متشخص است. واقعیاتی که جهان خارج از آن تشکیل شده است، اموری وجودی و غیرماهوی‌اند و هر آنچه مشهود است وجود است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱ق، ص ۳۰).

به بیان دیگر، با توجه به اصالت وجود برای ارائه تعریفی درست از موجود، باید گفت که موجود به معنای خود واقعیت اصیل و همان پرکننده جهان خارج و تشکیل‌دهنده هستی است، موجود همان خارج بودن است؛ و با این تعریف تلقی موجود به مثابه امری صادق بر واقعیت و چیزی که مصداق خارجی دارد تلقی نادرستی است. بنابراین با نگاه صدرایی هر آنچه خارج از آن پر شده، همان وجود است و دقیق‌تر آنکه خارج چیزی جز وجود نیست که به واسطه وجود پر شده باشد؛ وجود خود خارج است و خارج همان وجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱).

بنابراین ملاصدرا برای تبیین کثرت در عالم و تشریح هستی، بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و نه کثرت تشکیکی، به بیان کثرت در قوس نزول می‌پردازد و با نظریه وحدت شخصی وجود، نظر خاص و منحصر به فرد خویش که همان کثرت در تجلی است را ارائه می‌نماید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۳).

ممکن است با نگاهی سطحی موارد مذکور به عنوان دو نوع جهان‌بینی تلقی گردد؛ ولی با توجه خاص و دقت فراوان شاید بتوان در حقیقت هر دو را مرتبط و معرف یک جهان‌بینی در ایجاد هستی و یکی را مکمل دیگری دانست که با بحث وجود رابط معلول نمایان می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹).

در نگاه نخست نظام هستی بر اساس وحدت تشکیکی وجود تبیین می‌شود و در نگاه دوم بر مبنای وحدت شخصی وجود، با نفی وجود از غیر، به وحدت تشکیکی شئون و تجلی رأی می‌دهد (صدرالمآلهین، بی‌تا - ب، ص ۲۱۰). قابل ذکر است که هر جا کثرتی باشد آن کثرت، بر نوعی تمایز در اشیاء متکثر مفروض، استوار است که امکان مشابه و یکسان بودن از هر جهت برای آنها وجود ندارد. از این رو کثرت فرع بر تفاوت است و در فلسفه واژه تشکیک زمانی به کار می‌رود که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متکثر یک حقیقت می‌باشد. این تمایز و کثرت را، تشکیکی و برخاسته از تفاضل تشکیکی می‌دانند (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۰).

کثرت از طریق کمال و نقص یا شدت و ضعف و انواع آن در ماهیات، نوعی از تشکیک است که به تفاضل متصف می‌شوند و تفاوت‌های موجود در آنها در میزان بهره‌مندی از یک حقیقت است. در این نوع از کثرت که با واژه تشکیک معنا می‌شود، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متکثر یک نوع حقیقت خواهد بود (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

صدرالمآلهین تشکیک را با حقیقت وجود تبیین می‌نماید که هم مابه‌الاشتراک و هم مابه‌الامتیاز آن، همان وجود است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷). پس به لحاظ عقلی باید گفت یک حقیقت عینی واحد وجود دارد که از طریق تفاضل تکثر یافته است و با نظریه تشکیک در وجود باید به نوعی وحدت عینی خارجی در واقعیات متفاضل قائل گردید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۳). از این رو واقعیت خارجی و حقیقت وجود یک حقیقت عینی واحد است که از طریق کمال و نقص، یا شدت و ضعف تکثر یافته و به صورت واقعیات وجودی متکثر نمایان شده است. بنابراین وقتی از نظام تشکیکی وجود در فلسفه صدرایی سخن می‌گوییم، با نظر به بحث حقیقت وجود که ذاتاً واحد و کثیر و وحدت و کثرت آن عینی است، راهی جز تشکیک در حقیقت وجود نیست. همه واقعیات خارجی و حقایق وجودی که در حقیقت وجود دارای اشتراک حقیقی هستند، به نحو تشکیکی از هم متمایز خواهند بود. این کثرت و تشکیک تفاضلی از واجب‌الوجود تا وجود هیولای اولی ادامه دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸۶).

این حقایق خارجی، حقایق متباین نیستند (صدرالمآلهین، بی‌تا - د، ص ۲۵۸). بنابراین نمی‌توان به عدم وجود جهت وحدت و اشتراک غیرذاتی حکم داد؛ زیرا حقایق وجودی از آن جهت که فی‌نفسه مصداق مفهوم واحد وجود هستند، نوعی وحدت و اشتراک خواهند داشت (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۲۵۵).

برای تحلیل هستی می‌توان سه حالت در نظر گرفت:

الف. هیچ کثرتی وجود ندارد و وحدت شخصی محض حکمفرما می‌باشد.

ب. هیچ وحدتی وجود ندارد و آنچه هست کثرت محض است و تباین به تمام ذات معنادار است.

ج. وحدت و کثرت با هم وجود دارد.

در حالت اول اگر حقیقت وجود واحد شخصی باشد، به دلیل نفی کثرت نیازمند مابه‌الامتیاز نخواهیم بود و سخن از مابه‌الاشتراک نیز بی‌معناست. اما با ادراک کثرات موجود توسط انسان این نگاه مورد پذیرش نیست.

در حالت دوم با پذیرش تکثر محض در حقیقت وجود که به تمام ذات متباین باشند (صدرالمآلهین، بی تا - د، ص ۲۵۸). به دلیل نفی وحدت و عدم اشتراک از هر جهت، نیازی به مطرح کردن ماهه‌الامتیاز نیست؛ چراکه ماهه‌الاشترکی در کار نیست تا نیازمند ماهه‌الامتیازی بین آنها باشیم. این نگاه نیز با توجه به صدق حقیقی مفهوم وجود بر همه واقعیات ناسازگار بوده و مردود است.

اما در حالت سوم حقایق وجودی متکثری را ادراک می‌کنیم که با وجود کثرت، مصداق بالذات مفهوم وجود هستند و با وجود ماهه‌الامتیاز بین خود از ماهه‌الاشترک حقیقی نیز برخوردارند که به علت شمول ماهه‌الاشترک و عدم اصالت ماهیت و اعتباری بودن آن، به این نتیجه می‌رسیم چیزی جز وجود در عالم حقیقت ندارد و به همین دلیل ماهه‌الامتیاز بین آنها نیز به‌ناچار به واسطه همان حقیقت وجود خواهد بود (صدرالمآلهین، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۳۰).

بنابراین در ساحت خارج و واقعیات خارجی که هستی را تشکیل داده است، همه حقایق وجودیه هستند و تبیین آنچه به‌عنوان کثرت و تمایز بین آنها ادراک می‌کنیم، از طریق تشکیک امکان‌پذیر خواهد بود. این تفاضل از بالاترین مرتبه وجودی، یعنی وجود متعالی واجب‌الوجود تا پایین‌ترین مرتبه وجودی که وجود هیولی است بدون هیچ طفره‌ای ادامه دارد و عالم را تشکیل می‌دهد. همه این مراتب وجود و تفاوت بین آنها نیز به میزان بهره‌مندی از حقیقت وجود است. در چنین تبیینی از تشکیک، هرگونه کثرت عرضی بی‌معنا و غیرقابل اثبات است و کثرتی جز کثرت طولی به واسطه تشکیک تفاضلی در قوس نزول نخواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸۶) و در حقیقت وجود، حقیقت واحد است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰).

با توجه به اندیشه نوصدرایی در باب وجود و ویژگی‌های آن به بیان نظریاتی می‌پردازیم که در راستای تبیین پژوهش پیش‌رو لازم است.

۳. تحلیل انحاء وجود و وجود جمعی

با توجه به نظرات صدرالمآلهین و آنچه درباره حقیقت وجود از منظر او ذکر شد، باید بیان نمود که هر ماهیتی افزون بر وجود خاص خود که حکایت از آن است، دارای وجود یا وجودات جمعی دیگری است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۳). در مراتب تشکیکی هر کدام از این وجودات در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵) و هر کدام ماهیت خاص خود را داراست که از آن مرتبه وجودی حکایت می‌کند و هیچ دو وجودی از آنها در عرض هم و در یک مرتبه قرار ندارند.

مقصود از وجود جمعی ماهیت، هر واقعیتی است که افزون بر همه کمالات در حد آن ماهیت، واجد کمالات دیگری نیز می‌باشد. این وجود جمعی با شرط وحدت و بساطت است. از این‌رو به آن وجود اجمالی نیز گفته شده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸؛ ج ۶، ص ۱۸۶). در حقیقت وجود جمعی ماهیت، وجود آن به نحو اعلی و

اشرف و یا همان وجود برتر ماهیت است. هرگونه آثار و کمالات در وجود خاص به نحو اعلی و اشرف در وجود جمعی آن یافت می‌گردد. توضیح آنکه این وجودها در مراتب تشکیکی وجود مباین و مغایر هم نیستند؛ بلکه هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه نازل‌تر، وجود برتر و مبدأ وجود آن است که اثر یا آثار آن نیز، همان اثر است، اما به نحو برتر و کامل‌تر.

این بیان یکی از آثار خاص نظرات صدرالمتألهین است؛ چراکه در نگاه فلاسفه پیشین هر ماهیتی فقط با یک نحو وجود قابل تحقق است و اساساً جز وجود خاص، وجود دیگری در هیچ سطح و جایگاهی متصور نیست. در حکمت متعالیه با نظریه وحدت تشکیکی وجود، از همه حقایق وجودی برتر و بالاتر از مرتبه خاص با نام وجود جمعی یاد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳).

در این سلسله تشکیکی از وجودات هر چقدر مرتبه وجود بالاتر باشد، از بساطت و وحدت برتری برخوردار خواهد بود و با بالا رفتن مرتبه وجودی به سمت واجب‌الوجود بر این بساطت و وحدت افزوده می‌گردد و هر چقدر به سوی مراتب نازل‌تر حرکت کند، از بساطت و وحدت آن کاسته می‌شود.

در حرکت تشکیکی و در سیر تنزلی قوس نزول، در هر تنزل از بساطت و وحدت وجود کاسته می‌شود تا به پایین‌ترین مرتبه وجودی برسد و در مقابل در سیر صعودی و قوس صعود پایین مرتبه وجود با حرکت جوهری اشتدادی واجد وحدت و بساطت افزون‌تری می‌شود، به نحوی که هر مرتبه بالاتر شامل تمامی کمالات مراتب نازل و نیز کمالاتی برتر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۱)، در این حرکت جوهری اشتدادی تمام هستی خلقی جدید خواهد داشت.

این اشتداد تا بالاترین مرتبه، یعنی بسیط‌الحقیقه ادامه دارد که در آن مرتبه، تمامی کمالات و آثار مراتب زیرین موجود است؛ اما با وجودی برتر و آثاری شدیدتر (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۳)، از این‌رو بیان می‌گردد که بسیط‌الحقیقه کل اشیاء است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰) و چیزی نیست که آن مرتبه فاقد آن باشد.

در نتیجه پایین‌ترین مرتبه وجود در عالم مادی و تمامی مراتب وجودی در این عالم که هر کدام ماهیت خاص خود را نمایان می‌کند، در مراتب بالاتر و عوالم برتر و در قوس صعود دارای انحاء از وجود است که وجود برتر آن خواهند بود.

۴. عوالم و تطابق عوالم در اندیشه صدرایی

صدرالمتألهین عوالم را به عوالمی طولی از بالاترین مراتب تا پایین‌ترین مراتب تقسیم می‌کند که می‌توان به عالم الوهی و اسماء و صفات و عالم عقل و بعد از آن عالم مثال و در آخر به عالم مادی اشاره نمود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴).

تشکیک در وجود در قوس نزول با حرکت تفاضلی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه حرکت خود را ادامه

می‌دهد که این حرکت پیچیده در عوالم مختلف است و از بالاترین عالم، عالم الهی آغاز و تا پایین‌ترین عالم، عالم مادی ادامه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). مراتب تشکیکی وجود در هر عالمی بی‌شمار است و هیچ‌گونه طفره‌ای را در خود راه نمی‌دهد. با این تفسیر در وجود مراتب طولی تفاضل بی‌شماری داریم که از بالاترین مرتبه آغاز شده و به پایین‌ترین مرتبه رسیده است. در هر عالم نیز بی‌شمار مراتب را به خود اختصاص داده تا به عالم دیگر تنزل یابد و به پایین‌ترین و پست‌ترین عوالم، یعنی عالم مادی برسد و در این عالم تا وجود هیولی که فعلیت او همان بالقوه بودن است این تنزل ادامه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۳۵؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹).

شایان ذکر است که یکی از مطالب مهم در بحث عوالم، تطابق بین عوالم است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۳۱؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۲). منظور از تطابق عوالم این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجود مادی یافت می‌شود، همان موجود در عالم مثال و همان موجود عالم مثال در عالم عقل و در نهایت همان وجود در عالم اسماء و صفات یافت می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵).

اما تمام این وجودات که از وجود مادی، در عوالم بالاتر یافت می‌شوند، در عالم مثال با وجود مثالی، در عالم عقل با وجود عقلی و در عالم الهی با وجود الهی یافت خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴؛ ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۶). بنابراین نمی‌توان نوعی از موجود را در عالم پایین‌تر یافت نمود که در عوالم بالاتر یافت نشود؛ بلکه همان نوع در عالم بالاتر با وجودی مناسب آن مرتبه یافت می‌گردد. این کلام در حقیقت همان بحث وجودات طولی برای ماهیت واحد است که با وجود برتر در انحاء از وجود بیان می‌شود. در این صورت است که تطابق معنادار خواهد بود و الا دو وجود متباین نمی‌توانند بدون هیچ اشتراکی دارای تطابق باشند.

باید گفت همیشه وجود برتر یک ماهیت بر وجود خاص آن منطبق است و این مطلب به این معناست که انحاء وجود برای ماهیت واحد مستلزم انطباق عوالم بالاتر وجود بر عوالم پایین‌تر آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴؛ ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۶). پس اگر همه مراتب وجود در این عوالم را واقعیات وجودی بدانیم، وجود مراتب و وجودات طولی در عوالم مختلف برای ماهیت واحد از نوعی اشتراک و وحدت عینی آن واقعیات پرده‌برداری می‌کند. به عبارت دیگر، اشتراک و وحدت عینی خارجی واقعیات است که در ذهن به صورت وحدت و اشتراک مفهومی و ماهوی ظاهر می‌شود.

فرض وجود واقعیات مشکک متفاضل به نوعی اشتراک ماهوی اشاره دارد. از این‌رو به مقتضای تفاضل در خارج، تطابق معنادار است. پس هر واقعیت در مراتب برتر بر مراتب زیرین منطبق است و با این کلام واقعیت ناقص وجود خاص هر ماهیتی دارای واقعیاتی کامل با وجود برتر است.

تمامی مراتب برتر وجود خاص، در تمامی عوالم مختلف همگی وجود برتر این وجود خاص خواهند بود؛ لیکن هر کدام در مرتبه‌ای و با ویژگی‌ها و خصوصیات خاص مرتبه خود.

در حقیقت بالاترین مرتبه وجود، وجود برتر تمامی مراتب زیرین خواهد بود و این تشکیک ادامه دارد تا به وجود هیولی در عالم مادی برسد که وجود برتر هیچ وجودی نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲).

۵. مروری کوتاه بر قاعده الواحد، بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء؛ وجود رابط

۵-۱. تحلیل قاعده الواحد و تاثیر در تشکیک تفاظلی

یکی از فروع بحث علیت، قاعده فلسفی الواحد است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹۲) که مورد پذیرش تقریبی اکثر فلاسفه است.

«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و یا «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه الا الواحد» اشاره به این قاعده دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲).

اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن هیچ‌گونه جهت کثرتی یافت نشود که بسیط به معنای حقیقی باشد، معلول و اثری که از او بی‌واسطه صادر می‌گردد، نیز واحد و بسیط خواهد بود. بر اساس این اصل و این قاعده فلسفی صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد محال بوده و نشانه تکرر و ترکیب در وجود آن علت می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

مقصود از واحد در این قاعده، واحد بسیط و یکتایی است که در ذات خود هیچ‌گونه ترکیب و کثرتی ندارد و بساطت او بساطت خارجی است که به واسطه آن نه تنها خالی از ترکیب خارجی، بلکه از هر نوع ترکیب عقلی و تحلیل ذهنی نیز تهی است.

اگر از یک علت واحد که یک حیثیت ذاتی دارد معلول‌های کثیر و متباین بدون هیچ جهت واحدی صادر گردد، در این صورت وجود حیثیات متعدد و متباین در علت لازم می‌آید. این مطلب ناقض فرض علتی واحد و بسیط از هر جهت است.

با فرض صدور دو شیء از یک علت، دو حالت متصور خواهد بود:

الف. صدور دو شیء از جهت واحد.

ب. صدور دو شیء از جهات مختلف.

در فرض اول حکم به مشابهت آن دو است. از این رو یک شیء هستند و نه دو شیء.

در فرض دوم اگر از دو جهت مختلف صادر شده باشند، لازم می‌آید که واحد حقیقی، مشابه دو شیء مختلف باشد. در آن صورت، حقیقت او مساوی با دو شیء مختلف است. پس امکان ندارد حقیقتاً واحد و بسیط باشد. قاعده صدور معلول واحد از علت واحد ایجاب می‌کند که با فرض تعدد معلول ناگزیر می‌بایست در ذات علت جهات و حیثیات متباین دیگر وجود داشته باشد تا بتوان بین معلول‌ها و علت آنها رابطه برقرار نمود.

آنچه در بحث قاعده‌الواحد معتبر است، بحث وحدت و بساطت و اصل سنخیت است. اگر واجب‌الوجود یا علت‌العلل واحد و بسیط باشد، ناگزیر معلول او نیز باید واحد و بسیط باشد؛ با این تفاوت که در علت دارای وحدت حقه و بساطت محض است و معلول وحدت و بساطتی ضعیف‌تر دارد. پس اول وجودی که از حق صادر شده وجود منبسط است که به آن نفس رحمانی نیز گفته می‌شود و نسبت به اصل وجود، صادر اول است. در چنین فضای فکری و بر اساس این قاعده فلسفی است که مطالب ذیل روشن می‌گردد:

از واجب، جز وجود واحد صادر نمی‌شود؛ چراکه حق، واحد حقیقی و بسیط محض است.

معلول او نیز بر اساس سنخیت لازم بین علت و معلول در بحث علیت، باید واحد و بسیط باشد.

با این تحلیل در تمامی مراحل تشکیک تفاضلی، هر مرتبه لزوماً بسیط و واحد است و هر مرتبه بالاتر، واجد تمامی کمالات مراتب پایین‌تر و به نحو برتر است.

در تنزل وجودات به مراتب زیرین، از شدت آن وجودات و کمالات آن کاسته می‌گردد و در حرکت صعودی بر وحدت، بساطت و کمالات آنها افزوده خواهد شد و این اشتداد در وجود ادامه دارد تا به بالاترین مراتب وجود برسد.

۵-۲. تحلیل بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه

یکی از نتایجی که از حکمت متعالیه به دست می‌آید، وحدت و بساطت وجود است که در تمامی مراتب ساری است تا بالاترین مرتبه که به وحدت حقه و بساطت محض می‌رسد و این مرتبه همان وجود خداوند باری تعالی است که واحد به وحدت غیرعددی و عین وحدت حقه است که برتر از او یافت نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

در نظر صدرالمآلهین از بساطت محض و وحدت حقه وجود خداوند که علت‌العلل است، کل الاشیاء بودن آن وجود مقدس و بی‌انتهای حاصل می‌گردد (صدرالمآلهین، بی تا - الف، ج ۱، ص ۴۴۹)، درحالی که وجود هیچ‌یک از آنها نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۰).

به عبارت دیگر، چنان وجودی تمامی مراتب وجود و تمامی کمالات آنها را بی‌کم و کاست داراست و این به معنای این است که آن مرتبه وجود با وحدت و بساطت خود که بسیط‌ترین است، شامل تمامی وجودات و موجودات خواهد بود که بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸ب، ص ۲۳؛ ۱۳۶۱ب، ص ۲۲۱).

۵-۳. نظریه وجود رابط و تاثیر آن در فعل فاعل

در حکمت متعالیه در باب مناط نیاز به علت، رأی به امکان فقری داده شده است، به این معنا که حقایق مشکک چیزی جدای از علت، فاعل و یا جاعل نیستند، بلکه معلول، همان ذات هی الربط الی العلة است؛ یعنی معلول، خود ایجاد علت فاعلی و فعالیت اوست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶؛ ۱۳۷۸الف، ص ۲۶؛ بی تا - ج، ص ۱۸۸).

پس علت و معلول، یعنی همان علت و فعالیتش و معلول، یعنی عین وابستگی و ربط به علت و عین ایجاد و فعالیت او.

از منظر صدرالمতألهین بحث امکان فقری و بحث عین‌الربط بودن معلول قابل توجه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

در امکان ذاتی فعل فاعل یا اثر فاعل چیزی جدای از فاعل و فعل و اثر اوست. در این نوع از علیت، معلول چیزی است که بر اثر فعل فاعل ایجاد می‌شود، اما در امکان فقری، معلول خود اثر فاعل است؛ نه چیزی که بر اثر فعل فاعل ایجاد شده باشد؛ چراکه نیازمند، عین نیازمندی است و این نیاز چیزی جدا از خودش نیست؛ در حقیقت خودش و حقیقتش، نیاز به علت است. از این رو احتیاج و فقر عین ذاتش می‌باشد و با این تفسیر، امکان فقری در وجود، عبارت است از: بالذات مرتبط بودن و بالذات متعلق بودن معلول به علت، یعنی عین ربط و تعلق به غیر بودن حقیقت آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶).

بنابراین حقیقت معلول در این نظام فلسفی ذاتاً و به لحاظ وجودی هیچ‌گونه استقلال ندارد. از این رو این حقایق مشکک چیز جدایی از علت نیستند، بلکه خودِ ایجاد و خود فعالیت فاعل‌اند. به بیان دقیق‌تر وجود رابط فقط همان وابستگی و ربط و یا خود صدور و خود ایجاد فاعل است؛ یعنی عین ربط محض که بر اساس آن نمی‌توان برای هیچ وجودی یا موجودی به غیر واجب بالذات، ذاتی را در نظر گرفت. در حقیقت وجود رابط در خارج، نه ذات هو الربط و نه ذات لها الربط است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۲؛ ج ۴، ص ۲۳۲). ممکن نیست آنها را به صورت دو هویت جدای از هم و مستقل در نظر گرفت و ادراک کرد. این بدان معناست که وقتی وجود معلولی وجودی فی‌نفسه نداشته باشد، پس فقط یک موجود وجود دارد که مستقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶).

با بیان دقیق، وجود معلول همان وجود علت است در مرتبه معلول و این امر در تمامی مراتب وجودی جاری خواهد بود تا اینکه به وجودی واجب و بی‌نیاز از غیر برسیم. نکته مهم این است که عدم مغایرت بین علت و معلول به معنای عینیت و یگانگی آنها نیست، تا گفته شود همان واقعیت که مصداق علت است، خود به عینه مصداق معلول نیز هست؛ بلکه باید آن را فقط شأنی از شئون واقعیت علت دانست؛ یعنی وجود علت برای معلول به مثابه مرتبه‌ای از علت که مقوم معلول است، حاضر است؛ زیرا معلول چیزی بیرون از ذات علت نیست.

با نفی وجود از تمامی این مراتب تشکیکی، همه هستی در همان اولین مرتبه، موجود و متجلی است و این موجود نه تنها در ایجاد، بلکه در بقا و ماندگاری «آن» به «آن» برای موجود بودن به وجود مستقل نیازمند است. بنابراین باید اذعان نمود که هستی با آنچه در اوست، عین ایجاد و خود فعل فاعل، عین نیاز به او و در حقیقت فاقد وجود فی‌نفسه است؛ در صورتی که وجود واجب وجودی فی‌نفسه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

ع. حرکت قطعی، شاه کلید تبیین هستی صدرایی

صدرالمآلهین حرکت قطعی را این گونه تعریف می کند:

تغییری که در طول مدتی از زمان موجود است، اگر منطبق بر زمان باشد، حرکت قطعی نامیده می شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴). این حرکت نوعی تغییر است، لیکن از آنجاکه بر زمان منطبق است، مثل زمان، امتدادی سیال دارد؛ پس ممکن نیست کل آن در یک مقطع زمانی یا همان «آن» موجود باشد، بلکه کل آن در کل مدت زمان حرکت موجود است؛ به شکلی که به ازای اجزای فرضی زمان، این حرکت نیز دارای اجزای مشابه است که با همان اجزا موجود و معدوم می شوند. این بدان معناست که هیچ دو جزء فرضی آن نمی توانند با هم موجود باشند. به این ترتیب که جزء فرضی اول معدوم می شود تا جزء فرضی دوم موجود شود و جزء فرضی دوم معدوم شده تا جزء بعدی موجود گردد و این اجزاء همین گونه در آن کل ممتد ادامه دارد. همان کل ممتدی که فرضی از مقاطع در آن انجام گیرد. در این تغییر در هر آنی فقط مقطع فرضی از آن موجود است که غیر از مقاطع فرضی موجود در آنات دیگر می باشد.

اما حرکت متوسطیه تغییری است که در طول مدتی از زمان موجود است و غیر منطبق بر زمان می باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸۹).

به عبارت دیگر، کل آن در هر قطعه ای از زمان و یا هر آنی از مدت زمان حرکت موجود است. این حرکت بر خلاف حرکت قطعی فاقد امتداد سیال و بسیط و نقطه وار است و با این وصف، زمانمند و دارای طول عمر است. در این حرکت بر خلاف حرکت قطعی در هر آنی، همان تغییر که در آنات قبل بوده یافت می شود و همین طور در آنات بعدی نیز وجود خواهد داشت. از این رو در حرکت متوسطیه در طول مدت زمان حرکت در همه آنات یک تغییر ثابت یافت خواهد شد. قابل ذکر است، آنچه در غالب عرف از حرکت سخن می گویند، جز حرکت متوسطیه نیست.

در بحث حرکت، حرکت همانند زمان، امتداد سیال دارد، که با انقسام فرضی زمان، منقسم می شود و اجزاء فرضی آن مشابه اجزاء فرضی زمان است، که در هر «آن» با قطعات زمان، موجود و معدوم می گردد. بنابراین در هر آنی قطعه ای از حرکت موجود است، غیر از قطعه فرضی دیگر که در آنی دیگر موجود می باشد.

صدرالمآلهین با بیان زمان سیال و تغییر قطعی، حقیقتی را نمایان نمود که کل شیء در حرکت خود و تغییر خود با سیالیت و حرکت قطعی نمی تواند در طول عمر حرکت موجود باشد، بلکه قسم فرضی منطبق بر قطعه ای از زمان یا «آن» در همان «آن» موجود و در «آن» دیگر، قسم قبلی معدوم و قسم بعدی منطبق بر قطعه زمان یا «آن» موجود می شود و این حرکت در طول عمر او جریان دارد. از آنجاکه وجود عین فعلیت و حقیقت است، از این حرکات به عنوان لبس بعد لبس یاد می شود (صدرالمآلهین، بی تا - ب، ص ۹۲؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۵).

۷. فرض مختار بر چگونگی هستی

بر مبنای نظریه وحدت تشکیکی وجود بعد از واجب‌الوجود، سلسله‌ای بی‌نهایت از وجودات موجود است، که با تشکیک تفاضلی به پایین‌ترین مرتبه وجودی خود که همان وجود هیولی است رسیده‌اند. باید توجه نمود که هیچ نوع کثرت در عرض، در آن جاری نیست؛ چراکه مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز چیزی جز وجود نیست و همه این حقایق وجودی دارای اشتراکی حقیقی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۳).

بر اساس قاعده الواحد، از آنجاکه واجب‌الوجود عین بساطت محض و عین وحدت حقه است، معلول او نیز باید واحد و بسیط باشد؛ اما در مرتبه‌ای نازل‌تر و با وجودی ضعیف‌تر، و چون بسیط‌الحقیقه کل‌الشیاست، بر اساس اصل سنخیت، معلول و صادر اول نیز در عین وحدت، عین کثرت تمام هستی و کل‌الاشیا با وجودی ضعیف‌تر و نازل‌تر در مرتبه‌ای پایین‌تر است. پس اگر اولین معلول را وجود منبسط بنامیم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۵۹)، آن وجود و آن حقیقت، واحد و بسیط و کل‌الاشیا است، ولی در حد وجود خود، و نه در حد وجود برتر از خود.

باید توجه نمود که به علت وحدت و بساطت وجود، قاعده الواحد در تمامی مراتب تشکیکی، تفاضلی جاری است و تمامی مراتب، واحد و بسیط خواهد بود. پس در قوس نزول، هر مرتبه از وجود، چون علتی واحد و بسیط دارد، خود نیز واحد و بسیط خواهد بود و هر مرتبه‌ای از آن مراتب، کل هستی است و کل‌الاشیا در آن پیچیده شده است، لیکن در حد وجودی خود.

این حرکت نزولی تا پایین‌ترین مرتبه وجود ادامه می‌یابد. اگر مرتبه مذکور را مرتبه وجود هیولی بدانیم، با آنکه آن را پایین‌ترین، ضعیف‌ترین و نازل‌ترین مرتبه در تشکیک وجود می‌دانیم، اما او نیز در حد وجود خود عین بساطت و عین وحدت است که تمام هستی و کل‌الشیاست.

در این تصویر از هستی، همه هستی و هر آنچه در آن است، در هر مرتبه‌ای از وجود، ماهیت خاص خود را داراست که از آن مرتبه وجود حکایت می‌کند.

همه مراتب وجود در نظام تشکیکی وجود صدرایی، در عین وحدت و بساطت، عین کثرت است و تماماً هر آنچه دارد را حکایت خواهد کرد. همه اجناس، همه انواع و افراد بی‌شمار در انواع، در هر مرتبه‌ای که باشند، در عین وحدت و بساطت، کثرت موجود در آنها با ماهیت مرتبط با آن مرتبه حکایت می‌شود. به این معنا که از بالاترین مرتبه در هنگام تشکیک، از وحدت و بساطت و شدت آن کاسته می‌شود و در مرحله بعدی با وحدت و بساطت کمتر و وجودی ضعیف‌تر نمایان می‌گردد، تا پایین‌ترین مرتبه وجود، که فعلیت او نیز همان بالقوه بودن اوست، ولی بساطت و وحدت خود را در حد ضعیف‌ترین مرتبه داراست.

اگر بحث انحاء از وجود را در قوس صعود در نظر بگیریم؛ در قوس صعود نیز، هر مرتبه بالاتر، آنچه را مرتبه یا مراتب زیرین دارا هستند، به نحوی شدیدتر و کامل‌تر داراست و در عین حال کمالات دیگری را نیز خواهد داشت، که

در بحث انحاء از وجود و وجود جمعی بیان گردید. این اشتداد تا بالاترین مرتبه ادامه خواهد داشت.

از این رو مرتبه بالاتر از هیولی در آن مراتب تشکیکی، انحائی از وجود او با شدت و تکامل بیشتری است و به لحاظ وجودی، وجود برتر او می باشد. این اشتداد وجودی تا بالاترین مرتبه وجود، یعنی وجود واجب که برتر از آن وجودی یافت نمی شود ادامه دارد.

با توجه به وحدت موجود در بین تمامی مراتب وجود که از آن با وحدت وجود یاد می کنیم، در حقیقت تمامی مراتب وجودی جزء یک وجود واحد و بسیط است که صدرالمآلهین گاهاً از آن با عنوان اتحاد حقایق وجودی و با لفظ متحد از آن یاد می کند (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ص ۴۱۶؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸).

به عبارت دیگر، همه مراتب تشکیکی وجود با هم پیچیده در یک وجودند، و همه عوالم و وجودات، در هر کدام از مراتب، همه جزء یک وجود واحد و متصل اند.

بنابراین با اندکی دقت می توان گفت: آنچه معلول واجب الوجود است، یک وجود واحد و بسیط است که تمامی هستی با تمام مراتب تشکیکی وجود در آن پیچیده شده است. این همان معنای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

نکته دیگری که حائز اهمیت است، این است که معلول واجب الوجود که عین الربط به اوست و به کلامی ربط صرف به وجود حق است، در حقیقت به معنای ظهور وجود اوست و نه وجود؛ یا همان نفس صدور است و نه صادر (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲). بر مبنای حرکت قطعی، این وجود واحد و بسیط که کل هستی در آن پیچیده شده در صدور و بقاء خود «آن» به «آن» محتاج خداوند است که با اراده او ایجاد می گردد.

نتیجه گیری

بر اساس اصالت و وحدت تشکیکی وجود، از واجب الوجود سلسله بی نهایت از وجودات با تفاضل طولی صادر خواهد شد که از بالاترین و تام ترین، یعنی صدور اول آغاز شده و با تشکیک تفاضلی به پایین ترین مرتبه، یعنی وجود هیولی خواهد رسید (مقدمه ۱).

بر اساس قاعده الواحد از حضرت حق جز واحد صادر نمی شود که این صادر از حق بر اساس اصل سنخیت بین علت و معلول، همچون علت خود واحد و بسیط است؛ لیکن در مرتبه ای نازل تر و با وجودی ناقص و ضعیف تر (مقدمه ۲).

بر اساس بحث بسیط الحقیقه کل الاشياء همان طور که وجود حق بسیط الحقیقه و در بساطت محض است که کل الاشیاست، معلول او نیز که بسیط و واحد است، کل الاشیا خواهد بود، لیکن در مرتبه نازل تر (مقدمه ۳).

معنای قاعده الواحد در همه جا و همه مراتب جاری است. اگر این تشکیک تفاضلی ادامه یابد، تمامی مراتب تا پایین ترین مرتبه وجود نیز شامل آن خواهد شد. پس حتی مرتبه وجود هیولی نیز در حد خود کل الاشیا است (مقدمه ۴).

بر اساس حرکت قطعی که صدرالمألهین قائل به آن است، واجب‌الوجود «آن» به «آن» وجود صادر اول را افاضه می‌کند که در هر «آن»، «آن» قبلی معدوم می‌شود و «آن» بعدی ایجاد و این حرکات بی‌نهایت به اراده او «آن» به «آن» ادامه دارد و وجود به هستی افاضه می‌گردد (مقدمه ۵).

با بحث وجود رابط و عین ربط بودن معلول که در حقیقت ربط صرف است و چیزی جز تجلی حقیقت وجود نیست؛ می‌توان گفت: معلول او همان خود صدور و خود فعل اوست و نه چیزی که در اثر فعل فاعل ایجاد شود (مقدمه ۶).

نتیجه: هستی یک وجود واحد و بسیط است که در عین وحدت دارای کثرت است و در عین کثرت، عین وحدت خواهد بود و این وحدت و کثرت ذاتی آن است و این هستی با وجود واحد و بسیط خود که کل هستی و کل الاشیاء است، «آن» به «آن» از واجب‌الوجود صادر می‌شود که در هر آنی از آنات حکایتی خاص آن «آن» را دارا خواهد بود و آنچه از حضرت حق افاضه شده است را با معنا و حقیقت کل‌الاشیاء بودن خواهد داشت. بنابراین باید اذعان نمود که خداوند در هر آنی از آنات کل هستی را یک‌جا افاضه می‌کند و در «آن» بعدی هستی افاضه شده در «آن» قبلی معدوم و هستی جدید ایجاد می‌گردد که عین ربط به خداوند است و با اراده او باقی است.

منابع

- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). *اساس التوحید*. تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء الطبیعیات*. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التسهیلات*. مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی. قم: البلاغة.
- بهمنیار، بن مرزبان (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). *فلسفه مشاء*. تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان. بیروت: دارالقلم.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۷). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (بی تا - د). *تعلیقہ بر حکمة الاشراق*. چاپ سنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱الف). *ایقاظ النائمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱ب). *العرشیه*. تهران: مولى.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳الف). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ب). *المشاعر*. تهران: طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. تهران: حکمت.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸الف). *رساله فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۸ب). *المظاهر الالهیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین (۱۳۹۱). *شرح اصول الکافی*. تهران: مکتبه المحمودی.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین (بی تا - الف). *تعلیقہ بر الہیات شفا*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمآلهین (بی تا - ب). *شرح الہدایۃ الاتیریہ*. چاپ سنگی.
- صدرالمآلهین (بی تا - ج). *الرسائل*. قم: مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۴ق). *نہایۃ الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۲ق). *علی و الفلسفہ الالهیه*. قم: بعثت.
- عباسی، علی و حیدری، جلال (۱۴۰۱). بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا. *حکمت اسلامی*، ۹۷ (۴) ۹۷-۱۱۴.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- فصیحی دستجردی، زهرا (۱۳۸۸). *دیدگاه ملاصدرا و افلوطین درباره صدور کثیر از واحد*. پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه غرب. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴). *تعلیقہ بر نہایۃ الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

معلوف، لوئیس (۱۳۸۷). المنجد فی اللغة. قم: دارالعلم.

نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی. قم: حکمت اسلامی.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۶). حکمت اشراقی سهروردی. قم: بوستان کتاب.

Gradation in the Thought of Aristotle and Mullā Ṣadrā: A Critical Examination of Harry Austryn Wolfson’s Views

 **Somayyeh Ahmadi**  / Ph.D. in Philosophy and Islamic Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University Somayyeh_ahmadi@yahoo.com

Seyyede Zohre Seyyed Fatemi / Ph.D. in Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom szsfatemi@gmail.com

Received: 2026/08/08 - **Accepted:** 2026/08/21

Abstract

This article critically examines Wolfson’s position in his essay, “The Terms Mushakkik and Tashkīk in Aristotle, Islamic Philosophy, and Maimonides,” through a comparative analysis of the theory of gradation (tashkīk) in the Aristotelian and Ṣadrian philosophical systems. The findings indicate that Aristotelian gradation remains largely confined to the domains of logic and linguistic analysis. Owing to the absence of a clear distinction between existence and quiddity, it fails to move beyond the realm of concepts and quiddities into that of objective ontology. By contrast, the Transcendent Philosophy (al-ḥikma al-muta‘āliya), grounded in the doctrine of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), relocates gradation from the conceptual order to the domain of extramental and objective reality. By articulating its four constitutive principles and providing a genuinely ontological criterion for unity and multiplicity, Mullā Ṣadrā develops a novel and systematic account of the structure of being.

The results of this study demonstrate that, contrary to Wolfson’s claim, gradation in Islamic philosophy - particularly in the thought of Mullā Ṣadrā - is not merely a conceptual or logical device. Rather, it constitutes a system-forming ontological structure grounded in the primacy of existence and provides a comprehensive explanation of the hierarchical order of reality. Ultimately, by elucidating the fundamental differences between Aristotle’s logical-linguistic conception of gradation and Mullā Ṣadrā’s ontological account, this study reveals the profound theoretical distance separating the two approaches.

Keywords: gradation of existence; primacy of existence; Aristotle; Mullā Ṣadrā; Wolfson; general gradation; specific.

نوع مقاله: پژوهشی

تشکیک در اندیشه ارسطو و صدر المتألهین؛ واکاوی انتقادی دیدگاه‌های هری و لفسن

✉ سمیه احمدی  / دکترای فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی Somayyeh_ahmadi@yahoo.com

szsfatemi@gmail.com

سیده زهره سیدفاطمی / دکترای تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۳۰

چکیده

مقاله حاضر با هدف نقد دیدگاه هری و لفسن در مقاله «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون»، درصدد تحلیل تطبیقی نظریه تشکیک در دو نظام ارسطویی و صدرایی است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تشکیک ارسطویی، عمدتاً در ساحت «منطق» و «تحلیل الفاظ» باقی مانده و به دلیل عدم تفکیک میان وجود و ماهیت، نتوانسته است از فضای مفاهیم و ماهیات به ساحت هستی‌شناسی عینی انتقال بیابد. در مقابل، حکمت متعالیه با تکیه بر «اصالت وجود»، تشکیک را به فضای «عین و خارج» منتقل کرده و با تبیین ارکان چهارگانه و معیاری حقیقی برای وحدت و کثرت، نظام‌مندی جدیدی از هستی را ترسیم نموده است. نتایج این مطالعه حاکی از آن است که بر خلاف ادعای لفسن، تشکیک در فلسفه اسلامی، به‌ویژه نزد صدر المتألهین صرفاً یک ابزار مفهومی نیست، بلکه یک ساختار نظام‌ساز است که بر مبانی اصالت وجود بنا شده و منجر به تبیین جامع سلسله‌مراتب هستی گشته است. در نهایت، این پژوهش با تبیین تفاوت‌های بنیادین میان تشکیک منطقی - لفظی ارسطو و تشکیک هستی‌شناختی صدرایی، فاصله عمیق میان این دو رویکرد را به تصویر می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: تشکیک وجود، اصالت وجود، ارسطو، صدر المتألهین، و لفسن، تشکیک عام، تشکیک خاص.

مقدمه

مسئلهٔ «تشکیک»، پیش از آنکه در ساحت هستی‌شناسی جای گیرد، در مباحث منطقی و در چارچوب تحلیل الفاظ مطرح گشته است. اگرچه ریشه‌های منطقی و فلسفی تشکیک در نگاه نخست واحد به نظر می‌رسند، اما این مفهوم در فلسفه، دلالتی خاص و متمایز از معنای منطقی آن یافته است. بر این اساس، می‌توان برای تشکیک اطلاعات متفاوتی در نظر گرفت: نخست، تشکیک به‌مثابه وصفی برای «مفهوم کلی» یا تشکیک مفهومی و دوم، تشکیک به‌عنوان وصفی برای «حقیقت خارجی»، که در حالت دوم، مقصود، اختلاف در درجات حقایق متکثر در عین اتحاد در حقیقت است. این اطلاعات، فارغ از پذیرش اصالت وجود یا اصالت ماهیت، قابل طرح هستند.

ارسطو، به‌عنوان مدوّن منطق، نخستین کسی است که به این مسئله توجه نمود و اصطلاح تشکیک را در هر دو ساحت منطق و فلسفه به کار برد. وی در کتاب مقولات، ضمن تقسیم‌بندی الفاظ به جزئی و کلی، کلیات را به دو دستهٔ «متواطی» و «مشکک» تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، الفاظ متواطی مفاهیمی هستند که صدق آنها بر تمامی مصادیق به نحو یکسان است، مانند مفهوم انسان بر تمامی افراد آن؛ درحالی‌که الفاظ مشکک، مفاهیمی هستند که صدق آنها بر مصادیق، متفاوت و دارای تفاوت در شدت و ضعف است.

فلاسفهٔ مسلمان با بهره‌گیری از میراث ارسطویی، ابعاد نوینی را به این بحث افزودند که نوآوری‌های ایشان، به‌ویژه در پیوند با مسئله «وجود و ماهیت»، غیرقابل انکار است. این توجه ویژه منجر شد تا تشکیک از سطح مفاهیم به سطح حقایق وجودی ارتقا یابد. در این میان، صدرالمتألهین با رویکردی بنیادین، این بحث را بازتعریف کرد. صدرالمتألهین در دو جایگاه متفاوت به تشکیک پرداخته است: نخست در جلد اول /سفار که در آن، تشکیک را در مقام بررسی مفهوم وجود مطرح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵-۳۸)؛ اما در این مرحله، تشکیک را در مرتبه مفهوم می‌بیند؛ چراکه مفاهیم را مرآت مصادیق خارجی می‌داند. سپس در جلد ششم /سفار، این بحث را با رویکردی کاملاً هستی‌شناختی و در مقام تبیین حقیقت وجود مطرح می‌سازد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸۶-۹۲) که در آن، تشکیک به رکنی از ساختار جهان تبدیل می‌شود.

هدف نوشتار حاضر، تبیین نوآوری‌های حکمت متعالیه در بحث تشکیک و درعین‌حال، نقد دیدگاه ولفسن است. ولفسن در مقالهٔ «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفهٔ اسلامی و آثار ابن‌میمون»، پس از بررسی‌های مستدل، مدعی است که تشکیک در فلسفهٔ اسلامی، سخنی تازه نیست و سرچشمهٔ تمامی این تعبیر را می‌توان در آثار ارسطو یافت (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۶۸). وی با بررسی موردی آراء فارابی، ابن‌سینا، غزالی و ابن‌رشد، به این نتیجهٔ کلی می‌رسد که فلاسفهٔ مسلمان ابتکاری در این موضوع نداشته‌اند و حتی به دلیل ترجمه‌های نادرست، درک صحیحی از واژه تشکیک نداشته‌اند. او در راستای اثبات این ادعا، دسته‌بندی پنج‌گانه‌ای از الفاظ را در آثاری چون نفس و مابعدالطبیعه ارسطو ارائه می‌دهد و مدعی است که هر یک از فلاسفهٔ مسلمان تنها به بخشی از این دسته‌بندی اشاره کرده‌اند.

اگرچه دیدگاه ولفسن به‌طور اجمالی در مقاله «تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک» (شیروانی، ۱۳۷۷)، مورد اشاره قرار گرفته است، اما هدف مقاله حاضر، بازبینی مستندات ولفسن از آثار ارسطو، ارائه یک دسته‌بندی تحلیلی جدید و مقایسه آن با مبانی حکمت متعالیه است تا از این طریق، جرح و تعدیل‌ها و ابتکارات فلسفه اسلامی در مسئله تشکیک تبیین گردد و ثابت شود که تشکیک وجود، از مسائل مختص و اصیل فلسفه اسلامی است. شایان ذکر است که در این مقاله مستقیماً به آثار ارسطو ارجاع داده شده و استنادهای ولفسن نیز ذکر شده است. این پژوهش با واکاوی مستندات هر دو دیدگاه، در نهایت به مقایسه‌ای جامع میان تشکیک ارسطویی و صدرایی پرداخته و نتیجه‌گیری خواهد نمود.

۱. تشکیک در آثار ارسطو

برای تبیین جایگاه تشکیک در نظام فلسفی ارسطو، ابتدا باید پیوند میان مفاهیم هستی‌شناختی و منطقی در آثار وی را بررسی کرد تا مشخص شود تفاوت میان واقعیت‌های متنی ارسطو و تفاسیری که هری ولفسن از آنها ارائه داده، در کجاست؟

۱-۱. تعریف و ماهیت تشکیک ارسطویی

ارسطو در آغاز کتاب مقولات، در راستای تحلیل رابطه میان لفظ و معنا، دسته‌بندی دقیقی از الفاظ ارائه می‌دهد. وی الفاظ را بر اساس میزان تطابق در لفظ و معنا به دسته‌های متعددی تقسیم می‌کند:

نخست، الفاظی که تنها در بخشی از لفظ و معنا با یکدیگر موافقت دارند؛ این دسته تحت عنوان «الفاظ مشتق» شناخته می‌شوند. ارسطو در تبیین این مفهوم مثال می‌زند که چگونه از واژه «دستور»، واژه «دستوری» یا از «دلیر»، واژه «دلیری» مشتق می‌شود تا نشان دهد در این حالت، تغییر در لفظ را تغییر در معنا (به نحو اشتقاق) دنبال می‌کند.

دوم، الفاظی که در تمام لفظ با یکدیگر موافقت دارند، تحت عنوان «الفاظ مشترک» قرار می‌گیرند. این دسته از الفاظ را می‌توان به سه گروه تقسیم نمود:

(الف) اشتراک لفظی: در این حالت، اشتراک صرفاً در سطح لفظ است و در معنا هیچ وجه مشترکی وجود ندارد.
(ب) تواطؤ: الفاظی هستند که علاوه بر لفظ، در تمام معنا نیز با یکدیگر موافقت دارند، به‌گونه‌ای که مفهوم کلی بر تمامی مصادیق به نحو یکسان و متساوی صدق می‌کند.

(ج) تشکیک: الفاظی هستند که در بخشی از معنا با یکدیگر توافق دارند، اما در بخش دیگر، دچار اختلاف‌اند (ر.ک. ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۶۴۵). برای تقریب این مفهوم، ارسطو به طیف رنگ‌ها اشاره می‌کند. از دیدگاه وی، وجود طیفی از رنگ‌ها (از سپید تا سیاه) نتیجه تشکیکی بودن این مفاهیم است. در این تحلیل، رنگ «خاکستری» به‌عنوان نقطه میانه این طیف معرفی می‌شود؛ هرچند ارسطو اذعان می‌دارد که تعیین دقیق‌ترین نقطه میانی در سلسله سپید به سیاه، به دلیل وجود رنگ‌بندی‌های مختلف رنگ خاکستری، امری دشوار و پیچیده است.

در این زمینه، ولفسن به نقل از اسکندر افرویدیسی اشاره می‌کند که ارسطو نوعی از واژه را باز می‌شناسد که از واژه‌های مشترک و متواطی متمایز است. ولفسن بر اساس همین تبیین، استدلال می‌کند که می‌توان خاستگاه و سرچشمهٔ تمام مباحث مختلف تشکیک در فلسفهٔ اسلامی را در این دسته‌بندی‌های ارسطویی باز یابی نمود (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۶۸). با این حال، چنان که در ادامه خواهد آمد، این تبیین صرفاً در سطح تحلیل الفاظ باقی مانده و با تشکیک هستی‌شناختی در حکمت متعالیه توافقی بنیادین دارد.

۱-۲. معیارهای تشخیص تشکیک ارسطویی

ارسطو برای تبیین الفاظ مشکک، معیارهای متعددی را در نظر می‌گیرد و هر یک از این معیارها را با تحلیل مصادیق خاصی تبیین می‌کند. این معیارها را می‌توان در محورهای زیر دسته‌بندی نمود:

الف. غایت و مبدأ مشترک

ارسطو معتقد است گاهی یک لفظ می‌تواند غایت چندین امر متمایز باشد؛ برای نمونه، لفظ «پزشکی» هم بر دانشی جهت دستیابی به تندرستی صدق می‌کند و هم بر دانشی برای تدوین رژیم غذایی و دارویی (ر.ک. ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۶۶۴). در مقابل، گاهی یک لفظ به‌عنوان مبدأ برای مفاهیم متکثر عمل می‌کند؛ نظیر لفظ «طبی» که هم در پیوند با «علم طب» به‌عنوان مبدأ است و هم در مورد ابزار (مانند چاقو) که در خدمت این علم است، کاربرد دارد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۲۱). از منظر ارسطو، الفاظی که دارای مبدأ یا غایت واحد باشند، نه متواطی‌اند و نه مشترک، بلکه در زمره الفاظ مشکک قرار می‌گیرند.

ولفسن با استناد به چندین نمونه از آثار فلاسفهٔ اسلامی، بر این باور است که ریشه‌های این تبیینات عمدتاً در رسالهٔ «طوبیقا» یافت می‌شود. وی در تحلیل خود مدعی است که سایر مثال‌ها و استنتاجات فلاسفهٔ اسلامی در این زمینه، ناشی از نوعی سوء برداشت یا ترجمهٔ نادرست مطالب ارسطو بوده است (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۴ و ۴۷۸-۴۷۹).

ب. واسطه‌مندی میان ضدین

در تحلیل ضدیت، ارسطو بر این باور است که میان دو ضد، همواره می‌توان واسطه‌ای را متصور شد؛ چرا که در بسیاری از موارد، یکی از ضدین، عدم محض دیگری نیست. وی با تبیین مثال «عادل» و «غیرعادل»، استدلال می‌کند که چون غیرعادل را نمی‌توان در تمامی حیث‌ها نفی عادل دانست و تنها در جهتی معین است که عدم راه دارد، و نیز چون بررسی هر یک از این دو ضد در حیطه یک علم واحد است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۲۲)، پس این دو نسبت به یکدیگر مستقل‌اند. بر این اساس، امکان در نظر گرفتن یک «واسطه» میان آنها فراهم می‌شود که دلالت بر مراتب این الفاظ دارد.

ولفسن با تحلیل نمونه‌هایی در فلسفهٔ اسلامی، به این نتیجه می‌رسد که مقصود در این تبیینات، بحث «ضدین» بوده است. وی مدعی است که این مسئله در فلسفهٔ اسلامی به نحو ناقصی بیان شده و در نهایت، مأخذ و ریشه این توصیفات را در رسالهٔ طوبیقای ارسطو می‌بیند (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۳ و ۴۷۴).

ج. اشتراک در اعراض

ارسطو اشاره می‌کند که برخی الفاظ، هرچند در صفات و اعراض مشترک‌اند، اما از حیث «تقدم و تأخر» در آن صفات تفاوت دارند. وی برای تبیین این مطلب، مثال شخصی را می‌زند که هم به «شیرینی» و هم به «شراب» تمایل دارد، اما این تمایل در مرتبه و تقدم متفاوت است (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۶۶۵-۶۶۶). همچنین در مورد مجموع زوایای مثلث که برابر با دو قائمه است، استدلال می‌کند که این صفت، اگرچه «عرضی» است و نه «ذاتی»، اما نسبت به سایر اعراض مثلث، تقدم دارد (ر.ک. ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). بنابراین، این اعراض بر اساس همین تقدم و تأخر، دارای مراتب گوناگونی هستند.

د. تشابه و تناسب

ارسطو الفاظ متشابه را اموری «اضافی و نسبی» می‌داند و تشابه را نوعی «نسبت» تعریف می‌کند. وی در تحلیل شباهت میان «شراب» و «شیرینی» برای شخص شیرینی‌دوست، این دو را زیرمجموعه «اضافه و نسبت» قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۶۶۶). بر این مبنا، «نسبت و اضافه» نیز می‌تواند معیاری برای تشکیک و تعیین مراتب در الفاظ باشد.

ولفسن در بررسی این مسئله، ابتدا با استناد به آراء فلاسفهٔ مسلمان تصریح می‌کند که ارسطو در برخی اظهارات خود، الفاظ مشترک را همان الفاظ متشابه می‌داند؛ اما در نهایت با تحلیل موارد متعددی از آثار ارسطو، استدلال می‌کند که وی الفاظ متشابه را در زمره الفاظ مشکک قرار می‌دهد (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۸۴-۴۸۵). علاوه بر این، ولفسن پس از واکاوی آثار غزالی، ابن‌رشد و ابن‌میمون در باب «تقدم و تأخر» و «ضدیت»، به این نتیجه می‌رسد که تبیینات ارسطویی در فلسفهٔ اسلامی به‌ندرت مورد توجه قرار گرفته است. وی در تبیین این فاصله، سه دلیل ارائه می‌دهد: نخست، عدم حضور کافی مثال‌های ارسطویی در متون اسلامی؛ دوم، ترجمه نادرست برخی واژگان از زبان یونانی به عربی؛ و سوم، برداشت‌های دوگانه‌ای که فلاسفهٔ اسلامی از یک واژه واحد داشته‌اند (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۸۸-۴۹۰).

و. تقدم و تأخر

این معیار، مهم‌ترین شاخصه تشکیک در فلسفهٔ ارسطو است که وی آن را از دو منظر منطقی و وجودشناختی مورد بررسی قرار داده است:

الف) در بحث علیت: هر آنچه به نحوی علت وجود چیز دیگری باشد، طبیعتاً بر معلول خود مقدم است (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۵۹).

ب) در بحث ماده و صورت: صورت نه‌تنها بر ماده، بلکه بر شیء مرکب از ماده و صورت نیز مقدم است. ارسطو صورت را از حیث هستی، نیرومندتر و «موجودتر» از ماده می‌داند و صدق وجود را برای صورت به نحو «اولی» و برای ماده به نحو «ثانوی» می‌شمارد؛ چراکه صورت استحقاق بیشتری برای «جوهر بودن» دارد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰).

ج) تقدم وجودات بالذات: تقدم وجودهای بالذات بر وجودهای بالعرض از دیگر مصادیق این معیار است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۷۲-۲۷۳). ارسطو معتقد است گاهی اشیاء به گونه‌ای هستند که به حسب تقدم و تأخر لفظی بر آنها اطلاق می‌شود. ولفسن در تحلیل این محور، بیان می‌کند که «تقدم و تأخر» شایع‌ترین توصیف از مفهوم مشکک در فلسفهٔ اسلامی است و ریشهٔ این تبیینات را در کتاب «نفس» ارسطو می‌جوید. وی با تطبیق این مباحث بر رسالهٔ «طوبیقا»، به این نتیجه می‌رسد که اطلاق واژگان مشکک بر اشیاء، اساساً بر مبنای همین تقدم و تأخر استوار است (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۰).

هـ. قوه و فعل

ارسطو در تحلیل رابطهٔ قوه و فعل، فعلیت را از منظر منطقی، زمانی و ذاتی بر قوه مقدم می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳۶۰-۳۶۱)، هرچند در برخی مواضع دیگر، تقدم قوه بر فعلیت را نیز مطرح نموده است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). ولفسن با تحلیل نمونه‌های مربوط به قوه و فعل در آثار فلسفهٔ اسلامی، به این نتیجه می‌رسد که این تعبیر از تشکیک در آثار ارسطو نیز به وضوح نمایان است و ریشه در دیدگاه‌های او دارد (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۲).

با واکاوی موارد و مثال‌های پیش‌گفته، می‌توان دریافت که در دیدگاه ارسطو، «ما فیہ التقدّم» (آنچه تقدم دارد) و «ما به التقدّم» (آنچه سبب تقدم است)، دو نحو متمایز از حقیقت هستند که در اصطلاح به آن «تشکیک عام» می‌گویند. درواقع اگر معیار تشکیک را «حقیقت واحدی» بدانیم که هم «ما به الاشتراک» و هم «ما به الامتیاز» در آن یکی باشد، آنچه ارسطو از تقدم و تأخر مطرح می‌کند، در حقیقت «تقدم و تأخر غیرتشکیکی» است.

ولفسن در جمع‌بندی نهایی مقالهٔ خود، دسته‌بندی پنج‌گانه‌ای از توصیفات ارسطویی در باب الفاظ مشکک ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که فلاسفهٔ اسلامی و ابن‌میمون تنها به بخش‌هایی از این دسته‌بندی اشاره داشته‌اند. وی مدعی است فارابی و ابن‌سینا تنها «واژه‌های متضاد» و «مقدم و مؤخر» را تبیین کرده‌اند؛ غزالی هم به الفاظی که دارای مبدأ و غایت واحد یا صفات و اعراض مشترک هستند و الفاظ مقدم و مؤخر پرداخته است؛ ابن‌رشد علاوه بر موارد ذکرشده برای غزالی، الفاظ متشابه و نسبی را نیز بررسی نموده و در نهایت ابن‌میمون صرفاً به الفاظی که در برخی صفات و اعراض مشترک‌اند، بسنده کرده است (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۹۸).

همان‌طور که بررسی این معیارها نشان می‌دهد، ارسطو فاقد یک نظریهٔ مستقل، نظام‌مند و هستی‌شناختی در باب تشکیک است و تأملات وی در این زمینه، صرفاً در ساحت تحلیل الفاظ و در چارچوب منطق استوار است. از آنجاکه مباحث الفاظ در منطق، از سنخ «معقولات ثانی منطقی» هستند، ماهیتاً انتزاعی و ذهنی‌اند و تنها به تبیین نحوه صدق مفاهیم بر مصادیق می‌پردازند. بنابراین، تلاش ولفسن برای بازبانی ریشه‌های تشکیک اسلامی در آثار ارسطو، ما را به این پرسش بنیادین می‌کشانند که آیا تشکیک ارسطویی در ساحت وجودشناختی، به امری فراتر از مفاهیم و ماهیات نظر دارد یا خیر؟

۱-۳. تشکیک در ساحت وجودشناسی ارسطویی

ارسطو فلسفهٔ اولی را در مرتبه شناخت جوهر می‌داند و از دیدگاه وی، مفهوم وجود با جوهر انطباق کامل دارد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳)؛ به گونه‌ای که هیچ امری فراتر از جوهر متصور نیست. درواقع کل پروژه فلسفی ارسطو را می‌توان تحقیقی در باب مفاهیم و معانی مرتبط با جوهر دانست (برن، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱-۱۴۲). در این راستا، ولفسن نیز با تحلیل آثار ارسطو، بر این باور است که مباحث تشکیکی وی در همین چارچوب محدود به ساحت جوهر قرار می‌گیرند (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۱-۴۷۲ و ۴۷۴).

بر این اساس، موضوع تشکیک در نظام ارسطویی، تنها در قلمرو «جواهر» جای می‌گیرد؛ با این تفاوت که تشکیک در جواهر ثانوی راه دارد، اما در جواهر نخستین (یعنی افراد و انواع سافل)، تشکیک متصور نیست (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

شایان ذکر است که ارسطو برای مفهوم جوهر از واژهٔ «اوسیا» (ousia) استفاده می‌کند که در لغت به معنای ذات، باشنده و موجود است. باین‌حال، در تبیین این واژه ابهام‌های بسیاری وجود دارد که تعیین مصداق دقیق آن را با دشواری مواجه می‌کند (ر.ک. طاهری سرتشنیزی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶-۱۲۵). این ابهام در تعریف «اوسیا»، نشان‌دهنده این است که حتی در سطح مفاهیم بنیادین، تشکیک ارسطویی بیشتر بر محور تحلیل‌های زبانی و دسته‌بندی‌های منطقی استوار است تا یک شهود وجودشناختی واحد.

ارسطو در تبیین مفهوم «موجود»، به دسته‌بندی‌های متعددی اشاره می‌کند؛ وی موجود را گاه در قالب «حقیقت»، گاه «موجود بالعرض»، گاه «قوه و فعل» و گاه در قالب «مقولات» اراده می‌نماید (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). اگرچه برخی تحلیلگران بر این باورند که در فلسفهٔ ارسطویی، مفهوم وجود «مشترک معنوی» و حقیقت آن «مقول به تشکیک» است و جوهر نیز از مراتب این حقیقت است (ر.ک. دیباجی، ۱۳۸۴، ص ۳۲-۳۳)، اما با بررسی دقیق کلام ارسطو مشاهده می‌شود که وی مفهوم وجود را «کلی مشکک» می‌داند و تصریح می‌کند که «موجود» نمی‌تواند مشترک لفظی یا متواطی باشد.

او برای تبیین این مطلب، از لفظ «طبی» به عنوان یک مثال راهبردی بهره می‌گیرد؛ چراکه این لفظ هرچند بر «بیمار»، «عمل» و یا «بزار» صدق می‌کند، اما دلیل این صدق، نه اشتراک لفظی است و نه هم‌معنا بودن (تواطی)، بلکه ناشی از آن است که تمامی این موارد، «نسبتی» با یک امر واحد دارند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶). در اینجا، منظور ارسطو از «آن امر واحد»، همان عامل جامعی است که باید در تمامی مراتب تقدم و تأخر حضور داشته باشد تا بتواند پیونددهنده این مصادیق متکثر باشد.

در مورد مفهوم «موجود» نیز همین تحلیل جاری است؛ موجود در معانی مختلف (بر حسب مقولات) به کار می‌رود، اما تمامی این معانی حول یک «نقطه محوری» و «طبیعت معین» سازمان یافته‌اند. بنابراین، «موجود» در دیدگاه ارسطویی، مفهومی است که سایر اشیاء بر اساس نوع نسبتی که با آن دارند، تحت این عنوان نامیده می‌شوند.

از منظر ارسطویی، موجود در مرتبهٔ اول و بالذات بر جوهر و در مرتبهٔ دوم و بالعرض بر سایر مقولات حمل می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵). وی تمامی مقولات را مؤخر از جوهر می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۵۵۱) و حتی در میان خود مقولات نیز سلسله‌مراتب تقدم و تأخر را می‌شناسد (به‌عنوان مثال، مقوله «اضافه» را مؤخر از «کیفیت» و «کمیت» می‌داند).

ولفسن در تحلیل این رویکرد، ادعا می‌کند که خاستگاه این تبیینات در آثار فلاسفهٔ مسلمان، به دیدگاه اسکندر افرویدیسی بازمی‌گردد؛ وی اشاره می‌کند که افرویدیسی در شرح واژه «وجود»، آن را در جایگاهی میان واژه‌های مشترک و متواطی قرار داده است (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۱ و ۴۷۶).

باین‌حال، نکتهٔ حائز اهمیت این است که چون ارسطو وجود را با جوهر یکسان می‌داند و پا از این دایره فراتر نمی‌رود، درواقع تفکیک میان «وجود» و «ماهیت» در مباحث او منتفی است. این هم‌ارزی میان وجود و جوهر، نشان می‌دهد که تشکیک در نظام ارسطویی، نه تشکیکی در «سراسر هستی»، بلکه تشکیکی در «مراتب جوهر» است. ارسطو در تلاش است تا خصایصی را شناسایی کند که در تمام مراتب مشترک باشد و از «جوهری مشترک» در میان جواهر سخن می‌گوید. از نظر او، وجود همان جوهر است و موجود به‌معنای نخستین، درواقع تحقیق در باب جوهر است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴). وی معتقد است برخی اشیاء به دلیل «جوهر بودن» موجودند، و برخی دیگر به دلیل آنکه «انفعالات جوهر»، «جریان به سوی جوهر»، «علت فاعلی»، «مضاف به جوهر» یا «نفی جوهر» هستند، موجود نامیده می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

از این منظر، «وجود فی‌حد ذاته» در فلسفهٔ ارسطویی معنایی مستقل ندارد؛ زیرا افراد وجود، «متباین بالذات» هستند. به‌این‌معنا که وجود در جوهر، به‌معنای خودِ جوهر است و در عرض، به‌معنای عرض. در حقیقت، مفهوم وجود در اینجا، یک «مفهوم خارج‌محمولی» است که از حقایقی انتزاع می‌شود که در خارج، ماهیت هستند.

بنابراین، هنگامی که در ذات، ماهیت و جزء ذات، اشتراکی میان امور متکثر یافت نشود، هرگونه اشتراک موجود، صرفاً «عرضی» خواهد بود و وجودی «حال در محل» دارد. درنتیجه، اموری که متباین بالذات هستند، «ماه‌الامتیاز» (در ذات و ماهیت) و «ماه‌الاشتراک» (در امور عرضی) می‌باشند. بر این اساس، در دیدگاه وجودشناختی ارسطویی، «تشکیک» به‌معنای صدایی (که در آن ماه‌الاشتراک و ماه‌الامتیاز، یک نحو حقیقت هستند) قابل تبیین نیست. درواقع اگر ارسطو مفهوم وجود را از حصار «جوهر» رها می‌کرد، شاید می‌توانست از تشکیک در ماهیت و اعراض به مرتبهٔ تشکیک در حقیقت وجود دست یابد.

در این میان، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که آیا ارسطو در تبیین مفهوم «جوهر»، درواقع معنای «وجود» (به‌معنای اصطلاحی آن در فلسفهٔ اسلامی) را مد نظر داشته است؟ در پاسخ باید اذعان داشت که اگرچه در برخی آثار ارسطو، می‌توان میان جوهر و وجود نوعی هم‌پوشانی یافت، اما تمامی تأملات وی در باب تغایر وجود و ماهیت،

در سطح «تمایز عقلی و ذهنی» باقی مانده است. ارسطو نه صراحتاً و نه تلویحاً به «تمایز واقعی» میان وجود و ماهیت اشاره نکرده است؛ چراکه اساساً چنین تمایزی در نظام فلسفی او نه جایگاه داشت و نه ضرورت؛ زیرا پذیرش تمایز واقعی میان وجود و ماهیت، به‌ناچار به پیش‌فرض‌هایی چون «خلقت» و «اثبات وجود خدای صانع» منجر می‌شود که در چارچوب هستی‌شناسی ارسطویی جایگاهی ندارند (اکبریان و حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

بنابراین، هنگامی که ارسطو جوهر را با وجود یکی می‌داند، درواقع جنبه «ذهنی و مفهومی» جوهر بر جنبه «عینی» آن غلبه دارد؛ درحالی که در فلسفه اسلامی، جنبه «عینیت» موجود بر جنبه «ذهنیت» آن پیشی دارد (ر.ک. دیباجی، ۱۳۸۴، ص ۳۲-۳۳). این تضاد در تبیین واژه جوهر، به گونه‌ای است که امکان جمع میان این دو رویکرد را سلب می‌کند. ارسطو در تبیین خود از وجود، آن را کاملاً وابسته به بحث جوهر می‌داند؛ به‌گونه‌ای که جوهر را وجودی تعریف می‌کند که پذیرای حالات و عوارض است و قائم به ذات می‌باشد، درحالی که سایر مقولات، قائم به جوهر بوده و تحقق خود را مدیون آن هستند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶).

تحلیل دقیق تقسیم‌بندی‌های ارسطو در باب جوهر و انواع آن، نشان می‌دهد که نمی‌توان جوهر را در کلام او به‌معنای «وجود عینی و صرف» دانست (ر.ک. نجفی افرا، ۱۳۷۶، ص ۷۲). درواقع این تعبیر در مورد جوهر نمی‌تواند بیانگر «وجود و هستی» در مقابل «ماهیت و چیستی» باشد؛ تمایزی بنیادین که در فلسفه اسلامی به تفصیل تبیین شده و بر مباحث کلیدی نظیر «حرکت»، «علم» و «نفس» اثر گذاشته است. دقیقاً همین تمایز میان وجود و ماهیت و تکیه بر «وجود عینی» است که زیربنای تحولات فلسفی در حکمت متعالیه را شکل داده و آن را از نظام ارسطویی متمایز می‌کند (ر.ک. طاهری سرتشنیزی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸).

درنتیجه، این ادعا که ارسطو جوهر را به‌معنای «وجود» (به تعبیر فلاسفه مسلمان، به‌ویژه صدرالمآلهین) می‌داند، از منظر تحلیل ساختاری متون ارسطویی قابل پذیرش نیست و بیش از آن است که ناشی از یک شباهت لفظی، حاصل یک «سوءبرداشت مفهومی» باشد.

۲. تشکیک صدرایی

منطق ارسطویی با غفلت از ساحت وجود و بر پایه نگاهی ماهوی به واقعیت خارجی استوار شده است؛ اما در مقابل، نگرش متفاوت صدرالمآلهین به واقعیت عینی و نحوه آگاهی انسان از آن، موجب دگرگونی در بنیادهای این منطق ماهوی و گذار به سوی یک منطق وجودی گردید. هرچند وی در آثار منطقی خود به ارائه نظام‌مند این رویکرد نپرداخته، اما در آثار فلسفی‌اش به نحو پراکنده، مبانی منطق وجودی را تبیین کرده است (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۶۵). این تغییر رویکرد، دقیقاً همان نقطه‌ای است که تشکیک از یک ابزار زبانی و منطقی در نظام ارسطویی، به یک اصل هستی‌شناختی در حکمت متعالیه تبدیل می‌شود.

با پذیرش این گسست بنیادین، اکنون ضرورت دارد تبیین شود که مفهوم تشکیک چگونه در نظام صدرایی به

یک اصل بنیادین بدل گشت و چه تمایزی با «تشریک» یا «تکثر ساده» دارد. در این راستا، واکاوی دیدگاه هری ولفسن و تحلیل وی از سیر تکاملی این مفهوم از ارسطو تا صدرالمতألهین، اهمیت دوجندانی می‌یابد؛ چراکه درک صحیح از گسست یا پیوندی که وی میان این دو متصور شده است، پیش‌شرطی برای نقد دقیق دیدگاه وی و تبیین جایگاه مستقل تشکیک صدرایی است.

۲-۱. تحلیل دیدگاه ولفسن و سیر تکاملی تشکیک در فلسفهٔ اسلامی

پیش از تبیین دیدگاه صدرالمতألهین، ضروری است به ادعاهای ولفسن در باب فلاسفهٔ پیشین اسلامی پرداخته شود. ولفسن در مقالهٔ خود، با استناد به آراء فارابی، ابن‌سینا، غزالی و ابن‌رشد مدعی است که تشکیک در فلسفهٔ اسلامی، صرفاً بازتابی از آثار ارسطو است. وی در این راستا، به تبیین فارابی از اقسام الفاظ و معیارهایی چون «غایت»، «تقدم و تأخر» و «قوه و فعل» اشاره می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۹۲). همچنین به تحلیل ابن‌سینا از الفاظ مشکک می‌پردازد که در آن، تشکیک به‌عنوان وضعی میان «تواطؤ» (در اتحاد معنا) و «اشتراک» (در تفاوت صدق بر مصادیق) تعریف شده است. ابن‌سینا و غزالی نیز معیارهایی نظیر «شدت و ضعف» و «اولیت و آخریت» را در تبیین این مبحث به کار گرفته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰-۱۱؛ غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۵-۵۶).

بالاین‌حال، در بررسی دقیق متدولوژی ولفسن، می‌توان به لغزش‌های جدی در ارجاعات و تبیینات وی اشاره کرد. برای نمونه، ولفسن در تبیین مثال غزالی، از دو واژه «عاج و تاج» استفاده کرده است؛ درحالی‌که متن اصلی غزالی به «عاج و ثلج» (عاج و برف) اشاره دارد (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۵) و این خطا احتمالاً ناشی از اشتباه در ترجمه یا نقل است (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۶). علاوه بر این، ولفسن در تبیین برخی مطالب به کتاب نجات ارجاع می‌دهد (ولفسن، ۱۳۷۰، ص ۴۷۲-۴۷۳)، اما بررسی این منبع نشان می‌دهد که تنها یک مورد از الفاظ مشکک (آن هم با غلط تایپی) در آن کتاب مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷).

این لغزش‌های جزئی، اما معنادار در ارجاعات ولفسن، نشان‌دهنده این است که وی در تلاش برای اثبات پیوند میان ارسطو و فلاسفهٔ اسلامی، بیش از آنکه به متن دقیق استناد کند، به دنبال «تطبیق‌های اجباری» بوده است. ولفسن با تکیه بر شباهت‌های موجود میان این مثال‌ها و متون ارسطویی، به این نتیجه می‌رسد که خاستگاه تشکیک در فلسفهٔ اسلامی را باید در آثار ارسطو جست‌وجو کرد. اما در تحلیل دقیق‌تر متون ابن‌سینا مشاهده می‌شود که وی اگرچه در ابتدا «وجود» را به‌عنوان مثال می‌آورد و در تبیین ملاک تقدم و تأخر از تقابل «جوهر و عرض» بهره می‌گیرد، اما در تبیین «اولیت و آخریت»، از فضای محدود «مفهوم و ماهیت» فراتر می‌رود. ابن‌سینا با طرح مفاهیمی چون «وجود من‌ذاته» و «وجود من‌غیره»، درواقع در حال ترسیم مراتب وجود در ساحت واقعیت و عینیت است، نه صرفاً تحلیل واژگان (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰).

این رویکرد نشان می‌دهد درحالی‌که ولفسن تنها به «شباهت‌های ساختاری» در سطح الفاظ توجه کرده است،

ابن‌سینا در حال گشودن افق‌هایی است که با منطق ارسطویی متفاوت است؛ چراکه تشکیک در اینجا دیگر یک «راهکار زبانی» برای توجیه صدق یک لفظ بر مصادیق گوناگون نیست، بلکه تلاشی برای تبیین «سلسله‌مراتب هستی» در ساحت عینی است.

نکته حائز اهمیت این است که حتی خود ولفسن اذعان می‌دارد که ارسطو می‌کوشد «لفظ وجود» را مشکک (و نه مشترک) معرفی کند؛ بااین‌حال، وی در تحلیل خود، مسئله «امکان تشکیک در حقیقت وجود» را به طور جدی مورد بررسی قرار نمی‌دهد. به نظر می‌رسد گسست دیدگاه ولفسن از واقعیت‌های فلسفه اسلامی، ناشی از آن است که وی تاریخ فلسفه اسلامی را عمدتاً تا دوران ابن‌رشد بررسی کرده و از تحولات بنیادین پس از آن، به‌ویژه انقلاب وجودشناختی صدرالمآلهین، بی‌اطلاع بوده یا آن را در نظر نگرفته است.

بررسی آثار مختلف ولفسن ازجمله مقالاتی چون «دو اصطلاح تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی» و «نگرش وحیانی به خدا» و همچنین کتاب *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی* مؤید این فرضیه است که وی دچار یک پیش‌فرض ساختاری است. ولفسن با تقسیم ادوار فلسفه به «یونانی»، «دینی» و «غیردینی»، بر این باور است که تمامی تفکرات لزوماً به این سه دوره بازگشت دارند و هیچ‌کس در خلأ فکر نمی‌کند (ر.ک. گندمی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۲).

بدیهی است که همین رویکرد «تقلیل‌گرایانه» مانع از آن شده است که ولفسن بتواند نتایج نهایی و ابداعات تشکیک در فلسفه اسلامی را به‌درستی درک کند. وی به‌جای مشاهده تحول و تکامل، تنها به دنبال بازتاب‌ها است؛ درحالی‌که تشکیک صدرایی، نه بازتابی از ارسطو، بلکه گسستی بنیادین از منطق ارسطویی و رسیدن به یک شهود وجودی جدید است.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، سیر تکاملی مبحث تشکیک به گونه‌ای بوده است که در نهایت به تحولی بنیادین در اندیشه صدرالمآلهین منجر شد. وی با بازتعریف مفهوم تشکیک، آن را از یک ابزار «منطقی - لفظی» در نظام ارسطویی به یک اصل «هستی‌شناختی» در حکمت متعالیه تبدیل کرد تا بتواند تفاوت و تفاضل موجودات را نه در سطح مفاهیم، بلکه در سطح خود حقیقت وجود توجیه نماید. بدین‌ترتیب، وی تشکیک را از ساحت منطق ارسطویی به ساحت فلسفه وجودی سوق داد.

این سیر تطور در فلسفه اسلامی، درواقع گذاری است از تحلیل مفاهیم و الفاظ در ساحت ذهن به واکاوی مراتب و حقایق در ساحت عین؛ مسیری که در آن تشکیک از یک ابزار دسته‌بندی منطقی، به بنیادی‌ترین اصل تبیین کثرت در وحدت وجود تبدیل شد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، «لفظ مشکک» در ساحت منطق، توصیف‌گر یک «مفهوم کلی» است، به‌گونه‌ای که مصادیق آن مفهوم در صدق با یکدیگر متساوی نیستند؛ اما همین اصطلاح در ساحت فلسفه، دلالتی متفاوت می‌یابد و به توصیف «حقیقت خارجی» تبدیل می‌شود؛ در این معنا، تشکیک به‌معنای اختلاف حقایق خارجی متکثر در عین اتحاد آنهاست.

در نظام صدرایی، حقیقت تشکیک بر سه مؤلفهٔ بنیادین استوار است: نخست، وجود امتیاز میان امور متکثر در یک حقیقت واحد؛ دوم، اشتراک آنها در همان حقیقت؛ و سوم، «وحدت و عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز». تحقق این سه شرط، منجر به ظهور حقیقتی می‌شود که کثرت و وحدت آن در عینیت یکدیگر سازگار باشند. این معیار عام، تمامی انحای تشکیک، اعم از عرضی و طولی را به دلیل استغنا از شرط تفاضل یا علیت، شامل می‌شود. باین حال، در تحلیل‌های دقیق‌تر، می‌توان دو سطح دیگر از این معیار را متصور شد: «معیار خاص» که در آن بر تفاضل در بهره‌مندی از حقیقت واحد (در قالب شدت و ضعف و کمال و نقص) تأکید می‌شود، و «معیار اخص» که در آن رابطهٔ علیت هستی‌بخش میان موجودات متفاضل، بر اساس قاعده سنخیت، شرط می‌گردد. در تمامی این سطوح، وجه مشترک، نگاه به «حقیقت هستی» است، هرچند پذیرش معیار عام، جامع‌ترین رویکرد برای تبیین هر دو نوع تشکیک عرضی و طولی باشد (رضایی و گرجیان، ۱۴۰۴، ص ۱۲-۱۴).

برای درک جایگاه این معیارها، بازشناسی سیر تطور تمایزات در فلسفهٔ اسلامی ضروری است. در تحلیل سنتی تمایز امور، سه حالت متصور است: تمایز به تمام ذات (مانند اجناس عالیه)، تمایز در بخشی از ذات (فصل)، و تمایز به واسطه عوارض مفارق. ویژگی مشترک این سه حالت آن است که تمایزات صرفاً در حیطه «ذهن» جریان دارند و «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتیاز» در آنها، دو حقیقت متباین و متفاوت هستند. بر پایه همین تحلیل، ابن‌سینا و پیروان وی معتقد بودند تشکیک در «ذات» امکان‌پذیر نیست و تنها در «امور عرضی» راه دارد؛ رویکردی که در آن هرگز به‌طور شفاف مشخص نشد که آیا تشکیک در «مفهوم وجود» جاری است یا در «حقیقت وجود» (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۳). در گام بعدی، سهروردی با رویکردی نو، بحث تشکیک را از فضای مفاهیم ذهنی خارج نمود و با پذیرش «اصالت ماهیت»، استدلال کرد که تشکیک خارجی در «ماهیات» امکان‌پذیر است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲). بدین ترتیب، در دیدگاه اشراقی، تشکیک از محدوده امور عرضی فراتر رفت، هرچند تمامی لوازم هستی‌شناختی این تحول هنوز به کمال نرسیده بود.

در نهایت، صدر المتألهین با تحولی بنیادین، تشکیک را از محدوده «مفاهیم» (اعم از ذاتی و عرضی) خارج کرده و آن را در ساحت «حقیقت وجود» تثبیت نمود. بر مبنای «اصالت وجود»، حقیقت افراد متفاضل و کثرات جهان، همان واقعیت خارجی آنهاست، فارغ از هرگونه مفهوم انتزاعی. از این منظر، «مفهوم وجود» با «واقعیت وجود» متفاوت است؛ چراکه واقعیت خارجی وجود، عین خارجیت است و به دلیل همین عینیت، نمی‌تواند به عین خود در ذهن حاضر شود تا عقل از طریق «علم حصولی» به آن دست یابد. واقعیات خارجی، به دلیل همین «واقعیت» و «خارجی بودن»، نوعی وحدت و این‌همانی دارند که عین ذات آنهاست (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۰-۲۲ و ۲۰۵-۲۰۸).

بنابراین، در نظام صدرایی، تنها یک نحو حقیقت وجود دارد و همین حقیقت است که موجب تکوین امور متکثر می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که کثرات حاصله، چیزی جز همین حقیقت واحد (وجود) نیستند. از سوی دیگر، میان این کثرات،

یقیناً «ماه‌الامتیاز» وجود دارد، اما چون حقیقتی جز وجود متصور نیست، پس «ماه‌الاشتراک» (وجود) باید عین «ماه‌الامتیاز» باشد (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۲). این نقطه عطف تشکیک صدرایی است که درواقع «نوع چهارمی از تمایزات» را معرفی می‌کند؛ تمایزی که نه در سطح مفهوم، بلکه در سطح واقعیت جاری است. صدرالمآلهین با تکیه بر مفاهیمی چون «تقدم و تأخر»، «شدت و ضعف» و «کمال و نقص»، تفاضل در واقعیات خارجی را تبیین کرده و بدین ترتیب، اصالت وجود را اثبات می‌نماید. وی استدلال می‌کند که اگر «ماهیت» را اصیل بدانیم، تفاضل در جهان محقق نخواهد بود (زیرا ماهیات متباین‌اند و در هم نفوذ ندارند)، اما چون تفاضل و تدرج در واقعیت محقق است، پس لزوماً «وجود» اصیل است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷). هرچند صدرالمآلهین در آغاز، بر مبنای آرای سهروردی، ادله‌ای را در باب «تشکیک در ماهیت» نقل می‌کند، اما در نهایت با استناد به براهین متکثر، تشکیک در ماهیت را نفی کرده و «تشکیک در وجود» را جایگزین می‌نماید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳؛ ج ۱، ص ۴۲۷-۴۳۰ و ۴۴۶-۴۴۸؛ ج ۲، ص ۹-۱۰). در نهایت می‌توان استنتاج کرد که تمامی أنحاء تشکیک در حکمت متعالیه به «أنحاء وجودات» بازگردانده می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ۲۵۲-۲۵۳). در این دیدگاه، متباین بودن موجودات در تدرج شدت و ضعف، تنها در سطح مفهومی است و در ساحت ذات، همگی در حقیقت واحد وجود متحدند. همین سیر گذار از «تمایز مفهومی» به «وحدت تکوینی» است که اساس تشکیک در حکمت متعالیه را شکل داده و آن را از هرگونه تقلیل به ابزارهای منطقی - لفظی متمایز می‌سازد (ر.ک. صدرالمآلهین، بی تا - الف، ص ۲۴ و ۹۸؛ بی تا - ب، ص ۳۰۵). دقیقاً همین تمایز بنیادین است که تحلیل‌های تطبیقی صرفاً زبانی نظیر دیدگاه هری ولفسن را در تبیین حقیقت تشکیک صدرایی ناکارآمد می‌سازد.

۲-۲. مبانی و ارکان تشکیک در وجود از منظر صدرالمآلهین

در تبیین دقیق تشکیک در وجود، صدرالمآلهین بر پایه یک استدلال ساختاری، پیش‌فرض‌هایی را مطرح می‌کند که تلاقی آنها به استقرار «تشکیک وجودی» می‌انجامد. مبنای این رویکرد، پذیرش این اصل است که وحدت مفهومی، درواقع بازتابی از وحدت عینی است؛ بدین معنا که در صورت پذیرش اصالت وجود، مفهوم «وجود» نه به‌مثابه یک کلی ذهنی، بلکه به‌عنوان حقیقتی عینی بر تمامی واقعیات خارجی حمل می‌شود و اشتراک مفهومی در اینجا، گواه یک حقیقت واحد در ساحت عین است. در این راستا، مفهوم واحد وجود که به یک معنا بر تمامی حقایق عینی حمل می‌گردد، بر این حقایق به «حمل هوهو» صادق است (رضایی، ۱۳۹۲، ص ۴۷)؛ بدین معنا که تمامی واقعیات خارجی از یک سنخ بوده و به‌رغم تفاوت‌هایشان، دارای نوعی اشتراک ذاتی هستند.

از سوی دیگر، کثرت موجودات در ساحت خارج، واقعیتی انکارناپذیر است و هیچ‌یک از موجودات در مقام تحقق، با دیگری یکی نیستند. با تلفیق این دو پیش‌فرض (وحدت عینی و کثرت خارجی)، می‌توان به این نتیجه رسید که تمامی واقعیات خارجی، در عین کثرت و تمایز، دارای نوعی «وحدت عینی» هستند؛ به‌گونه‌ای که کثرت و

وحدت در ساحت وجود، نه در تضاد، بلکه در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند. در نهایت، بر مبنای اصالت وجود، استدلال می‌شود که حقیقت عینی در عین تکرر، واحد است. این وضعیت، همان «تشکیک در حقیقت وجود» است؛ وضعیتی که در آن وحدت و کثرت، نه در سطح مفاهیم و الفاظ، بلکه در ذات حقیقت هستی جاری است. بدین ترتیب، تشکیک در نظام صدرایی به‌طور کامل از فضای «منطقی - لفظی» رسته و به یک «برهان هستی‌شناختی» تبدیل می‌گردد.

۲-۳. معیارهای تشخیص و ارکان تشکیک در نظام صدرایی

در تبیین دقیق‌تر تشکیک، صدرالمتألهین معیارهای سخت‌گیرانه‌ای را برای تفکیک میان تشکیک حقیقی و سایر انواع اشتراکات مطرح می‌کند. از نظر وی، ضابطه اختلاف تشکیکی در تمامی أنحاء بر این است که حمل یک «طبیعت مرسل» بر افرادش، لزوماً بر اساس یکی از سه محور «اولیت»، «اقدامیت» یا «اتمیت» صورت گیرد. در این میان، «اتمیت» به‌عنوان مفهومی جامع، مفاهیمی چون «اشدیت» (شدت)، «اعظمیت» (بزرگی) و «اکثریت» (بیشتر بودن) را دربر می‌گیرد و مبنای تفاضل در ساحت واقعیت قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲). بر این اساس، تفاضل تنها زمانی «تشکیک» نامیده می‌شود که به «وحدت میان مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز» منتهی گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). این رویکرد در تعبیری چون «عینیت ما فیه التقدم و مابه‌التقدم» نیز تجلی یافته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷؛ ج ۲، ص ۳۱۰)؛ تعبیری که در حقیقت با یکدیگر منافاتی ندارند؛ چراکه معیار بنیادین، همان وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز است و تفاضل، صرفاً بستر تحقق این معیار و عاملی برای حصول کثرت تشکیکی محسوب می‌شود (ر.ک. عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۰-۳۰).

علاوه بر این، برای تحقق «تشکیک در وجود» (که تشکیک خاص نامیده می‌شود)، صدرالمتألهین چهار رکن ضروری را لازم می‌داند که فقدان هر یک از آنها، تشکیک را به «تواطؤ» تقلیل می‌دهد. تبیین این ارکان، دقیق‌ترین راه برای تفکیک میان «تشکیک در حقیقت وجود» و «تشکیک منطقی» است. نخست، «وحدت حقیقی معنای مشکک» در ساحت عین شرط است تا بحث از دایره مفاهیم ذهنی خارج شود. دوم، «کثرت حقیقی مصادیق» در خارج لازم است تا تفاضل واقعی محقق گردد. سوم، این وحدت باید دارای «احاطه و سریان حقیقی» بر کثرات باشد؛ به‌گونه‌ای که این احاطه، نه به نحو مجاز و لفظی، بلکه به نحو تکوینی جاری باشد و در نهایت، «انطوایی کثرت در وحدت» الزامی است تا حقیقت واحد، در بطن و زیربنای آن کثرت جاری باشد. این ارکان، چه در «تشکیک طولی» (مراتب وجودی) و چه در «تشکیک عرضی»، معتبر و لازم هستند و تفاوت میان یک تحلیل منطقی - زبانی و یک شهود هستی‌شناختی را به وضوح ترسیم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۵۴۸؛ ۱۳۶۸، ص ۱۲۲).

۲-۴. انواع تشکیک در وجود از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین حقیقت وجود را دارای دو نوع کثرت می‌داند: «کثرت طولی» که بر محور علیت و معلولیت استوار

است و «کثرت عرضی» که تبیین‌کننده تمایز میان افراد مختلف یک ماهیت در یک مرتبه وجودی واحد است، به‌گونه‌ای که در این مرتبه، تفاوت در شدت و ضعف وجودی مشاهده نمی‌شود (صدرالمതأللهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۸۶). از منظر وی، جایگاه و مرتبه حقایق وجودی، چه در کثرات طولی و چه در کثرات عرضی، عین ذات و مقوم آنهاست (صدرالمതأللهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶).

شایان ذکر است که صدرالمതأللهین اگرچه در آغاز، کثرت عرضی را ناشی از عوارض خارجی و لواحق مادی در افراد یک ماهیت می‌داند؛ اما در نهایت، این نوع کثرت را نیز به «تشکیک وجودی» بازگرداند (ر.ک. صدرالمതأللهین، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷ و ۳۳۶). در تحلیل تفاوت این دو نوع تشکیک، می‌توان گفت در «تشکیک طولی»، رابطه علیت و معلولیت برقرار است و امتیاز علت نسبت به معلول، امتیازی یک‌طرفه است؛ به‌این‌معنا که موجود قوی‌تر، بر موجود ضعیف‌تر اولویت دارد. اما در «تشکیک عرضی»، به نظر می‌رسد امتیاز موجودات نسبت به یکدیگر دوطرفه است؛ زیرا هر یک از طرفین، خصوصیتی دارد که دیگری فاقد آن است؛ نظیر افراد مختلف یک ماهیت نوعی (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۴-۱۳۳).

باین‌حال، تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که حتی در تشکیک عرضی نیز «امتیاز همواره یک‌طرفه و وجودی» است. بدین معنا که تمایز همواره به «امر وجودی» بازمی‌گردد و امر عرضی هرگز از امر وجودی ممتاز نیست. درنتیجه، چه در کثرات طولی و چه در کثرات عرضی، امتیاز همواره یک‌طرفه است: در تشکیک طولی، مرتبه بالایی «بالاصاله» امتیاز می‌یابد و مرتبه پایینی «بالتبع» و به نحو مجاز ممتاز می‌شود. در تشکیک عرضی نیز، امتیاز هر یک از طرفین نسبت به دیگری، به دلیل یک «خصوصیت وجودی» است؛ مانند امتیاز «کاتب» بر «غیرکاتب» که به دلیل صفت وجودی «کتابت» است و غیرکاتب، تنها به تبع این صفت و به نحو عرضی از امتیاز بهره می‌برد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۸۵).

در تشکیک طولی، سلسله‌ای از موجودات شکل می‌گیرد که در آن هر حلقه، هم معلول حلقه پیشین و هم علت حلقه بعدی است (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۹). این رابطه، نه بر پایه «تقدم ذات فاعل بر ذات معلول» (تقدم بالعلیه)، بلکه بر پایه «تقدم وجود فاعل بر وجود معلول» است (صدرالمതأللهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹؛ ۱۳۹۱، ص ۳۳۵-۳۳۶). صدرالمതأللهین تمامی تقدم‌ها و تأخرها، و حتی مفاهیمی چون «جنس و فصل» را جلوه‌هایی از وجود می‌داند. از آنجاکه امتیاز این سلسله به «امر وجودی» بازمی‌گردد، وجود عینی معلول، استقلال از وجود علت (هستی‌بخش خود) ندارد؛ بلکه وجود معلول، عین ربط، تعلق و وابستگی به علت است. قوام هر مرتبه، به مرتبه بالاتر است و ضعف وجودی در هر مرحله، ملاک محدودیت آن موجود است. این سلسله تدریجی تا مبدأ هستی (واجب‌الوجود) ادامه می‌یابد؛ حقیقتی که از نظر شدت وجودی نامتناهی است، بر تمامی مراتب احاطه دارد و مقوم وجودی همه آنهاست، به‌گونه‌ای که تمامی موجودات، عین فقر و تعلق به او هستند.

در مقابل، در «تشکیک عرضی»، میان موجودات رابطه علیت و معلولیت فاعلی برقرار نیست و آنها به ذات خود

در سطح ماهوی) متفاضل نمی‌شوند (مانند سفیدی کاغذ و سفیدی عاج). در این مورد، صرفاً «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتیاز» هر دو یک حقیقت واحد هستند، بدون آنکه تفاوت در مرتبه یا شدت وجودی در کار باشد؛ نظیر تفاوت میان افراد یک نوع جوهر (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۰).

۲-۵. نتایج هستی‌شناختی تشکیک در وجود

تبیین تشکیک در وجود توسط صدرالمتألهین، صرفاً یک تحلیل مفهومی نیست، بلکه زیربنای نظامی جامع است که تمامی ساحت‌های هستی، از «واجب‌الوجود» تا «هیولای نخستین» را دربر می‌گیرد. در این نظام، هستی به‌مثابه یک «هرم وجودی» تصویر می‌شود که در رأس آن، واجب‌الوجود قرار دارد؛ حقیقتی که فوق ما لایتناهی بما لایتناهی عدة وحدة و شدة و تمامی کثرات موجود در جهان، درواقع مراتب متدرج و مشکک همین وجود واحد هستند (ر.ک. حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۱۶۷). صدرالمتألهین با این رویکرد، کثرات طولی و عرضی را در کنار یکدیگر قرار داده و تداوم و پیوستگی میان آنها را از طریق رابطهٔ علی - معلولی تبیین می‌کند.

از دیگر نتایج بنیادین تشکیک در وجود، بازنگری در رابطهٔ میان «وجود» و «ماهیت» است. در نظام صدرایی، تشکیک در وجود باعث می‌شود که برای یک ماهیت، تنها یک وجود واحد و ثابت متصور نباشد؛ بلکه یک ماهیت مادی می‌تواند در مراتب مختلف وجودی از عالم ماده گرفته تا عالم مثال و عقل دارای «وجود» باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). این دیدگاه، زیربنای نظریهٔ «تطابق عوالم» است؛ به این معنا که عوالم مختلف (ماده، مثال و عقل)، نه موجوداتی جداگانه، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت واحد هستند که در شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت‌اند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴).

به‌طور کلی، صدرالمتألهین با ابداع و تبیین تشکیک در وجود، نظامی هستی‌شناختی را ترسیم می‌کند که در آن، تضاد میان «واحد» و «کثیر» از بین می‌رود و کل هستی به‌عنوان یک «وحدت تکوینی» در قالب مراتب تدرجی به تصویر کشیده می‌شود. این دستاورد، گسستی آشکار از رویکردهای منطقی - لفظی ارسطویی است و نشان می‌دهد که تشکیک در حکمت متعالیه، به ابزاری برای تبیین تکوین و ساختار جهان تبدیل شده است.

۳. تحلیل تطبیقی: تشکیک ارسطویی در برابر تشکیک صدرایی

اگرچه ریشه‌های واژگانی «تشکیک» به ارسطو بازمی‌گردد، اما واکاوی دقیق نشان می‌دهد که میان تشکیک ارسطویی و تشکیک صدرایی، گسستی بنیادین وجود دارد. ارسطو تشکیک را در ساحت «تعاریف الفاظ» و در مرتبه‌ای میانه بین الفاظ متواطی و مشترک مطرح کرد. اگرچه وی «تقدم و تأخر» را به‌عنوان معیاری برای این دسته از الفاظ معرفی نمود، اما از منظر منطقی، مثال‌های او نشان می‌دهد که ما فیه التقدّم و مابه‌التقدّم در نظام وی، دو حقیقت متباین هستند. بنابراین، تقدم و تأخر در دیدگاه ارسطویی، فاقد آن وحدت تکوینی است که شرط لازم برای تشکیک حقیقی باشد و باید آن را «غیرتشکیکی» نامید.

از منظر هستی‌شناختی نیز، تشکیک در نظام ارسطویی به دلیل «جوهر انگاشتن وجود» امکان‌پذیر نیست. ارسطو تفکیکی میان وجود و ماهیت قائل نشد و موجودات را یا در قالب جوهر یا مقولات دیگر تبیین کرد؛ درواقع در فلسفه وی تنها یک تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت مشاهده می‌شود. از این‌رو موجودات در دیدگاه ارسطویی متباین بالذات هستند و وجود، چیزی جز یک «معنای خارج محمولی» نیست که از ماهیات انتزاع می‌شود. در چنین ساختاری، مابه‌الاشتراک موجودات، اموری عرضی و «مابه‌الامتیاز» آنها، ذوات و ماهیات متباین هستند. در نتیجه، تشکیک در ساحت هستی‌شناختی ارسطویی اساساً غیرقابل تبیین است. شاید اگر ارسطو وجود را از سطح جوهر جدا می‌کرد، می‌توانست به تشکیک در ماهیات برسد؛ همان مسیری که بعدها در فلسفه اسلامی، به‌ویژه نزد فارابی و ابن‌سینا، با اثبات تمایز عینی میان وجود و ماهیت گشوده شد.

صدرالمآلهین دقیقاً از همین نقطه گسست، وارد بحث تشکیک می‌شود. وی با تکیه بر «اصالت وجود» و تشکیک میان وجود و ماهیت، تشکیک را از فضای مفاهیم و الفاظ به ساحت «حقیقت وجود» منتقل کرد. در نظام صدرایی، تشکیک وصف حقایق خارجی است، به‌گونه‌ای که «مابه‌الامتیاز» کثرات، عین همان «مابه‌الاشتراک» (وجود) است. این «تشکیک خاص»، به‌هیچ‌وجه با «تشکیک عام» ارسطویی در حوزه مفهوم و ماهیت قابل قیاس نیست. صدرالمآلهین نه‌تنها تشکیک را از فضای ذهنی به واقعیت خارجی سوق داد، بلکه با ارائه معیاری حقیقی (وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز)، ارکان آن را در عالم عین استوار ساخت.

این تحول، افق‌های جدیدی را در فلسفه گشود. از منظر صدرالمآلهین، کثرات طولی و عرضی هر دو در قالب تشکیک تبیین می‌شوند. وی با تبیین رابطه علی - معلولی در تشکیک طولی و توصیف مرتبه حقایق در تشکیک عرضی، نظامی را ترسیم می‌کند که در رأس آن «واجب‌تعالی» قرار دارد و ماسوی‌الله، تجلیات مندرج او هستند. در این نظام، تقدم و تأخرها برخلاف مورد ارسطویی، ناشی از تقدم ذات علت بر ذات معلول است. از آنجاکه علت، هستی معلول را افاضه می‌کند، معلول عین ربط و وابستگی به علت است و هیچ استقلالی از خود ندارد. به‌طور خلاصه، تشکیک صدرایی در تقابل با رویکرد ارسطویی، نتایجی بنیادین دربر دارد که نه‌تنها تصویری جامع از سلسله‌مراتب هستی ارائه می‌دهد، بلکه نظامی نوین از فلسفه را بنیان می‌نهد؛ نظامی که تمامی آموزه‌های خود در الهیات و هستی‌شناسی را بر دو ستون استوار «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» بنا کرده است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اگرچه ریشه‌های واژگانی و اولیه «تشکیک» به ارسطو بازمی‌گردد، اما در نظام فلسفی وی، این مفهوم هرگز نتوانست از حصار «منطق» و «حوزه مفاهیم و ماهیات» فراتر رود. ارسطو تشکیک را در سطح الفاظ و مفاهیم تبیین کرد و حتی در مباحث وجودشناختی خود نیز، به دلیل جوهر انگاشتن وجود و عدم تفکیک میان «وجود» و «ماهیت»، به نتیجه‌ای فراتر از یک معنای «خارج محمولی» دست نیافت. در

دیدگاه ارسطویی، وجود تنها مفهومی است که از ماهیات متباین بالذات انتزاع می‌شود؛ بنابراین، تقدم و تأخر در نظام وی، به دلیل تفکیک میان «ماه‌الاشتراک» و «ماه‌الامتیاز»، یک تقدم «غیرتشکیکی» است.

در مقابل، صدرالمتألهین با تکیه بر تفکیک میان وجود و ماهیت و اثبات «اصالت وجود»، تشکیک را از فضای مفهومی به ساحت «حقایق عینی و خارجی» منتقل نمود. وی با تبیین ارکان چهارگانه تشکیک، «ماه‌الاشتراک» و «ماه‌الامتیاز» کثرات را در حقیقت واحد (وجود) متحد ساخت و بدین ترتیب، نظامی جامع از هستی را ترسیم کرد. در این نظام، کثرات طولی بر محور علیت و کثرات عرضی بر محور مرتبه و جایگاه تبیین می‌شوند. تفاوت بنیادین در اینجا آن است که تقدم و تأخر صدرایی، ناشی از «تقدم ذات علت بر ذات معلول» است و معلول را به‌مثابه «عین فقر و وابستگی» به علت معرفی می‌کند؛ امری که در نظام ارسطویی هیچ جایگاهی ندارد. این تحول بنیادین، نه‌تنها راه را برای تبیین کثرات طولی و عرضی گشود، بلکه نتایجی چون نظریهٔ تطابق عوالم و هرم وجودی را در پی داشت که در نظام ارسطویی اساساً غیرقابل تصور بود.

از این منظر، می‌توان استدلال کرد که تحلیل ولفسن از تشکیک در فلسفهٔ اسلامی، دچار یک «مغالطه ساختاری» است. ولفسن با تکیه بر موارد جزئی و آثار فلاسفه پیش از عصر صدرایی (تا زمان ابن‌رشد)، به این نتیجه کلی رسیده است که فلسفهٔ اسلامی صرفاً پیرو ارسطو است. این نتیجه‌گیری از دو جهت نادرست است: نخست آنکه ولفسن خود، همچون ارسطو، توانسته است از فضای مفهومی خارج شده و تفاوت میان «تشکیک منطقی» و «تشکیک هستی‌شناختی» را درک کند. دوم آنکه وی از بررسی آثار صدرالمتألهین که نقطهٔ اوج و کامل فلسفهٔ اسلامی است غفلت نموده است.

در نهایت، باید اذعان داشت که اگرچه حکمت متعالیه بر تراث اسلاف خود استوار است، اما با ایجاد یک «گسست پارادایمیک» از ارسطو، تشکیک را از یک مسئلهٔ منطقی به «اساس هستی» تبدیل کرد و نظامی نوین از فلسفه را بنا نهاد. بنابراین، هرگونه بررسی جامع در باب تشکیک در فلسفهٔ اسلامی، بدون تحلیل مبانی صدرالمتألهین، ناتمام و گمراه‌کننده خواهد بود.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹). *مابعد الطبیعه (متافیزیک)*. ترجمه محمدحسن لطفی. چ سوم. تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۴۰۰). *منطق ارسطو (ارگانون)*. ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی. چ چهارم. تهران: نگاه.
- اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب (۱۳۸۷). رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا. *خرننامه صدر*، ۵۲، ۴۰-۶۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الصلالات*. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (المنطق)*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- برن، ژان (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشاء*. ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
- جوادى املی، عبدالله (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه: اسفار اربعه (بخش یکم از جلد ششم)*. قم: الزهراء.
- جوادى املی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مخموم: شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. چ چهارم. قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵). *هرم هستی*. چ سوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۶). نگاه وجودی صدرالمتهالین به کلیات خمس. *معرفت فلسفی*، ۱۴، ۶۵-۸۰.
- دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۴). جوهر در فلسفه ارسطو. *کیهان فرهنگی*، ۲۲۵، ۳۰-۳۳.
- رضایی، امیرحسین و گرجیان، محمدمهدی (۱۴۰۴). تبیین ارتقایافته از ادله اثبات تشکیک عرضی وجود در حکمت متعالیه. *معرفت فلسفی*، ۸۹، ۸-۲۳.
- رضایی، مرتضی (۱۳۹۲). تشکیک وجود صدرايي و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود. *معرفت فلسفی*، ۴۱، ۳۹-۶۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷). تأملاتی پیرامون مسأله تشکیک. *نامه مفید*، ۱۴، ۱۴۱-۱۶۲.
- صدرالمتهالین (۱۳۹۱). *شرح الاصول الکافی*. تهران: مکتبه المحمودی.
- صدرالمتهالین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چ سوم. قم: دار المعارف الاسلامیه.
- صدرالمتهالین (بی تا - الف). *تعلیق بر الهیات شفا*. قم: بیدار.
- صدرالمتهالین (بی تا - ب). *شرح الهدایه الاتیریه*. اصفهان: مهدوی.
- طاهری سرتشنیزی، اسحاق (۱۳۹۰). واژه ارسطویی «اوسیا» و نارسایی برخی از ترجمه‌های آن. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۲، ۱۱۱-۱۲۸.
- طاهری سرتشنیزی، اسحاق (۱۳۹۱). مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۵۴، ۱۴۳-۱۶۰.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). *نظام حکمت صدرايي*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرايي*. چ پنجم. قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۲۱ق). *معیار العلم فی فن المنطق*. مقدمه و شرح علی بو ملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی*. تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- گندمی، رضا (۱۳۸۸). نقد و بررسی دیدگاه ولفسن درباره فلسفه قرون وسطی (رابطه دین و فلسفه). *فلسفه دین*، ۳، ۱۱۹-۱۳۴.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۷۶). جوهر در فلسفه ارسطو. *کیهان اندیشه*، ۷۲، ۶۹-۷۹.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۷۰). اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن‌میمون. ترجمه فریدون بدره‌ای. تحقیق مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو. در: *منطق و مباحث الفاظ*. تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. چ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

An Ontological Analysis of the Philosophical Presuppositions of the Proofs for *Materia Prima* in Peripatetic Philosophy

 **Ali Ayati** / Ph.D. student in philosophy and Islamic theology, University of Qom
aliayati66@gmail.com

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian / assistant professor, Dept. of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran
mm.nabavian@qom.ac.ir

Received: 2025/10/28 - **Accepted:** 2025/12/09

Abstract

Within peripatetic philosophy, prime matter -as a formless substance and the bearer of pure potentiality- has played a pivotal role in explaining the 'change' and 'continuity' of material bodies. Adducing demonstrative proofs for its existence, the peripatetics, held that the realization of motion and substantial transformations is contingent upon the acceptance of such an entity. Having criticized those proofs, Mulla Sadra also offered a distinct account of the existence of prime matter.

However, the concept of prime matter, from Suhrawardi onwards and particularly with the advent of Transcendent Wisdom, faced serious challenges and criticisms. Focusing on a critical analysis of the underlying philosophical presuppositions of the peripatetics' arguments, this article aims to demonstrate that prime matter, as described by the peripatetics, cannot be externally realized due to its contradiction with more precise ontological principles. Furthermore, an attempt is made to analyze the arguments employed in the course of demonstration of prime matter, focusing on a critique of the intellectual foundations of the proponents of these arguments.

It will be demonstrated that the existence of prime matter, with the description provided by the peripatetics, is not possible. This analysis also reveals how the problem of the existence of matter is intertwined with other issues, leading the reader to conclude that, despite the impossibility of negating potentia, serious criticisms can be leveled against their views concerning prime matter.

Keywords: prime matter, potential existence, the congruity of cause and effect, traversing motion, substantial motion.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل هستی‌شناختی پیش‌فرض‌های فلسفی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه مشاء

aliayati66@gmail.com

mm.nabavian@qom.ac.ir

کلی علی آیتی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم

سیدمحمد مهدی نبویان / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

چکیده

ماده اولی در فلسفه مشاء، به‌عنوان جوهری بی‌صورت و حامل قوه محض، نقشی محوری در تبیین «تغییر» و «استمرار» اجسام مادی ایفا کرده است. مشائیان، ضمن اقامه براهینی بر اثبات وجود آن، تحقق حرکت و تحولات جوهری را منوط به پذیرش چنین موجودی می‌دانستند. صدرالمألهین نیز با نقد این ادله، وجود ماده اولی را به بیان دیگری ارائه کرد. البته اندیشه ماده اولی، از سهروردی به بعد، به‌ویژه با ظهور حکمت متعالیه، با چالش‌ها و نقدهای جدی مواجه شد. این مقاله با تمرکز بر تحلیل انتقادی پیش‌فرض‌های فلسفی زیربنایی ادله مشائیان، بر آن است تا نشان دهد که وجود این ماده با توصیف ارائه‌شده از سوی مشائیان، به جهت تضاد با مبانی هستی‌شناختی دقیق‌تر، امکان تحقق خارجی ندارد. نیز تلاش بر آن است تا به تحلیل استدلال‌های مورد استفاده در اثبات هیولای اولی با تمرکز بر نقد مبانی فکری صاحبان این ادله پرداخته شود و نشان داده شود وجود ماده اولی با توصیفی که مشائیان بیان می‌دارند امکان تحقق ندارد. نیز نشان می‌دهد که حل مسئله وجود ماده با چه مسائل دیگری گره خورده است و مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که علی‌رغم عدم امکان نفی قوه، اما نقدهایی جدی بر نظرات ایشان در خصوص ماده اولی وارد است.

کلیدواژه‌ها: ماده اولی، وجود بالقوه، سنخیت علت و معلول، حرکت قطعی، حرکت جوهری.

مقدمه

بررسی و تبیین چستی عالم هستی، به‌ویژه ماهیت عالم جسم و اجسام مادی، همواره از دیرباز یکی از دغدغه‌های اساسی و چالش‌های محوری فیلسوفان بوده است. با توجه به منابع موجود، چه‌بسا بتوان ادعا کرد که کهن‌ترین مسائل فلسفه، حول همین محور درک واقعیت مادی و تغییرات آن شکل گرفته است. ازجمله این اندیشمندان پیشگام، طالس ملطی (حدود ۶۲۴-۵۴۶ ق.م) است که از او به‌عنوان اولین تدوین‌کننده فلسفه یاد می‌شود. وی با طرح مسئله «ماده اولیه عالم جسم»، خود بر این باور بود که آن ماده اولیه «آب» است و دیگر اشیاء از آن ایجاد شده‌اند. البته این قول حتی به پیش از وی نیز اسناد داده شده است، چنان‌که هومر - شاعر و حکیم قرن نهم پیش از میلاد - نیز بر چنین باوری بوده است (کرم، بی‌تا، ص ۱۲). هرچند مراد از ماده در اندیشه این اندیشمندان موجودی دارای فعلیت است، نه ماده مد نظر فیلسوفان مشاء!

با گذر زمان و بسط اندیشه فلسفی، این مفهوم اولیه از ماده، در مکاتب فلسفی بعدی، به‌ویژه در فلسفه یونانی و سپس در جهان اسلام، تکامل یافت. در فلسفه مشاء، که ارسطو بنیانگذار آن و فلاسفه بزرگی چون ابن‌سینا و فارابی از پیروان برجسته آن در جهان اسلام بودند، عالم ماده به‌گونه‌ای پیچیده‌تر و با تفکیک دقیق‌تری تبیین شد. شکل‌گیری این مسئله که چگونه ممکن است یک چیز دگرگون شود و صفات جدیدی بپذیرد، اما همچنان خود آن چیز باقی بماند که در قلب مبحث «کون و فساد» و «حرکت» نهفته است، منجر به طرح نظریه «ماده اولی» شد.

ماده اولی، در آغاز راه فلسفه طبیعی یونانی، به‌ویژه در اندیشه ارسطو، به‌عنوان یک مفهوم حیاتی برای پر کردن خلأ تبیین تغییرات جوهری پا به عرصه گذاشت. این ماده، به‌مثابه یک جوهر زیرین، بی‌صورت، غیرقابل ادراک حسی، اما برخوردار از قابلیت محض برای پذیرش تمامی صور مطرح شد. ماده اولی، نه خود شیء معینی بود، نه کیفیت خاصی داشت و نه از مکان و زمان مشخصی برخوردار بود؛ اما درعین‌حال، شرط لازم و جزء لاینفک وجود هر جسم مادی تلقی می‌شد. وظیفه اصلی آن، فراهم آوردن بستری ثابت و مشترک برای ظهور و زوال صور نوعی بود تا تغییرات جوهری در عالم، منطقی و قابل فهم گردند. هرچند که این موجود هیچ‌گاه عریان و به‌تنهایی قابل دستیابی نیست؛ به تعبیر ابن‌سینا مانند زنی زشت‌رو که روی خود را با جامه‌اش پوشانده و تا آن را عقب بزنی چهره‌اش را با آستین دوباره پنهان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۵۳۸).

این باور به وجود ماده اولی، در طول سده‌ها، به‌عنوان دیدگاه غالب در خصوص وجود و ماهیت ماده در عالم فلسفه پذیرفته شد. این پذیرش، بر مجموعه‌ای از مبانی فکری و براهین عقلی استوار بود که به‌منظور تبیین چگونگی «تغییر» و «استمرار» در عالم اجسام، تدوین شده بودند.

بالین‌حال، در مقابل این اعتقاد دیرینه و فراگیر، برخی فیلسوفان، به‌ویژه در دوره‌های متأخر و با طرح مبانی نوین هستی‌شناسی، اساساً وجود مستقل و خارجی چنین موجودی را نمی‌پذیرند و به نقد این مبانی و استدلال‌ها می‌پردازند.

اساساً پذیرش مادهٔ اولی با پرسش‌هایی همراه است؛ ازجمله اینکه آیا اساساً ماده به‌عنوان حامل قوه، به نحو صحیح تصویر شده است؟ حل این مسئله با چه مسائل دیگری گره خورده و پذیرفتن آن در گرو اعتقاد به کدام مبانی است؟ آیا پذیرش این موجود، با مبانی پذیرفته‌شده از قبل مبنی بر تساوق فعلیت و وجود (که وجود صرفاً بالفعل است)، در تنافی نیست؟ تفسیر ما از «حرکت در خارج» تا چه اندازه در التزام به وجود ماده مؤثر است؟ چگونگی اعتقاد به «ترکیب جوهر و عرض» یا «ترکیب ماده و صورت» در خارج، تا چه میزان در گرایش به وجود چنین موجودی تأثیرگذار است؟ اینها و سؤالاتی از این قبیل، چالش‌هایی جدی را پیش‌روی نظریهٔ مادهٔ اولی قرار می‌دهند.

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها و بررسی دقیق این چالش‌ها است. نگارنده با رویکردی تحلیلی و انتقادی و با روش کتابخانه‌ای ابتدا به تبیین مبانی فوق‌الذکر که پشتوانهٔ نظریهٔ مادهٔ اولی در فلسفهٔ مشاء بوده‌اند پرداخته و سپس، در گام بعدی، به بررسی دقیق نقدهای وارد بر هر یک از این مبانی خواهد پرداخت. هدف غایی این پژوهش، نشان دادن این نکته است که با فروپاشی تمامی پشتوانه‌های نظری و براهین اثباتی مادهٔ اولی، دیگر هیچ جایگاه وجودی مستقل و خارجی‌ای برای چنین موجودی در سپهر فلسفی باقی نمی‌ماند و درک ما از «قابلیت» و «استعداد» در عالم وجود، به سوی تبیینی یکپارچه‌تر، عمیق‌تر و همخوان‌تر با اصالت وجود، رهنمون می‌شود.

مسئلهٔ اشکالات وجود مادهٔ اولی در برخی کتب و مقالات از قلم برخی اندیشمندان گذشته است. مقالهٔ «بررسی تناقضات درونی و نوآوری‌های ملاصدرا در مورد هیولای اولی» (هدایت‌افزا، ۱۳۹۶)، به بیان دیدگاه متفاوت صدرالمتألهین در خصوص مادهٔ اولی پرداخته و در آن دفاع وی از دیدگاه مشائیان بررسی شده است. مقالهٔ «تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت» (غفاری و کمالی، ۱۳۹۷)، نیز به اشکالات موجود در نظریهٔ مادهٔ اولی پرداخته است؛ لیکن وجه امتیاز مقاله حاضر در استخراج و رد مبانی‌ای است که هر یک به نحوی بر این نظریه تأثیرگذارند؛ بدیهی است که با رد این مبانی استدلال‌های قائلان به این نظریه ناتمام خواهد ماند.

شایان توجه است که از نتایج عدم اثبات ماده می‌تواند تجدیدنظر در برخی دیدگاه‌ها، ازجمله نحوه تبیین عالم جسم، حرکت جوهری، زمان، حرکت در مجردات، حدوث و قدم عالم و... باشد.

۱. بازخوانی جایگاه وجودی مادهٔ اولی در فلسفهٔ مشاء

در دستگاه فلسفی مشائی، «هیولای اولی» یا همان مادهٔ اولی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این موجود، نه فقط یک مفهوم انتزاعی، بلکه در نگاه این فیلسوفان، یک جوهر بسیط و معقول است که ادراک حسی مستقیم آن ممکن نیست (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷). چنین موجودی، از حیث نحوه خلقت نیز از سایر موجودات مادی متمایز است. موجودات مادی را غالباً «تکوینیات» می‌نامند؛ بدین معنا که تغییر در سرشت آنها به دو شیوه تدریجی (حرکت) یا دفعی (کون و فساد) صورت می‌گیرد. اما در باب هیولای اولی، ابن‌سینا به صراحت بیان می‌دارد که خلقت آن نه به نحو تکون است و نه فسادپذیر (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴)، بلکه خلقت آن به شیوه ابداع است؛

همان شیوه‌ای که حکماء برای ایجاد مجردات عقلی قائل‌اند. این نکته، بر بساطت و مفارق بودن نوعی آن از عالم محسوس دلالت دارد.

در نگاه مشاء، مادهٔ اولی، بستر اصلی قوه و استعداد در هر شیء مادی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵). به عبارت دیگر، هیچ تغییری در عالم ماده رخ نمی‌دهد، مگر آنکه قابلیت پذیرش آن تغییر، از پیش در هیولا وجود داشته باشد. البته دایرهٔ این تغییرات، با فعلیت‌هایی که ماده از طریق صور وارد شده از سوی عقل می‌یابد، محدود و مقید می‌شود. نکتهٔ حائز اهمیت این است که این موجود جوهری، به تعبیر دقیق، هیچ فعلیتی ندارد، جز اینکه فعلیت ندارد و صرفاً «قوه محض» است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۱۶)، یعنی تنها فعلیت آن، همان فعلیت عدم فعلیت وجودی خاص است.

آنچه از این بیانات و دیگر اوصافی که در میان کلام حکماء مشائی استنباط می‌شود، این است که ایشان مادهٔ اولی را موجودی می‌دانند که به عنوان یک جوهر مستقل، در کنار دیگر جواهر عالم، تحقق وجودی دارد. این بدان معناست که وجودی «لنفسه» دارد و برای هستی خود به هیچ موضوع یا محلی نیازمند نیست. برعکس، خود مادهٔ اولی محل صورت است و تعیین صورت‌ها به واسطهٔ آن است؛ و حتی در وجود لوازم صورت، مانند شکل، نیز تأثیرگذار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶).

اصرار فلاسفهٔ مشاء بر وجود چنین موجودی، در حقیقت، التزام به مجموعه‌ای از مبانی فلسفی پیشینی است که در پس استدلال‌های ایشان ریشه دوانده است. وجود مادهٔ اولی، به مثابه یک «حلقه وصل ضروری» جهت تکمیل مقدمات فکری ایشان در مسائل مربوط به عالم جسم تلقی می‌گردد. حتی در برخی موارد، این موجود، به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات مسائل کالانی همچون مسئلهٔ «قدم عالم ماده» نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

البته، این مبانی بنیادین مشائی، نخستین بار توسط شیخ اشراق (متوفی ۵۸۷ق)، مورد اشکال و نقد جدی قرار گرفت (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰). پس از وی، حکماء متأخری چون صدرالمآلهین و برخی از تابعین مکتب وی، نیز به نقد این مبانی پرداختند و نحوه وجود عالم جسم را به گونه‌ای دیگر تبیین کردند که از اشکالات وارد بر نظریهٔ مادهٔ اولی، در امان باشد.

شایان ذکر است که محور اصلی این چالش و نقد، نه «وجود قوه و استعداد» فی‌نفسه است - که هیچ فیلسوفی ضرورت آن را انکار نکرده است - بلکه «وجود جوهری مستقل» است که به عنوان حامل این قوه و استعداد در نظر گرفته شده است. صدرالمآلهین با تحلیل دقیق ادلهٔ اثبات مادهٔ اولی، به‌ویژه آنچه توسط علامه خفری تألیف شده است، به نقد این ادله می‌پردازد (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۷۷-۱۲۹). در ادامهٔ این پژوهش، از ورود جزئی به نقد تفصیلی تک‌تک این ادله چشم‌پوشی شده و صرفاً بر بیان و نقد گزاره‌های مبانی‌ای که در قبول وجود مادهٔ اولی تأثیرگذار بوده‌اند، تمرکز خواهد شد.

۲. مبانی مورد استفاده در ادله وجود هیولا

۲-۱. التزام یا عدم التزام به لوازم تساوق وجود و فعلیت

مادهٔ اولی، که در فلسفهٔ ارسطویی و به تبع آن در فلسفهٔ اسلامی به عنوان بستر قابل پذیرش صور مختلف اجسام مطرح می‌شود، دارای ماهیتی بسیار غامض است. اهمیت این مبحث زمانی دوچندان می‌شود که به پیش‌فرض اساسی نظام وجودشناختی اسلامی توجه کنیم: «وجود مساوق با فعلیت است». این بدان معناست که هر آنچه موجود است، بالضرورة دارای حدی از فعلیت و تحقق است و نمی‌توان وجودی را فرض کرد که صرفاً قوه محض و عاری از هرگونه فعلیت باشد. از این رو پرسش محوری که فلاسفه را به چالش کشیده است، این است که آیا می‌توان قائل به وجود موجودی شد که قوه محض باشد و هیچ بهره‌ای از فعلیت نداشته باشد؟

فلاسفهٔ اسلامی، در مواجهه با این معضل ظاهری، کوشیده‌اند تا راه‌حلی ارائه دهند که وجود مادهٔ اولی را با اصل مساوقت وجود و فعلیت آشتی دهد. پاسخی که در این زمینه مطرح شده و در آثار برخی از فلاسفه و حکما، نظیر آنچه علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۳) بدان اشاره کرده‌اند، این است که هیولا از یک جهت فعلیت دارد و همین جهت مسوق وجود داشتن آن است. آن جهت فعلیت هم این است که هیچ فعلیتی ندارد! فلاسفه ناچار بوده‌اند برای مادهٔ اولی، به رغم قوه محض بودن آن، نوعی فعلیت خاص قائل شوند تا از دام نفی وجود آن بگریزند. این فعلیت خاص، نه به معنای فعلیت صوری و عینی (که شیء را به خودی خود دارای کمالی می‌کند)، بلکه به معنای فعلیت قابلیت محض است، یعنی، مادهٔ اولی فعلیت قبول صورت‌ها را داراست و همین فعلیت پذیرندگی است که به آن حیث وجودی می‌بخشد. این پذیرندگی، خود نوعی تحقق وجودی برای آن است؛ چراکه اگر اصلاً تحقق و وجودی نداشت، نمی‌توانست چیزی را بپذیرد. آن جهت فعلیت هم این است که هیچ فعلیتی ندارد! این بخش، نقطهٔ اوج ابهام و چالش در تبیین فلاسفه است. از یک سو، ادعا می‌شود که مادهٔ اولی فعلیت دارد (فعلیت قابلیت)، اما از سوی دیگر، تأکید می‌شود که این فعلیت، در واقع هیچ فعلیتی نیست. به عبارت دیگر، فعلیت مادهٔ اولی، فعلیتی است که خود تهی از هرگونه کمال خاص و صوری است و صرفاً به معنای عدم منع از قبول صورت‌هاست. این عدم منع را فلاسفه به عنوان نوعی فعلیت سلبی یا فعلیت بشرط لا در نظر گرفته‌اند.

این نوع بیان به جدل و اسکات خصم شبیه‌تر است تا برهان و واقع‌نمایی؛ چراکه این بیان به وضوح، جهت فعلیت را همان عدم فعلیت دانسته است. این ادعا که چیزی هم فعلیت دارد و هم هیچ فعلیتی ندارد (به معنای سلب کامل فعلیت)، به وضوح شرایط تناقض را برآورده می‌کند؛ چراکه در مورد یک چیز (مادهٔ اولی)، در یک جهت (آن جهت فعلیت خاص)، ادعای داشتن فعلیت و نداشتن فعلیت به طور همزمان و از یک حیث مطرح می‌شود. به هر حال اگر این گونه فعلیت را مسوق وجود داشتن بدانیم، باید بپذیریم که عدم نیز در عدم بودنش فعلیت دارد، پس وجود دارد!

۲-۲. امکان یا عدم امکان اجتماع معانی متعدد در موضوع واحد

یکی از نقاط اساسی افتراق دیدگاه‌ها که می‌تواند تأثیری شگرف در پذیرش یا عدم پذیرش وجود ماده‌اولی داشته باشد، ناظر به مسئله امکان یا عدم امکان اجتماع معانی متعدد در یک موضوع واحد خارجی است. در فلسفه مشاء، رویکرد غالبی وجود دارد که به موجب آن، گمان می‌رود هر مفهوم متمایز، نیازمند مصداقی متمایز در خارج است. این پیش‌فرض، به‌ویژه در براهینی که برای اثبات ماده‌اولی اقامه شده‌اند، نقش بنیادین ایفا می‌کند.

به‌عنوان نمونه، در برهان «استحاله عینیت قوه با فعل در خارج» (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۰۰)، این‌گونه استدلال می‌شود که: «هر موجودی که دو مفهوم فعلیت و قوه از آن انتزاع شود، در خارج دارای دو جزء بالفعل و بالقوه است». این حکم، بر این مبنا استوار است که چون «فعلیت» و «قوه» دو «معنای» متمایز هستند، پس باید به دو حیثیت متمایز خارجی (مانند صورت و ماده) بازگردند. یا در برهان «قوه و فعل» (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۰۹) که می‌گوید: «مفهوم وجدان و فقدان، دو مفهوم متقابل و از نوع ملکه و عدم ملکه هستند؛ لذا نمی‌توانند در موضوع واحد جمع شوند. پس نیازمند دو موضوع جداگانه هستند که به موجب یکی [یعنی صورت] واجد آثار بالفعل و به موجب دیگری [یعنی ماده] واجد آثاری است که بالفعل ندارد». این استدلال‌ها، همگی بر این پیش‌فرض پنهان استوارند که «تعدد مفهوم» لزوماً مستلزم «تعدد موضوع خارجی» است.

اما در نقطه مقابل این دیدگاه، می‌توان رویکردی را مطرح کرد که بر طبق آن، معانی متعدد می‌توانند در یک فرد خارجی واحد جمع شوند. به بیان دیگر، ذهن می‌تواند یک فرد خارجی را تحلیل کرده و مفاهیم مختلفی از آن برداشت کند. برای مثال، وجود خارجی یک کتاب را تحلیل می‌کنیم و به «معنای» متعددی مانند «کتاب»، «جسم» و «موجود» دست می‌یابیم. مفهوم این «معنای»، صرفاً در ذهن، متمایز از یکدیگرند؛ اما در خارج، همگی در وجود خارجی همان کتاب، به یک وجود واحد موجودند (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۲). بر این اساس، در اینجا نیز، دو «معنای» قوه و فعل می‌توانند در وجود خارجی خود جسم، به یک وجود واحد، موجود باشند و نیازی به وجود دو جزء مستقل خارجی (مانند ماده و صورت) برای حمل آنها نیست.

افزون بر این، شایان ذکر است که اساساً مفهوم «وجدان» و «فقدان» در این زمینه، به معنای حقیقی کلمه، دارای نسبت تقابل نیستند تا این‌گونه پنداشته شود که اجتماع «معنای» آنها در فرد خارجی جسم، محل اشکال است. این دو مفهوم باید با مضاف‌الیه خود لحاظ شوند. در بحث ما، «وجدان فعلیت سابق» و «فقدان فعلیت لاحق» مد نظر است. با توجه به این نکته، «وحدت موضوع»، که یکی از شروط اساسی برای تحقق اقسام تقابل است، در اینجا وجود ندارد. از این‌رو تکیه بر تقابل وجدان و فقدان برای اثبات نیاز به دو موضوع متمایز، از اساس، محل تأمل و نقد است. این تحلیل، بنیان یکی از دلایل اصلی قائل شدن به ماده‌اولی را تضعیف می‌کند و راه را برای تبیین یکپارچه‌تر ماهیت اجسام مادی هموار می‌سازد.

۲-۳. وحدت یا تغایر وجودی جوهر و عرض

یکی دیگر از مبانی فلسفی تأثیرگذار بر نحوه تبیین ماده‌ی اولی و ارتباط آن با فعلیت، به چگونگی نسبت میان جوهر و عرض در عالم خارج بازمی‌گردد. این پرسش که آیا جوهر و عرض دارای تغایر وجودی در خارج هستند، یا اینکه وحدت وجودی دارند، پیامدهای عمیقی بر فهم رابطه‌ی فاعلیت و قابلیت در موجودات جسمانی دارد و مستقیماً بر دلایلی که برای اثبات ماده‌ی اولی اقامه می‌شوند، اثر می‌گذارد.

– دیدگاه قائل به تغایر وجودی جوهر و عرض: برخی از فلاسفه، به‌ویژه در رویکردهای سنتی‌تر، جوهر و عرض را دارای تغایر وجودی می‌دانند. در این دیدگاه، عرض به‌عنوان محمول بالضمیمه جوهر محسوب می‌شود؛ یعنی عرض، وجودی مستقل از جوهر دارد، هرچند که در وجود خارجی خود نیازمند جوهر است. این تغایر وجودی، زمینه را برای طرح مفهوم فاعلیت و قابلیت میان جسم (به‌عنوان جوهر) و آثار آن (به‌عنوان اعراض) فراهم می‌آورد. به‌عنوان نمونه، در دلیل «استحاله فاعلیت و قابلیت یک شیء برای شیئی دیگر» (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۹۸)، چنین استدلال می‌شود که اگر جوهر و عرض دو وجود متمایز خارجی باشند، آنگاه می‌توان برای جسم (جوهر) قابلیت را و برای آثار آن (اعراض) فاعلیت یا بالعکس را در نظر گرفت. به این معنا که جسم به‌عنوان موضوعی که اعراض را می‌پذیرد، واجد قابلیت است، و اعراض نیز به نحوی منسوب به فاعلیتی هستند که در جوهر (یا از طریق جوهر) تجلی پیدا می‌کند. این رویکرد، به‌طور ضمنی، نیازمند یک بستر قابل (که همان ماده‌ی اولی است) برای پذیرش صور و اعراض مختلف است.

– نقد دیدگاه تغایر وجودی و تبیین عینیت وجودی (دیدگاه مختار): در مقابل دیدگاه فوق، می‌توان به عینیت وجودی جوهر و عرض در فرد خارجی قائل بود. این دیدگاه تأکید می‌کند که اساساً دو وجود نیستند که یکی فاعل و دیگری قابل باشد، بلکه، جوهر و عرض، در خارج، عینیت دارند، نه اتحاد؛ و نه اینکه دو وجود باشند و نه اینکه اصلاً عرض موجود نباشد و صرفاً تحلیل ذهنی باشد و تغایری مفهومی داشته باشند. باید توجه داشت که منظور از عینیت وجودی این است که جوهر و عرض، هرچند در مفهوم متفاوت‌اند (تغایر مفهومی)، اما در مقام وجود خارجی، یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند. این با اتحاد وجودی (که به معنای عدم هرگونه تمایز، حتی مفهومی است) متفاوت است. همچنین، این به معنای دوگانگی وجودی نیست که هر کدام وجود مستقل خویش را داشته باشند و عرض صرفاً به جوهر ضمیمه شود. البته این دیدگاه، وجود عرض را نفی نمی‌کند و آن را صرفاً یک تحلیل ذهنی محض نمی‌داند، بلکه معتقد است که معنای آنها حقیقتاً در فرد خارجی موجود است.

نیز شایان ذکر است که بر خلاف تصور برخی فلاسفه که قائل به تغایر وجودی و خارجی جوهر و عرض هستند (ر.ک. میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۳؛ نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۵)، در نگاه صحیح، جوهر و عرض، دو معنایی هستند که نشان‌دهنده نحوه وجود مخصوصی هستند که نیازمند موضوع هستند، یا نیستند؛ یعنی اینها ماهیت نیستند، بلکه از معانی وجودی‌اند که به عین وجود فرد خارجی موجودند.

این بدان معناست که مفهوم جوهر اشاره به آن نحوه وجودی دارد که فی‌نفسه موجود است و نیازمند موضوعی برای قوام وجودی خود نیست و مفهوم عرض اشاره به آن نحوه وجودی دارد که در قوام وجودی خود، نیازمند موضوع (جوهر) است. هر دوی این مفاهیم، فراتر از معانی ماهوی هستند؛ چراکه در تحلیل مفهوم اعراض و جواهر، ما به نحوه وجودی آنها که نیازمند به موضوع یا غیرنیازمند به موضوع است می‌رسیم که این، مفهومی وجودی است، نه ماهوی.

همان‌گونه که این دیدگاه تأکید می‌کند که جوهر و عرض، معقول ثانی نیستند؛ چراکه ملاک معقول اولی که مابه‌ازای خارجی داشتن است را دارند و معنای آنها حقیقتاً در فرد خارجی موجود است (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳۱)، یعنی بر خلاف مفاهیم منطقی یا فلسفی محض که فقط در ذهن تحقق دارند (مثل کلیت یا علیت ذهنی)، جوهر و عرض دارای مصداق حقیقی در خارج هستند. تمایز آنها، تمایزی تحلیلی و ذهنی است که به واقعیت واحد خارجی بازمی‌گردد، نه تمایزی وجودی که به معنای دوگانگی خارجی آنها باشد.

با پذیرش عینیت وجودی جوهر و عرض در فرد خارجی، استدلال‌هایی که بر پایه تغایر وجودی میان آنها برای اثبات ماده اولی بنا شده‌اند (مانند دلیل استحاله اجتماع فاعلیت و قابلیت در یک شیء)، سست می‌شوند. اگر جسم و اعراض آن، به یک وجود واحد موجود باشند و صرفاً در تحلیل ذهنی ما از هم متمایز شوند، آنگاه دیگر نیازی به فرض دو جزء متمایز (یکی قابل محض و دیگری فاعل صور) در خارج نیست. این دیدگاه، به نوعی، تلاش می‌کند تا ماده اولی را نه به عنوان یک جزء خارجی متمایز، بلکه به عنوان یک حیثیت تحلیلی یا معنای وجودی نهفته در بطن وجود جوهر جسمانی، تبیین کند.

۴-۲. نحوه تفسیر سنخیت بین علت و معلول

یکی از قواعد بنیادین فلسفه اسلامی که تأثیر عمیقی بر تبیین نظام هستی و نیز مباحث خاصی همچون ماده اولی دارد، قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول است. این قاعده به بدهت عقلی توصیف شده و نوعی ارتکاز عقلانی بر آن حاکم است. اما نحوه تفسیر دقیق سنخیت و گستره شمول آن، محل بحث و اختلاف نظر فلاسفه بوده است.

تفاسیر گوناگون از سنخیت علت و معلول

– برداشت مشهور (واجدیت کمالات به نحو اعلی و اشرف): بر اساس برداشت مشهور و رایج، علت و معلول باید با یکدیگر مشابهت در وجود داشته باشند. البته این مشابهت به معنای مشابهت در ماهیت یا مشابهت تام نیست؛ بلکه بدین معناست که علت باید همه کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶). این تفسیر دلالت دارد که علت نه تنها فاقد هیچ کمالی از کمالات معلول نیست، بلکه آن کمالات را به مراتب بالاتر و شدیدتری داراست. از این رو علت، هر آنچه را که به معلول افزوده می‌کند، خود به نحو اتم و اکمل واجد است.

- تفسیر محدودتر (خصوصیت ایجادکنندگی): تفاسیر دیگری از مشابهت نیز وجود دارد؛ ازجمله اینکه مشابهت صرفاً به این معنا دانسته شود که علت خصوصیتی داشته باشد که بتواند با آن خصوصیت، معلول را ایجاد کند (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۹۲). این دیدگاه، دامنه مشابهت را محدودتر کرده و بر قدرت ایجاد علت تمرکز دارد، بدون اینکه لزوماً بر واجدیت تمامی کمالات معلول به نحو اعلی و اشرف تأکید کند.

- تفسیر عرفانی (شأنی از وجود حق): در رویکردهای عرفانی، سنخیت به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌شود که بر پایه وحدت وجود استوار است. در این دیدگاه، همه موجودات، شأنی از وجود حق دانسته می‌شوند. از این رو سنخیت حقیقی میان حقیقت هستی و مظاهرش خلاصه می‌شود.

قضاوت بین این مبانی، بسته به مبانی است که در مسئله جعل و خلقت اخذ می‌شود. به نظر می‌رسد، از آنجاکه صرفاً کمال علت است که موجب افاضه کمال می‌شود و اساساً خلقت چیزی جز تنزل علت در مرتبه معلول نیست، سنخیت به همان معنای واجدیت کمالات معلول (به نحو اعلی و اشرف) است. این بدان معناست که هر کمالی که در معلول یافت می‌شود، باید به نحو کامل‌تر و شدیدتری در علت آن موجود باشد؛ چراکه علت، فیاض کمالات است و نمی‌تواند چیزی را که خود فاقد آن است، افاضه کند.

- ارتباط سنخیت با اثبات ماده اُولی: ارتباط این مسئله با اثبات ماده اُولی به این نحو تبیین می‌شود که برخی فلاسفه، برای توجیه ارتباط علت مجرد با معلول جسمانی (ممتد)، وجود ماده اُولی را ضروری دانسته‌اند. به عنوان نمونه، در برهان خاص الخاص خفری (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۸۶)، چنین آمده است که وجود هیولا از آن جهت که فی نفسه ممتد نیست، به عنوان حلقه اتصال علت مجرد و جسم، ضروری است.

- نقد استدلال خفری بر مبانی سنخیت: این بیان (استدلال خفری) را می‌توان به این نحو نقد کرد که صحیح نیست؛ چراکه مستلزم این است که دایره کمالات معلول را شامل عدم امتداد نیز بدانیم. توضیح آنکه، اگر بنا باشد که علت مجرد، تمام کمالات معلول جسمانی را داشته باشد، و اگر عدم امتداد را نیز از کمالات ماده اُولی (به فرض وجود آن) بدانیم، آنگاه علت مجرد نیز باید وجود عدم امتداد باشد. اما این نوعی مغالطه است؛ چراکه عدم امتداد به معنای سلب یک صفت است، نه واجدیت یک کمال وجودی. سنخیت، ناظر به اشتراک در کمالات وجودی است، نه در سلب صفات. و یا اینکه این استدلال (خفری) سنخیت را تشابه در ماهیت و یا تشابه کامل معنا کنیم که هیچ‌یک پذیرفته نیست. همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، سنخیت به معنای تشابه تام یا ماهوی نیست، بلکه به معنای واجدیت کمالات وجودی به نحو اعلی و اشرف است. بنابراین، ماده اُولی نمی‌تواند به عنوان یک واسطه سنخی بین علت مجرد و معلول ممتد، بر پایه چنین تفسیری از سنخیت، توجیه شود.

شایان ذکر است که با بیان مختار در خصوص حقیقت حرکت (که در مبانی بعدی بیشتر بدان پرداخته خواهد شد)، اساساً ارتباط علت مجرد با امر ممتد به نحو مستقیم و چالش‌برانگیز نخواهد بود؛ بلکه آنچه در خارج محقق است در

بستر آن بوده و امتداد آن در ساحت ذهن است. این بدان معناست که وقتی حقیقت حرکت به‌عنوان یک وجود تدریجی و سیال فهمیده شود، و امتداد آن به‌عنوان حیثیتی ذهنی و تحلیلی در نظر گرفته شود، دیگر نیازی به واسطه‌ای مادی برای اتصال علت مجرد با معلول ممتد (که امتدادش نیز در ساحت ذهن قرار دارد) نیست. در این صورت، مشکل سنخیت بین علت مجرد و معلول جسمانی به گونه‌ای دیگر و بدون نیاز به ماده اولی، قابل حل خواهد بود.

۲-۵. قطعیه یا توسطیه دانستن حقیقت خارجی حرکت

یکی از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی، چگونگی تحلیل حقیقت حرکت و وجود خارجی آن است. این بحث تأثیر شگرفی بر مباحث وجودشناختی، از جمله اثبات یا نفی ماده اولی دارد و همان‌طور که در مقدمه اشاره شد واکاوی هستی‌شناسی «تغییر» در رهنمون شدن فلاسفه پیشین به وجود موجودی با مختصات هیولای اولی نقش اساسی داشته است؛ از این‌رو شایسته است در بررسی مسئله قدری بیشتر به این مبحث پرداخته شود. برخی ادله اثبات ماده، همچون برهان خاص الخاص علامه خفری، بر پایه پیش‌فرض امتداد سیال و خارجی جسم بنا شده‌اند که با تفسیر حرکت قطعیه صدرایی سازگار به نظر می‌رسد. اما در این تحلیل، تلاش می‌شود تا با رویکرد حرکت توسطیه و با مقدمه ذهنی دانستن حقیقت زمان، این ادله به چالش کشیده شوند.

- حرکت قطعیه: در این تفسیر، حرکت به‌عنوان یک وجود سیال و ممتد در خارج در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، حرکت، یک واقعیت پیوسته و طولی است که در هر آن از وجود خود، تمامی مسافت طی شده را دربر می‌گیرد و در خارج، تحقق بالفعل دارد. ادله‌ای همچون برهان خفری که برای اثبات هیولی بر مبنای امتداد خارجی جسم اقامه می‌شوند، با این تفسیر از حرکت همخوانی دارند.

- حرکت توسطیه: در مقابل، تفسیر حرکت توسطیه که در اینجا تفسیر صحیح نامیده می‌شود، حرکت را نه به‌عنوان یک امر ممتد و طولی در خارج، بلکه به‌عنوان امری نقطه‌گونه در بستر آن سیال قلمداد می‌کند. این تحلیل بر این مقدمه اساسی استوار است که زمان صرفاً تحلیلی ذهنی از تعاقب صور است، نه یک واقعیت خارجی مستقل. ابن‌سینا در توضیح حرکت قطعی و توسطیه، به تمایز میان درک ذهنی و واقعیت خارجی اشاره می‌کند: «این نوع حرکت [قطعیه] در خارج تحقق ندارد، بلکه در ذهن موجود است؛ به این دلیل که متحرک از طرفی تکیه به مکانی که ترک کرده دارد و از سوی دیگر، تکیه به مکانی که به آن رسیده است دارد. وقتی که تصویر حضورش در مکان اول در خیال نقش بست قبل از زوال آن از خیال، تصویر حضورش در مکان دوم در خیال نقش می‌بندد. در این حالت که هر دو تصویر در خیال جمع شد ذهن با هم آنها را تصور می‌کند و هر دو را یک حقیقت (که همان متحرک است) می‌بیند. اما در خارج چنین وجودی یافت نمی‌شود... و حرکت توسطیه همان حالت قرار داشتن شیئی بین مبدأ و منتهای حرکت است، به نحوی که هر نقطه‌ای در آن فرض شود، نه قبل آن و نه بعد آن در آن نقطه موجود نیست؛ و این حالت در جمیع حدود مسافت ثابت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲).

بهمینار نیز با تمسک به مثال آتش‌گردان و اینکه ذهن در مرتبه خیال از نقطه‌های پی‌درپی یک دایره ممتد نورانی تصور می‌کند؛ نه اینکه در خارج واقعاً دایره‌ای موجود باشد، حرکت قطعی را در خارج ممتع می‌داند (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۰). بر اساس این دیدگاه، آنچه با این بیان در خارج موجود است، وجودی واحد در بستر آن سیال است که انتهای یک امتداد طولی از عقل تا عالم جسم محسوب می‌شود، نه یک امتداد موجود از ازل تا ابد! برای تقریب به ذهن، از باب تشبیه معقول به محسوس، این امر به نحو عمودی و نقطه‌گونه همچون گوی در نوک خودکار که محل توارد ذرات رنگ نهفته در خودکار است، در حال تحقق است؛ نه به نحو افقی و خط‌گونه که صرفاً تحلیلی ذهنی است.

با این تفسیر از حرکت متوسطیه و ذهنی دانستن حقیقت زمان، اشکالاتی که صدرالمتألهین بر این دیدگاه وارد کرده است، مرتفع می‌شوند.

از جمله اینکه آن‌گونه که صدرا در *اسفار* بیان می‌کند تعجبش از شیخ از این جهت است که وی قائل به وجود زمان متصل در خارج است و آن را تقسیم به سال و ماه و روز ... می‌کند، درحالی‌که این تصویر از زمان با حرکت قطعی منطبق است نه متوسطیه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۳). اما با حقیقی و خارجی ندانستن زمان، این تهافت رفع خواهد شد؛ زیرا اگر زمان، واقعیته خارجی نداشته باشد و صرفاً از تحلیل ذهنی تعاقب صور ناشی شود، تقسیمات آن نیز امری ذهنی خواهد بود و با حقیقت نقطه‌گونه حرکت متوسطیه منافاتی نخواهد داشت.

این تفسیر مستلزم تتالی آنات (پیوستگی آنات بی‌شمار) که دستمایه اشکال دیگری بود، نیست؛ چراکه اساساً امری ممتد لحاظ نشده است و حرکت در بستر یک آن محقق است. به عبارت دیگر، حرکت، یک سلسله از آنات متوالی نیست که پیوستگی آنها اشکال‌آفرین باشد، بلکه یک آن سیال و دائم‌التجدید است.

بر این تفسیر، اشکال انتزاع زمان ممتد از آن غیرممتد نیز وارد نیست؛ چراکه اساساً در این نگاه، زمان حقیقتی خارجی ندارد و صرفاً از مقایسه‌ای ذهنی بین دو نقطه فرضی پدید آمده است و مفهوم زمان در خارج بر امری ممتد منطبق نمی‌شود. اگر زمان، خود امری ذهنی باشد، پس انتزاع آن از آنات غیرممتد، امری معقول و بدون اشکال خواهد بود و نیز این بیان با سنخیت تبیین‌شده در مطلب چهارم نیز سازگار است و نیازی به وجود ماده به‌عنوان حلقه واسطه برای ایجاد سنخیت نیست. اگر حرکت به‌عنوان یک آن سیال و حقیقت زمان به‌عنوان امری ذهنی فهمیده شود، دیگر نیازی به واسطه‌ای مادی (همچون ماده اولی) برای ایجاد سنخیت میان علت مجرد و معلول جسمانی که امتدادش نیز در ساحت ذهن است، نخواهد بود. این رویکرد، راه را برای تبیین عالم جسمانی بدون نیاز به فرض هیولای مجرد از صورت، هموار می‌سازد.

۲-۶. اعتقاد به حرکت جوهری یا کون و فساد

مسئله چگونگی تغییر و تحول در عالم اجسام، یکی از مباحث محوری در فلسفه است که مستقیماً بر اثبات یا نفی

ماده اولی اثر می‌گذارد. عمده ادله اقامه‌شده بر وجود هیولا (ماده اولی) بر پایه نظریه کون و فساد در جوهر استوار است. این نظریه که توسط مشائیان پذیرفته شده بود، در تقابل با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا قرار می‌گیرد و نحوه تبیین آن، پیامدهای عمیقی بر درک ما از جوهر جسمانی و نیاز یا عدم نیاز به ماده اولی دارد.

- نظریه کون و فساد در جوهر: مشائیان به دلیل ناممکن دانستن حرکت در جوهر (بر اساس تعریف ارسطویی از حرکت به‌عنوان خروج تدریجی از قوه به فعل در اعراض)، به نظریه کون و فساد ملتزم شدند. بر این اساس، بر این باور بودند که جوهر جسم به‌عنوان موضوع حرکت‌های عرضی، مورد تغییر تدریجی واقع نمی‌شود و آنچه تغییر می‌کند، برخی اعراض آن است. در نتیجه، تغییرات حاصله در جوهر جسم، از دسته تغییرات تدریجی نبوده است تا مشمول تعریف حرکت شود، بلکه دفعی است و از باب کون و فساد (یعنی پدید آمدن جوهر جدید و از بین رفتن جوهر سابق) وجه می‌یابد. این نظریه، نیازمند یک موضوع ثابت (هیولی) است تا کون و فساد صور بر آن واقع شود.

- نظریه حرکت جوهری: با پذیرش مبانی ملاصدرا در خصوص حرکت در جوهر، دیگر جایگاهی برای نظریه کون و فساد باقی نمی‌ماند. در دیدگاه صدرا، جوهر عالم طبیعت، پیوسته در حال شدن و دگرگونی است و این دگرگونی، تدریجی و دفعی نیست، بلکه خود وجود جوهر، سیال و متجدد است. البته شایان توجه است که صدرا در تفسیر حرکت جوهری، جسم را دارای وجودی سیال و غیرثابت می‌داند، اما باید توجه داشت که مراد از این وجود سیال غیرثابت، امری ممتد نباید باشد؛ بلکه همان‌گونه که در مطلب قبل اشاره شد، امتداد حرکت امری صرفاً ذهنی است و آنچه از حرکت در خارج یافت می‌شود، در بستر «آن» محقق است، نه زمان! این بدان معناست که حرکت جوهری نیز، مانند حرکت توسطیه، به‌عنوان یک آن سیال و متجدد در نظر گرفته می‌شود که امتداد آن، در ساحت ذهن مدرک شکل می‌گیرد. روشن است که با این بیان، حرکت جوهری با حرکت توسطیه با تقریر مذکور، تنافی نخواهد داشت و در صورت تنافی نیز، قطعاً تفسیر صحیح از حرکت توسطیه بر قول به حرکت در جوهر مقدم است. این تقدم به دلیل آن است که اگر امتدادی در خارج تحقق نداشته باشد، حرکتی به آن معنا که صدرا می‌گوید نیز وجود نخواهد داشت! یعنی، اگر فرض کنیم که حرکت جوهری به‌معنای وجودی ممتد و طولی در خارج باشد، و درعین حال، امتداد خارجی حرکت را نفی کنیم (بر اساس تفسیر حرکت توسطیه)، آنگاه این دو دیدگاه با هم تناقض پیدا می‌کنند. در این صورت، با توجه به دلایل نفی امتداد خارجی حرکت، نظریه حرکت جوهری نیز باید بر اساس آن سیال و با امتداد ذهنی تفسیر شود.

نفی براهین اثبات ماده بر مبنای حرکت جوهری و توسطیه

با پذیرش مبنای حرکت جوهری (با تفسیر صحیح آن به‌عنوان حرکت توسطیه)، براهینی که برای اثبات ماده اقامه شده‌اند، مورد خدشه قرار می‌گیرند:

- برهان فصل و وصل: از جمله براهینی که بر وجود ماده اقامه شده است، برهان فصل و وصل است که از

مشهورترین براهین بر اثبات ماده به‌شمار می‌رود (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۰). در این برهان، نه جوهر جسم، بلکه ماده است که پذیرنده اتصال و انفصال معرفی می‌شود. حال آنکه بنا بر نظریه حرکت جوهری، فعلیات لاحق بر وجود سیال جوهر جسم وارد می‌شود؛ بر این مبنا، اساساً انفصال و انقسام به معنایی که در برهان فصل و وصل بیان شده، وجود ندارد؛ چراکه وجود جسم، پیوسته و در حال شدن است و انفصال و اتصال، صرفاً تحلیلی ذهنی از این تجدد وجودی خواهد بود.

- برهان قوه و فعل: بر این مبنا، یک فعلیت سیال وجود دارد و لزومی ندارد آن‌گونه که در برهان قوه و فعل مطرح شده است، برای فعلیت‌های متعاقب، هیولا در نظر گرفته شود؛ زیرا خود جوهر، در هر آن، در حال خروج از قوه به فعلی دیگر است و این قوه و فعلیت، ذاتی وجود سیال آن است، نه اینکه نیازمند موضوعی ثابت برای پذیرش آن باشد.

- برهان استحاله اجتماع فعلیات: همان‌گونه که در برهان استحاله اجتماع فعلیات آمده است که خود موضوع نمی‌تواند فعلیتی داشته باشد، چون پذیرش فعلیت‌های دیگر را دارد. اگر شیء واجد فعلیت، فعلیت دیگری بپذیرد، به‌این‌معناست که چند شیء باشد (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۷۵). با رویکرد حرکت جوهری (توسطیه)، نیازی به در نظر گرفتن موضوع در حرکت جوهری نیست و یک وجود است که با فعلیتی سیال در بستر زمان (ذهنی) جاری است و اساساً اجتماع فعلیاتی رخ نمی‌دهد؛ زیرا در این دیدگاه، هر لحظه، یک فعلیت جدید پدید می‌آید که فعلیت پیشین را نفی می‌کند و خود وجود، عین تجدد فعلیت است.

۲-۷. انضمامی یا اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت

مسئله نحوه ارتباط و ترکیب ماده و صورت در فلسفه اسلامی، اگرچه به‌ظاهر فرع بر اثبات هیولا است، اما به جهت تأثیر ارتکازی آن در استنتاج وجود هیولا، به‌عنوان یکی از مبانی مهم در این حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این زمینه، دو دیدگاه عمده مطرح است: ترکیب انضمامی و ترکیب اتحادی. تحلیل این دو دیدگاه، پیامدهای عمیقی بر چگونگی فهم ماهیت هیولا و امکان وجود مستقل آن دارد.

- ترکیب انضمامی (دیدگاه مشائی): در صورتی که ترکیب میان ماده و صورت را انضمامی بدانیم و هر یک را بشرط لا لحاظ کنیم، می‌توانیم آن دو را دو جوهر در مقابل اقسام دیگر جوهر بدانیم. همان‌گونه که مشاء، هر یک را جزئی خارجی و دارای وجودی مستقل می‌دانند. البته، این به‌معنای آن نیست که هر یک از ماده و صورت به‌تنهایی قابل تحقق در خارج باشند؛ بلکه فقط در ضمن جسم است که تحقق دارند؛ لیکن در حین ترکیب، واقعیاتی مغایر و متکثرند. پس در نگاه مشاء، ترکیبشان ترکیبی است که مغایرت اجزاء آن خارجی است، نه ذهنی (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳۶). این دیدگاه، بر استقلال وجودی ماده و صورت، هر چند در مقام تحقق خارجی نیازمند یکدیگر باشند، تأکید دارد.

- ترکیب اتحادی (دیدگاه صدرایی و نقد آن): علامه طباطبائی نیز آن دو را دو جزء خارجی می‌داند، با این تفاوت که در نگاه ایشان، ترکیب ماده و صورت اتحادی است، نه انضمامی! (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۴۶). اما این سخن، قابل نقد است؛ چراکه در اتحاد، وجود امری مشترک به‌عنوان جهت اتحاد و حلقه وصل ضروری است و تنها در صورتی صحیح است که ماده و صورت با یک وجود موجود باشند؛ یعنی همان‌گونه که صدرالمতألهین قائل است و آن دو را دو معنا که در وجود خارجی جسم موجود و متحدند، می‌داند، اما اگر با دو وجود موجود باشند، دیگر اشتراک بی‌معنا خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر ماده و صورت دارای دو وجود مستقل خارجی باشند، امکان اتحاد حقیقی میان آنها وجود ندارد و تنها می‌توان به ترکیب انضمامی قائل شد. اتحاد حقیقی، مستلزم آن است که دو چیز، به نحوی با یکدیگر متحد شوند که هویت واحدی را تشکیل دهند، نه اینکه صرفاً در کنار یکدیگر قرار گیرند. نتیجه اینکه اگر ترکیب ماده و صورت را اتحادی بدانیم و اجزاء آن را تحلیلی عقلی، دیگر نمی‌توان وجود مستقلی برای آنها قائل شد، به‌ویژه بنا بر نظر صدرالمতألهین که ماده حتی قابل لحاظ به نحو بشرط لا نیست. صدرالمতألهین معتقد است که نوعی از انواع بودن در صورت امکان لحاظ بشرط لا است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۹-۱۷۲)، یعنی اگر بتوانیم ماده را به صورت مجرد و به شرط لا (بدون هیچ صورت و فعلیتی) لحاظ کنیم، آنگاه می‌تواند به‌عنوان یک نوع مستقل در نظر گرفته شود، اما از نظر صدرالمতألهین ماده فاقد هرگونه فعلیت و ماهیت نوعی است و لذا قابلیت لحاظ بشرط لا را ندارد.

البته این سخن در صورت اثبات هیولی که حافظ وحدت است و حقیقتی از حقایق است، می‌تواند مندفع باشد و از همین جهت برای هیولی وحدت نوعی و بلکه شخصی قائل شده‌اند، یعنی، اگر هیولی به‌عنوان یک حقیقت بالفعل و مستقل، حافظ وحدت نوعی و بلکه شخصی موجودات باشد، آنگاه می‌توان بر ترکیب اتحادی پافشاری کرد و ماده را حتی با وجود نداشتن فعلیت خاص، به‌عنوان جزء اساسی در اتحاد با صورت در نظر گرفت؛ لیکن در صورت نپذیرفتن مبانی التزام به ماده و رد براهین اثبات ماده، این مبنا نیز جایگاهی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر ما براهین اثبات هیولا را نپذیریم و وجود مستقل ماده را رد کنیم، آنگاه بحث از چگونگی ترکیب ماده و صورت (اعم از انضمامی یا اتحادی) نیز بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا در این صورت، اساساً مؤلفه‌ای به نام ماده اولی وجود خارجی نخواهد داشت تا بخواهیم نحوه ترکیب آن با صورت را تبیین کنیم. این رویکرد، در نهایت به نفی نیاز به هیولا برای تبیین عالم اجسام می‌انجامد.

۲.۸. تقسیمات وجود

یکی از مبانی ارتکازی که می‌تواند در پس اندیشه ضرورت وجود ماده اولی قرار گیرد، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل است. این تقسیم، در نگاه نخست، بدیهی به نظر می‌رسد، اما بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که بنا بر قول صحیح، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل صحیح نیست. این مسئله، پیامدهای مهمی در تبیین حرکت جوهری و نفی براهین اثبات ماده دارد.

نقد تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل

دیدگاه اول (بازگشت قوه به فعلیت)

برخی فیلسوفان مسلمان بر این باورند که در همه تقسیمات وجود، قسمی به قسم دیگر بازگشت می‌کند. بر این اساس، در تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل نیز، وجود بالقوه بازگشت به وجود بالفعل می‌کند و در نتیجه در آن باید نوعی فعلیت لحاظ شود. این دیدگاه، به نحوی سعی در حفظ فعلیت برای وجود بالقوه دارد.

دیدگاه دوم (نفی بازگشت و نقد تقسیم)

در مقابل، گروهی دیگر بر این باورند که این بازگشت در همه موارد نیست و در برخی موارد، امکان این بازگشت وجود ندارد که بر این اساس، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل وجه می‌یابد؛ چراکه اساساً بازگشت تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه، به تقسیم وجود به وجود و غیر وجود است که تقسیم اشتباهی است. نقد اساسی این است که وجود صرفاً بالفعل است و وجود بالقوه، عدم مَلَکَه نسبت به شخص موضوع است. این مفهوم از عدم فعلیتی که در شخص موضوع وجود دارد و فعلیتش امکان تحقق در آینده را دارد و در حال حاضر نیست، انتزاع شده است. به عبارت دیگر، بالقوگی اشاره به یک وضعیت عدمی خاص در یک موجود بالفعل دارد که قابلیت فعلیت یافتن در آینده را دارد، نه اینکه خود قوه یک قسم از وجود حقیقی باشد.

حال اگر تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه را بپذیریم، آنگاه با ضمیمه کردن مبنای کون و فساد در تبیین حرکت جوهر، استدلال بر وجود ماده وجه می‌یابد؛ زیرا در این صورت، ماده به عنوان حافظ قوه و پذیرنده فعلیت‌های مختلف مطرح می‌شود.

– نقد تقسیمات وجود بر محور اوصاف عام: البته اساساً تقسیم وجود به اوصاف عام وجودی صحیح نیست! از این رو در هیچ‌یک از تقسیمات وجود خارجی، جهات تقسیم اوصاف عام نیستند، بلکه اوصافی مقیدند.

– نقد تقسیمات وجود بر مبنای وحدت شخصی وجود: گفتنی است بر مبنای وحدت شخصی، اساساً وجود قسمت‌پذیر نیست؛ چراکه بر اساس شروط تقسیم، در هر تقسیمی لازم است مقسم در اقسام وجود داشته باشد و این امر مستلزم تکرار مقسم در اقسام می‌گردد، حال آنکه وحدت شخصی وجود هر نوع کثرتی در وجود را نفی می‌کند.

نیز از آنجاکه در نگاه صحیح، بازگشت تشکیک صدایی و وجود رابط نیز به وحدت شخصیه است، نتیجه همان است؛ چراکه وجود رابط هیچ حقیقتی جز تعلق و ارتباط با وجود مستقل ندارد و این ارتباط و تعلق معنایی است که به عین وجود مستقل تحقق می‌یابد، نه چیزی بیش از این و همان اشکال قبل در اینجا نیز تکرار خواهد شد.

– نقد تقسیمات وجود در نگاه کثرت‌گرایانه: اما در نگاه کثرت‌گرایانه در تقسیمات بر محور صفات عام وجود، از باب دیگری این نتیجه حاصل می‌شود؛ توضیح آنکه از آنجاکه این صفات با وجود مساوقت دارند، امکان اتصاف به غیر این صفات برای وجود ممکن نیست؛ مگر آنکه این صفات را به نحو دیگری در طرف مقابل اخذ کنیم. مثلاً در تقسیم

وجود به ذهنی و خارجی، برای وجود ذهنی نیز نوعی خارجیت عام را لحاظ کنیم که در این صورت با خارجیت مأخوذ در وجود خارجی قسیم و جهت تقسیم سازگار نخواهد بود و همین‌طور است باقی تقسیمات. به همین جهت باید توجه داشت که در این تقسیمات، صفات عام وجود جهت تقسیم نیستند و این تشابه صرفاً از باب اشتراک لفظی است!

مثال دیگر همین تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه است که همان‌طور که گذشت، یا باید مفهوم فعلیت مأخوذ در قسیم و جهت تقسیم را با مفهوم فعلیت مأخوذ در وجود بالقوه صرفاً مشترک لفظی بدانیم که در این فرض، قطعاً معنای بالقوه مأخوذ در تقسیم، بالقوه من جمیع الجهات نخواهد بود.

- تبیین صحیح مفهوم بالقوه: بیان دیگری که برای تبیین این مسئله وارد شده است این است که در این تقسیم، وجود در مقایسه با وجودات دیگری متصف به وصف بالقوه شده است، نه به نحو مطلق و بدون مقایسه. به عبارت دیگر، در اینجا فعلیتی خاص لحاظ شده و وجود با آن سنجیده شده است، نه فعلیت مطلقه که صفت عام وجود است و این مسئله در دیگر تقسیمات مشابه نیز وجود دارد. این تبیین نشان می‌دهد که بالقوگی یک صفت نسبی است که به معنای قابلیت رسیدن به فعلیت خاص است، نه اینکه قوه خود یک قسم از وجود باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله مبانی قول به وجود ماده ارائه شد که عبارت بودند از: مساوق دانستن وجود و فعلیت، عدم امکان اجتماع معانی متعدد در موضوع واحد، وحدت یا تعایر وجودی جوهر و عرض، سنخیت بین علت و معلول، قطعی یا توسطیه بودن حرکت، حرکت جوهری یا کون و فساد که به نقد و بررسی آنها پرداخته شد؛ نیز دو بحث تقسیمات وجود و انضمامی یا اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت که ممکن است به نحوی موجب ارتکاز وجود ماده در ذهن شود نقد و بررسی شد و نتیجه این شد که ماده آن‌گونه که مشاء قائل‌اند وجود خارجی ندارد و اصلی‌ترین دلیل بر این مدعا مساوق وجود با فعلیت است. اما این به معنای نبودن معنای قوه در خارج نیست؛ چراکه قوه یک مفهوم عدمی است که با مفهوم فعلیت نسبت عدم و ملکه دارد و معنای آن در موطن فعلیت فرد خارجی موجود است. در این مقاله در خلال بحث، برخی مسائل همچون تفسیر حرکت توسطیه و همین‌طور تصویر حرکت جوهری نیز به بیان دیگری گفته شد که از گزند اشکالات پیشین در امان خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *الرسالة الأولى من الجسمانیات الطبیعیات فی بیان الهیولی و الصورة و الحركة و الزمان و المكان و ما فیها من المعانی إذا أُضيف بعضا إلى بعض (و هی الرسالة الخامسة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)*. بیروت: الدار الاسلامیه.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *حکمة الإِسْراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مصطفوی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کرم، یوسف (بی تا). *تاریخ الفلسفة اليونانیة*. بیروت: دار القلم.
- غفاری، حسین و کمالی، محمد مهدی (۱۳۹۷). *تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت*. *تأملات فلسفی*، ۲۰، ۱۱-۴۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *شرح منظومه مختصر*. تهران: صدرا.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۴۰۰). *جستارهایی در فلسفه اسلامی*. قم: حکمت اسلامی.
- نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰). *شرح الهیات من کتاب شفاء*. تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملاحمد نراقی.
- هدایت افرا، محمود (۱۳۹۶). *بررسی تناقضات ترونی و نوآوری های ملا صدرا در مورد هیولای اولی*. *حکمت و فلسفه*، ۳ (۵۱)، ۱۰۱-۱۲۰.

The Role of the Concept of 'Man as 'Ayn al-Rabf' (Pure Dependence) in the Objectives of Islamic Humanities

 **Esmail Shabandari**  / Ph.D. holder of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
esmail.sh@iran.ir.

Ali Mesbah / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
a-mesbah@iki.ac.ir.

Morteza Rezaei / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
m.rezaei@iki.ac.ir.

Received: 2025/07/08 - **Accepted:** 2025/11/23

Abstract

Nowadays, the importance of the human sciences in addressing the needs of individuals and human societies has become more evident than ever. The human sciences can be categorized into two types: descriptive human sciences and prescriptive ones. According to the preferred definition, the objective of **descriptive humanities** is to describe, explain, and interpret human phenomena, whereas the objective of **prescriptive (or normative) humanities** is to transform, reform, and provide direction for such phenomena.

Among the philosophical foundations influencing the objectives of the human sciences is the view of creatures -including the human being- as '*ayn al-rabf*' (purely dependent). While this philosophical outlook shapes theological foundations such as the demonstration of God, the demonstration of the Absolute Perfect, unification in creation (*tawhīd fi al-khāliqiyyat*), unification in ownership (*tawhīd fi al-mālikiyyat*), lordship (*rubūbiyyat*), and unification of divine acts (*tawhīd-i af'ālī*), it also plays an effective role in the explanation and interpretation of human phenomena- as the goal of the descriptive human sciences, as well as in directing human act, passivity, and social phenomena- as the goal of the prescriptive human sciences.

This philosophical doctrine is the origin of the monotheistic ethical school, while the basis for rights in Law (*huqūq*) and the legitimacy of governance in politics are also influenced by this philosophical teaching. In this paper, using an analytical-argumentative method and library-based information gathering, the role of this philosophical perspective in the objectives of the Islamic humanities is examined.

Keywords: objectives, Islamic human sciences, '*Ayn al-Rabf*' (pure dependence), cause, Creator, creature.

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر نگاه عین‌الربطی به انسان بر اهداف علوم انسانی اسلامی*

esmail.sh@iran.ir

a-mesbah@iki.ac.ir

m.rezaei@iki.ac.ir

✉ اسماعیل شایبندری /  دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مرتضی رضایی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

چکیده

امروزه اهمیت علوم انسانی در برطرف کردن نیازهای انسان و جوامع انسانی بیش از پیش مشخص شده است. علوم انسانی در یک تقسیم‌بندی به علوم انسانی توصیفی و علوم انسانی دستوری تقسیم می‌شود. هدف علوم انسانی توصیفی طبق تعریف برگزیده، توصیف، تبیین و تفسیر امور و پدیده‌های انسانی و هدف علوم انسانی دستوری، تغییر، اصلاح و جهت‌بخشی به امور و پدیده‌های انسانی است. ازجمله مبانی فلسفی تأثیرگذار بر هدف علوم انسانی، دیدگاه عین‌الربطی به مخلوقات، ازجمله انسان است. این نگاه فلسفی، ضمن تأثیرگذاری بر مبانی الهیاتی همچون اثبات خدا، اثبات کامل مطلق، توحید در خالقیت، توحید در مالکیت، ربوبیت و توحید افعالی، نقش مؤثری در تبیین و تفسیر پدیده‌های انسانی، به‌عنوان «هدف علوم انسانی توصیفی» و نیز جهت‌بخشی به افعال، انفعالات و پدیده‌های اجتماعی، به‌عنوان «هدف علوم انسانی دستوری» دارد. این آموزه فلسفی منشأ ارائه مکتب اخلاق توحیدی شده، ضمن اینکه منشأ حق در حقوق و نیز مشروعیت حکومت در سیاست نیز متأثر از این آموزه فلسفی است. در این نوشتار، به روش تحلیلی - استدلالی و جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای، تأثیر این نظرگاه فلسفی در هدف علوم انسانی اسلامی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اهداف، علوم انسانی اسلامی، عین‌الربط، علت، خالق، مخلوق.

مقدمه

جایگاه ویژه علوم انسانی در دانش‌های بشری و تأثیر آن بر زندگی بشر و ضرورت پرداختن بدان، امری غیرقابل انکار است؛ اما در پاسخ‌گویی علوم انسانی موجود، جهت برطرف کردن نیازهای واقعی بشر، تردیدهای اساسی وجود دارد. از آنجاکه از یک‌سو، پاره‌ای از مبانی علوم انسانی موجود با مبانی عقلی و وحیانی ما سازگار نیستند و از سوی دیگر، علوم انسانی موجود، نه‌تنها در برطرف کردن بسیاری از نیازهای بشر مفید نبوده، بلکه در برخی موارد مضر هم بوده (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱ و ۵۷-۵۶ و ۶۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۷، ص ۶۹-۷۲). چندی است، دغدغه تولید علوم انسانی اسلامی، یا اسلامی‌سازی علوم انسانی بین اندیشمندان مسلمان مطرح و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این احساس نیاز، در ایران تشدید شده است. می‌توان گفت، علوم انسانی موجود، با مبانی و اهدافی مغایر با مبانی و اهداف اسلامی تولید شده‌اند و به نوعی برای جوامع اسلامی مناسب نیستند؛ از این‌رو لازم است علوم انسانی مناسب جوامع انسانی اسلامی، متناسب با مبانی و اهداف خودی شکل بگیرد.

شکوفایی اندیشه‌های فلسفی در بستر اسلام و تلاش فلاسفه در ادوار مختلف از یک‌سو، و شکل‌گیری حکومتی مبتنی بر تعالیم الهی از سوی دیگر، هم ظرفیت ویژه‌ای برای پر کردن خلأ مبنایی در علوم انسانی موجود در اختیار فلسفه اسلامی قرار داده و هم مسئولیت اندیشمندان این حوزه را دوچندان کرده است.

متأثر از آموزه فلسفی «وجود رابط معلول» همه مخلوقات از جمله انسان، عین‌الربط به علت هستی‌بخش‌اند. موضوع علوم انسانی، امور و پدیده‌های انسانی است و انسان مخلوق خداوند است و توجه به نحوه ارتباط مخلوق با خالق، علوم انسانی توصیفی و دستوری و به‌ویژه اهداف این علوم را، تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این نوشتار، تأثیر این نگاه فلسفی بر هدف علوم انسانی توصیفی و دستوری بررسی می‌شود.

پیش از ورود به بحث، ابتدا برخی اصطلاحات بررسی می‌شوند:

۱. وجود رابط معلول

در حکمت متعالیه، عامل نیازمندی معلول به علت، وجود فقری معلول (امکان فقری) است؛ چراکه معلول در هستی و وجود فقیرانه‌اش به علت نیازمند است. بنا بر اصالت وجود، واقعیت خارجی، همان وجود است و جعل نیز به وجود تعلق می‌گیرد. از این‌رو این وجود معلول است، که توسط علت ایجاد می‌شود. اما اینکه گفته می‌شود، علت فاعلی به معلول وجود می‌دهد، به چه معناست؟ آیا به این معناست که علت، یک شیئی مجزاست، معلول هم شیئی دیگری است و وجود هم شیء سومی است که علت آن را به معلول می‌بخشد؟

بیان یک مثال: وجودبخشی علت به معلول چیزی شبیه پول دادن و پول گرفتن و دادوستدهای عرفی نیست، که ما با چهار موجود مواجه باشیم: «دهنده»، «گیرنده»، «شیء داده‌شده» و «عمل وجود دادن». اگر این گونه بود،

معلول می‌بایست قبل از اینکه علت فاعلی به او وجود دهد، موجود باشد. اگر معلول، یک موجود باشد و وجودی که از علت دریافت می‌کند، موجود دیگر، و به عبارت دیگر، معلول و وجودبخشی فاعل دو موجود باشند، لازم می‌آید، آنچه را معلول فرض کرده بودیم، معلول نباشد و این تناقض است. پس باید گفت، معقول نیست که معلول، قبل از وجودبخشی فاعل، وجود داشته باشد. باید بپذیریم که در خارج، معلول عیناً همان وجودی است که فاعل می‌بخشد؛ نه اینکه معلول، چیزی غیر از وجودی است، که فاعل اعطا می‌کند، یعنی معلول همان خود وجود است. نتیجه اینکه «گیرنده» و «شیء داده‌شده»، نمی‌توانند متعدد باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۰).

اما آیا «عمل وجود دادن» امری منجز از معلول است؟ اگر معلول و عمل وجود دادن متعدد باشند، وجودبخشی علت به معلول به معنای وجود دادن علت، به معلولی است که خودش وجود است؛ یعنی خودش را به خودش بدهیم. ولی آیا معقول است که چیزی را به خودش داد؟ از این رو باید گفت بین معلول و ایجاد، دوگانگی وجود ندارد و معلول چیزی جز همان کار علت، یعنی ایجاد نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

پس، در خارج با چهار شیء «علت»، «معلول»، «وجود» و «ایجاد» مواجه نیستیم؛ بلکه آنچه در خارج محقق است، صرفاً «علت» و «ایجاد» علت است که از ایجاد علت سه مفهوم «معلول»، «وجود داده‌شده به معلول»، «فعل وجود دادن» انتزاع می‌شود. این تحلیل نشان‌دهنده این است که، معلول، عین همان اثر و ایجاد علت است و دوگانگی میان معلول و اثری که فاعل در آن می‌گذارد، تنها در ذهن و به لحاظ مفهومی است. با این تحلیل، حقیقت معلول به خوبی شناخته می‌شود.

با توجه به تحلیل پیش‌گفته، حقیقت معلول، همان ایجاد علت است، اما حقیقت ایجاد چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است، حقیقت ایجاد بررسی و تحلیل شود. در فرایند ایجاد، این سؤال مطرح است که، آیا آنچه با ایجاد علت موجود می‌شود، یک موجود «مرتبط» به ایجادکننده است، یا صرفاً «ربط» به ایجادکننده است؟ توضیح اینکه، «مرتبط»، یعنی چیزی که «دارای ربط» است، نه اینکه خود عیناً همان «ربط» باشد. اگر مثلاً گفتیم «a» با «b» مرتبط است، یعنی «a» یک شیء است و «b» یک شیء دیگر است و این دو شیء با یکدیگر «مرتبط» هستند. جایی از «مرتبط» استفاده می‌کنیم، که دو طرف ارتباط، نسبت به یکدیگر، از یک استقلالی برخوردار باشند؛ اما در شیئی که عین «ربط» است، این استقلال وجود ندارد. اگر معلول را «مرتبط» بدانیم، یعنی معلول به نحوی از علت خود مستقل است، اما وقتی معلول عین ایجاد به علت است، هیچ نحو استقلالی از علت ندارد و نمی‌تواند امر «مرتبط» به علت باشد، بلکه معلول «ربط» به علت و به اصطلاح، «عین‌الربط» بدان است. با توجه به این توضیحات، روشن است، معلول یا همان فعل علت هستی‌بخش (ایجاد / آفرینش)، «ربط» به ایجادکننده است، نه «مرتبط» به آن (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۸).

۲. علوم انسانی

در خصوص تعریف، ماهیت، موضوع و روش علوم انسانی، بحث و مناقشه بسیار وجود دارد؛ این اختلاف‌نظر ناشی از جهات مختلفی است. این اختلاف اگرچه ارائه یک تعریف مشترک و مورد پذیرش همگان، را به چالش کشیده است، اما نمی‌تواند مانع از ارائه یک تعریف دقیق، واقع‌بینانه، کارآمد و تا حد امکان جامع باشد. شاید بتوان علوم انسانی را این‌گونه تعریف کرد: «علوم انسانی به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازد» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۳).

۲-۱. علوم انسانی اسلامی

در پاسخ به این سؤال که مراد از قید اسلامی در «علوم انسانی اسلامی» چیست؟ دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی آن را به‌معنای اصلاح علوم انسانی موجود، طبق تعلیم اسلام می‌دانند، برخی برای این مهم، تغییر روش از تجربی به اجتهادی و استفاده از آیات و روایات را پیشنهاد می‌دهند، برخی نیز داشتن مبانی، اهداف و منابع مشترک با اسلام را برای ارائه علوم انسانی اسلامی ضروری می‌دانند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. حسنی و علی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۹-۲۰).

می‌توان گفت، فارغ از اختلافاتی که در تقسیم علم، به دینی و غیردینی و نیز مباحثی که ناظر به امکان و عدم امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی وجود دارد (برای آگاهی از اختلاف دیدگاه‌ها در این حوزه، ر.ک. غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۹ و ۴۱-۴۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۶؛ ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۵-۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۲۱۶). تولید علوم انسانی اسلامی، به‌معنای زدودن نقایص روشی، مبنایی، ارزشی و اعتقادی، از علوم انسانی موجود و بومی‌سازی این علوم، مطابق نیازهای جامعه اسلامی، مبتنی بر روش مناسب، همچنین مبانی، باورها و ارزش‌های فرهنگ اسلامی است. این دانش بومی‌شده، ضمن آگاهی به مرزهای دانش روز، با نگاهی انتقادی به علوم انسانی موجود، سعی می‌کند این علوم را تکمیل کند؛ یعنی کنش‌های انسانی را با روشی مناسب، طبق مبانی و باورهای صحیح، بررسی و توصیه‌هایی برای تثبیت و تقویت و یا اصلاح و تغییر این کنش‌ها، طبق فرهنگ خودی ارائه می‌دهد (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ رضایی، ۱۴۰۰، ص ۶۷-۶۶ و ۷۷-۸۰).

۲-۲. تقسیم علوم انسانی به توصیفی و دستوری

در یک تقسیم‌بندی، علوم انسانی را به علوم توصیفی و علوم دستوری تقسیم می‌کنند. علوم انسانی توصیفی به آن بخش از علوم گفته می‌شود، که صرفاً به تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی می‌پردازد و علوم انسانی دستوری، شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری (باید و نبایدهای) برای رسیدن به اهداف مورد نظر می‌باشد. علوم انسانی توصیفی، صرفاً از «هست‌ها» گزارش می‌دهد، به چرایی، چگونگی و معناداری واقعیات خارجی می‌پردازد؛ در مقابل، علوم انسانی دستوری، از «بایدها» حکایت می‌کند، واقعیات چگونه باید باشند (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۴۸-۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۲۴).

در این بحث، مسئله وجود یا عدم علوم انسانی دستوری و هنجاری، همیشه بین اندیشمندان علوم انسانی مطرح بوده و برخی نویسندگان این حوزه، با پذیرش برخی مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نادرست، اساساً منکر وجود علوم انسانی دستوری شدند. اما فارغ از این انکارهای نامعقول، باید گفت، علوم انسانی به دو بخش توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. درواقع نادیده گرفتن بُعد توصیه‌ای علوم انسانی، معلول یک نگاه غلط درباره رابطه دانش و ارزش است. به‌زعم این دسته از نویسندگان، علم بودن یک علم صرفاً به توصیف روابط میان پدیده‌ها محدود می‌شود و ارزش‌گذاری‌های وابسته به نظام ارزشی، مولود سلیقه و امیال فردی یا جمعی است. درحالی‌که:

اولاً بیشتر علوم انسانی موجود، همراه توصیه، تجویز و ارائه راهکار برای حل معضل است؛ مثلاً در گرایش‌های مختلف روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و بسیاری علوم انسانی دیگر، پس از توصیف و تفسیر موضوعات مربوطه، دستورالعمل‌هایی نیز برای حل معضلات و مشکلات ارائه شده است؛ به‌طوری‌که نمی‌توان بین بخش توصیفی و توصیه‌ای آن دانش تفکیک کرد و مدعی شد که ما دو نوع روان‌شناسی داریم: روان‌شناسی توصیفی و روان‌شناسی دستوری.

ثانیاً این نگاه به علم، نتیجه برآمده از پوزیتیویسم منطقی است. در نگاه این مکتب، روش علوم، منحصر در روش تجربی است و از آنجاکه علوم ارزشی با روش تجربی به چنگ نمی‌آیند، علوم ارزشی و دستوری، اساساً علم نیستند؛ چراکه واقع‌نما نیستند. از نظر ایشان، این دست‌گزاره‌ها تابع سلیقه و قرارداد و دستور بوده و از هیچ واقعیتی وراء خودشان حکایت نمی‌کنند؛ حال آنکه، مدت‌هاست بطلان دعوای پوزیتیویسم منطقی، روشن گردیده، و به‌تبع، انحصار روش علوم در تجربه، توسط بسیاری از اندیشمندان غربی و عموم اندیشمندان اسلامی به چالش کشیده شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۲۴).

خلاصه اینکه، از یک‌سو، روش علوم انسانی صرفاً تجربه نیست، از سوی دیگر، گزاره‌های ارزشی مبتنی بر واقعیت‌اند و نه سلیقه، یعنی ارزش‌ها ریشه در روابط واقعی میان کنش‌های انسانی، با اهداف مطلوب دارند، ضمن اینکه، علوم انسانی موجود، شامل گزاره‌های هنجاری نیز هستند؛ ازاین‌رو باید گفت، علوم انسانی، شامل علوم دستوری نیز می‌شود و توصیه‌های علوم انسانی کاشف از روابط واقعی بوده و بخشی از علم به واقعیت‌های جهان هستی محسوب می‌شوند (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۴۸).

۳-۲. هدف علوم انسانی

تعلیم، تعلیم و تولید هر علمی، برای هدفی انجام می‌شود. درواقع هر علمی هدفی دارد و آن هدف، به تولید و توسعه آن علم جهت می‌دهد. اگرچه انگیزه و هدف عمومی همه علوم و دانش‌ها، کسب آگاهی و ارضاء حس کنجکاوی انسان است، اما در پس این انگیزه، هدف‌نهایی دیگری وجود دارد.

برای هدف‌نهایی علوم انسانی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی «درک منطقی رفتار انسانی»، برخی

«تفسیر معنایی پدیده‌های اجتماعی» و برخی علاوه بر تفسیر معنایی «آشکار ساختن علل پدیده‌های اجتماعی» را نیز از وظایف علوم انسانی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد، هیچ کدام از اینها هدف نهایی علوم انسانی نباشند؛ چراکه همچنان این سؤال وجود دارد که چرا می‌خواهیم درک منطقی‌ای از رفتار انسانی داشته باشیم و یا به تفسیر معنایی و علل پدیده‌های اجتماعی پی ببریم و در پاسخ به آن، ممکن است هدف دیگری مطرح شود، که مشخص می‌شود، این هدف نهایی نبوده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. فی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶؛ پوپر، ۱۳۹۷، ص ۶۸۵).

در هر حال، اگر سؤال شود، با چه هدفی کنش‌های انسانی را پیش‌بینی، کنترل و هدایت می‌کنیم، شاید پاسخ نهایی متفاوتی متناسب با مبانی مختلف، به این سؤال داده شود و به اموری همچون کسب قدرت، ثروت، لذت، سود و کمال به مثابه اهداف نهایی اشاره شود (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵-۱۴۷).

از نگاه برخی اندیشمندان، هدف اصلی علوم انسانی، حل معضلات فردی و اجتماعی و پیدا کردن راه‌حل مشکلات جوامع انسانی است. در این دیدگاه، علوم توصیفی، ابزاری برای درک درست واقعیت، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ تا بتوان با استفاده از آن، علوم دستوری مناسبی در جهت حل مشکلات جوامع انسانی تولید کرد. از آنجاکه طبق آموزه‌های اسلام، کمال انسان، قرب الهی است؛ در تولید علوم انسانی اسلامی، این هدف غایی باید مد نظر باشد و علمی در همین راستا تولید شود. به عبارت دیگر، علوم انسانی اسلامی توصیفی، مقدمه‌ای، برای تولید علوم انسانی اسلامی دستوری و علوم انسانی اسلامی دستوری، مقدمه‌ای در راستای تأمین هدف نهایی انسان، یعنی کمال و قرب الهی است (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۱۷۵).

اگرچه هدف نهایی علوم انسانی اسلامی، همان قرب الهی است؛ اما برای رسیدن به این هدف نهایی، برای هر کدام از علوم انسانی توصیفی و دستوری، اهداف متوسطی در نظر گرفته شده است. در علوم انسانی توصیفی، ابتدا باید انسان و افعال و انفعالات و پدیده‌های انسانی را مورد بررسی قرار داد، تا بتوان از قِبل شناخت این امور، هدف اصیل را برای این حقیقت شناسایی کرد.

۳. تأثیر عین‌الربطی انسان در «تبیین» به مثابه یکی از اهداف علوم انسانی توصیفی

تبیین در لغت به معنای آشکارسازی، واضح کردن، تشریح، روشن ساختن و بیان کردن است، اما درباره معنای اصطلاحی آن اختلاف نظر وجود دارد. در تبیین، علاوه بر توصیف آنچه هست، چرایی آن هستی، مد نظر قرار می‌گیرد. تبیین متکفل پاسخ‌گویی از چرایی یک فعل، انفعال و یا پدیده انسانی است. مثلاً اگر سؤال شود: «چرا انسان‌ها در سختی‌ها به معنویت رو می‌آورند؟» پژوهشگر علوم انسانی، در پاسخ، این پدیده را علت‌یابی می‌نماید. در علوم انسانی، تبیین علی، اعم از تبیین به کمک بیان علت فاعلی یا غایی و نیز در مواردی علت‌های صوری و مادی، تامه و ناقصه را شامل می‌شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷؛ ۱۴۰۲، ص ۵۷-۵۸).

همان‌گونه که در مباحث فلسفی بیان شد انسان عین‌الربط به علت هستی‌بخش است و آن به آن و هر لحظه،

هستی و تمام افعال و انفعالاتش، وابسته به خداوند است. حقیقت وجودی انسان و همهٔ امور و پدیده‌های انسانی، پرتویی از افاضه و وجودبخشی خداوند متعال است و بدون اراده تکوینی او لحظه‌ای و کمتر از آنی، امکان وجود و تأثیرگذاری استقلالی نخواهد داشت. این نگاه به حقیقت انسان لازم است در «تبیین» امور انسانی به شکل کلان مورد توجه قرار گیرد. پژوهشگری که ارادهٔ خداوند را سرسلسلهٔ علل هستی‌بخش انسان و امور انسانی می‌داند، کنش‌های انسانی را، کنش‌های انسان مستقل «تبیین» نمی‌کند؛ بلکه فاعل قریب و علت مباشر ایجاد انسان و امور انسانی را خداوند می‌داند؛ روشن است «تبیین» کنش‌های انسانی طبق نگاه عین‌الربطی به انسان با «تبیین» کنش‌های انسانی طبق دیدگاه‌های اومانیستی و انسان‌محور یکسان نخواهد بود. البته همان‌گونه که در جای خودش بحث شده است، این به‌معنای جبر و سلب اختیار از انسان نیست؛ چراکه اختیار انسان، ضمن اینکه در طول اختیار الهی است، علت ناقصه امور انسانی است، نه علت تامه آن؛ اگرچه جزء اخیر علت تامه می‌باشد. به عبارت دیگر، بدون اختیار انسان، امور انسانی محقق نمی‌شوند؛ چراکه اختیار انسان، جزء سلسلهٔ علل امور انسانی می‌باشد. اما صرفاً با اختیار انسان هم این امور محقق نمی‌شوند، چون اختیار انسان، علت تامه تحقق این امور نیست.

برای نمونه، توجه به نگاه عین‌الربطی انسان، در تبیین یک رفتار انسانی همچون «گرایش انسان به معنویت در مواجهه با سختی‌ها» قابل پیگیری است. در «تبیین» این رفتار باید گفت نوعی گرایش فطری است؛ انسان وقتی با مشکلات و سختی‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، از آنجاکه اصل وجود خود را، عین‌الربط به علت هستی‌بخش می‌داند، خداوند را مؤثر مستقیم و فاعل قریب و مباشر در امور خویش می‌داند؛ به عبارت دیگر، خداوند را برطرف‌کنندهٔ بدون واسطهٔ همهٔ نیازهای خود می‌داند. این بینش، منجر به ایجاد یک گرایش درونی به علت هستی‌بخش، به مثابه یک موجود بی‌نیاز می‌شود، که توانایی برطرف کردن همهٔ نیازهایش را دارد. این گرایش درونی انسان، در تمایل به معنویت و دین، بروز و ظهور می‌کند و موجب خداپرستی و دین‌مداری به مثابه یک فعل انسانی می‌شود (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳-۲۶۰ و ۲۶۱-۲۶۲؛ حسینی اسکندریان و کریم‌زاده قراملکی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۳-۱۱۴).

به عبارت دیگر، انسان، حب به ذات دارد و خودش و کمالات موجود خودش و کامل‌تر شدن خودش را دوست دارد و نقص و نیازمندی برایش نامطلوب است؛ وقتی در مشکلات و سختی‌ها (زندگی دنیوی همیشه با سختی همراه است)، واقع می‌شود، این مشکلات و نقایص را سازگار با ذات خودش نمی‌یابد و در پی کمال خود و رفع نیاز و نقص خویش برمی‌آید. اما خود به تنهایی توانایی رفع نیازهایش را ندارد و با توجه به فقر ذاتی خود و وابسته بودن به علت هستی‌بخش، کمال خود و رفع نیاز خود را، در موجود مستقل و بی‌نیاز می‌یابد. اگر انسان خود را عین‌الربط به خداوند بیابد و خداوند را برطرف‌کنندهٔ بی‌واسطهٔ همهٔ نیازهای خود بداند، طبعاً نسبت به او حب پیدا می‌کند و به او گرایش می‌یابد و این گرایش به خداوند، موجب پرستش خدا، اطاعت از او و دینداری می‌شود؛ چراکه محبت، موجب اطاعت و عبودیت می‌شود: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱).

انسانی که عین فقر و وابستگی و ربط به خداوند است، صرفاً در جوار آن موجود مستقل به آرامش و سعادت می‌رسد و هر چه از این دامن پرمهر هستی‌بخش دور شود مضطرب و ناآرام می‌شود؛ چه‌بسا بتوان اضطراب و ترس انسان امروز را ناشی از دوری‌گزینی از این منبع هستی‌بخش دانست و راهکار حل مسئله بازگشت به سوی اوست، راهکاری که در علوم انسانی موجود مغفول مانده است (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۶۲؛ هلموت، ۱۳۷۳، ص ۱۷۳-۱۷۸؛ نویل، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱-۲۶۵).

۴. جهت‌بخشی به افعال به‌مثابه یکی از اهداف علوم انسانی دستوری

اخلاق یکی از علومی است که در پی جهت‌بخشی به افعال انسانی است. پس از راهیابی آثار فلاسفه یونان باستان به جهان اسلام، «نظریه اعتدال ارسطو» شالوده اصلی آثار اخلاقی اندیشمندان مسلمان، از فصول منتزعه فارابی تا معراج السعاده ملاحمد نراقی، را دربر گرفته است (ر.ک. اترک، ۱۳۹۳، ص ۲۸). در این آثار، حکمای مسلمان، همسو با آموزه‌های دینی، مؤلفه‌هایی را به اخلاق ارسطویی افزوده و آن را تکمیل کرده‌اند. ازجمله این مؤلفه‌ها، که اخلاق ارسطویی فاقد آن بوده است، بحث «نیت» است. در اخلاق اسلامی افعال اختیاری انسان، زمانی ارزش اخلاقی خواهند داشت، که فاعل آن عمل را با انگیزه و نیت رضایت و قرب الهی انجام بدهد. اما بررسی اندیشه فلسفی فلاسفه مسلمان نشان می‌دهد، سعادت و کمال که در مباحث فلسفی به‌مثابه هدف علم اخلاق مد نظر قرار گرفته، همان تعادل قوای انسانی است که انسان، با استفاده از قاعده ارسطو در رعایت حد وسط اخلاقی و کسب فضائل و رسیدن به ملکات فاضله و نهایتاً ملکه عدالت، بدان نائل می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴۵، ۱۴۹ و ۱۵۲). درواقع افزودن نیت به مباحث اخلاق اسلامی و پذیرش قرب الهی به‌مثابه سعادت نهایی انسان، صرفاً در راستای تأکیدات دینی بوده و این موضوع در کلمات این فلاسفه به شکل عقلی بررسی نشده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

توجه به عین‌الربطی انسان به خالق، در علم اخلاق، زمینه بررسی عقلی بحث نیت در افعال اخلاقی انسان و کشف یک شیوه جدیدی در علم اخلاق با استفاده از تعالیم الهی را فراهم می‌سازد (برای آشنایی بیشتر با روش‌های نهادینه کردن رفتارهای اخلاقی، ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۰). طبق تعالیم دینی، خداوند خالق و مالک حقیقی هستی است و همه قدرت و عزت از آن اوست (آل‌عمران: ۲۶؛ بقره: ۱۶۵؛ یونس: ۶۵). او موجود مستقل است و مابقی خلایق عین‌الربط به اویند و هیچ استقلالی از خود ندارند. وقتی انسان عین فقر و وابستگی به وجود حق تعالی است و او را منشأ افاضه وجود و برطرف‌کننده هر آنچه مورد نیاز اوست، می‌داند، چنین فردی، نباید هیچ فعلی از افعال خود را برای دیگری و یا به انگیزه و نیت رسیدن به قدرت و منفعتی از سوی غیر او انجام دهد. درک این حقیقت، به همه افعال و رفتارهای انسان سمت‌وسو می‌دهد؛ به‌طوری‌که انسان، همه افعال خود را، باید با انگیزه رسیدن به کمالات الهی و نهایتاً قرب الهی انجام دهد. درواقع با تبیین برگزیده، این امکان ایجاد می‌شود که، ضمن بررسی فلسفی «مسئله نیت»، که در تعالیم دینی به‌مثابه معیار ارزش رفتارهای اخلاقی

معرفی شده است، مقدمات فلسفی «اخلاق توحیدی»، که توسط اندیشمندان معاصر ارائه شده، فراهم شود: هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا... در انجام آن در پی عزتی است و یا به خاطر ترس از نیرویی آن را انجام می‌دهد، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزت و هم نیرو را منحصر در خدا کرده است... معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی‌ماند. وقتی ملک عالم و ملک آسمان‌ها و زمین و ملک آنچه در آنهاست، از خدا باشد، دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت؟... هیچ کس... دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمی‌کند، بلکه نمی‌تواند غیر او را اراده کند و نمی‌تواند در برابر غیر او خضوع کند، یا از غیر او ترسد یا از غیر او امید داشته باشد... چنین کسی اراده نمی‌کند و طلب نمی‌نماید، مگر وجه حق باقی را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۶۰).

۵. جهت‌بخشی به انفعالات به مثابه یکی از اهداف علوم انسانی دستوری

انفعال به معنای تأثیرپذیری، به آن دسته از حالات انسانی اشاره دارد، که انسان در ایجاد آنها فعال و تأثیرگذار نیست، بلکه این حالت‌ها نتیجه تأثیرپذیری نفس انسان از افعال و حالات خود یا فرد دیگری است. در بخشی از علوم انسانی دستوری، پژوهشگر تلاش می‌کند، برخی انفعالات انسانی مثبت همچون امید، رضایت و آرامش را در انسان ایجاد و یا تقویت و برخی انفعالات منفی همچون ناامیدی را دفع یا رفع و برخی انفعالات همچون ترس و غم را کنترل کند (برای نمونه، ر.ک. جان‌بزرگی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۵۴۱-۵۵۵). «آرامش»، «امیدواری»، «توکل» و... از حالات درونی مطلوب و تأثیرگذار در زندگی انسان هستند. انسان بسیاری از افعال و رفتارهای خود را در راستای رسیدن به آرامش انجام می‌دهد و حس خوشایند «امیدواری» و «توکل» و عموم احساسات خوشایند نقش بسزایی در اراده انسان و نیز پویایی در افعال انسان‌ها دارد (برای نمونه، ر.ک. شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۳۹۷). نوع خاص ارتباط مخلوق با خالق و عین‌الربط دانستن انسان به خالق، بیانگر ارتباط وجودی تنگاتنگ مخلوق با علت هستی‌بخش خود است، به طوری که مخلوق، آن به آن، همه هستی خود را وابسته، بلکه عین وابستگی به خداوند می‌داند و درک این حقیقت که خالق هر لحظه، با توجه و عنایت خاص به مخلوق خود، به وی وجودبخشی می‌کند، آرامش خاصی به مخلوق داده و مانع از ناامیدی وی در مواجهه با مشکلات و سختی‌ها می‌شود. پژوهشگر علوم انسانی در ارائه توصیه برای ایجاد یا تقویت چنین حالاتی، باید به این تأثیرگذاری توجه و از آن استفاده نماید (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

اخلاق از جمله علوم انسانی دستوری است که در پی ایجاد و اصلاح رفتارهای حمیده از طریق تقویت صفات و فضائل اخلاقی در انسان است. خشوع از فضائل اخلاقی است. خشوع به معنای حالتی درونی همراه تأثیرات بیرونی است که به انسان مقهور دست می‌دهد، خشوع حالت فردی است که در مقابل انسان قدرتمندی قرار گیرد،

به‌طوری که همه توجه او جلب و از امور دیگر منصرف شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶). تأثیر خشوع در گفتار، رفتار، حالت چهره، زبان بدن و نگاه انسان قابل ردیابی است، اما آنچه ریشه همه این تأثیرات است، درواقع وجود مراتب بالای این فضیلت، در قلب انسان، به‌مثابه یک حالت و انفعال درونی است. از دیرباز، این فضیلت اخلاقی و معانی مترادف آن، همچون تواضع، فروتنی و خضوع، مورد توجه و سفارش علمای اخلاق بوده و راهکارهایی برای ایجاد و تقویت آن ارائه داده‌اند. آنچه اینجا حائز اهمیت است اینکه، نگاه عین‌الربطی به انسان، در ارائه راهکارهایی برای ایجاد و تقویت این انفعال درونی انسان تأثیرگذار است. در یک بررسی مقایسه‌ای، این تأثیرگذاری در کنترل و مدیریت انفعالات انسانی روشن می‌شود.

آنچه در نوشته‌های عموم فلاسفه و علمای اخلاق جهت درمان کبر، عجب و خودبزرگ‌بینی، به‌مثابه بیماری اخلاقی بیان شده است، بیشتر در قالب توصیه‌هایی برای توجه شخص مبتلا به صفات متضاد تکبر و عجب، همچون تواضع، خضوع و خشوع، در مقابل خالق و مخلوق ارائه شده است. مبتلا به کبر و عجب، اگر به زیبایی و کمالات جسمانی و نَسَبی خویش مغرور است، باید بداند که منشأ تولدش نطفه‌ای بد بو و محل تولدش جایگاه آلوده و غذای اولینش خون و انتهای عمر و زندگانی‌اش، جسدی گندیده خواهد بود و لذا به خود بیاید که این چنین جسم و این‌گونه زیبایی‌ای ارزش تکبر ورزیدن ندارد. همچنین اگر به علم و کمالات خود تکبر ورزد، باید که به خود آید، که اگر عالم واقعی باشد، نباید تکبر داشته باشد و اگر عجب و تکبر دارد، درواقع عالم نیست؛ چراکه به علم خویش عمل نکرده است (برای نمونه، ر.ک. شیر و حائری‌تهرانی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸ و ۳۹۸-۳۹۹: نراقی، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۱۸). توجه در این مطالب، نشان می‌دهد که توصیه‌های علمای اخلاق جهت معرفت‌افزایی افراد، جهت اندیشیدن نسبت به عاقلانه نبودن تکبر و عجب و نیز عنایت به نتایج سو این رذیله اخلاقی است؛ معرفت‌هایی که عموماً با استدلال‌های منطقی و عاری از هرگونه ارتباط قلبی و درونی هستند. این در حالی است که بینش شرط لازم برای انجام فعل اخلاقی هست، اما شرط کافی نیست و برای اینکه فرد عامل به اخلاق شود، علاوه بر معرفت و بینش، به انگیزه و گرایش نیاز است. برای این منظور باید این توصیه‌های اخلاقی با نوعی علاقه و محبت درونی همراه شود؛ محبتی که زمینه ارتکاب و امتثال این امور را فراهم می‌آورد.

با نگاه عین‌الربطی به انسان، توصیه‌ها و راهکارها برای درمان تکبر و عجب و نیز ایجاد و تقویت فضیلت تواضع و خضوع و خشوع، رنگ و بوی دیگری خواهد داشت. خشوع نوعی فرو شکستن و مقهور بودن در مقابل موجود برتر است و هر چه این موجود از جایگاه بالاتر و انسان از جایگاه پایین‌تری برخوردار باشد، این انفعال، حالت شدیدتری خواهد داشت. از نظر علمای اخلاق عامل اصلی ایجاد حالت خشوع و کرنش در مقابل خداوند، توجه به عظمت و بزرگی خداوند و توجه به نیازمندی انسان به آن موجود با عظمت است. اما این آگاهی و علم و توجه به عظمت الهی چگونه محقق می‌شود؟ وقتی انسان به‌مثابه معلول و مخلوق خداوند متعال، عین فقر و وابستگی و نیاز

به علت هستی‌بخش خویش باشد و برای خود وجودی مستقل از خداوند قائل نباشد و اصل وجود خود و تمام کمالات و صفات خویش را، عین‌الربط به او بداند، در مقابل او خاشع و خاضع می‌شود. باید توجه داشت این خشوع و خضوع، همیشه همراه ترس از عذاب و عاقبت حاصل نمی‌شود؛ چه بسا عشق و محبت به آن موجودی که واجد کمالات و صفات کمالیه است و معطی و مفیض همه نعمت‌ها و برطرف‌کننده همه نیازهای من است، محبوب من است و چون محبوب من است، باعث خشوع و خضوع من شود. با استفاده از نگاه عین‌الربطی، حقیقتی که با علم حضوری درک می‌شود، با ادله فلسفی تبیین می‌شود، به‌طوری که زمینه را برای ارائه راهکارهایی فراهم می‌سازد که عقل را قانع و قلب را آرام می‌کند. در چنین فضایی، راهکار اخلاقی ارائه شده، هم واجد شرط بینشی و هم شرط انگیزشی است و شرایط لازم برای جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسان به مثابه هدف علوم انسانی دستوری را داراست (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶-۷ و ۱۲-۱۳).
گفتنی است هدف اخلاق دستیابی به سعادت از طریق پرورش رفتار نیکو و ترک ردائل اخلاقی است. حقیر دانستن خود یا دیگران، در عین حال عجب و خودبرتربینی از ردائل اخلاقی است. اصلاح و درمان ردائل اخلاقی از اهداف علم اخلاق است. عین‌الربط دانستن خود به وجود مستقلی که واجد همه کمالات است، مانع از این است که انسان در مقابل دیگران احساس یا اظهار ذلت و حقارت کند؛ چراکه خود را مخلوق و عین‌الربط به بهترین و کامل‌ترین موجود می‌داند، یعنی اگرچه خود را عین‌الربط به خالق دانسته و خود را در مقابل خالق، ذلیل و حقیر می‌بیند، اما چون طرف ربط، وجود بی‌نهایت است، ارتباط با منبع فیض که وجود بی‌نهایت است، مانع از احساس حقارت می‌شود.

همچنین، نگاه عین‌الربطی مانع از ایجاد احساس عجب و خودبرتربینی در انسان می‌شود؛ چراکه خودپسندی و عجب زمانی برای انسان حاصل می‌شود که انسان خود را در کمالات مستقل پندارد. درحالی که هر کمال، فضیلت و برتری (در امور مادی یا معنوی) که انسان در خود بیابد، همه و همه مخلوق خداوند است و انسان در داشتن این فضائل و کمالات هیچ استقلالی از خالق خویش ندارد که به جهت آن احساس عجب و خودبرتربینی داشته باشد، بلکه اصل وجود انسان و همه کمالات او عین‌الربط به خالق است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۹۲).

درواقع نگاه عین‌الربطی به انسان، ظرفیت مناسبی برای ایجاد و تقویت حالات و انفعالات مثبت و کاهش، کنترل و در برخی موارد حذف حالات و انفعالات منفی ایجاد می‌کند، ظرفیتی که جای خالی آن در علوم انسانی موجود به نحوی محسوس درک می‌شود (برای نمونه، ر.ک. کارور و شی‌یر، ۱۳۷۵، ص ۳۷۸-۳۸۰؛ رایکمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴۰-۲۴۲).

۶. جهت‌بخشی به پدیده‌های اجتماعی

پس از شکل‌گیری جوامع و تشکیل نهادهای اجتماعی، امروزه این نهادها به مثابه یکی از موضوعات علوم انسانی محسوب می‌شوند. علومی همچون اقتصاد، حقوق، علوم سیاسی و تعلیم و تربیت، دانش‌های انسانی هستند، که

مبتنی بر نهادها و پدیده‌های انسانی شکل گرفته‌اند. چه‌بسا اصلی‌ترین نهاد، که نهادهای دیگر، مبتنی بر آن ایجاد می‌شوند، نهاد حکومت باشد. نگاه عین‌الربطی به انسان، بر مبانی فلسفی این نهاد اجتماعی تأثیرگذار است؛ هم بر مبانی حقوقی که نقش قانون‌گذاری دارد و هم بر مبانی سیاسی که نقش حکومتی و اجرایی دارد.

۱-۶. فلسفه حقوق

بنیادی‌ترین سؤال در حقوق و نظام‌های حقوقی سؤال از حق است. حق چیست و چگونه پدید می‌آید؟ منشأ و خاستگاه حق چیست؟ چه کسی حق قانون‌گذاری دارد؟ برای داشتن یک نظام حقوقی منسجم، لازم است برای این سؤال، پاسخ مناسبی ارائه شود. نگاه عین‌الربطی به انسان، در پاسخ‌گویی به این سؤالات اساسی تأثیرگذار است.

اگرچه مکاتب و نظام‌های حقوقی متعددی وجود دارد، اما در یک تقسیم‌بندی تسامحی، صرف‌نظر از نظام‌های حقوقی مبتنی بر آموزه‌های الهی، نظام‌های حقوقی را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. نظام‌های حقوق طبیعی؛ ۲. نظام‌های حقوق پوزیتیویسم. آنچه حائز اهمیت است اینکه، هیچ کدام از این نظام‌های حقوقی، تاکنون جواب قانع‌کننده‌ای به پرسش بنیادین مذکور، از منشأ حق نداده‌اند و هر آنچه در این زمینه مطرح شده است، با اشکالات متعدد مواجه شده است. در مباحث فلسفه حقوق، مکاتب حقوق طبیعی، منشأ حق را طبیعت دانسته‌اند، این در حالی است که به اعتراف اندیشمندان این مکتب، تعداد انگشت‌شماری از احکام حقوقی دارای منشأ طبیعی‌اند. از سوی دیگر، حقوق پوزیتیویستی برای تعیین منشأ حق، به اراده مردم متوسل شده و هرگونه ارتباط حقوق با طبیعت را انکار کرده است که منجر به نتایج غیرقابل قبولی شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. قلیچ‌پور، ۱۳۹۷، ص ۲۰۷-۲۱۱؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۹۱). اما بر خلاف دیدگاه رایج در حقوق پوزیتیویستی، در نظام حقوقی اسلام، حق دارای منشأ واقعی است و نظام حقوقی اسلام، با استفاده از مبانی فلسفی عین‌الربط بودن انسان، به این سؤال، پاسخ مناسب داده و ادله فلسفی این پاسخ را فراهم کرده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۷-۸۵).

نگاه عین‌الربطی به انسان، زمینه را برای ارائه ادله فلسفی، جهت اثبات منشأ حق در نظام حقوقی اسلام، فراهم کرده است. خداوند انسان را آفرید، و در فطرت انسان (آفرینش خاص)، اختیار، گرایش به پاکی و پلشتی و نیز عقل به‌مثابه قوه تشخیص خوب از بد را عنایت فرمود. او انسان را با این ظرفیت‌ها و توانایی‌ها آفرید و اوست که راه هدایت و رسیدن به هدف آفرینش را در اختیار او قرار داده است. درواقع چون او خالق و مالک است، ازاین‌رو فقط او حق تصرف در ملک حقیقی خود را دارد و لاغیر. تشریع و قانون‌گذاری، نوعی تصرف و ایجاد محدودیت در افعال اختیاری انسان است و این حق تصرف، صرفاً در اختیار مالک حقیقی است؛ یعنی فقط او و یا هر آن کسی که او اذن و اجازه دهد، می‌تواند برای انسان قوانینی وضع و اعمال کند؛ ازاین‌رو در مباحث فلسفه حقوق گفته شده، منشأ حق، همان اراده الهی است (برای نمونه، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۹).

گفتنی است، اگرچه، اندیشمندان اسلامی، اعم از متکلمان و فلاسفه، قائل به ربوبیت تکوینی و تشریعی و بالتبع انحصار حق قانون‌گذاری برای خداوند بوده‌اند، اما آنچه در مباحث فلسفه حقوق مد نظر است، اثبات این مبانی، صرف‌نظر از اعتقادات دینی و با ادله فلسفی و عقلی است. با نگاه عین‌الربطی به انسان، ظرفیت ارائه ادله فلسفی، برای اثبات منشأ حق فراهم شده است.

۲-۶. فلسفه سیاست

همه نهادهای اجتماعی مبتنی بر حکومت شکل می‌گیرد و حکومت مبتنی بر آیین کشورداری یا همان «سیاست» محقق می‌شود. یکی از مباحث زیربنایی سیاست، مسئله حق حاکمیت و مشروعیت است. چه کسی حق حکومت دارد؟ حکومت چه فرد یا افرادی مشروع است؟ شکل‌گیری صحیح مهم‌ترین نهاد جامعه انسانی، مبتنی بر پاسخ‌گویی مناسب به این پرسش‌هاست. پاسخ‌گویی به این دست سؤالات در مباحث فلسفه سیاست دنبال می‌شود. طبق تبیین برگزیده، برای این سؤال، پاسخ مناسبی می‌توان ارائه کرد. پیش از بررسی این پاسخ، ابتدا دیدگاه فلاسفه مشاء بررسی می‌شود.

فلاسفه نامدار اسلامی، همچون فارابی و ابن‌سینا، در مباحث فلسفی خویش، به دنبال ارائه فلسفه‌ای همسو با تعالیم دینی بوده‌اند. این فلاسفه در فلسفه سیاسی خود، همواره رئیس یک حکومت و جامعه را نبی و قانون‌داره جامعه را مطابق تعالیم الهی دانسته‌اند. ایشان ابتدا با ارائه استدلال‌هایی، به اثبات نبوت عام پرداخته‌اند و پس از اثبات نبوت عام، جایگاه ریاست، فرمانروایی و خلیفه‌اللهی را از آن ایشان دانسته و مدینه فاضله را آنچنان شهری دانسته‌اند، که حاکم آن شهر، اینچنین فردی باشد. درواقع برای تحقق آرمان‌شهر فلاسفه اسلامی، لازم است شهر تحت مدیریت انبیاء، که هم حکیم‌اند و هم متأله، اداره شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۲-۱۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸-۵۰۷؛ ۱۳۷۹، ص ۷۱۸).

بررسی کلمات فلاسفه مشاء روشن می‌کند که استدلال ارائه‌شده در عبارات ایشان جهت اثبات حاکمیت برای انسان متأله و نبی، استدلالی اتّی است؛ چراکه فیلسوف مشاء در مسیر اثبات حاکمیت برای نبی، نیم‌نگاهی به نتایج حکومت صالحان در جامعه دارد و از نتیجه و معلول حکومت صالحان، ضرورت حکومت ایشان را نتیجه می‌گیرد: «إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة... فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة... بل يحتاج في ذلك إلى معلم و مرشد، ... و لا أيضا إذا أُرشد إلى هذين فهو لا محالة يعمل ما قد علم و أُرشد إليه دون باعث عليه من خارج... فلذلك يحتاجون إلى من يعرفهم جميع ذلك و يهنئهم نحو فعلها. و ليس أيضا في قوة كل إنسان أن يرشد غيره... الرئيس هو من يقدر على إرشاد غيره و تعليمه... و من كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شيء ما و يحمله عليه أو يستعمله فيه فهو رئيس في ذلك الشيء» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۶-۸۷).

فارابی در مقام اثبات حق ریاست برای افراد خاصی در جامعه، این‌گونه استدلال کرده است: ۱. هدف از خلقت انسان، رسیدن به سعادت است؛ ۲. برای رسیدن به سعادت، باید نسبت به سعادت و راه رسیدن به آن معرفت داشته باشیم؛ ۳. این آگاهی در فطرت ما وجود ندارد و نیاز به آموزش و معلم دارد؛ ۴. دانستن و علم، اگرچه شرط لازم برای رسیدن به سعادت است، اما کافی نیست؛ بلکه به نیرویی نیاز است که انسان را به انجام آنچه می‌داند، وادار کند؛ ۵. رئیس کسی است که بتواند راه سعادت را به دیگران بیاموزد و آنها را به انجام آن وادار کند. طبق این استدلال، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت معرفی شده و برای محقق شدن این هدف، وجود رئیس، با ویژگی‌های خاص، ضرورت دارد. در این استدلال، برای تحقق هدف آفرینش، ضرورت وجود چنین رئیسی اثبات شده است؛ در عالم ثبوت، وجود رئیس منجر به تحقق هدف آفرینش خواهد بود؛ یعنی وجود رئیس، علت، و محقق شدن هدف آفرینش، معلول است. اما جناب معلم ثانی، در مقام اثبات، از معلول به علت رسیده‌اند. ایشان از ضرورت تحقق هدف آفرینش به ضرورت وجود رئیس می‌رسند. درواقع از معلول به علت رسیده است، که اصطلاحاً بدان برهان ائی گفته می‌شود.

درحالی‌که، چنانچه انسان را عین‌الربط به علت هستی‌بخش بدانیم، امکان ارائه استدلال لمّی وجود دارد. خداوند در رأس هرم هستی، علت هستی‌بخش است؛ او، خالق همهٔ معالیل است و چون خالق است، مالک حقیقی همهٔ آنهاست. حق تصرف و دخالت در امور مملوک، در اختیار مالک است؛ حکومت، نوعی تصرف در امور مردم است و حاکم، در مال و جان مردم دخالت و تصرف می‌کند. پس حق تصرف و دخالت در امور و حکومت بر مردم، اصالتاً از آن خداوندی است که خالق و مالک حقیقی است و در مقابل، هیچ کسی بدون اذن و اجازهٔ مالک حقیقی، حق تصرف در ملک او را نخواهد داشت؛ یعنی حکومت بدون اذن او مشروع نخواهد بود و هرکه بدون اذن الهی بخواهد بر مردم حکومت کند، حکومتش غاصبانه خواهد بود. روشن است، هر صاحب حقی می‌تواند حق خود را در اختیار کسی که صلاحیت دارد، قرار دهد و خداوند این حق را در اختیار انبیاء و اولیاء الهی قرار داده است (شبان‌نیا، ۱۳۹۸، ص ۸۰-۸۲).

طبق این دیدگاه، حق حاکمیت از بالا به پایین ترشح و سرایت می‌کند؛ یعنی از خداوند به انبیاء و ائمه و سپس به ولی‌فقیه می‌رسد. در این استدلال، به جای اینکه از نتایج حکومت صالحان بر مردم (معلول)، بر ضرورت حکومت ایشان (علت)، استدلال شود؛ که نوعی برهان ائی است، از حق حاکمیت مالک و صاحب اختیار حقیقی (علت)، برای ضرورت حکومت صالحان (معلول)، استدلال شده است.

نتیجه‌گیری

تحت تأثیر آموزه وجود رابط معلول، همهٔ مخلوقات از جمله انسان عین‌الربط به خالق خود هستند. این نگاه فلسفی به حقیقت انسان، در هدف علوم انسانی تأثیر مستقیم دارد. علوم انسانی در یک تقسیم به توصیفی و دستوری تقسیم

می‌شوند. هدف علوم انسانی توصیفی، توصیف، تبیین و تفسیر امور و پدیده‌های انسانی است. حقیقت انسان و پدیده‌های انسانی عین‌الربط به خالق خود هستند و این نگاه در تبیین موضوع علوم انسانی که عمدتاً کنش‌های انسانی هستند تأثیرگذار است. از سوی دیگر، این منظر در هدف علوم انسانی دستوری همچون اخلاق، حقوق و سیاست، که جهت‌بخشی به افعال و انفعالات و پدیده‌های اجتماعی انسانی است، تأثیرگذار است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- اترک، حسین (۱۳۹۳). فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا. *پژوهش‌نامه اخلاق*. ۲۴ (۷). ۴۴-۲۵.
- پوپر، کارل (۱۳۹۷). *حسد ها و ابطال‌ها*. ترجمه رحمت‌الله جباری. چ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جان‌بزرگی، مسعود و همکاران (۱۴۰۲). *روان‌شناسی شخصیت: نقد و بررسی و مطابقت‌های فرهنگی به ضمیمه نظریه‌های معنوی / مذهبی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰). *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حسینی، سیدحمیدرضا و علی‌پور، مهدی (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد»*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی اسکندریان، عبدالله و کریم‌زاده قراملکی، قربانعلی (۱۴۰۲). بررسی و نقد دیدگاه پوزیتیویستی آگوست کنت در باب منشأ دین بر اساس نظریه فطرت شهید مطهری. *پژوهش‌نامه کلام تطبیقی شیعه*. ۷ (۴). ۱۲۰-۹۷.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- رایکمن، ریچارد ام (۱۳۸۷). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: ارسباران.
- رضایی، مرتضی (۱۴۰۰). *آشنایی با فلسفه علوم انسانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیگمن، مارتین و همکاران (۱۳۸۳). *کودک خوش‌بین برنامه‌ای آزموده‌شده برای ایمن ساختن همواره کودکان در برابر افسردگی*. ترجمه فروزنده داورپناه. تهران: رشد.
- شبان‌نیا، قاسم (۱۳۹۸). *فلسفه سیاست*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شبر، عبدالله و حائری تهرانی، مهدی (۱۳۷۳). *بنیادهای اخلاق اسلامی*. ترجمه حسین به‌جو و علی مشتاق عسکری. چ سوم. تهران: کتابخانه صدر.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- شریفی، احمدحسین (۱۴۰۲). جایگاه تفسیر و تبیین در علوم انسانی. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*. ۳۱، ۷۲-۵۵.
- شولتز، دوان پی و شولتز، سیدنی ال (۱۴۰۱). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. چ چهل و هفتم. تهران: ویرایش.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *المشاعر*. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ دوم. قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). *آراء أهل المدينة الفاضلة*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). *کتاب السياسة المدنية*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۷۷). *دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فی، برایان (۱۳۸۳). *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه مرتضی مریدها. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

قلیچ‌پور، سجاد (۱۳۹۷). مقایسه تطبیقی مفهوم حق در مکتب پوزیتیویسم حقوقی و مکتب حقوقی اسلام. حقوق بشر و شهروندی، ۶(۲)، ۲۰۵-۲۲۳.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کارور، چارلز اس و شی‌یر، مایکل اف (۱۳۷۵). نظریه‌های شخصیت. ترجمه احمد رضوانی و محمود الیاسی. مشهد: آستان قدس رضوی.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). نظریه حقوقی اسلام. تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح، علی (۱۴۰۰). فلسفه علوم انسانی از منظر اسلام. ویراست دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی و مرکز آموزش مجازی و نیمه حضوری فرهنگ و معارف اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). فطرت. چ هفتم. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). بیست گفتار. چ سی و سوم. تهران: صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۲). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). چ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نراقی، ملا احمد (۱۳۷۷). معراج السعاده. قم: هجرت.

نویل، آلیس (۱۳۸۳). زندگی بدون ترس. ترجمه گیله‌گل بهروزان. تهران: پیدایش.

هلموت، یونکر (۱۳۷۳). روانشناسی ترس. ترجمه طوبی کیان‌بخت و جمشید مهرپویا. چ دوم. تهران: یگانه.

objectives, Islamic human sciences, ‘Ayn al-Rabṭ (pure dependence), cause, Creator, creature

 **Mostafa Eslami**  / Ph.D. holder of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

eslami@iki.ac.ir.

Abbas Garaei / assistant professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

garaei@iki.ac.ir.

Received: 2025/09/16 - **Accepted:** 2026/02/08

Abstract

Strong Artificial Intelligence (SAI) holds that a suitably designed computational system can, in the true sense of the word, possess a mind, consciousness, knowledge, and will. At a deeper level, this claim entails that artificial intelligence must possess genuine existence and existential unity. The main issue of this research is to examine the possibility or impossibility of the realization of such an existence as per the foundations of Islamic philosophy, with particular emphasis on the ontological foundations of Ayatollah Mesbah Yazdi. In this research, using an analytical-rational method and relying on the distinction between “real composition” (tarkib-e haqiqi) and “conventional composition” (tarkib-e e’tibari), the criteria for the realization of genuine existence and existential unity are explained. It is then shown that artificial compositions -including artificial intelligence- regardless of the level of functional complexity or the manner of hardware, software, or cyber implementation, lack the form of the species (surat-e nau’iyyah) and genuine existential unity, thus cannot be regarded as a unified existent.

The research findings indicate that from the perspective of Ayatollah Mesbah-Yazdi’s ontological foundations, SAI is considered a “conventional compound” (*murakkab-e i’tibari*). Consequently, attributing existential qualities such as knowledge, consciousness, and will to it is impossible due to the absence of its subject (*salibah bi-intifa’-e mawdu’*). Accordingly, the claim regarding the possibility of realizing SAI lacks a justifiable philosophical foundation.

Keywords: artificial intelligence, Strong Artificial Intelligence (SAI), real composition, Ayatollah Mesbah-Yazdi.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل نحوه وجود هوش مصنوعی قوی از منظر مبانی فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی*

eslami@iki.ac.ir

garaei@iki.ac.ir

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

عباس گرای / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

چکیده

هوش مصنوعی قوی مدعی است که یک سامانه محاسباتی مناسب می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی، علم و اراده باشد. این ادعا، در سطحی عمیق‌تر، مستلزم آن است که هوش مصنوعی از وجود حقیقی و وحدت وجودی برخوردار باشد. مسئله اصلی این تحقیق، بررسی امکان یا امتناع تحقق چنین وجودی از منظر مبانی فلسفه اسلامی، با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی است. در این پژوهش، با روش تحلیلی - عقلی و با تکیه بر تمایز میان «ترکیب حقیقی» و «ترکیب اعتباری»، معیارهای تحقق وجود حقیقی و وحدت وجودی تبیین می‌شود. سپس نشان داده می‌شود که ترکیبات صناعی، از جمله هوش مصنوعی، صرف‌نظر از سطح پیچیدگی کارکردی یا نحوه پیاده‌سازی سخت‌افزاری، نرم‌افزاری یا سایبری، فاقد صورت نوعیه و وحدت وجودی حقیقی‌اند و از این‌رو نمی‌توان آنها را موجودی واحد دانست.

یافته تحقیق حاکی از آن است که هوش مصنوعی قوی، از منظر مبانی هستی‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، مرکبی اعتباری محسوب می‌شود و در نتیجه، اتصاف آن به حالات وجودی‌ای همچون علم، خودآگاهی و اراده، سالبه به انتفاء موضوع است. بر این اساس، ادعای امکان تحقق هوش مصنوعی قوی فاقد پشتوانه فلسفی موجه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: هوش مصنوعی، هوش مصنوعی قوی، ترکیب حقیقی، آیت‌الله مصباح یزدی.

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

مقدمه

هوش مصنوعی (Artificial intelligence) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و پرسرعت‌ترین حوزه‌های فناوری در دهه‌های اخیر، تحولی بنیادین در بسیاری از جنبه‌های زندگی انسان ایجاد کرده است. با پیشرفت فناوری و دسترسی به داده‌های کلان، هوش مصنوعی از قابلیت‌های پردازش و تجزیه و تحلیل داده‌ها برای شبیه‌سازی رفتارهای انسانی و اتخاذ تصمیمات هوشمندانه بهره می‌برد. این تکنولوژی در زمینه‌های مختلفی از جمله پزشکی، حمل و نقل، مالی، و حتی هنر و سرگرمی به کار گرفته شده است. این پدیده، سؤالات متعددی از جمله چیستی حقیقت هوش مصنوعی را ایجاد کرده که بر اساس مبانی فلسفی مختلف، پاسخ‌های مختلفی یافته است.

در سال ۱۹۵۶م، حدود ده سال پس از اختراع نخستین رایانه دیجیتال، حوزه تحقیقات جدیدی به نام هوش مصنوعی آغاز شد؛ هوش مصنوعی که به صورت نمادین با AI نمایش داده می‌شود، به‌طور کلی، شاخه‌ای از علوم رایانه است که سیستم‌هایی را طراحی می‌کند تا وظایفی را انجام دهند که نیازمند هوش انسانی است (Russell & Norvig, 2021). با به‌وجود آمدن رایانه‌ها فرضیه مشابهت رایانه‌ها به هوش انسان شکل گرفت و برخی معتقد شدند با توسعه و پیشرفت علوم رایانه‌ای دانشمندان قادر خواهند بود تا رایانه‌هایی بسازند که تمامی قابلیت‌های ذهن انسان را واجد باشند (دریفوس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵). هربرت سیمون (Herbert Simon)، در سال ۱۹۶۵م پیش‌بینی کرد که رایانه‌ها و ماشین‌ها در آینده‌ای نزدیک توان اجرای کارهای انسان، مانند یادگیری، تفکر و خلق را خواهند داشت و دیگر شهود، بصیرت و یادگیری منحصر در ذهن انسان نخواهد بود (دریفوس و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). با پیشرفت در فناوری‌های رایانه‌ای و فراهم شدن زیرساخت‌های سخت‌افزاری برای ایده هوش مصنوعی، این سؤال اساسی در این حوزه دنبال شد که هوش مصنوعی تا چه اندازه می‌تواند مشابه با هوش و ذهن انسان فکر و رفتار کند؟ این سؤال خود سه پرسش دربر دارد: ۱. آیا هوش مصنوعی می‌تواند کارکردی هوشمندانه انجام دهد؟ ۲. اگر هوش مصنوعی برخی کارکردهای هوشمندانه را می‌تواند انجام دهد، آیا این کارکرد با همان روش هوش انسانی انجام می‌گیرد؟ ۳. اگر هوش مصنوعی کارکردهای هوشمندانه را با همان طریق انسانی انجام دهد، آیا این امر بر ادراک و آگاهی هوش مصنوعی دلالت دارد؟ در پاسخ به پرسش اول می‌توان تکنولوژی امروزه بشر در رایانه‌ها و انجام امور محاسباتی را به‌عنوان شهادی در مثبت بودن پاسخ این پرسش دانست؛ اما اگر بتوان به پرسش دوم نیز پاسخ مثبت داد، می‌توان گفت امکان هوش مصنوعی وجود دارد و می‌توان پیش‌بینی کرد هوش مصنوعی‌ای ساخته خواهد شد که به همان روش طبیعی انسان عمل کند؛ اگر پاسخ به پرسش سوم نیز مثبت باشد، این را می‌توان موضع حداکثری هوش مصنوعی دانست که نه فقط هوش مصنوعی مانند انسان عمل می‌کند، بلکه می‌تواند دارای خصوصیات ذهن انسان، مانند درک، آگاهی و احساس گردد و این به‌معنای ذهن داشتن رایانه یا ماشین خواهد بود (طهماسبی، ۱۳۸۵، به نقل از: Lycan, 1999, p.7).

این تحقیق قصد دارد با نگاهی عقلی پاسخی به معمای سوم بر اساس مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی ارائه دهد. برای بررسی این مسئله داده‌های لازم به روش کتابخانه‌ای گردآوری گردیده و با روش تحلیل منطقی داوری خواهد شد.

به‌عنوان پیشینه‌عام این تحقیق می‌توان گفت: سرل ازجمله افرادی است که با تقسیم هوش مصنوعی به قوی و ضعیف، ادعای اینکه هوش مصنوعی قوی خود دارای ذهن و فهم حقیقی باشد را باطل و ناموجه می‌داند و تنها هوش مصنوعی ضعیف را به‌عنوان مدلی شبیه‌سازی‌شده از سازوکار ذهن، ممکن و سودمند می‌داند (Searle, 1980, p.417-420). ظاهراً اولین بار تعبیر هوش مصنوعی قوی و ضعیف از سوی سرل مطرح شده است و در اینجا فقط این تقسیم که از سوی سرل مطرح شده، مراد است و دیگر مطالبی که او در این بحث مطرح می‌کند و به معتقدان هر گروه نسبت می‌دهد، مانند بحث فاعل شناسا، در اینجا مراد نیست (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. محمدعلی خلیج، ۱۳۹۷، ص ۴۱۲). در مقابل، برخی هوش مصنوعی قوی را ممکن می‌دانند تا جایی که یک مصنوع، استحقاق نامیدن فرد را داشته باشد، به‌این‌معنا که ربات‌های دارای هوش مصنوعی به جایی خواهند رسید که با انسان تفاوتی نخواهند داشت (Bjork, 2008, p.95). از نگاه ایشان انسان دقیقاً همان ماشین یا رباتی بیوشیمی (Biochemical) است، به‌این‌معنا که تنها تفاوت انسان با ربات پیشرفته دارای هوش مصنوعی، در بدن آن است که در انسان بدنی بیوشیمی است، اما جسم ربات از آهن یا دیگر مواد موجود در طبیعت ساخته می‌شود (Bjork, 2008, p.99).

در دهه‌های اخیر موافقان و مخالفان زیادی از اندیشمندان در بحث هوش مصنوعی در کنار هم شکل گرفتند و برخی به تبادل نظر با هم پرداخته‌اند. در دهه ۱۹۶۰م، همچنان که تحقیقات هوش مصنوعی رشد می‌کرد و برخی محققان تحت نظر ماروین مینسکی (Minsky Marvin) در حال پژوهش و خلق ماشینی بودند که مستقلاً قادر به شناخت و ادراک باشد، در مقابل محققانی همچون هوبرت دریفوس (Hubert Dreyfus) منتقد نسبت به این‌گونه ادعاها در مورد هوش مصنوعی بودند و در این زمینه به تحقیق و پژوهش پرداختند (Achterhuis et al, 2001, p.38). مهم‌ترین اثر دریفوس در نقدهای فلسفی به هوش مصنوعی، کتاب *آنچه رایانه‌ها نمی‌توانند انجام دهند* است که سال‌ها بعد با یک بازنگری دوباره با عنوان *آنچه رایانه‌ها هنوز نمی‌توانند انجام دهند* منتشر شد (see: Dreyfus, 1972, 1992). دریفوس به‌شدت می‌هراسید که اعتقاد به هوش مصنوعی منجر به این شود که انسان خود را ماشین متفکر انتزاعی توصیف کند و تلاش در پی تغییر این نگاه داشت (Achterhuis et al, 2001, p.59). از دیگر فیلسوفان معاصر که با رویکردی انتقادی نسبت به پیامدهای هوش مصنوعی هشدار داده‌اند می‌توان به نیک بوستروم (Nick Bostrom) اشاره کرد که با تمرکز بر مفهوم «فراهوش مصنوعی» سناریوهای گوناگون فرازوی سامانه‌های هوشمند از ظرفیت کنترل انسانی و مخاطرات وجودی ناشی از آن را صورت‌بندی می‌کند (Bostrom, 2014). لوچیانو فلوریدی (Luciano Floridi) نیز با طرح بحث «اخلاق اطلاعات» و «اخلاق

هوش مصنوعی» بر ضرورت طراحی چارچوب‌های هنجاری و سازوکارهای حکمرانی برای به‌کارگیری مسئولانه سامانه‌های هوشمند تأکید دارد (Floridi, 2019; Floridi & Cowls, 2019).

از اولین افرادی که می‌توان مدافع دیدگاه هوش مصنوعی قوی نام برد، آلن تورینگ (Alan Turing) است که نه تنها هوش مصنوعی قوی را امکان‌پذیر می‌دانست، بلکه وقوع آن را در آینده‌ای نزدیک پیش‌بینی می‌کرد (Bjork, 2008, p.96; Turing, 1950). اگرچه تورینگ از اصطلاح قوی استفاده نمی‌کند و این تقسیم به قوی و ضعیف پس از او مطرح می‌شود؛ اما با ادعایی که درباره فهم ماشین مطرح می‌کند می‌توان وی را مدافع دیدگاه هوش مصنوعی قوی دانست. تورینگ با معرفی آزمونی فرضی که به تست تورینگ شهرت یافت، استدلال می‌کند که ماشین‌ها و رایانه‌ها می‌توانند مانند انسان دارای تفکر و ذهن باشند (Turing, 1950, p.442).

به‌عنوان پیشینه خاص این تحقیق، گرچه مقاله‌ای با همین عنوان یافت نشد، مقالاتی را می‌توان به‌عنوان تحقیقات نزدیک به موضوع این تحقیق معرفی کرد؛ مقاله «نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی» (قاضوی و واعظی، ۱۴۰۲)؛ از آنجاکه هوش مصنوعی با هدف الگوبرداری از هوش انسانی ابداع شده، در این مقاله تلاش شده تا نظریه‌های گوناگون در خصوص ذهن و نفس انسان مطرح و بر اساس هر یک از این نظریات، امکان هوش مصنوعی قوی بررسی گردد. در این مقاله بنا بر مبانی حکمت متعالیه، تحقق هوش مصنوعی قوی ممکن نیست؛ چراکه نفس انسانی متوقف بر مرتبه‌ای جسمانی است که مزاج و بدن طبیعی در آن موضوعیت دارد، از این‌رو جسم مصنوعی قادر نیست تا با حرکت جوهری اشتدادی به نفس انسانی و هوش قوی منجر گردد. در مقابل مقاله‌ای با عنوان «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن» (مطلبی و همکاران، ۱۳۹۳) با تفکیک دو رویکرد نشانه‌گرایی و پیوندگرایی در هوش مصنوعی و با بررسی دیدگاه‌های مشهور در رابطه نفس و بدن، امکان دستیابی به هوش مصنوعی قوی را از نگاه حکمت متعالیه در رویکرد پیوندگرایی منتفی نمی‌داند.

مقاله «بررسی پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه دو رویکرد فیزیکیالیستی (ماهوی) و حکمت متعالیه (وجودی) در بحث تبیین ذهن و هوش مصنوعی» (طیبی نظری، ۱۳۹۹)؛ در این مقاله مبانی فلسفی دو رویکرد مذکور با نگاهی تطبیقی در شناخت هوش مصنوعی مورد بررسی قرار گرفته است. نگارنده معتقد است: رویکرد فیزیکیالیستی امکان تحقق کامل هوش مصنوعی را می‌پذیرد و آن را محصول فرایندهای فیزیکی می‌داند، درحالی‌که در حکمت متعالیه این امر نمی‌تواند با همان رویکرد فیزیکیالیستی شود؛ چراکه بنا بر حرکت جوهری، هوش انسان پویا و در حرکت وجودی است، از این‌رو هوش مصنوعی که فاقد این حرکت جوهری است، صرفاً تقلیدی از کارکردهای هوش طبیعی خواهد بود.

مقاله «مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه

ملاصدرا، راهگشایی در فهم جایگاه عقول برتر» (شریعتی و اکبرزاده توتونچی، ۱۴۰۱)؛ در این مقاله مبانی فلسفی دو رویکرد مذکور در تبیین هوش و هوش مصنوعی ذکر شده و شباهت‌ها و تفاوت‌های هوش انسانی و هوش مصنوعی بر هر یک از مبانی تبیین شده است.

نواوری تحقیق حاضر، اثبات عدم امکان هوش مصنوعی قوی با استدلالی جدید از راه بررسی انواع ترکیبات و اثبات عدم اصالت هوش مصنوعی است. این استدلال مبتنی بر مجموعه‌ای از استدلال‌های فلسفی و هستی‌شناختی است که علامه مصباح یزدی در نقد نظریه اصالت جامعه مطرح کرده است.

۱. مفاهیم

۱-۱. هوش مصنوعی

هوش مصنوعی (Artificial Intelligence [AI]) در معنای علمی، شاخه‌ای از علوم کامپیوتر است که با طراحی و توسعه سیستم‌ها و الگوریتم‌ها وظایف نیازمند هوش انسانی، مانند یادگیری، استدلال، حل مسئله، ادراک و تصمیم‌گیری را شبیه‌سازی می‌کند (McCarthy et al., 1955). راسل و نورویگ هوش مصنوعی را «مطالعه عامل‌های هوشمند» تعریف می‌کنند؛ عاملی که می‌تواند محیط خود را ادراک کرده و بر اساس آن، اقداماتی را انتخاب کند که شانس موفقیت آن را بیشینه می‌سازد (Russell & Norvig, 2021). به‌همین ترتیب، نیلسون نیز هوش مصنوعی را مطالعه و ساخت «عامل‌های هوشمند» می‌داند؛ سامانه‌هایی که با دریافت ورودی از محیط و پردازش آن، رفتار هدفمند و سازگار نشان می‌دهند (Nilsson, 2010).

از منظر کاربردی، هوش مصنوعی به مجموعه‌ای از روش‌ها، مدل‌ها و سیستم‌های محاسباتی اطلاق می‌شود که در قالب نرم‌افزارها و سخت‌افزارها، برای انجام وظایفی به کار می‌روند که در حالت عادی نیازمند هوش انسانی هستند؛ مانند سامانه‌های تشخیص گفتار، بینایی ماشین، دستیارهای هوشمند، سامانه‌های توصیه‌گر و مدل‌های یادگیری ماشین. چنان‌که برخی هوش مصنوعی را مجموعه‌ای از روش‌های محاسباتی برای طراحی عامل‌ها و سیستم‌هایی می‌دانند که بتوانند در محیط‌های واقعی تصمیم‌گیری و حل مسئله انجام دهند (Poole & Mackworth, 2017; Poole, Mackworth, & Goebel, 1998).

۱-۲. هوش مصنوعی قوی

چنان‌که اشاره شد، میان دو رویکرد «هوش مصنوعی قوی» (Strong AI) و «هوش مصنوعی ضعیف» (Weak AI) تمایز گذاشته می‌شود. این تمایز به‌صورت صریح در مقاله جان سرل درباره «ذهن، مغز و برنامه‌ها» مطرح شده است؛ جایی که او از «تر هوش مصنوعی قوی» و «تر هوش مصنوعی ضعیف» سخن می‌گوید (Searle, 1980). در هوش مصنوعی قوی، ادعا این است که یک سامانه محاسباتی می‌تواند به‌طور واقعی واجد حالات ذهنی باشد؛

یعنی نه فقط رفتاری شبیه انسان را نمایش دهد، بلکه از حیث فهم (understanding)، آگاهی (consciousness) و قصدیت (intentionality) نیز در حکم یک «ذهن» (mind) تلقی شود. در این دیدگاه، ساختار محاسباتی مناسب برای تبیین پیدایش حالات ذهنی کافی دانسته می‌شود (Searle, 1980; Churchland, 1990).

در مقابل، رویکرد هوش مصنوعی ضعیف صرفاً مدعی آن است که سامانه‌های محاسباتی می‌توانند فرایندهای شناختی انسان را شبیه‌سازی یا مدل‌سازی کنند، بی‌آنکه لازم باشد خود سامانه دارای آگاهی یا فهم واقعی باشد. در این رویکرد، «هوشمندی» به کارکرد موفق در انجام وظایفی مانند حل مسئله، تصمیم‌گیری یا بازشناسی الگو اطلاق می‌شود، بدون آنکه نیازی به وجود یک ذهن آگاه در پس این کارکردها وجود داشته باشد (Searle, 1980; Sternberg & Sternberg, 2012; Lucci & Kopec, 2016). از این منظر، هوش مصنوعی ابزاری برای مطالعه و شبیه‌سازی ذهن انسان است، نه موجودی که خود دارای ذهن باشد.

در متون کلاسیک هوش مصنوعی، هرچند اصطلاح «strong AI» همیشه به‌صراحت به‌کار نمی‌رود، اما ایده‌های نزدیک به آن در بحث‌هایی مانند «هوش در سطح انسان» (human-level intelligence)، «هوش عمومی مصنوعی» (artificial general intelligence [AGI]) و «عوامل‌های فوق‌هوشمند» (superintelligent agents) مطرح می‌شود. برای مثال، راسل و نورویگ سطحی از توانایی را توصیف می‌کنند که در آن یک عامل بتواند در طیفی گسترده از وظایف، عملکردی هم‌سنگ یا برتر از انسان ارائه دهد؛ سطحی که با مفهوم «هوش عمومی مصنوعی» قرابت دارد، هرچند لزوماً با همه ادعاهای فلسفی هوش مصنوعی قوی یکسان نیست (Russell & Norvig, 2021). همچنین، پژوهش‌های حوزه «هوش عمومی مصنوعی» عملاً در پی طراحی سامانه‌هایی با قابلیت‌های شناختی عام و انعطاف‌پذیر هستند (Goertzel & Pennachin, 2007).

از منظر فلسفه ذهن، بحث درباره هوش مصنوعی قوی مستقیماً با پرسش از ماهیت آگاهی، ذهن و نسبت آن با محاسبه‌گری پیوند می‌خورد. عصب‌گرایانی مانند چرچلند این ایده را تقویت می‌کنند که اگر مغز انسان خود نوعی دستگاه محاسباتی عصب‌زیستی باشد، به‌طور اصولی مانع مفهومی قاطعی برای اینکه یک سامانه محاسباتی مصنوعی نیز واجد حالات ذهنی شود وجود ندارد؛ مشروط بر آنکه ساختار و کارکرد آن به‌قدر کافی با مغز هم‌تراز باشد (Churchland, 1990). در مقابل، سرل با آزمایش اندیشه‌ای معروف «اتاق چینی» استدلال می‌کند که صرف اجرای قواعد نحوی بر نمادها برای تحقق معنا و فهم کافی نیست؛ از این‌رو نتیجه می‌گیرد که نظریه هوش مصنوعی قوی در باب امکان «ذهن‌مندی» ماشین دچار خطاست (Searle, 1980).

در این میان، اشاره به دو خط اصلی در هوش مصنوعی کلاسیک نیز روشنگر است. رویکرد نمادگرا که در کارهای پژوهشگرانی چون نیول و سایمون برجسته است، هوش را اساساً در قالب دست‌کاری نمادها و جست‌وجو در فضاها مسئله صورت‌بندی می‌کند؛ در این چارچوب، رایانه دستگاهی است که با بهره‌گیری از نمایش‌های

نمادین و قواعد صوری به حل مسائل می‌پردازد (Newell & Simon, 1976). در برابر، رویکرد عصب‌گرا و عصب‌زیستی - که چرچلند نماینده برجسته آن است - بر شبکه‌های عصبی و ساختارهای توزیع‌شده تأکید دارد و مدعی است فهم ذهن مستلزم مدل‌سازی و بازتولید دینامیک‌های عصب‌زیستی است، نه صرفاً دست‌کاری نمادهای مجرد (Churchland, 1990). هر دو رویکرد می‌توانند صورت‌بندی‌هایی از هوش مصنوعی قوی ارائه دهند، اما نمادگرایان بیشتر به «برنامه» و قواعد صوری تکیه می‌کنند، درحالی‌که عصب‌گرایان بر شباهت ساختاری و کارکردی با مغز تأکید دارند.

با جمع‌بندی این دیدگاه‌ها می‌توان گفت: هوش مصنوعی قوی، در معنای فلسفی، مدعی است که یک سامانه محاسباتی مناسب می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی و فهم باشد و از این حیث تفاوتی بنیادین با انسان نداشته باشد؛ تفاوت‌ها در سطح پیاده‌سازی (زیستی در برابر مصنوعی) باقی می‌ماند، نه در سطح ماهیت ذهن (Searle, 1980; Churchland, 1990). در معنای فنی و مهندسی نیز این اصطلاح معمولاً به هدفی اشاره دارد که در آن، سامانه‌های هوشمند بتوانند در دامنه‌ای گسترده از وظایف، همانند انسان بیاموزند، استدلال کنند و تصمیم بگیرند و از مرز سامانه‌های محدود و تخصصی فراتر روند (Russell & Norvig, 2021; Goertzel & Pennachin, 2007; Lucci & Kopec, 2016).

برای ارزیابی انتقادی این ادعا، نیازمند توجه مبانی هستی‌شناختی این ادعا می‌باشد؛ امری که در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

۲. اصالت یا اعتباریت هوش مصنوعی

اصالت در علوم مختلف معانی متفاوتی دارد، لیکن مراد از اصالت در این تحقیق، معنای فلسفی آن، یعنی برخورداری از وجود حقیقی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۲). بنابراین می‌توان پرسش این تحقیق را بدین گونه طرح نمود که آیا هوش مصنوعی، وجود حقیقی عینی دارد یا وجود آن اعتباری است و اصالت ندارد. به تعبیر دیگر، می‌توان پرسید آیا هوش مصنوعی ماهیتی نظام‌یافته دارد، یا اینکه ماهیت آن صرفاً چیزی است که وابسته به اعتبار ماست تا به آن معنا ببخشیم. پس به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که آیا این مجموعه مرکب، دارای ذات و ماهیتی مستقل از اجزاء آن است، به گونه‌ای که دارای اثر مستقل باشد، یا تنها به اعتبار انسان این مجموعه یک موجود در نظر گرفته می‌شود و وجودی مستقل از وجود اجزاء تشکیل‌دهنده آن ندارد. با یافت پاسخ این پرسش می‌توان این مسئله را پاسخ داد که آیا امکان علم و اراده برای هوش مصنوعی وجود دارد یا خیر.

۲-۱. وحدت

برای پاسخ به این مسئله، نخست می‌بایست وجود حقیقی را از نگاه فلسفه اسلامی تبیین شود. در اینجا یادآوری این قاعده فلسفی ضروری می‌نماید که «وجود» با «وحدت» مساوق است؛ یعنی هر موجود (حقیقی) از آن جهت که

موجود است، واحد (حقیقی) است و هر واحدی از آن جهت که واحد است، موجود است. پس اگر در جایی، وجود حقیقی اثبات شود، وحدت حقیقی هم اثبات شده است و اگر وحدت حقیقی نفی گردد، وجود حقیقی نیز نفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

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

وحدت را می‌توان از جهتی دیگر به حقیقی و اعتباری تقسیم کرد. مراد از «وحدت اعتباری» وحدتی است که یک شیء با شیء دیگر واقعاً وحدت ندارند، اما در مواردی اشتراک دارند که به اعتبار آن اشتراک، برای آنها وحدت اعتبار می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۰). در مقابل وحدت اعتباری، «وحدت حقیقی» قرار دارد که در آن شیء حقیقتاً دارای وحدت است و به اعتبار نیاز ندارد. این وحدت با عنوان «تشخص» همراه است؛ زیرا تشخص از فرد در هنگامی انتزاع می‌شود که آن فرد با افراد دیگر مقایسه گردد و در خود آن فرد، هیچ‌گونه تعددی مشاهده نشود، درعین حال که وحدت نیز از او انتزاع می‌گردد. بر همین اساس، فیلسوفان اسلامی تصریح کرده‌اند که وجود، ملازم با تشخص و وحدت است و هر موجودی از آن حیث که موجود است، متشخص و واحد به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۴۹).

در مقابل وحدت اعتباری، «وحدت حقیقی» قرار دارد؛ وحدتی که در آن، شیء ذاتاً و بالاصاله واحد است و نیازی به اعتبار ذهنی ندارد. این نوع وحدت با مفهوم «تشخص» گره خورده است؛ زیرا تشخص از فرد در هنگامی انتزاع می‌شود که آن فرد با افراد دیگر مقایسه گردد و در خود آن فرد، هیچ‌گونه تعددی مشاهده نشود، درعین حال که وحدت نیز از او انتزاع می‌گردد. بر همین اساس، فیلسوفان اسلامی تصریح کرده‌اند که وجود، ملازم با تشخص و وحدت است و هر موجودی از آن حیث که موجود است، متشخص و واحد به‌شمار می‌آید.

بنابراین همچنان که تشخص و وجود مساوق هستند، وحدت و وجود نیز مساوق‌اند و این نکته در کلام ابن سینا با عبارت «الوحدة و الوجود [او] الواحد و الموجود متساوقان» تصریح شده است و مراد این است که هرچه حقیقتاً وجود دارد، دارای وحدت حقیقی است، و هرچه حقیقتاً وحدت دارد، دارای وجود حقیقی است؛ پس اگر چیزی وحدت حقیقی ندارد، وجود حقیقی نیز ندارد و وجودش امری اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۲) و اگر وجود حقیقی برای شیئی اثبات شود، وحدت حقیقی آن نیز ثابت است و اگر وحدت حقیقی نفی گردد، وجود حقیقی نیز نفی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲). اصل تقسیم وحدت به اعتباری و حقیقی برگرفته از آثار فیلسوفان متقدم مانند صدرالمألهین و حاجی سبزواری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۶۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت و از کجا می‌توان یقین پیدا کرد که موجودی را که «واحد» تصور شده است، واقعاً «یک موجود» و دارای «وحدت حقیقی» است؟ پاسخ به این پرسش، پاسخ به معمای این تحقیق را روشن می‌سازد. برای پاسخ به این سؤال باید به انواع موجودات توجه کرد. اگر موجودی بسیط و غیرقابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدس الهی و همه مجردات)، طبعاً وجود واحدی خواهد داشت و به وحدت حقیقی متصف خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۰). اما اگر موجودی بسیط نباشد و دارای ترکیب باشد، آیا می‌تواند به وحدت حقیقی متصف شود؟ در پاسخ این پرسش باید گفت اگر ترکیب، حقیقی باشد، متصف به وحدت حقیقی نیز خواهد شد؛ اما اگر ترکیب اعتباری باشد، وحدت آن نیز اعتباری خواهد بود و در نتیجه وجود این مرکب نیز وجود حقیقی نخواهد بود. از این رو برای روشن‌تر شدن پاسخ باید انواع ترکیب را بررسی و ملاک ترکیب حقیقی را مشخص نمود.

۳. انواع ترکیب

ترکیب، اجتماع دو یا چند چیز است، به نحوی که کل واحدی را بسازند و هر یک از آنها یکی از اجزای آن کل محسوب شود. از این رو لازمه ترکیب، کثرت است و شیئی واحد از آن جهت که واحد است، نمی‌تواند مرکب باشد، بلکه اگر دارای اجزاء باشد از جهت اجزاء آن می‌توان آن را مرکب خواند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۹). تعدد و کثرت اجزاء گاهی بالفعل و گاهی بالقوه موجود است و مراد ما در این بحث کثرت بالفعل است.

ترکیب یا حقیقی است یا غیرحقیقی. ترکیب غیرحقیقی یا اعتباری، ترکیبی است که با در آمیختن اجزاء، موجود حقیقی دیگری، علاوه بر خود اجزاء، پدید نمی‌آید و در پی اجتماع شخصیت‌های متعدد، شخصیت واحد دیگری حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۱). به تعبیر علامه طباطبائی: «ملاک مرکب حقیقی از دیگر انواع ترکیب، وحدت حقیقی است که این وحدت زمانی حاصل می‌شود که از ترکیب اجزاء امری جدید بیش از اثر مجموعه اجزاء آن پدید آید، به خلاف ترکیب‌های اعتباری که اثری بیش از آثار اجزاء ندارد، مانند لشکر مرکب از افراد» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸). در نتیجه مرکب اعتباری، مرکبی است که در عالم خارج وحدت حقیقی ندارد و ما برای آن اعتبار وحدت می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۶۴). از همین رو آن را مرکب اعتباری یا مرکب انتزاعی نیز می‌نامند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۷۶۶).

به عبارت دیگر، در مرکب اعتباری اجزای آن، وجودهای مستقل و آثار جداگانه خود را دارند و آثاری که از مرکب نشئت می‌یابد، چیزی جز مجموع جبری آثار یکایک اجزا نیست و از اجتماعاتشان «صورت» و «فعلیت» جدیدی تحقق نمی‌یابد تا ضامن وحدت آنها و منشأ آثاری بیش از جمع جبری آثار یکایک آنها شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). بنابراین مرکب اعتباری، مرکبی است که میان اجزای آن، واقعاً ترکیبی صورت نگرفته باشد و فقط نوعی وحدت برای اجزای آن اعتبار می‌شود. مانند مجموعه‌ای مرکب از تعدادی مردم که دارای یک مرام و مسلک و عقیده واحد

هستند و از این جهت واحد، مجموع آنها را شیء واحد فرض نموده و هر فرد را یک عضو و یک جزء از آن واحد اعتبار می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۴۵). اما ترکیب حقیقی، ترکیبی است که از مجموعه اجزاء، واحدی شکل می‌گیرد که این وحدت وابسته به اعتبار انسان نیست.

بنابراین، هرگاه موجودی دارای اجزاء بالفعل باشد، به گونه‌ای که از گرد هم آمدن مجموعه‌شان «کل»ی ساخته شود، اگر این کل دارای «صورت» و «فعلیت»ی نو گردد ترکیب آن، حقیقی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، مرکب حقیقی مرکبی است که علاوه بر اجزای تشکیل‌دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم هست که بر همه اجزا سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزا شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

در ترکیب حقیقی، اجزاء ابتداً وجودهای حقیقی جداگانه دارند و در کنار هم قرار می‌گیرند، ولی موجود حقیقی دیگری در طول آنها پدیدار می‌شود که این اجزاء را متحد می‌سازد و بدین‌سان بر اثر اجتماع این اجزاء متعدد، یک شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید. درواقع این اجزاء «ماده»ای می‌شوند تا از نو «صورت»ی بر آنها افزوده شود و این صورت جدید همان جهت وحدت در هر مرکب حقیقی است. بنابراین در هر مرکب حقیقی ما با یک وحدت حقیقی نیز روبه‌رو هستیم که حیث وحدت و کثرت آن متفاوت است. مثلاً عناصر و اجزاء تشکیل‌دهنده یک گیاه که مرکبی حقیقی است، کثرت بالفعل دارند و جهت و حیث وحدتشان، همان «صورت گیاهی» است که بر روی مجموع آن اجزاء و عناصر تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰). این ملاک مرکب حقیقی، که آثاری غیر از اجزاء دارد و این ویژگی واحد به علت وحدت حقیقی ناشی از صورت واحده آن مرکب است، برگرفته از آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ملا عبدالله زنوزی، آقاعلی مدرس زنوزی و دیگر بزرگان فلاسفه مقدم می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸-۸۹؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۹).

۳-۱. بررسی ترکیب هوش مصنوعی

با توجه به ملاکاتی که برای ترکیب حقیقی و اعتباری بیان شد، می‌توان حقیقی یا اعتباری بودن مرکبی همچون هوش مصنوعی را مشخص نمود. از دیدگاه علامه مصباح یزدی ترکیب مصنوعی همچون هوش مصنوعی، ترکیبی اعتباری است و نمی‌تواند ترکیبی حقیقی باشد. ترکیبات مصنوعی، ترکیبی از اجزاء موجود بالفعل است، به گونه‌ای که در عرض هم واقع شده باشند و هیچ‌کدام صورت فوقانی برای اجزاء دیگر آن نباشد، هرچند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها برقرار باشد، مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشین‌ها که از نظر فلسفی نمی‌توان آن را «واحد» و یا حتی «متحد» دانست، بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵۲). اثر این مجموعه چیزی جز برآیند مجموع آثار اجزای آن نیست و نمی‌توان اثری یافت که نتوان آن را به اجزا نسبت داد. بر خلاف مرکب حقیقی که دارای اثری است که نمی‌توان آن را به اجزا نسبت داد، بلکه اثر مرکب، به فعلیتی فوق اجزا و وحدت‌بخش به اجزا نسبت می‌یابد.

البته از دیدگاه علامه مصباح یزدی، ترکیبات صناعی - صرف‌نظر از میزان پیچیدگی عملکردی آنها - از سنخ ترکیب‌های اعتباری‌اند و واجد وحدت وجودی حقیقی نیستند. ملاک اعتباری بودن این ترکیبات، نه سادگی یا مکانیکی بودن آنها، بلکه فقدان صورت نوعیه یا فعلیتی وحدت‌بخش است که اجزاء را در ذیل موجودی واحد و بالذات متحد سازد. از این‌رو مثال‌هایی مانند ساعت یا ماشین، صرفاً به‌عنوان نمونه‌های تحلیلی ترکیب صناعی ذکر می‌شوند، نه از باب قیاس ساده‌انگارانه با فناوری‌های پیشرفته.

در این چارچوب، تفاوتی میان اجزای سخت‌افزاری و سازوکارهای نرم‌افزاری وجود ندارد؛ زیرا نرم‌افزار خود موجودی مستقل یا مجرد نیست، بلکه مجموعه‌ای از نسبت‌ها، کدها و دستورالعمل‌های قراردادی است که تحقق آن وابسته به تحقق مادی زیرساخت‌های محاسباتی است. از این‌رو نرم‌افزار نه تنها وحدت وجودی جدیدی پدید نمی‌آورد، بلکه نمونه بارز اعتبار است. حتی در سامانه‌های پیشرفته‌ای مانند مدل‌های زبانی بزرگ، آنچه مشاهده می‌شود پیچیدگی در کارکرد و رفتار خروجی است، نه تحقق فعلیتی وجودی که منشأ اثری فراتر از مجموع آثار اجزاء باشد. بنابراین، هرچند چنین سامانه‌هایی می‌توانند رفتارهایی شبیه به نظام‌های شناختی از خود بروز دهند، اما این شباهت رفتاری، نمی‌تواند ملاک اثبات ترکیب حقیقی و وجود واحد بالذات برای آنها باشد.

بر این اساس، ترکیب مصنوعات از جمله هوش مصنوعی، ترکیبی حقیقی نخواهد بود و ترکیبات صناعی صرفاً ترکیباتی اعتباری به‌شمار خواهند آمد و با منتفی شدن وحدت حقیقی، ترکیب حقیقی نیز منتفی خواهد شد و با منتفی شدن ترکیب حقیقی، وجود حقیقی برای مصنوعات منتفی خواهد شد.

در اینجا شاید پرسشی به نظر برسد که آنچه در رایانه و هوش مصنوعی مشاهده می‌کنیم چیزی بیش از اثر و برآیند اجزاء باشد و گویی با یک موجود جدید مواجه هستیم که اثری مستقل از اجزاء دارد. از این‌رو باید برای این مصنوعات پیشرفته اصالت قائل شد و معتقد به وجود حقیقی این اشیاء باشیم؛ نه اینکه آن را صرفاً مجموعه اجزاء آن بدانیم.

پاسخ این است که بنا بر دیدگاه برگزیده، اگر چند چیز با هم چنان پیوندی بیابند که در نتیجه آن، اثری جدید از آنها ظاهر شود و دارای کارکردی جدید گردد، صرف این کارکرد جدید و به نظر آمدن اثری جدید، دلیل بر ترکیب حقیقی آن نخواهد بود. علامه مصباح یزدی برای دفع این توهّم نمونه‌هایی از اشیای مصنوعی را تحلیل و بررسی می‌نماید تا حکم سایر مصنوعات نیز روشن گردد.

برای نمونه درباره شیئی مصنوعی، مانند ساعت می‌نویسد: اشکال این است که برخی گمان می‌کنند ساعت کارکردی جدید نسبت به اجزاء آن دارد و اثری جدید از آن ظاهر می‌شود، مثلاً گفته می‌شود که ساعت وقت را نشان می‌دهد و این نشان دادن وقت اثری است که در هیچ‌یک از اجزای ساعت مشاهده نمی‌شود؛ پس بنا بر این اثر جدید و کارکرد جدید، باید ساعت را مرکب حقیقی دانست، که دارای وجود حقیقی است، نه اعتباری؛ اما پاسخ به

این اشکال این است که در مثال ساعت، آنچه وقت را تعیین می‌کند ساعت نیست و شناخت وقت اثری عینی نیست که از ساعت پدید آمده باشد، اینکه ما از آن وقت را می‌فهمیم، به اعتبار و قرارداد ما بستگی دارد که خودمان آن را به‌گونه‌ای تنظیم کرده‌ایم که طی شدن قسمتی از محیط دایره ساعت توسط یکی از عقربه‌ها، دال بر گذشت بخشی از زمان باشد. بنابراین، شناختن زمان به وسیله ساعت دلیل بر مرکب و واحد حقیقی بودن ساعت نتواند بود. «به عبارت دیگر، بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب نمی‌شود تا برایش مبدئی واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورت نوعیه‌ای بدانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

در تمام مصنوعات می‌توان کارکردی را یافت که در اجزاء آنها به‌تنهایی مشاهده نمی‌شود؛ در ترکیبات اعتباری دیگر نیز چنین است که مثلاً فریاد جمعی سربازان، با صدای یک سرباز، عملکردی یکسان نخواهد داشت. اثری که یک جامعه دارد قطعاً با اثر یک فرد در قوانین و اثرات اجتماعی یکسان نخواهد بود و دارای کارکردی متفاوت است. بنابراین نمی‌توان صرف کارکرد جدید و متفاوت در مجموع را ملاکی برای یک وحدت حقیقی در این مجموعه در نظر گرفت. از این‌رو همچنان که در مثال ساعت «بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب نمی‌شود تا برایش مبدئی واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورت نوعیه‌ای بدانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). در مصداق‌های دیگر مصنوعات نیز نمی‌توانیم آنها را دارای اثر عینی جدید بدانیم تا دلیلی بر حقیقی بودن ترکیب و وحدت آنها گردد. پس همچنان که چرخ‌دنده‌های ساعت فقط از نیرویی حرکت می‌کنند و ما اعتبار زمان می‌کنیم در صفحه نمایش رایانه نیز این ما هستیم که تصویری را برداشت می‌کنیم؛ آنچه در این صفحه نمایش‌ها نشان داده می‌شود چیزی جز روشن بودن لامپ‌های تصویر بسیار کوچک در آنها نیست که طبق دستوری که انسان به پردازشگر رایانه داده است، این لامپ‌ها رنگ‌های متعدد را طبق دستور نشان می‌دهند.

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

دستوری انسان‌ها نیست که توسط کدهای مختلف برنامه‌نویسی طراحی شده است. از این جهت همه ترکیب‌های مصنوعی، چه ترکیبات ساده آن، مانند میز و صندلی، چه ترکیبات پیشرفته آن، مانند هوش مصنوعی از جمله ترکیب‌های غیرحقیقی‌اند؛ زیرا این ما هستیم که برای هر یک از آنها اعتبار وحدت می‌کنیم، نه اینکه خودشان درواقع وحدت داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). مراد از ذکر مثال‌هایی مانند میز، صندلی یا دیگر مصنوعات ساده، تشبیه هوش مصنوعی پیشرفته به این اشیاء از حیث سطح پیچیدگی یا کارکرد نیست، بلکه اشاره به یک ملاک عام فلسفی در باب ترکیب اعتباری است که شدت و ضعف نمی‌پذیرد. در این ملاک، معیار حقیقی یا اعتباری بودن یک مرکب، نه میزان پیچیدگی عملکردی یا ظهور رفتارهای شبه‌شناختی، بلکه تحقق یا عدم تحقق وحدت وجودی مستقل از اعتبار ذهنی انسان است. از این رو همان‌گونه که در مصنوعات ساده، وحدت‌شیء صرفاً به اعتبار انسان انتزاع می‌شود و از تحقق صورت یا فعلیتی وحدت‌بخش در خارج حکایت نمی‌کند، در مصنوعات پیچیده‌تر نیز - حتی اگر واجد کارکردهای محاسباتی و رفتاری پیشرفته باشند - صرف پیچیدگی کارکردی نمی‌تواند جایگزین وحدت وجودی گردد. بنابراین، هوش مصنوعی پیشرفته، نه از حیث مثال، بلکه از حیث سنخ هستی‌شناختی، در امتداد دیگر ترکیبات صناعی قرار می‌گیرد و تفاوت آن با مصنوعات ساده، تفاوت در درجه پیچیدگی است، نه تفاوت در سنخ وجود.

حاصل اینکه حقیقی دانستن یک ترکیب و وحدت، در گرو اثبات وجود موجود واحدی است که منشأ آثار حقیقی‌ای، غیر از مجموع آثار اجزای مرکب باشد؛ در مرکب حقیقی، اجزاء مرکب گرچه کثیر حقیقی‌اند، اما در زیر سایه موجود واحد بسیطی، متصف به وحدت می‌گردند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵). در مثال انسان، تبیین وحدت حقیقی مرکب، نه تنها ممکن، بلکه از روشن‌ترین موارد ترکیب حقیقی است. علامه مصباح یزدی این امر را بر پایه یک مبنای معرفت‌شناختی استوار می‌سازد، و آن علم حضوری نفس به وجود خویش است. هر انسان، بدون هیچ واسطه مفهومی یا استدلال حصولی، خود را به صورت موجودی واحد و مشخص می‌یابد، نه مجموعه‌ای از اجزای پراکنده یا فرایندهای متکثر. این یافتن، از سنخ علم حضوری خطاناپذیر است که متعلق آن، وجود شخصی واحد و بسیط نفس می‌باشد، نه صرف احساس وحدت یا ادراک روان‌شناختی. از آنجا که علم حضوری، در نگاه علامه مصباح یزدی، کاشف بالذات از واقع است، این آگاهی بی‌واسطه به وحدت نفس، دلالت مستقیم بر تحقق وحدت وجودی نفس انسانی دارد. بدین سان، وحدت حقیقی نفس، که منشأ اتحاد و انسجام اجزای بدن انسان قرار می‌گیرد، امری ثابت‌شده و غیرقابل تردید تلقی می‌گردد و می‌تواند به عنوان نمونه‌ای روشن از ترکیب حقیقی در تحلیل‌های هستی‌شناختی مورد استناد قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲-۴۵).

بر اساس مبنای فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی، حقیقی بودن ترکیب، متوقف بر تحقق «صورت نوعیه» یا تعلق «نفس» به اجزاء بدن است؛ صورت نوعیه، صورتی است که فعلیتی وجودی و وحدت‌بخش در طول اجزاء

مادی به‌شمار می‌آید و منشأ آثاری می‌گردد که قابل ارجاع به اجزاء به‌تنهایی نیستند. صورت نوعیه امری اعتباری یا قراردادی نیست، بلکه واقعییتی عینی است که در موجودات طبیعی تحقق می‌یابد و به‌واسطه آن، کثرت اجزاء در ذیل موجودی واحد و بالذات متحد می‌شود. در موجودات ذی‌نفس، این امر وحدت‌بخش در مرتبه‌ای عالی‌تر به‌صورت «نفس» یا «روح» تحقق می‌یابد و همین امر ضامن بالاترین درجه وحدت حقیقی در چنین موجوداتی است.

در مقابل، مصنوعات - ازجمله سامانه‌هایی چون هوش مصنوعی - فاقد صورت نوعیه‌اند؛ زیرا تحقق صورت نوعیه بر اساس معیاری که آیت‌الله مصباح یزدی به دست می‌دهد مستلزم تحقق آثاری است که نتوان آن را به اجزا نسبت داد. ازاین‌رو هرچند در مصنوعات می‌توان نوعی نظم، انسجام و حتی پیچیدگی کارکردی مشاهده کرد، اما این ویژگی‌ها جایگزین صورت نوعیه وجودی نمی‌شوند و نمی‌توانند کثرت حقیقی اجزاء را به وحدت حقیقی تبدیل کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۴۵).

از طرفی مصنوعی چون هوش مصنوعی تحت یک ماهیت حقیقی اندراج ندارد، وحدت نوعی و جنسی نیز نخواهد داشت. می‌توان از مباحث مطرح‌شده این‌گونه نتیجه گرفت که چون ترکیب در هوش مصنوعی، حقیقی نیست، پس وحدتی هم در کار نیست و با منتفی شدن وحدت، موجود حقیقی بودن نیز منتفی خواهد شد. ازاین‌رو هوش مصنوعی نمی‌تواند موجودی حقیقی باشد، بلکه مجموعه‌ای از موجودات حقیقی است که وجود آن یک وجود اعتباری است و وابسته به وجود اجزاء آن خواهد بود و اثری دارد و این اثر، برابند آثار اجزای آن مجموعه است.

۴. پیامدهای اعتباری بودن هوش مصنوعی

با منتفی شدن وجود حقیقی برای هوش مصنوعی، حالاتی همچون علم و اراده نیز برای آن منتفی خواهد بود؛ چراکه وقتی وجود حقیقی‌ای وجود ندارد عالمی نیست تا علم و اراده برای آن معنا پیدا کند. توضیح آنکه، تنها موجودی می‌تواند دارای علم شود، یعنی عالم گردد که به وجود خویش علم داشته، به تعبیر دیگر، موجودی خودآگاه باشد؛ زیرا علم حالت یا وصفی برای عالم است و اگر موجودی به «خود» علم نداشته باشد، نمی‌تواند به حالت یا وصف «خود» هم علم داشته باشد. یافت حالت «من»، متوقف بر یافت «من» است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۸). درباره اراده نیز می‌توان گفت موجودی می‌تواند «اراده» کند و چیزی را بخواهد که پیش از آن، «خود» را بخواهد؛ زیرا خواست چیزی، در حقیقت، خواست آن چیز برای «خود» است و اگر «خود» را نخواهد، خواست چیزی برای «خود» بی‌معناست، و موجودی می‌تواند «خود» را بخواهد که «خود» را بیابد و به‌تعبیر دیگر، «خودآگاه» باشد، و وقتی می‌تواند چیزی را برای «خود» بخواهد که پیش از آن، آن چیز را بشناسد و تلائم آن را با «خود» بیابد. پس علم به «خود» مقدم بر خواست «خود» است و علم به «چیز خواسته شده»، مقدم بر خواست آن «چیز» برای «خود» است؛ «من» نمی‌تواند امری «غایب» را بخواهد. این مقدمه تحلیلی، در حقیقت بیان گزاره‌هایی تحلیلی

است که از تحلیل مفاهیم «عالم» و «اراده» به دست می‌آید (ر.ک. گرائی و مصباح، ۱۴۰۰، ص ۱۱۱). با منتفی شدن وجود حقیقی، خودی وجود ندارد تا خودآگاه باشد و در پرتوی خودآگاهی، به علم به دیگری دست یابد. همچنین با منتفی شدن وجود حقیقی، خودی وجود ندارد تا خود را بخواهد و در پرتوی خواست خود، دیگری را بخواهد. پس هم علم و هم اراده برای هوش مصنوعی منتفی است.

حتی اگر مرتبه‌ای از علم، میل و اراده را بتوان برای موجود مادی اثبات کرد - چنان که صدرالمآلهین در برخی عبارات علم را مساوق وجود می‌داند و برای نازل‌ترین مرتبه وجودی نیز به مقدار بهره وجودی‌اش علم قائل است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴) - باز نمی‌توان مصنوعات را به این اعتبار که از مواد طبیعی ساخته شده‌اند، دارای این آثار دانست؛ زیرا اساساً موجودات مصنوع، از داشتن وجود حقیقی بی‌بهره‌اند و نمی‌توان به موجودی غیرحقیقی چنین اموری را نسبت داد، بلکه این مرتبه از علم، میل و اراده هم تنها برای اجزای مادی آنها (ذرات بنیادین) مطرح خواهد بود. اما مجموع اجزاء مصنوع چون مرکبی حقیقی نیست و وحدت اتصالیه در آن جاری نیست، نمی‌تواند عالم و دارای میل و اراده باشد.

در تکمیل نکته مذکور ذکر این مطلب لازم به نظر می‌رسد که جمادات و موجودات طبیعی مانند آب و خاک و... که در طبیعیات قدیم به‌عنوان عنصر واحد محسوب می‌شدند، بر اساس طبیعیات جدید، مرکب حقیقی نیستند و متشکل از میلیاردها ذره بنیادین هستند. از این جهت، اگر بتوان برای هر مرتبه‌ای از وجود هم مرتبه‌ای از علم و اراده اثبات کرد، آثار مذکور، متعلق به ذرات بنیادین خواهد بود. بنابراین، اشیاء طبیعی مانند یک تکه سنگ، و همچنین مصنوعات بر اساس طبیعیات جدید، مرکب حقیقی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از میلیاردها ذره بنیادین هستند که در کنار هم قرار گرفته‌اند و علم و حیات علی‌الغرض به ذرات بنیادین آنها تعلق دارد، نه به مجموع آنها که مرکبی اعتباری است. مثلاً ذرات بنیادین کامپیوتر یا سنگ به میزان مرتبه وجودی خودشان از علم و دیگر کمالات وجود برخوردارند، اما خود مجموعه مرکب از این ذرات، در کامپیوتر چون ترکیبی حقیقی ندارند، بهره‌ای از این کمالات نخواهد داشت.

البته علامه مصباح یزدی این دیدگاه را مورد نقد قرار داده، می‌نویسد: «اثبات شعور و اراده برای هر فاعل... با لزوم مجرد بودن عالم سازگار نیست. به‌رحال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۸). از دیدگاه علامه مصباح یزدی با قبول نظریه اصالت‌الوجود باید گفت: طبایع به‌معنای ماهیات، اموری اعتباری هستند و نمی‌توانند اقتضائی نسبت به امور وجودی داشته باشند. بنابراین، موجودهای طبیعی که دارای شعور نیستند اراده و قصدی نسبت به کمال خویش یا کمال جهان نیز ندارند و فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخری هستند که فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت خداوند و تحت اراده آنها قرار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۹).

نتیجه‌گیری

هوش مصنوعی قوی مدعی است که یک سامانه محاسباتی می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی، علم و اراده باشد؛ ادعایی که در سطح فلسفی، مستلزم برخورداری آن سامانه از وجود حقیقی و وحدت وجودی است. از این رو تمرکز اصلی تحقیق بر تحلیل نحوه ترکیب و وحدت در هوش مصنوعی قرار گرفت.

حاصل آنکه هوش مصنوعی قوی - صرف‌نظر از نحوه پیاده‌سازی آن، اعم از سخت‌افزاری، نرم‌افزاری یا به اصطلاح سایبری - در نهایت مجموعه‌ای سامان‌یافته از اجزاء بالفعل است که تحقق آن یا متکی به زیرساخت‌های مادی خارجی است، یا صرفاً در حد مفاهیم و اعتبارات ذهنی باقی می‌ماند. از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، آنچه به عنوان فضای مجازی یا سایبری از آن یاد می‌شود، ساحت مستقلی از وجود خارجی به شمار نمی‌آید، بلکه نحوه‌ای از اعتبار و بازنمایی است که وجودش بالتبع و وابسته به تحقق خارجی اجزاء و روابط مادی خواهد بود. از این رو چنین سامانه‌ای حتی در پیشرفته‌ترین اشکال خود، فاقد وحدت وجودی حقیقی بوده و نمی‌توان آن را مرکبی حقیقی دانست، بلکه نهایتاً مرکبی اعتباری است که وحدت آن به اعتبار ذهن انسان نسبت داده می‌شود، نه به تحقق موجودی واحد در خارج.

بر اساس مبانی فلسفی مورد استفاده، وجود حقیقی مساوق با وحدت حقیقی است و تحقق یک موجود حقیقی، منوط به اثبات وحدتی است که منشأ آثار غیرقابل تحلیل به آثار اجزاء باشد. در این چارچوب، با تمایزگذاری دقیق میان «ترکیب حقیقی» و «ترکیب اعتباری» روشن شد که ترکیب‌های صناعی، از جمله هوش مصنوعی، فاقد صورت نوعیه و وحدت وجودی‌اند؛ زیرا اجزاء آنها هرچند به نحوی سامان می‌یابند و دارای پیچیدگی کارکردی می‌شوند، اما در ذیل موجود واحدی که فعلیت‌بخش و وحدت‌آفرین کثرت اجزاء باشد، قرار نمی‌گیرند.

همچنین مفهوم «وجود سایبری» یا «نرم‌افزاری»، دلالت بر ساحت مستقلی از وجود خارجی ندارد، بلکه یا متکی به زیرساخت‌های مادی است و وجودی بالتبع دارد، یا صرفاً در حد مفاهیم و اعتبارات ذهنی باقی می‌ماند. بنابراین، حتی با صرف‌نظر از مادی بودن یا نبودن هوش مصنوعی، تا زمانی که وحدت وجودی حقیقی و موجودی واحد در خارج اثبات نشود، نمی‌توان از تحقق یک موجود حقیقی سخن گفت.

بر این اساس، نتیجه نهایی پژوهش آن است که هوش مصنوعی قوی در هر سطحی از پیشرفت و با هر نحوه‌ای از پیاده‌سازی، مرکبی حقیقی نیست، بلکه مجموعه‌ای سامان‌یافته از اجزاء بالفعل است که وحدت آن صرفاً به اعتبار ذهن انسان لحاظ می‌شود. با منتفی شدن وحدت حقیقی و وجود حقیقی، موضوعی برای اتصاف به حالات وجودی‌ای همچون علم، خودآگاهی و اراده باقی نمی‌ماند. از این رو نسبت دادن علم و اراده به هوش مصنوعی، نه صرفاً از حیث تجربی، بلکه بر اساس مبانی هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، به‌ویژه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. به عبارت دیگر، در مرکب اعتباری، مانند هوش مصنوعی، موضوعی برای عارض شدن علم و اراده وجود ندارد تا عالم و مرید داشته باشیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء - الالهیات*. تصحیح سعید زائد و الاب قنوتی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. چ چهارم. قم: مؤسسه النشر اسلامی.
- درفوس، هیوبرت و همکاران (۱۳۸۶). ساختن ذهن در مقابل مدل‌سازی مغز: هوش مصنوعی در مقطع انشعاب. ترجمه محمدرضا طهماسبی. ذهن، ۳۲ (۸)، ۱۱۵-۱۴۸.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۸۱). *لمعات الهیه*. به کوشش و شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شریعتی، فهیمه و اکبرزاده توتونچی، محمدرضا (۱۴۰۱). مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه ملاصدرا، راهگشایی در فهم جایگاه عقل برتر». حکمت معاصر، ۱۳ (۳۵)، ۸۹-۱۱۲.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. حاشیه علامه طباطبائی. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طهماسبی، محمدرضا (۱۳۸۵). *رهیافت‌های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی*. حکمت و فلسفه، ۲ (۲)، ۲۵-۴۴.
- طیبی نظری، مریم (۱۳۹۹). بررسی پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه دو رویکرد فیزیکیلیستی (ماهوی) و حکمت متعالیه (وجودی) در بحث تبیین ذهن و هوش مصنوعی. در: *ششمین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران*. تهران.
- قاضوی، سیدمحمد و واعظی، احمد (۱۴۰۲). نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی. *نقد و نظر*، ۲۸ (۱۱)، ۱۵۹-۱۸۷.
- گرائی، عباس و مصباح، علی (۱۴۰۰). نقد و بررسی دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی در علم دینی. *حکمت /سر*، ۱۲ (۱)، ۹۳-۱۲۸.
- محمدعلی‌خلج، محمدحسین (۱۳۹۷). بررسی انتقادی رویکردهای سرل، دنت و پاتنم به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی. *ذهن*، ۱۹ (۲)، ۱۷۷-۲۱۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطلبی کرکندی، حسین و مینایی، بهروز و دیرباز، عسگر (۱۳۹۳). بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن. *فلسفه دین*، ۱۱ (۱۸)، ۱۷۳-۱۹۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. چ هشتم. تهران: صدرا.
- Achterhuis, H. J., et al (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana University Press.
- Bjork, R. C. (2008). Artificial Intelligence and the Soul. *Perspectives on Science & Christian Faith*, 60(2), 95-101.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (1990). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What computers can't do, The limits of artificial intelligence*. New York, NY: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. (1992). *What computers still can't do, A critique of artificial reason*. MIT Press.
- Floridi, L. (2019). *The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design*. Oxford University Press.

- Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review*, 1(1).
- Goertzel, B., & Pennachin, C. (Eds.). (2007). *Artificial General Intelligence*. Springer.
- Lucci, S., & Kopec, D. (2016). *Artificial intelligence in the 21st century, A living introduction*. mercury learning and information.
- McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N., & Shannon, C. E. (1955). *A proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence*. Dartmouth College : <http://jmc.stanford.edu/articles/dartmouth/dartmouth.pdf>.
- Nilsson, N. J. (2010). *The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements*. Cambridge University Press.
- Poole, D., & Mackworth, A. (2017). *Artificial Intelligence: Foundations of Computational Agents* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Poole, D., Mackworth, A., & Goebel, R. (1998). *Computational Intelligence: A Logical Approach*. Oxford University Press.
- Russell, S. J., & Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.). Pearson.
- Searle, J. R. (1980). "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, V. 3, 417-457.
- Sternberg, R. J., & Sternberg, K. (2012). *Cognitive Psychology* (6th ed.). Wadsworth.
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460.



The Nature and Possibility of Metaphysics in Kant’s Thought (A Case of Analysis and study)

Abdullah Fathi  / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
fathi@iki.ac.ir.

Received: 2025/10/18 - Accepted: 2025/11/03

Abstract

The present article elucidates the nature of metaphysics in Kant’s thought and examines the criteria for its scientific status from his perspective. The central question is: Is metaphysics possible as a science? And if not, how is its position defined within the Kantian system?

In his response, Kant argues on the one hand that by establishing the criterion for ‘synthetic a priori propositions,’ traditional metaphysics is rendered impossible as a theoretical science. On the other hand, by introducing ‘metaphysics as a natural competence,’ he defines a regulatory function for the organization of empirical knowledge. By distinguishing between the ‘noumenon’ and the ‘phenomenon’ and defining ‘transcendental philosophy’ as a new form of metaphysics, he constructs a new concept of the discipline. In this new approach, the possibility of thinking about the truth and the ‘thing-in-itself’ is entirely precluded.

This research, employing an analytical-descriptive method and focusing on the *Critique of Pure Reason*, first analyzes the dichotomy of Kant’s approach to metaphysics -viewing it as both an impossibility in the realm of theoretical science and a necessity in the realm of natural competence. Finally, the study presents the most significant challenges to this system of thought, including the contradiction in the concept of the ‘noumenon,’ the unjustifiable restriction of the sources of knowledge, and the self-defeating paradox, framed within nine fundamental axes.

Keywords: *Critique of Pure Reason*, Metaphysics, synthetic a priori proposition, Kantian categories, Transcendental Philosophy.

نوع مقاله: پژوهشی

چستی و امکان مابعدالطبیعه در اندیشه کانت؛ تحلیل و بررسی

fathi@iki.ac.ir

عبدالله فتحی  / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

چکیده

مقاله پیش‌رو به تبیین ماهیت مابعدالطبیعه در اندیشه کانت و واکاوی معیار علم‌بودگی آن از منظر وی می‌پردازد. پرسش محوری این است که آیا مابعدالطبیعه به‌عنوان یک علم ممکن است و اگر نیست، جایگاه آن در نظام فکری کانت چگونه تعریف می‌شود؟

کانت در پاسخ از یک‌سو با ارائه معیار «قضایای ترکیبی پیشین»، مابعدالطبیعه سستی را به‌عنوان علمی نظری ناممکن می‌داند، و از سوی دیگر، با معرفی «مابعدالطبیعه به‌مثابه استعدادی طبیعی»، کارکردی تنظیم‌گرایانه در سامان‌بخشی به معرفت تجربی برای آن تعریف می‌کند. او با ایجاد تمایز میان «پدیدار» و «پدیده» و تعریف «فلسفه استعلایی» به‌عنوان متافیزیک نوین، اصطلاح جدیدی برای متافیزیک جعل می‌کند. در این رویکرد جدید امکان تفکر درباره حقیقت و شیء فی‌نفسه به‌کلی انکار می‌شود.

این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با تمرکز بر متن «نقد عقل محض»، ابتدا دوگانگی رویکرد کانت را در قبال مابعدالطبیعه - هم به‌عنوان امری ناممکن در حوزه علم نظری و هم به‌عنوان امری ضروری در حوزه استعداد طبیعی - تحلیل می‌کند و در انتها، مهم‌ترین چالش‌های این نظام فکری، از جمله تناقض در مفهوم نومن، انحصار ناروای منابع معرفت و پارادوکس خودشناسی، را در قالب نه محور اساسی ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نقد عقل محض، متافیزیک، قضیه ترکیبی پیشین، مقولات کانت، فلسفه استعلایی.

در تاریخ فلسفه غرب کمتر چهره‌ای به اندازه ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) انقلابی ژرف در مسیر اندیشه برپا کرده است، به نحوی که سایه سنگین دستگاه فکری او بر کلیت جریان فلسفی قرون نوزدهم و بیستم و حتی امروز گسترده است (ر.ک. کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲-۱۶۳). کانت پرچم «انقلاب کپرنیکی» خود را در کتاب *نقد عقل محض*، برمی‌افرازد و پرسش از «امکان متافیزیک به مثابه یک علم» را در کانون آن قرار می‌دهد. *نقد عقل محض* کانت دادگاهی است که در آن، عقل، صلاحیت‌های خود را برای ورود به قلمرو مابعدالطبیعه مورد محاکمه قرار می‌دهد. مسئله محوری این دادگاه، ارزیابی امکان یا امتناع مابعدالطبیعه به عنوان یک علم است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۲).

کانت این امکان را به امکان تحقق نوع خاصی از احکام، یعنی «قضایای ترکیبی پیشین» در متافیزیک گره می‌زند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۹ و ۱۱۵). وی با تحلیل ساختار قوای شناختی انسان نشان می‌دهد که این قضایا در حوزه مابعدالطبیعه سنتی - که مدعی شناخت امور فراحسی (نومن) است - فاقد شرط لازم، یعنی «شهود حسی»، هستند و در نتیجه، مابعدالطبیعه به عنوان یک علم نظری ناممکن است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۲).

بر این اساس، اعتبار متافیزیک سنتی فرو می‌ریزد و هرگونه تلاش عقل نظری برای گذر از مرزهای تجربه و دستیابی به معرفتی یقینی درباره مفاهیمی چون خدا، نفس و جهان به مثابه یک کل، محکوم به شکست است. البته نگاه کانت به مابعدالطبیعه صرفاً سلبی و انکاری نیست. وی در گامی ایجابی، به تبیین این می‌پردازد که چگونه مابعدالطبیعه به عنوان یک «استعداد طبیعی» عقل، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و حاوی «اغراض حکیمانه» است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۸). این گرایش ذاتی، نه تنها ریشه تاریخی طولانی مابعدالطبیعه را توضیح می‌دهد، بلکه کارکردی تنظیم‌گرایانه در سامان‌بخشی به معرفت تجربی ایفا می‌کند. بنابراین، فهم کامل پروژه کانت مستلزم درک این دوگانگی است: نفی مابعدالطبیعه به مثابه «علم» و اثبات آن به مثابه «گرایش طبیعی عقل».

در سنت کانت‌شناسی، معمولاً بر وجه سلبی این پروژه (نفی علمیت مابعدالطبیعه) تأکید شده و وجه ایجابی آن (توجیه مابعدالطبیعه به عنوان استعداد طبیعی) کمتر مورد توجه قرار گرفته است (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۹۰، ص ۷۳-۱۰۰؛ شفیع، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷-۱۴۴؛ سیدهاشمی، ۱۳۸۵؛ جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵-۱۸۲؛ احمدی، ۱۳۸۹، ص ۵-۱۷؛ عبدالله‌نژاد، ۱۳۸۵، ص ۳۹-۵۴؛ مباشری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵-۱۴۰؛ Kovalchuk, 2024, i-ii؛ Willaschek, 2008, p.5-13). این خلأ تفسیری، موجب فهمی ناقص و یک‌سویه از مراد کانت شده است. این مقاله با تمرکز بر این جنبه مغفول، در پی ارائه خوانشی متوازن از رویکرد کانت درباره چیستی مابعدالطبیعه و علم بودن آن از یک‌سو و ارزیابی تحلیلی این رویکرد از سوی دیگر است؛ زیرا در این رویکرد نه تنها متافیزیک سنتی، بلکه امکان تفکر درباره حقیقت و شیء فی‌نفسه به کلی انکار می‌شود.

مطالب این مقاله در شش بخش ارائه می‌شود. بعد از مقدمه، در بخش دوم به بررسی معیار علم‌بودگی از نگاه

کانت و نسبت آن با مابعدالطبیعه پرداخته می‌شود. بخش سوم به تحلیل دوگانه «مابعدالطبیعه به‌مثابه علم ناممکن» و «مابعدالطبیعه به‌مثابه استعداد طبیعی ضروری» اختصاص دارد. در بخش چهارم، اصطلاح نوین کانت در قالب «فلسفه استعلایی» بررسی می‌شود. در بخش پایانی، مهم‌ترین نقدها بر این نظام فکری در نه محور اساسی ارائه خواهد شد.

این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با اتکا بر متن بنیادین «نقد عقل محض» و دیگر آثار مرتبط کانت، سعی در بازنمایی دقیق اندیشه‌های او دارد. در این مسیر، با تحلیل مفاهیم محوری چون «قضیه ترکیبی پیشین»، «پدیدار و نومن»، «ایده‌های عقلی» و «فلسفه استعلایی»، چگونگی گذار کانت از متافیزیک سنتی به متافیزیک نوین تبیین می‌گردد.

۱. مفاهیم تحقیق

۱-۱. مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه، به‌عنوان شاخه‌ای بنیادین از فلسفه، ریشه در آراء ارسطو دارد که آن را «علم وجود بماهو وجود» (being qua being) تعریف نمود. این دانش نظری، همواره در طول تاریخ فلسفه، عهده‌دار تبیین مفاهیم کلانی چون جوهر، علت‌العلل، واجب‌الوجود، نفس و کلیت جهان بوده است. باین‌حال، این سنت دیرپا در سده هجدهم و در پیوند با فلسفه انتقادی ایمانوئل کانت، مورد بازاندیشی اساسی قرار گرفت.

کانت در مقدمه چاپ اول *سنجش خرد ناب*، مابعدالطبیعه را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «علم عقلی نظری کاملاً مستقلی که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و صرفاً مبتنی بر مفاهیم است» (کانت، ۱۳۶۲، ب. xiv). از رهگذر نقد عقل محض، دو تلقی متمایز از مابعدالطبیعه قابل طرح است:

۱. مابعدالطبیعه به‌معنای خاص (سنتی یا ادعایی): این تلقی، متناظر با سنتی است که می‌کوشد به مدد عقل نظری و مستقل از تجربه، به شناخت «امور فراحسی» (noumena) یا «اشیای فی‌نفسه» (things in themselves) چون خدا، نفس مجرد، آزادی و جهان به‌مثابه یک کل تام نایل آید. کانت با تحلیل ساختارهای پیشین ادراک (سازمان‌های حس و مقولات فاهمه)، نشان می‌دهد که عقل در این قلمرو، فاقد شهود حسی ممکن است که محتوای عینی (به‌معنایی که کانت مطرح می‌کند) به مفاهیم محض ببخشد. در نتیجه هرگونه ادعای شناخت در این حوزه، عقل را ناگزیر در «آنتینومی‌های» (antinomies) تعارض‌آفرین و جزمیت‌های (dogmatism) اثبات‌ناپذیر گرفتار می‌سازد. بنابراین، مابعدالطبیعه به این معنا، از دیدگاه کانت ناممکن و غیرعلمی است.

۲. مابعدالطبیعه به‌معنای عام (نقدی یا استعلایی): در مقابل، کانت معنای دیگری از مابعدالطبیعه را ممکن و ضروری می‌شمارد. این معنا، نه «علم هستی‌های فراحسی»، بلکه «علم شرایط امکان تجربه» است. به بیان دیگر، این مابعدالطبیعه به بررسی پیشینی (a priori) ساختارهای ذهن می‌پردازد که هرگونه تجربه و علم تجربی را

ممکن می‌سازند. این پروژه، که همان «فلسفه استعلایی» (transcendental philosophy) کانت است، در پی کشف «شرایط امکان» ریاضیات و فیزیک نیوتنی است. کانت خود پروژه نقادی خویش را مصداق این «مابعدالطبیعه به‌معنای عام» می‌داند؛ معنایی که به گفته کاپلستون، «عرضه منظم کل معرفت فلسفی که به وسیله قوه عقل محض قابل حصول است» را تشکیل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۳۲).

تمایز کانتی گذاری است از «مابعدالطبیعه هستی‌شناختی» سنتی که ادعای شناخت امور فی‌نفسه را دارد، به «مابعدالطبیعه معرفت‌شناختی» یا «فلسفه استعلایی» که به تحلیل قابلیت‌ها و محدودیت‌های اندیشه بشری می‌پردازد.

۱-۲. امکان

در تاریخ فلسفه، «امکان» همواره به‌مثابه شرط ضروری هرگونه بحث معنادار درباره وجود و شناخت مطرح بوده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ص ۶۲). تمایز کلاسیک میان «امکان منطقی» (عدم تناقض در مفهوم) و «امکان واقعی» (قابلیت تحقق در عالم عین) در نظام‌های فلسفی پیشاکانتی، اغلب برای اثبات امکان‌پذیری مفاهیم مابعدالطبیعی چون «خدا» یا «جوهر مجرد» کافی تلقی می‌شد.

انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه، معیار سنجش امکان را به‌طور بنیادین دگرگون ساخت. وی در نقد عقل محض، «امکان استعلایی» را به‌عنوان معیاری تعیین‌کننده معرفی می‌کند که بر اساس آن، یک مفهوم تنها در صورتی امکان شناخت عینی دارد که بتواند در «شرایط امکان تجربه» جای گیرد؛ یعنی بتواند در قالب «اشکال پیشین حسی» (فضا و زمان) ارائه و تحت یکی از «مقولات فاهمه» تعیین یابد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۵۲).

۲. شناخت در اندیشه کانت

مسئله اصلی کانت در نقد عقل محض، بررسی شرایط امکان علم است. مابعدالطبیعه تنها در صورتی می‌تواند ادعای علمی بودن داشته باشد که بتواند در این شرایط محقق شود. در ادامه این نوشته، مسیر استدلال کانت برای کشف این شرایط تبیین می‌شود.

۱-۲. ساختار شناخت: حساسیت و فاهمه

شناخت در اندیشه کانت دارای دو سرچشمه اساسی است: حساسیت و فاهمه. اشیاء از طریق اولی به ذهن داده می‌شوند و توسط دومی اندیشیده می‌شوند (kant, 1929, B29 & A15).

این دوگانه‌انگاری به‌هیچ‌وجه به‌معنای انحصار معرفت در تجربه نیست، بلکه صرفاً ساختار ذهن انسان را نشان می‌دهد که حتی معرفت پیشینی (مانند ریاضیات) نیز ناگزیر از گذر از این مجاری است.

حساسیت درگاه ورود داده‌های تجربی به ذهن و مسیر آگاهی انسان نسبت به جهان محسوس است. اما کانت، بر خلاف تجربه‌گرایان، ذهن را در این مرحله منفعل و کاملاً پذیرنده نمی‌داند. کانت بر این باور است که ذهن

دارای قالب‌های پیشینی ادراکی است که بر داده‌های حسی تحمیل می‌شوند و آنها را از «امر در خود» به «پدیدار» تبدیل می‌کند. این قالب‌ها که وی آنها را صور پیشین حساسیت می‌نامد، زمان و مکان هستند. ما جهان خارج را ناگزیر در چارچوب این دو صورت درک می‌کنیم (kant, 1929, A19-20, B33-34).

داده‌های شکل‌گرفته توسط حساسیت، هنوز معرفت نیستند. این داده‌ها باید توسط فاهمه، که قوه حکم کردن و ترکیب کردن است، به قضایا و احکام تبدیل شوند.

فاهمه، به‌مثابه قوه حکم کردن، با ترکیب تصورات و برقراری رابطه بین یک محمول و یک موضوع عمل می‌کند؛ زیرا معرفت نهایی در قالب یک قضیه تحقق می‌یابد. کانت معتقد است: فاهمه، همچون حساسیت، دارای صورت‌های پیشینی است. این ساختار از طریق تحلیل اشکال منطقی حکم در ساختار قضیه استخراج می‌شود. وی با توجه به چهار جنبه کمیت، کیفیت، رابطه و جهت در حکم، دوازده مفهوم محض فاهمه یا مقولات دوازده‌گانه را استنتاج می‌کند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۲، الف ۶۹-۸۰ و ب ۹۴-۱۰۶). این مقولات (مانند علیت، جوهر و عرض، امکان و امتناع که بر اساس صورت پیشین «زمان» می‌شوند، ابزارهای ذهن برای اندیشیدن به پدیدارها و تشکیل قضایا هستند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۳، ب ۱۸۴). همان‌طور که بدون صورت‌های پیشینی زمان و مکان، ادراک حسی ممکن نیست، بدون این مقولات نیز تفکر و حکم درباره جهان تجربی ناممکن است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۳، ب ۷۵ و الف ۵۱). به‌تعبیر دیگر، این مقولات شرایط امکان پیشین برای اندیشیدن به اشیاء تجربی هستند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۳، ب ۱۰۶ و الف ۸۰).

کانت در تبیین ساختار شناخت انسان، از اصطلاحات فلسفه ارسطویی بهره می‌جوید؛ همان‌گونه که ارسطو اجسام خارجی را مرکب از «ماده» (هیولی) و «صورت» می‌دانست، کانت این تعبیر را به قلمرو معرفت بشری تسری می‌دهد. بر این اساس، در قوه حس، ماده شناخت از طریق «شهود حسی» از جهان خارج به دست می‌آید و صورت شناخت (زمان و مکان) از سوی ذهن بر آن افزوده می‌شود (ر.ک. کانت، ۱۳۶۳، الف ۵۰ و ب ۷۴) و در قوه فاهمه نیز ماده شناخت که از طریق حس فراهم شده است با انضمام صورت‌های پیشین شناخت در فهم (مقولات) ادراک می‌شوند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۳، الف ۲-۲۰ و ب ۳۵-۳۶).

نکته مهم دیگر - باز به مدد تمثیل ارسطویی - این است که همان‌طور که تمام صفات یک شیء در فلسفه ارسطو تابع صورت آن است، در اینجا نیز پس از ترکیب ماده شناخت با صورت‌های پیشین، آنچه حاصل می‌آید، پیشینی خواهد بود؛ چراکه صورت اعمال‌شده بر آن پیشینی است.

البته همه آنچه گفته شد مربوط به جایی است که صور پیشین حساسیت در فرایندی ترکیبی به معرفت می‌انجامند، اما حالت دیگری نیز وجود دارد که در آن، این صور مستقل از ماده تجربی، خود مبنای تحقق مفاهیم علمی می‌گردند. مفهوم پیشینی زمان منشأ مفاهیم حساب و مفهوم پیشینی مکان منشأ مفاهیم هندسه می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۵۸). این امر توضیح می‌دهد که چرا علوم ریاضی (که با زمان و مکان سروکار دارند) می‌توانند پیشینی و درعین حال قابل اطلاق بر تجربه باشند.

۲-۲. قضیه ترکیبی پیشینی: معیار علم بودن

از آنجاکه شناخت در حکم و اسناد تجلی پیدا می‌کند و ارزشیابی علوم نیز توسط ارزیابی احکام و تصدیقاتی که در آنها به کار می‌رود ممکن می‌شود و نه از طریق بررسی تصورات، پس باید برای بررسی نیروهای شناخت به حکم توجه کنیم و برای یافتن گزاره‌های حاوی واقعیت، ابتدا باید دید که معرفت در کدام دسته از تصدیقات تحقق پیدا می‌کند. از همین رو است که کانت برای تشخیص علم حقیقی از ادعاهای نامعتبر، به تحلیل منطقی حکم می‌پردازد (Kant, 1929, B94 & A69). او با ترکیب دو تمایز سنتی (تحلیلی / ترکیبی و پیشینی / پسینی) به معیار خود دست می‌یابد.

در دسته‌بندی‌های سنتی از قضیه، اگر حکم در قضیه بین موضوع و محمولی باشد که آن محمول در موضوع مندرج است، این گونه قضیه «تحلیلی» یا «توضیحی» نامیده می‌شود. خصوصیت آن این است که این گونه قضایا هیچ علمی به ما نمی‌دهند، بلکه درواقع تکرار موضوع است و انکار آنها بدون ارتکاب تناقض ممکن نیست. اما اگر حکم و اسناد در قضیه بین موضوع و محمولی باشد که محمول در موضوع مندرج نبوده و محمول درواقع چیزی را به مفهوم موضوع اضافه می‌کند، این نوع از قضایا «ترکیبی» یا «تریییدی» نامیده شده و خصوصیت این گونه قضایا این است که علم‌زا هستند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، ص ۶۵-۶۶ و ۸۰-۸۱).

همچنین، اگر حکم و اسناد در قضیه‌ای متوقف بر تجربه باشد، «پسین» نامیده می‌شود. ویژگی آن این است که کلی و ضروری نیست؛ اما اگر حکم و اسناد در قضیه، متوقف بر تجربه نباشد، ویژگی آن این است که کلیت و ضرورت داشته و «پیشین» نامیده می‌شود (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، ص ۶۵-۶۶ و ۸۰-۸۱).

با ضرب این دو تقسیم در یکدیگر، چهار قسم تحلیلی پیشین، تحلیلی پسین، ترکیبی پیشین و ترکیبی پسین محقق می‌شود. در میان این چهار قسم، قضایای تحلیلی پیشین از آنجاکه علم‌زا نیستند (چون مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است)، و قضایای ترکیبی پسین از آنجاکه ضروری و کلی نیستند، نمی‌توانند درپچه‌ای برای علم انسان باشند. در نگاه هیوم، قضایای تحلیلی پسین و قضایای ترکیبی پیشین امکان تحقق ندارد و به همین جهت راه دسترسی شناختی انسان به واقعیت خارجی بسته است (کاپلستون، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۲).

اشکال هیوم این بود که فکر می‌کرد قضایا یا تحلیلی و پیشین هستند (پس فایده‌ای برای دانش ندارند)، یا ترکیبی و پسین‌اند (که اگرچه می‌توانند مفید باشند، اما چون ضرورت و کلیت ندارند، معرفت نیستند)، اما کانت معتقد بود قضیه ترکیبی پیشین نه تنها مصداق دارد، بلکه راهی برای دستیابی به معرفت علمی معتبر و ثابت بوده و اتفاقاً حل‌کننده معضل شک‌گرایی مطرح‌شده از سوی هیوم است؛ قضایایی که از یک سو واقعاً علم‌زا هستند (چون ترکیبی‌اند)، و از سوی دیگر، ضرورت و کلیت دارند (چون پیشین هستند) (Kant, 1929, A9, 13B).

مثالی که کانت برای این دسته از قضایا می‌آورد این است که «هر چه حادث می‌شود علت دارد». این قضیه

ترکیبی است، چون محمول «علت داشتن» در مفهوم «هر چه حادث می‌شود» داخل نیست، اما درعین حال پیشینی است؛ زیرا متصف به ضرورت و کلیت می‌شود (Kant, 1929, A9, 13B).

کانت استدلال می‌کند که فیزیک و ریاضیات مشحون از چنین قضایایی است (Kant, 1929, B14). بنابراین وجود این قضایا، پاسخی به شکاکیت هیوم و کلید توجیه برای علم بودن علوم تجربی است؛ زیرا وجود قضایای ترکیبی پیشین به‌عنوان قضایایی ضروری و کلی در علوم تجربی به‌معنای تحقق علم یقینی نسبت به عالم خارج در این علوم است؛ چراکه یقین چیزی جز شناخت ضروری و کلی نیست.

او معتقد است با این کشف، انقلابی کپرنیکی در جهان دانش به وجود می‌آید. کپرنیک با قرار دادن خورشید در مرکز منظومه شمسی تبیین بهتری از حرکت سیارات ارائه داد. کانت پیشنهاد می‌کند به جای اینکه شناخت را امری بدانیم که تابع اشیاء بیرون از ذهن است (که به بن‌بست انجامیده)، باید شناخت امری بدانیم که تابع شرایط ذهن ما است. ما جهان را نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که طبق ساختار ذهن ما می‌تواند ظاهر شود، می‌شناسیم (Kant, 1929, BXVI).

این به‌معنای ایدئالیسم ذهنی ساده‌اندیشانه نیست. کانت وجود جهان خارج را انکار نمی‌کند («شیء فی‌نفسه» وجود دارد)، اما تأکید می‌کند که شناخت ما از جهان، حاصل همکاری «ماده»‌ای است که از خارج به ما می‌رسد و «صوری» پیشینی در ذهن ما (زمان، مکان و مقولات) که به آن ضمیمه می‌شود.

بنابراین «انقلاب کانتی» متضمن این نیست که ذهن انسان اشیاء را خلق می‌کند؛ زیرا ذهن در این فرایند، اشیاء فی‌نفسه را نمی‌آفریند، بلکه صورتی پیشین در عالم پدیدار به آنها ضمیمه می‌کند که البته انضمام این صورت‌ها فرایندی اختیاری نیست که آن را با آگاهی و قصد انجام دهد؛ زیرا به‌عنوان یک ضرورت و بر اساس ساختار ثابت شناختی در ذهن انسان انجام می‌پذیرد. برای توضیح، می‌توان فردی را در نظر گرفت که عینکی با شیشه‌های آبی به جهان می‌نگرد. او جهان را آبی می‌بیند، اما آن را آبی‌رنگ نمی‌کند. وجود جهان مستقل از عینک است، اما نحوه ظهور جهان برای او، ضرورتاً تحت تأثیر آن عینک است (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۴۲).

جهان به صورت پدیدار ذهنی برای ما ظاهر می‌شود و قضایای ترکیبی پیشین که قضایایی یقینی‌اند، تحقق شناخت در فضای علوم تجربی و ریاضیات را توجیه می‌کنند، بدون اینکه برای فهم شناخت بودن آنها نیازمند ارجاع این قضایا به جهان خارج باشیم. بنابراین به جای اینکه ارزش شناخت جهان را در انطباق با جهان خارج بدانیم، باید ارزش شناخت جهان را به این بدانیم که به‌درستی طبق ساختار ذهن ما ظاهر شده است و این زمانی است که معرفت‌های ما سازگار با قضایای ترکیبی پیشین باشد.

۲-۳. شیء فی‌نفسه و شیء پدیداری

بر اساس فلسفه انتقادی کانت، می‌توان هستی را به دو قلمرو متمایز تقسیم کرد:

۱) نومن یا شیء فی نفسه که قلمرو واقعیت‌های مستقل و عینی است و کاملاً مستقل از دستگاه ادراکی انسان وجود دارد. این جهان «چنان که هست» از نگاه کانت، برای انسان به‌طور ذاتی غیرقابل شناخت است؛ زیرا دسترسی ما به جهان تنها از طریق شهود حسی ممکن است و هر شهود حسی ناگزیر در چارچوب فضا و زمان - که صورت‌های ذهنی و پیشینی ما هستند - صورت می‌بندد. پس آنچه ما می‌شناسیم، هرگز «شیء فی نفسه» نیست.

۲) فنومن یا پدیدار که قلمرو جهانی است که ما آن را تجربه می‌کنیم و می‌شناسیم. این جهان، محصول تعامل میان «نومن» ناشناخته و ساختارهای پیشینی ذهن انسان (مانند مفاهیم فضا، زمان و مقولات فاهمه) است. به اعتقاد کانت تمام دانش و علوم بشری - اعم از فیزیک، ریاضیات و... - نه درباره «واقعیت مستقل» (نومن)، بلکه تنها درباره «واقعیت وابسته به ذهن» (فنومن) سخن می‌گویند.

«اشیای فی نفسه به‌هیچ‌وجه برای ما معلوم نیستند و آنچه ما اشیای خارجی می‌نامیم، چیزی نیستند، جز تصورات محض حس ما... که از طریق آنها نه هرگز شیء فی نفسه - یعنی متعلق حقیقی آنها - شناخته می‌شود و نه هرگز می‌تواند شناخته شود» (Kant, 1929, A74).

پدیدارها نیز به نوبه خود به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲):

دسته نخست، واقعیت‌های پدیداری شخصی است (سوپرکتیو به معنای خاص). این دسته از تجربیات، کاملاً وابسته به دستگاه ادراکی یک فرد خاص هستند و برای دیگران یا قابل دسترسی نیستند، یا ارزش شناختی ندارند. مانند: رؤیاها، توهمات و تخیلات شخصی.

دسته دوم، واقعیت‌های پدیداری همگانی است (ابژکتیو یا عینی استعلایی). این دسته، جهانی مشترک و عمومی را تشکیل می‌دهند که تمام انسان‌ها در تجربه آن سهیم‌اند. این جهان به این دلیل برای همه یکسان به نظر می‌رسد که همه انسان‌ها در ساختارهای ذهنی پیشینی (مانند فضا، زمان و مقولات دوازده‌گانه فاهمه مانند علیت) مشترک هستند.

آنچه ما «عالم عینی» می‌نامیم - مانند کهکشان‌ها، درختان، قوانین فیزیک - در حقیقت همین «پدیدارهای همگانی» هستند. کانت از این جهان با عناوینی مانند «عین استعلایی»، «ابژه استعلایی» یا «واقعیت استعلایی» یاد می‌کند (Kant, 1929, A74, 30؛ کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ ۱۳۹۴، ص ۱۲۸). علوم مانند فیزیک و ریاضیات که به مطالعه این جهان مشترک و قوانین حاکم بر آن می‌پردازند، علوم ابژکتیو نامیده می‌شوند (ر.ک. کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸-۱۴۱).

بنابراین وقتی کانت سخن از اشیاء عینی یا طبیعت عینی دارد، مراد وی اعیان پدیداری است و واژه «عینی» (ابژکتیو) به معنای واقعی «مستقل از هر ذهن انسانی» نیست، بلکه به معنای «همگانی و مشترک میان تمام ذهن‌های انسانی» است. این پدیدارها اگرچه از فردیت فاعل شناسا («من تجربی») مستقل هستند، اما همچون هر

پدیدار دیگری، وابسته به ساختارهای جهان‌شمول ذهن انسان («من استعلایی») باقی می‌ماند و به‌معنای دقیق کلمه، همچنان سوژکتیو (وابسته به سوژه) هستند، اما در سطحی جهان‌شمول.
«آنچه ما اشیاء خارجی (اعیان یا ایزدها) می‌نامیم، چیزی جز تصویرهای محض از قوه حس ما نیستند» (Kant, 1929, A74, B45؛ کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ ۱۳۹۴، ص ۱۲۸).

۳. در جست‌وجوی قضایای معرفت‌بخش

پس از تبیین امکان قضایای ترکیبی پیشین، پرسش بنیادین بعدی کانت این است: این قضایا در کدام‌یک از عرصه‌های معرفت بشری عینیت و تحقق یافته‌اند؟ پاسخ‌گویی به این پرسش مستلزم بررسی نظام‌مند حوزه‌های مختلف دانش است.

او برای پاسخ به این پرسش، ساختار شناخت استعلایی را به‌عنوان چارچوب تحلیل خود برگزیده و آن را به سه بخش تقسیم می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۳۷):

حسیات استعلایی (Transcendental Aesthetic)، تحلیل استعلایی (Transcendental Analytic) و جدل استعلایی (Transcendental Dialectic).

سپس پرسش از تحقق قضایای ترکیبی پیشین در هر یک از این عرصه‌ها را به شکل زیر طرح می‌کند:

۱. در حسیات استعلایی، قضایای ترکیبی پیشین چگونه در ریاضیات محقق می‌شوند؟
 ۲. در تحلیل استعلایی، قضایای ترکیبی پیشین چگونه در علوم طبیعی محض (مانند فیزیک نیوتنی) محقق می‌شوند؟
 ۳. در جدل استعلایی، آیا قضایای ترکیبی پیشین اساساً در مابعدالطبیعه (متافیزیک) به‌عنوان یک علم ممکن هستند؟
- نکته حائز اهمیت در طرح این پرسش‌ها، تفاوت در ماهیت آنهاست. در دو حوزه نخست، پرسش از چگونگی تحقق است، که خود مفروغ‌عنه گرفتن امکان آن را نشان می‌دهد، اما در حوزه سوم، پرسش از اصل امکان تحقق است. کانت در توجیه این تفاوت استدلال می‌کند که ریاضیات و علوم طبیعی به‌مثابه امور واقع بالفعل و معتبری هستند که به شکلی انکارناپذیر حاوی قضایای ترکیبی پیشین - یعنی قضایایی کلی، ضروری و علم‌زاست - می‌باشند. پیشرفت مستمر این علوم گواهی بر صحت و بارآوری آنهاست. بنابراین، خود وجود این علوم، دلیل بازگشتی و قاطعی بر امکان تحقق قضایای ترکیبی پیشین است؛ چراکه «روی دادن یک چیز، بهترین دلیل بر امکان آن است» (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۹ و ۱۱۵).

۳-۱. تحقق قضایای ترکیبی پیشین در ریاضیات (حسیات استعلایی)

کانت برای تبیین چگونگی تحقق این قضایا در ریاضیات، آن را به دو شاخه اصلی تقسیم می‌کند: هندسه و حساب. در هندسه، احکام ترکیبی پیشین (مانند «مجموع زوایای داخلی یک مثلث برابر با ۱۸۰ درجه است»)، بر اساس شهود پیشین مکان ممکن می‌شوند. اشکال هندسی نه از طریق مفاهیم تحلیلی، بلکه از طریق ترسیم و بازنمایی در

فضای شهودی محض ادراک می‌گردند. این فضا، صورت پیشین حساسیت است و شرط ضروری برای ادراک هر پدیده خارجی به‌شمار می‌رود (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۵۷؛ Kant, 1929, B40).

در حساب، احکام ترکیبی پیشین (مانند $۷ + ۵ = ۱۲$) متکی بر شهود پیشین زمان هستند. عمل شمارش و توالی اعداد، مستلزم توالی زمانی است؛ افزودن پی‌درپی احاد، نیازمند قالب زمان به‌عنوان صورت درونی ادراک است. به بیان کانت، عناصر سازنده قضایای ریاضی - یعنی زمان و مکان - باید به‌عنوان «شهودهای محض» (Pure Intuition) و صورت‌های پیشین حساسیت در سوژه شناسنده حضور داشته باشند. هر تبیین دیگری که این صور پیشینی را نادیده بگیرد، ناتوان از توضیح ترکیبی بودن (غیرتحلیلی بودن) و درعین‌حال پیشینی بودن (ضروری و کلی بودن) قضایای ریاضی خواهد بود (Kant, 1929, B65-71, A47-49).

۳-۲. تحقق قضایای ترکیبی پیشین در علوم طبیعی (تحلیل استعلایی)

با مسلم گرفتن وجود قضایای ترکیبی پیشین در فیزیک محض (مانند اصل «در همه تغییرات، مقدار کلی ماده در جهان ثابت می‌ماند» یا اصل علیت)، کانت به تبیین شرط امکان آن می‌پردازد. شرط امکان این قضایا، وجود مفاهیم محض فاهمه، یعنی مقولات دوازده‌گانه است. این مقولات، قالب‌های پیشینی برای اندیشیدن به اشیای تجربی هستند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۶).

فاهمه با اعمال این مقولات بر داده‌های حسی (که قبلاً در قالب زمان و مکان تنظیم شده‌اند)، اصول پیشین فاهمه را می‌سازد. این اصول، همان قضایای ترکیبی پیشینی هستند که هم شرایط امکان تجربه را فراهم می‌کنند و هم همزمان قوانین کلی حاکم بر طبیعت به‌شمار می‌روند. بنابراین، ما قوانین طبیعت را از طریق تجربه به دست نمی‌آوریم، بلکه این فاهمه ماست که با مقولات خود، به طبیعت (پدیداری) قانون‌گذاری می‌کند. طبیعت به‌مثابه «مجموعه پدیده‌ها» تنها از طریق این چارچوب پیشینی برای ما قابل شناخت است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۶).

این دیدگاه که «فاهمه، قانون‌های طبیعت را از خودش برمی‌گیرد و به طبیعت تحمیل نمی‌کند، بلکه بر آن حکم می‌راند» (کانت، ۱۳۶۷، بند ۳۶)، در نگاه اول شگفت‌انگیز می‌نماید، اما از نظر کانت تنها تبیین ممکن برای یقینی بودن علوم طبیعی است. تطابق ضروری میان قوانین طبیعت و اصول فاهمه را تنها می‌توان این‌گونه توضیح داد که طبیعت پدیداری، خود تابع شرایطی است که ذهن ما برای ادراک آن پیش‌نهادده است. این همان «انقلاب کپرنیکی» کانت در فلسفه است: شناخت نه تابع شیء فی‌نفسه، بلکه تابع شناخت است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۱۴ و ۲۳).

۴. منشأ پیدایش مابعدالطبیعه در نسخه سنتی

کانت معتقد است هیچ‌یک از دو ابزار شناسایی انسان (حساسیت و فاهمه) به خارج از ذهن، یعنی عالم نومن و واقعیت راه ندارد؛ زیرا اولاً محسوس شدن لا‌اقل به‌معنای زمان‌دار بودن است، پس امور واقعی که زمان‌دار نیستند، محال است در حساسیت ممثل شوند. به همین دلیل، حساسیت راه به نومن ندارد؛ ثانیاً مفاهیم محض فاهمه تنها

قابل اطلاق بر مفاهیم به‌دست‌آمده از راه حس هستند؛ زیرا اطلاق مفاهیم از طریق فعلیتی است که از طریق قوه خیال بوده و شاکله‌سازی نام دارد و خود تابع اصولی است که کانت آنها را اصول محض ماتقدم فاهمه می‌داند و شاکله‌های مربوط به هر یک از مفاهیم محض فاهمه یکسره بر اساس انواع مفصل‌بندی ممکن زمانی درست شده، بلکه زمان ذاتی آنهاست و بالطبع هر آنچه که زمانی نباشد، نمی‌تواند به مفاهیم محض فاهمه برسد و در ذیل مقوله علت یا جوهر یا ضرورت و یا... قرار گیرد (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۲ و ۴۴).

اما انسان صاحب قوه دیگری به نام عقل است که به این قید ملّترم نمانده و مفاهیم حاصل‌شده در فاهمه را در کاربردی متعالی به فراسوی پدیدارها و محسوسات می‌کشانند. اینجاست که مابعدالطبیعه و مفاهیم نظری عقلی آن، مانند نفس، خدا و جهان متولد می‌شود. عقل در تأسیس مابعدالطبیعه واجد مفاهیمی است که کانت آنها را «تصورات» می‌نامد. تصورات مفاهیمی ضروری هستند که متعلق آنها هرگز در تجربه وجود ندارد (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۰).

کانت برای یافتن زمینه پیدایش و منشأ تکوین تصورات عقلی در ذهن، به همان نحوی که در استنتاج مقولات فاهمه سراغ احکام و قضایا رفته بود، به ساختار قیاس منطقی تمسک می‌کند. قیاس، عملی ذهنی برای تصدیق قضایای مجهول به واسطه قضایای معلوم است، اما عقل آن را سکوی پرش خود به سوی عرصه غیرمجاز و ناشناختی عالم اشیاء فی‌نفسه - عالم نومن - قرار می‌دهد. عقل عطشی برای رسیدن به امور مطلق و نامشروط و کامل دارد و چنین عطشی در استعمال حلولی فاهمه ارضا نمی‌شود. انسان واجد سه تصور عقلی نفس، جهان و خدا است که هر یک از آنها به یکی از انواع سه‌گانه قیاس، یعنی قیاس حملی، شرطی و انفصالی برمی‌گردد (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۰، ص ۲۰-۳۲).

عقل به صورت طبیعی در هر یک از قیاس‌ها به دنبال مبادی‌ای است که دیگر نیاز به قیاس نداشته باشد. در قیاس حملی به دنبال موضوعی است که حمل آن در صغرا نیاز به قیاس دیگری نداشته باشد و در قیاس شرطی به دنبال یک شرط نامشروط است. این جست‌وجوی عقل، امری طبیعی بوده و لازمه ماهیت عقل است. آنچه غیرطبیعی و نادرست است، این است که عقل در تلاش برای نیل به این موضوع نهایی و شرط نامشروط، اموری را که مسلماً قابل حس نیستند (یعنی نفس، جهان و خدا)، شیئیت بخشیده و تصور می‌کند که چنین موضوعی و چنین شرطی را به راستی یافته است. اینجاست که به مغالطه‌ها و جدل‌های پایان‌ناپذیری از طریق اطلاق مقولات و استعمال آنها در این موضوعات دچار می‌شود. کانت چهار مغالطه در باب نفس و چهار تعارض در باب جهان را برمی‌شمرد و هر سه قسم برهان‌های وجودشناختی، جهان‌شناختی و برهان نظم بر وجود خدا را ناتمام می‌داند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۰، ص ۲۰-۳۲).

علت اصلی این مغالطات، اعمال مقولات فاهمه بر تصورات عقلی است؛ عقل در این فعالیت خود درواقع «وضع‌الشیء فی غیر ما وضع له» می‌کند. از این کاربرد نابجا خطایی در ذهن حاصل می‌شود که چون خارج از

حیطه فاهمه است، کشف آن آسان نیست و عقل در آن می پیچد و در خویشتن به جدل می افتد و حل آن جز با تحقیق در خود عقل ممکن نیست (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۲).

بنابراین مابعدالطبیعه سستی که می کوشد به مدد عقل نظری و مستقل از تجربه، به شناخت «امور فراحسی» یا «اشیاء فی نفسه» چون خدا، نفس مجرد، آزادی و جهان به مثابه یک کل تام، نائل آید، در تحقیق پیشینی خود در خصوص این تصورات عقلی به هیچ نحو، موجه نیست و نمی تواند واجد قضایای ترکیبی و علمی باشد (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۴۲).

۵. مابعدالطبیعه به مثابه یک استعداد طبیعی، نه یک علم

اگر تصورات عقل محض هیچ گونه تعینی در خصوص مابه ازای ادعایی خود در عالم نفس الامر به دست نمی دهند و حاصل تلاش عقل در این خصوص جز توهّم و جدل نیست، سؤالی که مطرح می شود این است که آیا تصورات عقلی (مابعدالطبیعی) فایده مثبتی دارند، یا اینکه یکسره بی فایده و مهماند؟

پاسخ کانت آن است که این تصورات سهم مثبت و مهمی در شناسایی انسان دارند و مابعدالطبیعه به عنوان یک استعداد طبیعی، محصول همین جنبه مفید تصورات است و بدین معنا نه تنها ممکن، بلکه لازم و دارای اغراض حکیمانه است. فایده تصورات عقلی، نظام بخشی به تجربیاتی است که ما از طریق مفاهیم محض فاهمه تحصیل می کنیم. این تصورات از طریق خیزش و جهش به سمت کل مطلق، تجربه را از اینکه یک مجموعه نامنسجم و آشفته باشد، نجات می دهد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۳۱۱-۳۱۳).

او برای توضیح بیشتر در خصوص فواید مثبت تصورات عقلی از مفهوم مرز استفاده می کند. کارویژه تصورات در نگاه کانت درواقع تعیین مرزهای عقل است (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۸).

توضیح اینکه کانت میان حد و مرز تفاوت قائل می شود. حد صرفاً امری سلبی است که محدودیت شیء را بیان می کند؛ اما مرز مستلزم فضایی خارج از یک مکان معین است. تصورات عقل محض در مرز میان عالم پدیدار و عالم نومن به نحو خاصی برای برقرار ساختن رابطه میان این دو عالم به کار می رود و ما به برقراری این ارتباط به شدت نیاز داریم (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۸).

ما شبیه کسی هستیم که در مرز میان تاریکی و روشنایی قرار دارد. این شخص در بخش تاریک هیچ چیز را نمی بیند، اما در بخش روشنایی وضع امور به گونه ای است که ناچار می شود برای تبیین و توجیه آن وضعیت، فرض کند که در آن بخش تاریک اموری قرار دارد و میان آنها و اشیا واقع در روشنایی رابطه ای وجود دارد که همان رابطه موجب آن وضعیت شده است؛ درعین حال وی با آنکه برای تبیین اوضاع در بخش روشن، متوسل به فرض موجوداتی در بخش تاریک می شود و به آن موجودات تأثیر و تدبیری در ارتباط با بخش روشن نسبت می دهد، کماکان در آن فضای تاریک هیچ چیز نمی بیند (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۸).

بنابراین کیفیت پدیدار شدن امور برای ما به گونه ای است که ما را مضطرب می کند که به وجود نومن - اشیا فی نفسه -

و موجوداتی در آن معتقد باشیم. ما نمی‌توانیم عالم پدیدار را بدون فرض یک موجود برین که واجد همه کمالات در حد اعلی است، تبیین کنیم. بدین‌سان اگر چه ما هرگز خدا را چنان که هست، نمی‌شناسیم، ولی او را آنچنان که بر ما ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آن هستیم می‌شناسیم (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۷).

کانت چنین شناختی را شناخت از طریق تمثیل می‌نامد و در توضیح آن می‌گوید: «این‌گونه شناختی، شناخت از طریق تمثیل است، اما نه به معنای معمول آن، که حاکی از شباهت ناقص میان دو چیز است، بلکه به معنای شباهت تام دو رابطه بین اموری است که خود هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند... مثلاً همان‌طور که بین خوشبختی فرزندان و والدین رابطه مهربانی وجود دارد، میان رفاه نوع انسان با یک امر نامعلومی در خداوند نیز رابطه‌ای هست که آن را مهربانی می‌نامیم، نه بدین جهت که کوچک‌ترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه بدان جهت که میان آن دو عالم رابطه‌ای برقرار می‌کنیم شبیه رابطه‌ای که اشیاء میان خود دارند» (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۵۸).

بر این اساس اگر ما باشیم و تجربه، یعنی ما باشیم و صرف صورت‌های ماتقدم شهود فاهمه، در آن صورت، هیچ مرزی برای عالم پدیدار شناخته نخواهد شد و هیچ موجبی برای قائل شدن به اشیاء فی‌نفسه در کار نخواهد بود، اما تصورات عقل ما را از این خطر و خطر سرگشتگی در وادی بی‌فرجام تجربه و رانده شدن دائمی از یک امر مشروط به امر دیگر می‌رهاند و ما را به مرزی می‌رساند که قرارگاهی برای عقل است.

۶. مابعدالطبیعه در نسخه کانتی

کانت با اذعان به سابقه دراز این علم، به وضعیت پارادوکسیکال آن اشاره می‌کند: درحالی که علوم تجربی همچون فیزیک نیوتنی مسیری پیش‌رونده و انباشتی را طی کرده‌اند، مابعدالطبیعه علی‌رغم عمر طولانی خود، همواره در گردابی از منازعات حل‌ناشدنی فرو رفته و نتوانسته است به اجماعی یقینی دست یابد، چرا مابعدالطبیعه نمی‌تواند یک بار برای همیشه این مسائل را حل کند؟ (کانت، ۱۳۶۷، ص ۸۴)

اگر مابعدالطبیعه واقعاً یک علم است، چرا مانند علوم دیگر مقبولیت عام نمی‌یابد و اگر علم نیست، چرا همواره به صورت یک علم متظاهر شده و ذهن آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع شده، و نه برآورده می‌شود، معطل ساخته است؟ (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، ص ۸۳-۸۴).

به همین جهت باید پرسید: آیا اساساً علمی به عنوان مابعدالطبیعه ممکن است یا نه؟ و آیا نیروهای شناختی ما برای تحقیق و بررسی در موضوعات مابعدالطبیعه صلاحیت دارند یا ندارند؟ (ر.ک. کانت، ۱۳۶۷، بند ۱ و ۴)

این پرسش اساس نگاه در کتاب *نقد عقل محض* است. *نقد عقل محض* دادگاهی است که عقل توانش را برای حل مباحث مابعدالطبیعه مورد ارزیابی و محاکمه قرار می‌دهد (ر.ک. کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۲). کانت سعی دارد در *نقد عقل محض* به راه میانه‌ای دست پیدا کند که دچار اشکال‌ها و انحراف‌های اصالت حس و اصالت عقل نباشد. عقل‌گرایان بدون بررسی توان عقل، استفاده از مفاهیم پیشین (مثل علیت، امکان، ضرورت، جوهر و...) در

هر دو حوزه علوم تجربی و مابعدالطبیعه ممکن می‌دانند؛ در مقابل حس‌گرایان، به‌ویژه فردی مثل هیوم استفاده از مفاهیم پیشین در علوم را مجاز نمی‌داند؛ زیرا این مفاهیم محصول تجربه نیستند و نمی‌توانند شناخت معتبری به دست دهند.

راه میانه‌ای که کانت می‌جوید این است که شناخت در دو حوزه ریاضی و علم تجربی ممکن، و در حوزه مابعدالطبیعه ناممکن تلقی می‌شود. این راه نتیجه تحلیلی است که کانت در خصوص مفاهیم پیشین و نحوه ترکیب آنها با سایر مفاهیم دارد که تحلیل دقیق این انضمام ادراکی تا اینجا ارائه گردید.

کانت با توجه به این تحلیل، برداشت نوینی از متافیزیک مطرح می‌کند؛ برداشتی نوین از متافیزیک که بر خلاف متافیزیک سنتی هم ممکن است و هم اجتناب‌ناپذیر (Kant, 1929, B869-870).

در این تعریف جدید، متافیزیک دانشی نیست که از موجودات غیرتجربی (خدا و نفس و...) بحث می‌کند، بلکه دانشی است که به «شناخت پیش‌شرط‌های تحقق‌پذیری تجربه» می‌پردازد. به عبارت متفاوت، متافیزیک در این کاربرد جدیدش به تحلیل پیشینی چارچوب‌های شناختی ذهن انسان می‌پردازد که بنیاد هرگونه معرفت تجربی و علوم حسی را فراهم می‌آورند. این برنامه فکری، که با عنوان «فلسفه استعلایی» کانت شناخته می‌شود، در جست‌وجوی شناسایی «بنیادهای امکان‌ساز» علوم ریاضی و فیزیک نیوتنی است. معنایی که به گفته کاپلستون، «عرضه منظم کل معرفت فلسفی که به وسیله قوه عقل محض قابل حصول است» را تشکیل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۳۲-۲۳۳).

کانت، در رویکردی مشابه با ارسطو، عملاً به بنیان‌گذاری مجدد متافیزیک دست می‌زند. ارسطو با تمایزگذاری میان «فیزیک» (دانش طبیعت) و «متافیزیک»، این دانش را به‌مثابه حوزه‌ای کاملاً مستقل تعریف کرد که موضوع آن پژوهش در باب «وجود بما هو وجود» است؛ احکام کلی و عامی که بر تمامی موجودات، اعم از مادی و مجرد، حاکم است. او استدلال می‌کرد که موضوعاتی چون «علت اول» (خدا) و «موجودات ماوراءالطبیعی» را نمی‌توان در حیطه علوم طبیعی، کیهان‌شناسی یا ریاضیات گنجانده و از این‌رو نیازمند دانشی جداگانه‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۳۳۲-۳۳۵).

کانت با تقلیدی ساختاری از این تمایز ارسطویی، به تعیین قلمروی نوین برای متافیزیک، همت می‌گمارد. او همانند ارسطو، مجموعه‌ای از پرسش‌ها و مفاهیم بنیادین را برمی‌شمارد که در هیچ‌یک از علوم تجربی یا ریاضیات، به‌عنوان کل علوم نظری، جای نمی‌گیرند. او نیز همگام با ارسطو نام این قلمرو جداشده را «متافیزیک» می‌نهد، اما محتوای این متافیزیک نوین، دگرگون شده است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۳۳). درحالی‌که متافیزیک ارسطویی به احکام کلی «وجود بما هو وجود» در تمام عوالم می‌پرداخت، متافیزیک کانتی به بررسی سازه‌های پیشینی فهم در همه حوزه‌های شناخت (جهان‌پدیدار) می‌پردازد؛ مفاهیم و اصولی که به‌زعم او، اگرچه در تمامی حوزه‌های دانش نظری و تجربی جاری و فعال‌اند، اما هرگز به «اشیای فی‌نفسه» دسترسی ندارند.

نتیجه آنکه بر اساس خوانش کانت، متافیزیک به‌معنای سنتی آن، همان‌طور که در این مقاله تبیین شد، دانشی

ناممکن و فراسوی قابلیت‌های ادراکی انسان است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۳۱۴)، اما بر خلاف این معنا، متافیزیک در معنای نوینی که کانت مطرح می‌کند نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری است. این متافیزیک جدید، به‌عنوان «فلسفهٔ اولی» یا «مابعدالطبیعه‌ای منتقدانه»، نقش یک مقدمهٔ اساسی را ایفا می‌کند؛ پیش‌نیازی اجتناب‌ناپذیر برای هرگونه معرفتی که خواهان اعتبار و شالوده‌ای استوار است. به بیان دیگر، پیش از آنکه بتوانیم درباره جهان به‌درستی بیندیشیم، نخست باید دستگاه ادراکی خود و شرایط حاکم بر دانایی را مورد واکاوی قرار دهیم، و این دقیقاً رسالت متافیزیک به روایت کانت است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۳۳).

۷. نقد و بررسی

نقد اندیشهٔ کانت نه‌تنها بدان جهت که به اعتقاد برخی، مهم‌ترین فیلسوف غرب پس از ارسطو است (ازجمله ر.ک. کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸)، بلکه از این جهت که بسیاری از فلسفه‌های پس از او تحت تأثیر اندیشه‌های او هستند، ضرورت دارد (ازجمله ر.ک. کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲-۱۶۳). کانت می‌خواست با انقلاب کپرنیکی خود مشکل دانش و مابعدالطبیعه را حل کند، ولی بر خلاف کپرنیک، که توانست مشکل علمای هیئت و ستاره‌شناسی را حل کند، با فرض‌های انقلابی کانت در فلسفه اشکالاتی که جمیع فلاسفه، حتی خود کانت از آن احتراز داشتند، شدیدتر شد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۱۹۱). نقد و بررسی تحلیلی و جامع دیدگاه کانت در خصوص مابعدالطبیعه مجال گسترده‌ای می‌طلبد. ما در اینجا تنها می‌توانیم صرفاً مهم‌ترین سرفصل‌های آن را مرور کنیم و مباحث تفصیلی را به منابع فلسفی ارجاع دهیم.

۷-۱. مغالطه «پیشینی» بودن زمان و مکان و مقولات فاهمه

به‌جرت می‌توان ادعا کرد که خطای بنیادین که سراسر دستگاه فلسفی کانت را تحت تأثیر قرار داده، ناشی از تحلیل نادرست او از مفاهیم پیشینی است. پرسش محوری این است: آیا مفاهیمی همچون زمان و مکان به‌عنوان صورت‌های پیشین حساسیت، و مقولاتی چون وحدت، علیت و جوهر به‌عنوان مفاهیم پیشین فاهمه، به همان معنایی که کانت ادعا می‌کند، واقعاً «پیشینی» هستند؟ به باور ما، ریشهٔ این اشکال، در تفسیر نارسا از زمان و مکان نهفته است. کانت اینها را صرفاً به‌عنوان قالب‌های ذهنی ضروری برای ادراک حسی در نظر می‌گیرد و هرگونه واقعیت عینی مستقل از ذهن را از آنها سلب می‌کند. این ناتوانی در تبیین عمیق ماهیت زمان و مکان، به‌طور زنجیره‌واری به تحلیل مغالطه‌آمیز مقولات منجر شده و راه را برای آن استنتاج شتاب‌زده و نادرست هموار ساخته است که مفاهیمی مانند علیت را نمی‌توان بر امور غیر حسی (اشیای فی‌نفسه) اطلاق کرد.

در مقابل، تحلیل دقیق‌تر از ویژگی‌های زمان، مکان و عمده مقولات فاهمه، ما را به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت رهنمود می‌سازد: این مفاهیم، اصطلاح به فلاسفهٔ مسلمان، مفاهیمی «فلسفی» هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۹۵)، نه صرفاً صورت‌های پیشین ذهن.

مفاهیم فلسفی مابه‌ازای عینی مستقیم به صورت یک شیء ماهوی یا کیفیت محسوس در عالم ماده ندارند، اما اتصاف امور عینی به آنها کاملاً قابل توجیه است. به‌عنوان مثال، زمان و مکان به‌مثابه مفاهیم فلسفی، شرط ذهنی برای «تجربه» فاعل شناسا هنگام ادراک حسی نیستند، بلکه ویژگی‌های عینی تحقق برای وجودهای جسمانی در جهان مادی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۷۷ و ۱۸۱-۱۸۹). بنابراین، محدود کردن قلمرو اعتبار این مفاهیم به «پدیدارها» و محروم کردن «نومن» از آنها، نتیجه‌ای است که از یک مقدمه نادرست (تحلیل ناکافی از صورت‌های پیشینی ادراک) حاصل شده است. این نقد، پایه‌های «ایدئالیسم استعلایی» کانت و انفصال رادیکالی که بین پدیدار و نومن ایجاد می‌کند را به چالش می‌کشد.

۷-۲. بنیان‌های تجربه‌گرایانه در فلسفه کانت

اشکال بنیادین دیگری که بر «فلسفه نقادی» کانت وارد است، انحصار غیرموجه منابع معرفت به قلمرو امور محسوس می‌باشد. کانت با پذیرش ضمنی این پیش‌فرض از سنت تجربه‌گرایی که «مفاهیم بدون شهود حسی، تهی هستند»، دامنه «معرفت نظری» را منحصر به عرصه‌ای محدود می‌سازد که در چارچوب زمان و مکان قرار گیرد. این رویکرد، دو سطح اساسی را نادیده می‌گیرد:

اولاً منابع حصول معرفت منحصر در شهود حسی نیست. کانت با تمرکز انحصاری بر «حس» از سایر خاستگاه‌های معرفتی غافل می‌ماند. منبعی چون عقل به‌معنای قوه‌ای برای ادراک بی‌واسطه مفاهیم منطقی، و داده‌های حضوری و درون‌ذاتی که می‌توانند به‌عنوان سرچشمه‌هایی برای انتزاع مفاهیم فلسفی در نظر گرفته شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۲۹).

ثانیاً گستره تصورات انسانی فراتر از محسوسات است. ذهن انسان علاوه بر ادراکات حسی، واجد تصورات فلسفی، منطقی و ماهوی غیرحسی است. مفاهیمی چون «علت»، «جوهر»، «امکان»، «وجود» «کلی و جزئی»، «نفس» و حتی خود «حقیقت»، را نمی‌توان به داده‌های حسی تقلیل داد. این مفاهیم، به قلمرو معقولات تعلق دارند که متعلق ادراک عقلی محض هستند، نه ادراک حسی (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۹).

۷-۳. معیار قضایای ترکیبی پیشین: ناسازگاری درونی و امکان گسترش به فلسفه

اشکال اساسی دیگری که بر معماری فلسفه نقادی کانت وارد می‌شود، ناسازگاری در معیارشناسی او برای تشخیص قضایای ترکیبی پیشین است. کانت با استدلالی مبتکرانه، قضایای هندسه و حساب را به‌عنوان نمونه‌های بدیهی «ترکیبی پیشین» معرفی می‌کند؛ بدین صورت که محمول این قضایا، اگرچه در مفهوم موضوع نهفته نیست (ترکیبی هستند)، اما به نحوی ضروری و کلی بر آن حمل می‌شوند (پیشین هستند). او تبیین این امر را در وابستگی این قضایا به شهود پیشین زمان و مکان می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۵۷).

با این حال، دقیقاً با اتکا به همان تحلیل و معیار که کانت برای قضایای ریاضی به کار می‌بندد، می‌توان مدعی شد

که قضایای فلسفی نیز می‌توانند واجد معیار «ترکیبی پیشین» باشند. مفاهیم و قضایایی بنیادین در فلسفه، همچون «هر حادثی ممکن‌الوجود است» یا «هر ممکن‌الوجودی محتاج علت است» از همان ساختار منطقی تبعیت می‌کنند. - ترکیبی هستند؛ زیرا محمول (مانند «ممکن‌الوجود بودن») جزئی از مفهوم موضوع («حادث») نیست و اطلاعات جدیدی را افزون بر تعریف موضوع بیان می‌کند.

- پیشین هستند؛ زیرا کلیت و ضرورت جهان‌شمول دارند و صحت آنها به تجربه خاصی وابسته نیست. بنابراین، طبق مبنا و تعریف خود کانت، اگر ریاضیات می‌تواند ترکیبی پیشین باشد، فلسفه نیز به‌طور طبیعی عرصه‌ای برای تحقق چنین قضایایی است. این نقد، تناقضی عمیق را در قلب نظام کانتی آشکار می‌سازد: او امکان ترکیبی پیشین در ریاضیات را قطعی می‌داند، اما هرگونه ترکیبی پیشین در فلسفه (متافیزیک) را ناممکن می‌خواند. این ناسازگاری نشان می‌دهد که تبیین کانت از چگونگی حصول مفاهیم ناقص است و راه را برای پذیرش «معرفت فلسفی پیشین» به‌عنوان معرفتی معتبر و ضروری می‌گشاید.

۷-۴. مقولات کانت به‌مثابه صورت‌های ترکیب: یک شکاف تبیینی

اشکال بنیادین دیگری که بر نظریه «مقولات دوازده‌گانه» کانت وارد است، ناتوانی این مقولات در ایفای نقشی است که وی برای آنها تعریف کرده است. کانت ادعا می‌کند که این مقولات، صورت‌های بنیادین فاهمه و شرایط امکان حکم هستند؛ به‌این‌معنا که هرگونه اتحاد و ترکیب و هر حکم منطقی (اتحاد موضوع و محمول) باید در قالب این صورت‌ها صورت پذیرد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۲۶۲-۲۶۵).

در صورتی که این مقولات به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند به‌عنوان چارچوب‌های صوری برای ترکیب قضایا عمل کنند. شاهد تاریخی این ضعف تبیینی، عدم اقبال گسترده فیلسوفان مهم پساکانتی به این بخش از فلسفه اوست. این اجماع در رد نظریه مقولات، خود گویای وجود شکافی عمیق در تبیین کانت از نحوه عملکرد شناخت است.

۷-۵. روش‌شناختی کانت در تبیین «نومن»: تخطی از مرزهای پدیدار

کانت از یک‌سو، هرگونه معرفت نظری را منحصر به «پدیدارها» می‌داند که در چارچوب شرایط پیشین شناخت (زمان، مکان و مقولات) ساخته می‌شوند. از سوی دیگر، او وجود «نومن» را به‌عنوان علت ناشناخته ادراک حسی ضروری می‌داند تا وجود واقعیتهای مستقل از ذهن را که منشأ «ادراک حسی» است، تضمین کند. این استدلال به‌شدت ناقض معیارهای خود کانت برای معرفت علمی است: استناد به نومن به‌عنوان یک «علت»، آشکارا مقوله «علیت» را - که تنها در قلمرو پدیدارها اعتبار دارد - در مورد امری غیرپدیداری (فی‌نفسه) به کار می‌برد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۴۳۳). این کار، دقیقاً همان «تعدی» از مرزهای تجربه ممکن است که خود کانت آن را نقد می‌کرد. همین ناسازگاری روش‌شناختی بود که پس از کانت، موجب شد دیدگاه وی در این خصوص به‌شدت محل تردید قرار گیرد. فیشته، نخستین منتقد این جنبه از تفکر کانت بود که استدلال کردند: «شیء فی‌نفسه» عنصری

غیرضروری و ناهمساز در نظام استعلایی محسوب می‌شود. این نقد، پایه‌های «ایدئالیسم استعلایی» را به لرزه درآورد و راه را برای توسعه ایدئالیسم مطلق هگل گشود (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۴۳۴-۴۳۵).

۷-۶. بن‌بست ایدئالیسم استعلایی در گذار به رئالیسم

بر پایه نقدهای مفصلی که بر مبانی فلسفه کانت وارد شد - از تحلیل نادرست مفاهیم پیشین و انحصار ناموجه منابع معرفت گرفته تا ناسازگاری در تبیین قضایای ترکیبی پیشین و روش معیوب در اثبات نوم - می‌توان به این نتیجه قطعی رسید که گذار از ایدئالیسم استعلایی به رئالیسم متافیزیکی، در چارچوب نظام کانتی ناممکن است. کانت تصور می‌کند که با پذیرش «شیء فی‌نفسه»، یک «رئالیسم تجربی» را پایه‌ریزی کرده که در مقابل «ایدئالیسم متافیزیکی» ایستاده است، اما این ادعا توهمی بیش نیست.

اگر تمامی ابزارهای شناخت ما - از صورت‌های حسی زمان و مکان گرفته تا مقولات فاهمه - تنها برای سامان‌دهی «پدیدارها» اعتبار دارند، آنگاه مفهوم «نومن» یا «شیء فی‌نفسه» تهی و بی‌معنا خواهد بود. ما نه‌تنها هیچ‌گاه نمی‌توانیم آن را بشناسیم، بلکه حتی نمی‌توانیم به‌طور معناداری ادعا کنیم که چنین چیزی وجود دارد؛ زیرا ادعای وجود نیز خود مستلزم به‌کارگیری مقولات (مانند وجود و علیت) در خارج از حیطه اعتبارشان است. بنابراین، ایدئالیسم استعلایی کانت در دامی که خود ایجاد کرده، گرفتار می‌آید.

۷-۷. ابتدای ریاضیات بر زمان: تمایز جوهری بین عدد و زمان

اشکال بنیادین دیگری که بر تبیین کانت از ریاضیات وارد است، به ابتدای ناروای حساب بر شهود پیشین زمان مربوط می‌شود. کانت استدلال می‌کند که شهود پیشین زمان، شرط امکان علم حساب است (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۵۷)، درحالی‌که این تبیین با تمایز متافیزیکی دقیقی که میان «زمان» و «عدد» وجود دارد، ناسازگار است. زمان، حقیقتی واحد و پیوسته است که از حرکت انتزاع می‌شود و اجزای آن (لحظات) تنها به‌طور «بالقوه» قابل تمایز هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۹). در مقابل، عدد، مفهومی کمی و گسسته است که از کثرت «بالفعل» و مشخص اشیاء انتزاع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵).

۷-۸. مغالطه تعمیم ناتوانی شخصی درباره امکان متافیزیک

اتکای کانت به تاریخ پراختلاف متافیزیک به‌عنوان دلیلی بر ناممکن بودن آن به‌عنوان یک علم (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۳۰)، مبتنی بر یک مغالطه تعمیم شتاب‌زده است. این استدلال که ناکامی تاریخی در دستیابی به اجماع در فلسفه گواه علم نبودن آن است، از دو جهت اساساً نادرست است:

اولاً معیار حقانیت و بطلان به‌درستی تعریف نشده است. صرف اتفاق نظر در یک برهه زمانی، هرچند بسیار طولانی باشد، هرگز خود دلیل حقانیت یک نظریه نیست.

ثانیاً استدلال کانت شبیه این است که بگوییم: اگر قاضی‌ای در یک نزاع پیچیده نتواند به‌روشنی حق را از باطل

تشخیص دهد، نباید حکم کند که اصلاً قضاوتی در این مسئله ممکن نیست. این ناتوانی، تنها نشان‌دهنده ناکافی بودن ابزارها یا معیارهای آن قاضی خاص است، نه ناممکن بودن ذات قضاوت. به همین ترتیب، مبانی و یافته‌های ناکافی کانت برای داوری قطعی در مسائل متافیزیک را نمی‌توان دلیلی برای ناممکن بودن کشف حقیقت در متافیزیک دانست.

۹-۷. پارادوکس خودشکننده

کانت نمی‌تواند فلسفه استعلایی خود را ذیل ریاضیات و طبیعیاتی که به‌زعم وی، حاوی قضایای ترکیبی پیشین‌اند، بگنجاند. پرسش بنیادینی که در اینجا وجود دارد این است: این فلسفه با تکیه بر کدام یک از منابع مشروع معرفت - که خودش مجاز می‌شمرد - ادعای حل مشکلات علوم و فلسفه را دارد؟

اگر ادعاهای کانت درباره شناخت درست باشد، اولین چیزی که طبق معیارهای سخت‌گیرانه خود «نقد عقل محض» باطل می‌شود، خود این کتاب و دستگاه فلسفی ناشی از آن است؛ چراکه تحلیل‌های وی درباره شناخت در نقد عقل محض، نه یک شهود حسی تجربی است و نه یک تحلیل منطقی محض (زیرا درباره واقعیت شناخت سخن می‌گوید).

همچنین ادعای کانت درباره ساختار ثابت و جهان‌شمول فاهمه بشری، خود یک ادعای متافیزیکی جسورانه درباره «شیء فی‌نفسه» ذهن انسان است. چگونه می‌تواند از یک‌سو هرگونه شناخت فی‌نفسه‌ها را ناممکن بداند و از سوی دیگر، به‌طور قطعی درباره چگونگی کارکرد ذات نومنال ذهن سخن بگوید؟

بنابراین، فلسفه استعلایی در دامی که برای دیگران گسترده است، خود نیز گرفتار می‌آید. این تناقض نشان می‌دهد مبنای تحلیلی شناخت کانت، کفایت لازم را ندارد.

نتیجه‌گیری

مطالعه اندیشه کانت درباره مابعدالطبیعه به نتایج زیر منجر می‌شود:

۱. کانت با ارزیابی ظرفیت عقل نظری، حکمی دووجهی درباره متافیزیک صادر می‌کند: وجه سلبی: متافیزیک به‌عنوان «علم نظری» که مدعی شناخت «اشیای فی‌نفسه» (نومن) باشد، به دلیل فقدان شهود حسی لازم، ناممکن و ناکافی است و به تعارضات عقلی (آنتینومی) می‌انجامد. وجه ایجابی: متافیزیک به‌عنوان «گرایش طبیعی عقل» و «استعدادی ضروری»، نه‌تنها ممکن، بلکه برای سامان‌بخشی به معرفت تجربی و جهت‌دهی به عقل عملی، اجتناب‌ناپذیر است.
۲. حاصل اصلی نقادی، گذار از متافیزیک هستی‌شناختی سنتی به «فلسفه استعلایی» است. این متافیزیک نوین، به‌جای پرداختن به امور ماورایی، به بررسی «شرایط امکان تجربه» و «حدود و ساختار قوای ادراکی» انسان می‌پردازد و خود را به‌عنوان پیش‌نیاز هر علم متعارفی قرار می‌دهد.

۳. علی‌رغم دقت‌های نظام‌مند کانت، فلسفه او در این خصوص با چالش‌های حل‌نشده متعددی روبه‌روست که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

کانت زمان، مکان و مقولات را صرفاً صورت‌های ذهنی می‌داند، درحالی‌که این مفاهیم، اموری فلسفی و عینی هستند که اگرچه مابه‌ازای محسوس ندارند، اما اتصاف عالم خارج به آنها کاملاً قابل توجیه است. کانت با محدود کردن منابع شناخت به حس و فاهمه، ظرفیت‌های دیگر عقلانی، مانند علم حضوری و شهود عقلی را نادیده گرفته است.

کانت قضایای ریاضی را ترکیبی پیشین می‌داند؛ اما همان معیار را برای قضایای فلسفی به کار نمی‌برد. با اتکا به معیار خود کانت، بسیاری از قضایای فلسفی (مانند «هر حادثی ممکن‌الوجود است») نیز واجد شرایط ترکیبی پیشین هستند.

ارتباط میان جدول مقولات و جدول احکام، تصنعی است و هیچ فیلسوف برجسته‌ای پس از کانت این بخش از فلسفه او را نپذیرفته است.

توجیه کانت مبتنی بر کاربرد مفاهیم مابعدالطبیعی خدا، خلود نفس و... در «مرز»، مبهم و غیرموجه است و نقض آشکار مرزهای عقل نظری محسوب می‌شود.

تبیین «شیء فی‌نفسه» به عنوان علت پدیدارها، مستلزم کاربرد مقوله علیت در خارج از حیطه پدیدارهاست. در چارچوب نظام کانتی، هرگز نمی‌توان به رئالیسم متافیزیکی دست یافت. مفهوم «نومن» تهی است و ادعای وجود آن نیز مستلزم نقض اصول نقادی است.

زمان حقیقتی واحد و پیوسته است، درحالی‌که عدد مفهومی کمی و گسسته است. این دو، از سنخ‌های متفاوتی هستند و ابتنای یکی بر دیگری موجه نیست.

اختلاف‌نظر در فلسفه، دلیل بر بطلان آن نیست. ناتوانی تاریخی در حل مسائل، تنها نشان‌دهنده ناکافی بودن ابزارهای به‌کاررفته است، نه ناممکن بودن ذات تحقیق فلسفی.

بر اساس معیارهای کانت، مشروعیت معرفت‌شناختی خودتقد عقل محض نمی‌تواند توجیه شود.

منابع

- احمدی، احمد (۱۳۸۹). بررسی و نقد قضایای چهارگانه کانت. *فلسفه دین*، ۷(۷)، ۵-۱۷.
- جعفری، محمد (۱۳۸۹). تبیین و نقد نظریه کانت درباره ماهیت صدق. *معرفت فلسفی*، ۲۹، ۱۶۵-۱۸۲.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۰). بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت. *ذهن*، ۱۲(۴۶)، ۷۳-۱۰۰.
- سیدهاشمی، سیدمحمداسماعیل (۱۳۸۵). زمان و مکان در منظومه معرفت‌شناسی کانت. *آینه معرفت*، ۳-۴، ۲۳-۶.
- شفیعی، محمد (۱۳۸۷). تفاوت فاهمه و عقل نزد کانت. *حکمت و فلسفه*، ۴(۱۵)، ۱۳۷-۱۴۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۰ق). *بدایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین.
- عبدالله‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۵). تفسیری درباره تصویر کانت از عقل در نقد اول. *حکمت و فلسفه*، ۵(۲)، ۳۹-۵۵.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمه ادیب سلطان. تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. چ دوم. تهران: نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*. ترجمه انگلیسی پل گایر و آلن وود. ترجمه فارسی بهروز نظری. تهران: ققنوس.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چ دوم. تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه غرب: یونان و روم*. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب: هاینر تا هیوم*. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب: ولف تا کانت*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: سروش.
- مباشری، محمد (۱۳۸۶). فضا و زمان در اندیشه کانت. *ذهن*، ۳۰، ۱۱۵-۱۴۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.

Kovalchuk, M. (2024). The Possibility of the Existence of Metaphysics as a Science in Kant's Views. *Visnyk of the Lviv University. Philosophical Sciences Series*, 41, 5–13.

Willaschek, M. (2018). Kant on the Sources of Metaphysics. In *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason* (pp. i–ii). half-title-page, Cambridge: Cambridge University Press.

The Components of Adolescents' Personal Philosophy Growth Based on Philosophical Counseling in Comparison with Albert Ellis's Rational Emotive Therapy

Mehri Yazdani / Ph.D. student, Dept. of Philosophy of Education, Faculty of Education, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran yazdanim1982@gmail.com

 **Yahya Ghaedi**  / associate professor. of Philosophy of Education, Kharazmi University, Tehran, Iran yahya.ghaedi@khu.ac.ir

Masoumeh al-Sadat Abtahi / an assistant professor, Dept. of Educational Studies and Curriculum Planning, Faculty of Education and Psychology, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran m.abtahi2030@iau.ac.ir

Received: 2025/09/09 - **Accepted:** 2026/05/23

Abstract

The present study aims to elucidate the role of philosophical counseling in the development of adolescents' personal philosophy and to compare it with the theoretical foundations of Albert Ellis's Rational Emotive Behavior Therapy (REBT). While philosophical counseling facilitates awareness, self-knowledge, and the formation of a coherent worldview through Socratic dialogue and critical reflection, Ellis's theory -by integrating psychology and philosophy- seeks to rectify irrational beliefs and improve emotional and behavioral responses.

The research methodology involves a conceptual analysis of the common and distinct components of these two approaches and develops a model for the growth of adolescents' personal philosophy. Within this model, components such as Socratic dialogue, critical reflection, meaning-making, philosophical skills, self-knowledge, and the establishment of a safe and non-judgmental environment were identified.

The findings indicate that these components can facilitate the process of personal philosophy development in adolescents through exercises such as abstract conceptual analysis and philosophical journaling. Furthermore, a comparison with the principles of Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) suggests that the implementation of this model necessitates that counselors be acquainted with both approaches.

The study concludes that integrating philosophical counseling with the cognitive-emotional components of Ellis's framework offers a potent pedagogical and counseling tool. Such an integration fosters critical thinking, identity development, and the capacity for analytical reflection on thoughts and emotions, thereby empowering adolescents to navigate the complexities of contemporary life.

Keywords: personal philosophy development, philosophical counseling, Rational Emotive Behavior Therapy (REBT), Albert Ellis.

مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی در مقایسه با درمان عقلانی هیجانی آلبرت ایس

مهری یزدانی / دانشجوی دکتری، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
yazdanim1982@gmail.com

یحیی قائدی  / دانشیار، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
yahya.ghaedi@khu.ac.ir

معصومه السادات ابطحی / استادیار، گروه مطالعات تربیتی و برنامه‌ریزی درسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
m.abtahi2030@iau.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۲

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تبیین نقش مشاوره فلسفی در رشد فلسفه شخصی نوجوانان و مقایسه آن با مبانی نظریه رفتاردرمانی عقلانی - هیجانی آلبرت ایس بود. مشاوره فلسفی با تکیه بر گفت‌وگوی سقراطی و تأمل انتقادی، به ایجاد آگاهی، خودشناسی و شکل‌گیری جهان‌بینی منسجم کمک می‌کند؛ درحالی‌که نظریه ایس با ترکیب روان‌شناسی و فلسفه، اصلاح باورهای غیرمنطقی و بهبود واکنش‌های هیجانی و رفتاری را دنبال می‌کند. روش پژوهش شامل تحلیل مفهومی مؤلفه‌های مشترک و متمایز این دو رویکرد و تدوین مدلی برای رشد فلسفه شخصی نوجوانان بود. در این مدل، مؤلفه‌هایی مانند گفت‌وگوی سقراطی، تأمل انتقادی، معنایابی، مهارت‌های فلسفی، خودشناسی و ایجاد فضای امن و غیرقضاوت‌گر شناسایی شدند. یافته‌ها نشان داد که این مؤلفه‌ها از طریق تمرین‌هایی نظیر تحلیل مفاهیم انتزاعی و ژورنال‌نویسی فلسفی می‌توانند فرایند رشد فلسفه شخصی را در نوجوانان تقویت کنند. همچنین مقایسه با اصول درمان عقلانی - هیجانی نشان می‌دهد که اجرای این مدل نیازمند آشنایی مشاوران با هر دو رویکرد است. نتیجه‌گیری پژوهش بیان می‌کند که مشاوره فلسفی، در کنار عناصر شناختی - هیجانی نظریه ایس، می‌تواند ابزاری کارآمد در آموزش و مشاوره برای تقویت تفکر انتقادی، هویت‌یابی و توانایی تحلیل افکار و احساسات نوجوانان باشد و آنان را برای مواجهه با چالش‌های زندگی معاصر آماده سازد.

کلیدواژه‌ها: رشد فلسفه شخصی، مشاوره فلسفی، درمان عقلانی هیجانی آلبرت ایس.

مقدمه

نوجوانی مرحله‌ای حیاتی در زندگی انسان است که با تغییرات شناختی، هیجانی، اجتماعی و فلسفی همراه بوده و این دوره با کنجکاوی‌های ذهنی عمیق، جست‌وجوی هویت، نیاز به استقلال، تفکر انتقادی و معناجویی زندگی شناخته می‌شود (Rapanta et al., 2025, p.3). هر یک از این ویژگی‌ها مسائل خاصی را به همراه دارد که می‌توان آنها را از منظر فلسفی بررسی کرد. نوجوانان در این مرحله از زندگی، به دلیل کنجکاوی ذهنی بالا، به پرسش‌های اساسی درباره هستی، واقعیت، جهان و جایگاه خود در آن می‌انديشند. این کنجکاوی ذهنی آنها را به سوی تفکرات فلسفی درباره وجود و حقیقت سوق می‌دهد که در حوزه فلسفه وجودی و متافیزیک قابل بررسی است (Landesman et al., 2024, p.502-516). از سوی دیگر، بحران هویت یکی از مهم‌ترین مسائل نوجوانان به‌شمار می‌آید؛ چراکه در تلاش‌اند تا بفهمند چه کسی هستند و چه ارزش‌هایی را دنبال می‌کنند. فلسفه خودشناسی و فردیت می‌تواند به آنها کمک کند تا مسیر مشخص‌تری را برای هویت‌یابی خود ترسیم کنند. همچنین، نیاز به استقلال از دیگر ویژگی‌های این دوران است که منجر به تعارض با والدین و جامعه می‌شود. نوجوانان تمایل دارند که بدون دخالت دیگران، تصمیمات خود را بگیرند، و فلسفه آزادی و اراده به آنها در درک مفهوم استقلال و مسئولیت کمک خواهد کرد (Alam & Mohanty, 2023, p.2270662). در همین زمینه آنها به تدریج تفکر انتقادی خود را رشد می‌دهند و ارزش‌ها و باورهای پذیرفته‌شده را زیر سؤال می‌برند. در این مرحله، فلسفه انتقادی و معرفت‌شناسی به نوجوانان کمک می‌کند تا روش‌شناسی صحیح تفکر منطقی را تقویت کنند. از سوی دیگر، با افزایش توانایی استدلال، آنها به مباحثه و چالش‌های فکری علاقه‌مند می‌شوند و فلسفه منطق و دیالکتیک می‌تواند به سازمان‌دهی بهتر استدلال‌های آنها کمک کند. در کنار این تغییرات شناختی، نوجوانان دچار نوسانات هیجانی شده و با تعارض‌های درونی مواجه می‌شوند. فلسفه ذهن و هیجان می‌تواند در درک و مدیریت احساسات آنها نقش مؤثری ایفا کند (O'Reilly & et al., 2021, p.91-107).

با وجود عمق و اهمیت بالای فلسفه و نقش بنیادین آن در پی‌ریزی مبانی سایر علوم انسانی، این علم در قرون اخیر بیشتر به‌منزله علمی انتزاعی که تأثیر چندانی در تحولات فردی و اجتماعی ندارد، مطرح شده است. در بسیاری از موارد وقتی مردم در مورد فلسفه سخن می‌گویند از آن به‌عنوان علمی یاد می‌کنند که صرفاً در مورد مسائل کلی بحث می‌کند که نه تنها گفت‌وگوی فلسفی در باب این امور به نتیجه مشخصی نمی‌رسد، بلکه نقش خاصی در زندگی انسان‌ها نیز بازی نمی‌کند. متأسفانه این نوع نگرش در میان بسیاری از استادان و افراد تحصیل‌کرده نیز وجود دارد (Storozhyk, 2024, p.23-47). در حقیقت فرض عام بر این است که پس از صورت‌بندی مبانی علمی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی توسط فلسفه، این علوم در حل مشکلات روان‌شناختی انسان‌ها و معضلات اجتماعی به فلسفه و فیلسوف نیازی ندارند، اما متخصصان فلسفه در دهه‌های اخیر کاربرد فلسفه در

زندگی فردی و اجتماعی آدمی را مورد توجه قرار داده و از این منظر حوزه‌های جدیدی از فعالیت را برای فیلسوفان تعریف کرده‌اند. مشاوره فلسفی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فعالیت عملی فیلسوفان است که در دهه‌های اخیر مورد توجه فیلسوفان و روان‌شناسان در کشورهای توسعه‌یافته قرار گرفته است. در این نوع مشاوره نه تنها دغدغه‌ها و پرسش‌های فلسفی صرف مراجعان مورد بررسی قرار می‌گیرد، بلکه تلاش می‌شود بسیاری از معضلات روان‌شناختی و اجتماعی آنها از منظری فلسفی مورد کندوکاو قرار گیرد. از آنجاکه در مشاوره فلسفی از ابزارهای فلسفی برای بررسی مشکلات مراجع استفاده می‌شود، لازم است فیلسوف یا درمانگری که تخصص بالایی در حوزه فلسفه دارد این مهم را به عهده بگیرد. بنابراین در این حوزه فعالیت جدید فلسفی، نظر با عمل پیوند خورده و فلسفه می‌تواند نقشی بنیادین در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها ایفا کند. از این رو پرداختن به آن از اهمیت بالایی برخوردار است (یعقوبیان قمشه و توکلی، ۱۴۰۴).

در همین رابطه قانّدی (۱۴۰۱) در *بنیادهای مشاوره فلسفی* هدف این رویکرد را دستیابی به بصیرت فلسفی برای غلبه بر مشکلات زندگی و تقویت تفکر انتقادی می‌داند. مقدسی (۱۳۹۷) فلسفه را ابزاری برای بهبود کیفیت زندگی معرفی می‌کند. هاشمی‌پور پتکوئی و همکاران (۱۴۰۱) به نقش فلسفه شخصی در تصمیم‌گیری‌های آموزشی اشاره دارد. یاری و همکاران (۱۴۰۰) تعامل هویت حرفه‌ای و فلسفه تربیتی را بررسی می‌کنند. محمدی و همکاران (۱۳۹۴) به تحلیل فلسفه شخصی اساتید در تربیت دینی می‌پردازد. دیبا (۱۴۰۲) پرسش را ابزاری برای سازمان‌دهی ذهن در مشاوره فلسفی می‌داند. شرف (۱۴۰۰) بر ضرورت مشاوره فلسفی در معنادرمانی تأکید دارد. حسینی و همکاران (۱۴۰۱) الگوی نظری مشاوره فلسفی را بر مبنای خردورزی و دیالوگ سقراطی پیشنهاد می‌دهد. سیاوشی و همکاران (۱۴۰۰) مبانی مشاوره فلسفی را بر اساس نظریه حیات معقول علامه جعفری تحلیل می‌کند. یآوری (۱۴۰۲) نقش معلمان به‌عنوان مشاوران فلسفی را بررسی می‌کند. ویسی شیخ رباط (۱۴۰۱) بر تقویت خودآگاهی و تفکر انتقادی در کودکان تأکید دارد. نبیونی (۱۳۹۸) قابلیت‌های درمانی فلسفه را بررسی کرده است. پورآقا (۱۳۹۷) چارچوبی برای آموزش مشاوره فلسفی ارائه می‌دهد. دهقان (۱۳۹۴) رویکرد مشاوره‌ای مبتنی بر فلسفه اشراق را تدوین می‌کند.

از سوی دیگر درمان رفتاری عقلانی - هیجانی (Rational-Emotive Behavior therapy) نخستین نوع روان‌درمانی شناختی - رفتاری است که توسط آلبرت ایلس به عرصه عمل بالینی معرفی شد. با وجود اینکه هزاران مشاور و درمانگر در سرتاسر جهان در درمان رفتاری عقلانی - هیجانی آموزش دیده‌اند، خود ایلس یکی از مهم‌ترین مروجان این نظریه به‌شمار می‌رود. در بیش از ۶۰ سالی که از وجود درمان رفتاری عقلانی - عاطفی می‌گذرد، این روش به‌طور موفقیت‌آمیز در درمان فردی، گروهی، زناشویی و خانوادگی برای مجموعه‌ای وسیع از مشکلات در محیط‌های متعدد به کار گرفته شده است. درمان رفتاری عقلانی - هیجانی دارای پایه‌های فلسفی قوی و همچنین

تعهد به روش علمی است (Lau, 2016, p.1671–1675). درمان رفتاری عقلانی - هیجانی یک درمان جهانی است که در سرتاسر جهان به‌طور بین‌فرهنگی اجرا می‌شود. بر اساس نظریه درمان رفتاری عقلانی - هیجانی، این رویداد فعال‌ساز (A) نیست که پیامدهای عاطفی و رفتاری (C) را ایجاد می‌کند، بلکه باورهای (B) است که افراد درباره این رویدادهای فعال‌ساز دارند. این فصل اهداف فرایند مشاوره یا درمان و چگونگی وقوع تغییر را توصیف می‌کند، با تأکید خاص بر رابطه درمانی و مدل ABC که از ویژگی‌های بارز این نظریه است. همچنین مجموعه‌ای گسترده از مداخلات شناختی، هیجانی و رفتاری را ارائه می‌دهد که نشان‌دهنده ماهیت چندبعدی این نظریه است (Neu, 2022, p.45).

آخنباخ (به نقل از میلز، ۲۰۰۱) معتقد است که تمایز آشکاری بین مشاوره فلسفی و سایر اشکال مشاوره وجود دارد و تنها شباهت میان آنها تعامل و گفت‌وگویی است که میان مشاور و مراجع شکل می‌گیرد و هرگونه رابطه درمانی میان مشاور و مراجع را رد می‌کند. آخنباخ ایده اصلی حامی مشاوره فلسفی را دیالوگ‌های سقراطی و بهره‌گیری از روش‌ها و نظریه‌های فلسفی برای بهبود تصمیمات و انتخاب‌های بهتر در مراجعان تلقی می‌کند. از نظر وی مشاوره فلسفی صرفاً یک تلاش منطقی برای به اشتراک گذاشتن ایده‌ها و تئوری‌های محض فلسفی نیست، بلکه مشاوره فلسفی نوعی فلسفه‌ورزی سقراطی برای مواجهه و غلبه بر مشکلات عملی زندگی است (Schuster, 2022). ابتکار آخنباخ یک رویداد منحصر به وی نبود و فیلسوفانی در کشورهایی مانند فرانسه، ایالات متحده، هلند، اسپانیا، آرژانتین و غیره به این فعالیت پیوستند. در حال حاضر، این جنبش - و تنوع بیانی که در آن به کار رفته است - به یک جنبش بین‌المللی و جهانی بدل گشته و مورد استقبال بسیاری از متفکران قرار گرفته است (Barrientos, 2005). کوهن (۱۹۹۵) نقش فلسفه در توسعه مشاوره روان‌شناختی را از برخی جهات با تأثیراتی که والدین بر فرزندان خود دارند مقایسه می‌کند. همان‌گونه که کودکان تحت تأثیر والدین خود بزرگ می‌شوند، مشاوره نیز در طول زمان با تأثیرگذاری از فلسفه توسعه یافته است. به‌عنوان مثال، می‌توان منبع درک روح سه‌گانه فروید را در تمثیل ارباب‌ران که افلاطون در دیالوگ فیدروس ارائه کرد، ریشه‌های اگزیستانسیال درمانی (Existential therapy) را در فلسفه وجودی، گشتالت درمانی (Gestalt therapy) را در مبانی پدیدارشناختی (Phenomenology) و رفتار درمانی عقلانی هیجانی را در مبانی فلسفه رواقی مشاهده نمود.

بنابراین نظریه عقلانی - هیجانی ایس یکی از نزدیک‌ترین رویکردها به مشاوره فلسفی است که بر روی تحلیل منطقی افکار غیرمنطقی تأکید دارد. این نظریه به بررسی چگونگی تأثیر افکار بر احساسات و رفتارها می‌پردازد و از روش‌های فلسفی مانند گفت‌وگوی سقراطی بهره می‌برد. برخی پژوهشگران بر این باورند که مشاوره فلسفی می‌تواند ابعادی فراتر از آنچه ایس ارائه داده، داشته باشد و به‌ویژه در زمینه رشد فلسفه شخصی نوجوانان، نقش مهمی ایفا کند. برای بررسی مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی در نوجوانان، ضروری است که ابتدا ماهیت مشاوره فلسفی و

روش‌های آن به وضوح تبیین شود. این امر می‌تواند به روشن شدن نحوه تأثیرگذاری مشاوره فلسفی بر شکل‌گیری و توسعه تفکر انتقادی و فلسفی در نوجوانان کمک کند. سه نکته کلیدی در این تحلیل وجود دارد: اول، هر حوزه علمی که ادعای استقلال دارد، باید قادر به تعریف خود باشد و در این تعریف، خود را از سایر حوزه‌ها متمایز کند. این موضوع در مورد مشاوره فلسفی نیز صادق است، جایی که تعریف آن به مناقشاتی درباره چپستی و اهداف آن منجر شده است. دوم، این سؤال مطرح می‌شود که مشاوره فلسفی بر چه مبنای معرفتی استوار است و چگونه می‌تواند به رشد فلسفه شخصی نوجوانان کمک کند. ریشه‌های این مشاوره به افکار سقراط برمی‌گردد که تأکید بر خرد و تفکر منطقی به‌عنوان اساس آگاهی انسان داشت. سوم، درک این مبانی معرفتی می‌تواند به فهم بهتر نحوه تأثیرگذاری مشاوره فلسفی بر رشد تفکر فلسفی نوجوانان کمک کند. به‌ویژه در دوران نوجوانی که هویت و فلسفه شخصی در حال شکل‌گیری است، مشاوره فلسفی می‌تواند به نوجوانان در تحلیل و بررسی باورها و ارزش‌های خود یاری رساند. موضوعات و مسائلی که نوجوانان می‌توانند به واسطه آنها به مشاوران فلسفی مراجعه کنند، به شدت متنوع و بحث‌برانگیز شده است. این تنوع گاهی به حدی است که تمامی ابعاد مشاوره و روان‌درمانی را دربر می‌گیرد و این موضوع واکنش‌های شدیدی از سوی صاحب‌نظران این دو حوزه را به همراه دارد. درک این نکته که نوجوانان برای چه مسائل و موضوعاتی می‌توانند به مشاوران فلسفی مراجعه کنند، می‌تواند به تبیین ماهیت مشاوره فلسفی و تأثیر آن بر رشد فلسفه شخصی آنها کمک کند. مشاوره فلسفی به نوعی ورود فلاسفه به حوزه‌های حمایتی و مددکاری برای کمک به نوجوانان در فرایند شکل‌گیری و توسعه تفکر فلسفی آنها است.

این مقاله به بررسی مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی می‌پردازد و به تحلیل این موضوع می‌پردازد که چگونه مشاوره فلسفی می‌تواند به شکل‌گیری و توسعه تفکر فلسفی در نوجوانان کمک کند. این پژوهش با ارائه یک مدل مفهومی برای رشد فلسفه شخصی و مقایسه تجربی دو رویکرد در یک نمونه نوجوانان ایرانی، می‌کوشد تا دانش موجود را گسترش دهد و زمینه‌ساز توسعه مداخلات آموزشی - درمانی مبتنی بر نیازهای وجودی - شناختی نوجوانان شود. در این مقاله، به بررسی مؤلفه‌های کلیدی رشد فلسفه شخصی در نوجوانان پرداخته می‌شود که شامل تقویت تفکر انتقادی، خودآگاهی، و توانایی تحلیل و ارزیابی باورها است. این مؤلفه‌ها در چارچوب مشاوره فلسفی به نوجوانان کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از خود و جهان پیرامونشان برسند و به توسعه هویت فلسفی خود بپردازند. در نهایت، این مقاله به این نتیجه می‌رسد که مشاوره فلسفی نه تنها می‌تواند به رشد فلسفه شخصی نوجوانان کمک کند، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک رویکرد مکمل برای درمان‌های عقلانی - هیجانی ایس در نظر گرفته شود. با شناخت و درک این مؤلفه‌ها، می‌توان به بهبود روش‌های مشاوره و ارتقاء رشد فلسفی نوجوانان کمک کرد. از این رو پرسش اصلی پژوهش حاضر ناظر بر چگونگی تبیین مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی در مقایسه با درمان عقلانی هیجانی آلبرت ایس است. سایر پرسش‌های پژوهش عبارتند از:

– مؤلفه‌های اثرگذار بر رشد فلسفه شخصی نوجوانان کدام‌اند؟

– ماهیت مشاوره فلسفی در نوجوانان چگونه است؟

– ماهیت فلسفی درمان عقلانی هیجانی آلبرت ایس در نوجوانان چیست؟

– مشاوره فلسفی و درمان عقلانی هیجانی آلبرت ایس چگونه بر مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان تأثیر می‌گذراند؟

پژوهش حاضر بر اساس اهداف، کاربردی و بر اساس روش تجزیه و تحلیل، کیفی – تحلیلی است. در پژوهش حاضر در جمع‌آوری مبانی نظری و پیشینه پژوهش از روش فیش‌برداری از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شد. پس از جمع‌آوری داده‌های نظری، مرحله دوم پژوهش به تولید و ارزیابی مدل مفهومی اختصاص دارد. در این مرحله، عناصر کلیدی مدل شناسایی شده و ساختار آن طراحی می‌شود. سپس برای ارزیابی میزان اعتبار مدل، از روش اعتبارسنجی خبرگانی استفاده می‌شود. این پژوهش مبتنی بر یک مطالعه نظری و تحلیلی است که با استفاده از روش‌های استدلالی و تحلیل مفهومی به تدوین یک مدل مفهومی برای افزایش رشد فلسفه شخصی نوجوانان بر اساس مشاوره فلسفی و مقایسه آن با درمان عقلانی هیجانی ایس می‌پردازد.

۱. مؤلفه‌های اثرگذار بر رشد فلسفه شخصی نوجوانان

مطالعات و نظریات فلسفی نشان می‌دهند که مشاوره فلسفی می‌تواند از طریق پرسشگری، تأمل، خودآگاهی و تحلیل منطقی به رشد فلسفه شخصی نوجوانان کمک کند. این رویکرد موجب افزایش تفکر انتقادی، خلاق و اخلاقی شده و نوجوانان را در مسیر معناجویی، تصمیم‌گیری بهتر و خودآیینی هدایت می‌کند. یافته‌ها همچنین نشان می‌دهند که استفاده از روش‌های سقراطی، تحلیل منطقی و گفت‌وگوهای فلسفی در فرایند مشاوره، می‌تواند زمینه‌ساز توسعه نگرش‌های عمیق‌تر در نوجوانان شود و به بهبود تعاملات اجتماعی و درک بهتر دنیای اطراف کمک کند (Landesman & et al., 2024, p.502-516).

سقراط، بنیانگذار روش دیالکتیکی، فلسفه را بر پایه گفت‌وگو و تفکر انتقادی بنا کرد. او از طریق پرسشگری سقراطی و دیالکتیک، افراد را به خودکاوی و کشف باورهای خود ترغیب می‌کرد. این روش در مشاوره فلسفی نوجوانان، به آنان کمک می‌کند تا مهارت‌های تفکر انتقادی خود را تقویت کرده و نسبت به باورهای خودآگاهانه‌تر عمل کنند. افلاطون با نظریه ایده‌ها، بر حقیقت‌یابی از طریق تعقل و تأمل تأکید داشت. او دانش، حقیقت و عالم مثل را به‌عنوان اصول اساسی شناخت معرفی کرد. در مشاوره فلسفی، این نظریه به نوجوانان کمک می‌کند تا تفکر انتزاعی خود را گسترش داده و درک عمیق‌تری از مفاهیم پیچیده فلسفی پیدا کنند. ارسطو، با تمرکز بر تعلیم و تربیت اخلاقی، بر آموزش بر پایه فضیلت و منطق تأکید داشت. مفاهیمی چون منطق، تحلیل، اخلاق و سعادت در دیدگاه او نقش محوری داشتند. استفاده از این رویکرد در مشاوره فلسفی، موجب تقویت مهارت‌های استدلالی نوجوانان و رشد شخصیت اخلاقی آنان از طریق گفت‌وگوهای فلسفی می‌شود. این رویکرد در مشاوره فلسفی

نوجوانان، باعث افزایش خودآگاهی و تحریک آنان به چالش کشیدن باورهای خود می‌شود. کانت نیز با ارائه نظریه خودآیینی و تفکر اخلاقی، بر استقلال فکری و مسئولیت‌پذیری تأکید داشت. مفاهیمی چون خودمختاری، استدلال اخلاقی و عقل عملی در این نظریه مطرح هستند که در مشاوره فلسفی نوجوانان به تقویت حس مسئولیت‌پذیری و تصمیم‌گیری آگاهانه کمک می‌کند (O'Reilly & et al., 2021, p.91-107).

تمایل به معنایابی از دیگر دغدغه‌های نوجوانان است؛ چراکه آنها به دنبال کشف هدف و معنای زندگی خود هستند. در این مسیر، فلسفه معنا و ارزش به آنها کمک می‌کند تا در یافتن پاسخ به این پرسش‌های اساسی موفق‌تر عمل کنند. علاوه بر این، نوجوانان حساسیت بالایی نسبت به عدالت‌خواهی دارند و نابرابری‌های اجتماعی را با دقت بیشتری مشاهده می‌کنند. فلسفه اخلاق و عدالت می‌تواند به آنها کمک کند تا درک بهتری از مفهوم عدالت و ارزش‌های اخلاقی داشته باشند. برخی از نوجوانان نیز احساس بیگانگی اجتماعی را تجربه کرده و دچار مشکل در برقراری ارتباط با دیگران می‌شوند. در این شرایط، فلسفه اجتماع و هویت جمعی می‌تواند به شناخت بهتر جایگاه آنها در جامعه کمک کند. از سوی دیگر، نوجوانان در این دوره، باورهای گذشته خود را بازنگری کرده و نسبت به آنها شک پیدا می‌کنند که این امر در حوزه فلسفه تغییر و تحول فکری قابل بررسی است. در کنار این موضوع، بسیاری از آنها برای اولین بار با مفهوم مرگ و فناپذیری روبه‌رو شده و درباره مرگ و زندگی پس از آن می‌اندیشند. فلسفه مرگ و جاودانگی به آنها کمک می‌کند تا این مفاهیم را بهتر درک کنند. این در حالی است که آنها با تضاد بین ایدئال‌ها و واقعیت نیز مواجه شده و ممکن است از تناقضات جامعه دچار سرخوردگی شوند. فلسفه حقیقت و واقعیت می‌تواند آنها را در فهم این تفاوت‌ها یاری دهد (Khatrri, 2020).

فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی بر مجموعه‌ای از مؤلفه‌های اساسی استوار است که رشد فکری، هویتی، اخلاقی و اجتماعی آنها را تسهیل می‌کند. این مؤلفه‌ها در تعامل با یکدیگر به نوجوانان کمک می‌کنند تا دیدگاه منسجمی نسبت به خود، جهان و جایگاهشان در آن شکل دهند. خودشناسی فلسفی به‌عنوان نخستین مؤلفه، نوجوانان را به درک هویت فردی، ارزش‌ها و باورهای خود سوق می‌دهد که این امر بر پایه آموزه‌های سقراط، دیدگاه‌های اریکسون درباره هویت و نظریه‌های اگزیستانسیالیستی شکل گرفته و آنان را به تفکر درباره چیستی و چرایی وجود خود ترغیب می‌کند. در کنار آن، تفکر انتقادی و پرسشگری، نوجوانان را به تحلیل و ارزیابی باورها و دانسته‌هایشان وامی‌دارد که متأثر از دکارت و کانت، آنها را به استفاده از شک روشمند و استدلال منطقی برای بررسی مفاهیمی همچون حقیقت، عدالت و آزادی هدایت می‌کند (شکل ۱).

۱-۱. ماهیت مشاوره فلسفی در نوجوانان

مهم‌ترین تکنیک‌هایی که در فرایند مشاوره فلسفی نوجوانان به کار گرفته می‌شوند، گفت‌وگوی سقراطی و درمان منطقی محو هستند. ماهیت گفت‌وگو در مشاوره فلسفی به این صورت است که به گونه‌ای غیرتحمیلی به مراجع

کمک می‌شود وجوهی از زندگی و جهان‌بینی خود را تاکنون به آنها التفات نداشته مورد توجه قرار دهد. در فرایند گفت‌وگوی سقراطی از طریق پرسش و پاسخ‌هایی که میان مشاور و مراجع مطرح می‌شود، به مراجع کمک می‌شود تا خود او با تکیه بر ظرفیت‌های عقلانی‌اش مشکلات خویش را حل کند (شرف، ۱۴۰۰). یکی از مهم‌ترین مسائل در فرایند گفت‌وگوی سقراطی این است که مراجع باورهایش را زیر و رو کرده و آنها را مورد شک و شبهه قرار دهد و در جریان گفت‌وگویی خردمندانه به حقیقت نزدیک شده و دیدگاه‌های خام را به دیدگاه‌های پخته‌تری تبدیل کند. این مهم از طریق شفاف‌سازی باورهای مراجع و انسجام بخشیدن به این باورها محقق خواهد شد (Hansen, 2013). در تکنیک منطق درمان محور تلاش می‌شود تا استدلال‌های مراجعان برای باورهایشان مورد ارزیابی قرار گرفته، مغالطه‌های این استدلال‌ها و تناقض‌های باورها استخراج شده و از این طریق به مراجع کمک شود تا به باورهای موجه‌تر و منسجم‌تر دست یابد. از نظر البوت کوهن تکنیک منطق محور از طریق تصحیح باورهای متناقض و غیرموجه مراجعان و راهنمایی آنها در جهت اصلاح این باورها، به آنها کمک می‌کند که هیجانات و احساسات منفی خود را از بین ببرند؛ چراکه از نظر او ارتباطی عمیق و تنگاتنگ میان باورها و احساسات وجود دارد (شرف، ۱۴۰۰). با وجود شباهت زیادی که تکنیک منطق محور با درمان‌های شناختی از نوع درمان عقلانی هیجانی آلبرت الیس دارد، از جهاتی با این نوع درمان متمایز است. تکنیک منطق محور در مقایسه با درمان‌های شناختی، با رویکرد فلسفی‌تر و کل‌گرایانه‌تر به تحلیل باورها و جهان‌بینی مراجع پرداخته و به طور حرفه‌ای منطق قیاسی برای صورت‌بندی صحیح باورها و کشف مغالطه‌های مراجع استفاده می‌کند.

مشاوره فلسفی به‌عنوان رویکردی که فلسفه را به زندگی روزمره مرتبط می‌کند، به افراد کمک می‌کند تا مشکلات خود را از طریق بررسی دقیق‌تر باورها و ارزش‌هایشان حل کنند. این رویکرد به جای تمرکز صرف بر جنبه‌های روان‌شناختی، مسائل وجودی و معنایی را مورد بررسی قرار می‌دهد. برای مثال، در مواجهه با بحران‌های معنایی، مشاور فلسفی می‌تواند فرد را به بررسی عمیق‌تر فلسفه شخصی خود هدایت کند تا تعارضات درونی‌اش را حل کند. در مشاوره فلسفی، فلسفه شخصی فرد به‌عنوان نقطه شروع برای بررسی مسائل استفاده می‌شود. مشاور با استفاده از پرسش‌های سقراطی، فرد را به بررسی باورهایش و کشف تعارضات درونی هدایت می‌کند. مشاوره فلسفی فرصتی برای بازبینی فلسفه شخصی فراهم می‌آورد. در این فرایند، فرد ممکن است به تناقضات درونی یا باورهای ناکارآمد پی ببرد و آنها را بازنگری کند. برای مثال، فردی که احساس ناامیدی می‌کند، می‌تواند از طریق مشاوره فلسفی به بازتعریف اهداف و معنا در زندگی بپردازد. مسائل وجودی مانند بحران‌های معنایی، مرگ‌اندیشی، یا ناامیدی، اغلب نیازمند تعمق فلسفی هستند. در اینجا، فلسفه شخصی فرد به‌عنوان ابزاری برای تحلیل و حل مسئله استفاده می‌شود (Bradley & Kennedy, 2021, p.97-109) (شکل ۲).

مشاوره فلسفی در کشورهای شرقی نیز شکل گرفته است. در هند، علاوه بر التفات دانشگاهی به مشاوره فلسفی،

انجمن‌هایی مانند انجمن کارورزان فلسفی هند شکل گرفته است (Ye & Shih, 2021, p.877-890). ریشه‌های جنبش کاربست فلسفی در سنت حکمی چینی نیز محل کاوش قرار گرفته (Ding & et al., 2024, p.1-8) و کسانی چون لو مارینوف از فلسفه و حکمت‌هایی چون «آی چینگ» (I ching) چینی در مباحث و مدل مشاوره خود بهره برده‌اند (مارینوف، ۱۳۹۹). در ایران نیز در سال‌های اخیر، به تدریج کتاب‌های مشاوره فلسفی ترجمه شده است و به شکل پراکنده افرادی در فضای مجازی یا کلینیک‌های درمانی بدان پرداخته‌اند.

در مقام عمل، ازجمله چالش‌های مبنایی مشاوره فلسفی، حفظ دو میانه توسط مشاور است. میانه اول، ایستادن در بین دو حد مفاهیم انتزاعی فلسفی و زندگی انضمامی و روزمره مراجع است تا به‌عنوان یک مبدل بتواند آن مفاهیم را به مراجع منتقل کند؛ به نحوی که قابل استفاده باشد. در این میان نباید شأن فلسفی خود را از دست بدهد و درعین‌حال باید از فلسفه صرف انتزاعی فاصله بگیرد تا بتواند خدمتی یاورانه به شخصی که مقابل او روی صندلی نشسته است، ارائه دهد. میانه دوم، بین دو مرز دوری و نزدیکی به مراجع است؛ چه اینکه از سویی باید به مراجع و زندگی او نزدیک شود و با همدلی و همراهی، روایت و داستان زندگی او و جهان‌بینی‌اش را کشف کند، و از دیگر سو، باید فاصله خود را با او حفظ کند تا بتواند او را به خودتشخیصی و خودمختاری سوق دهد و کمک کند تا او خودش، خود را تعبیر دهد. پر واضح است که یافتن و ایستادن بر این میانه‌ها کار آسانی نیست. چالش دوم، چالش غرض و هدف مشاوره فلسفی است. تأکید برخی از مشاوران بر افلاطون، مدل حقیقت برای او را که به‌ویژه کشف حقیقت است، برجسته می‌سازد و مشاور می‌کوشد تا حقیقت زندگی مراجع را برای او مشخص نماید و مانند لاهو او را از زندان و غارش خارج سازد. در تحقیقات روان‌درمانی مدرن نیز مانند فروید، تلاش در جهت کشف حقایقی در ناخودآگاه انسان بود (هنسن، ۱۴۰۰). اما نقدهای پست‌مدرنیستی به حقیقت (هنسن، ۱۴۰۰) و همچنین نوپراگماتیست‌هایی مانند ریچارد رورتی، ایده کشف حقیقت را به چالش کشیدند (Zulkifli & Hashim, 2020, p.29-45).

۱-۲. ماهیت فلسفی رفتاردرمانی عقلانی هیجانی الیس

از دیگر واکنش‌ها به حذف شناخت در رفتاردرمانی رویکرد رفتاردرمانی عقلانی هیجانی آلبرت الیس است. وی در نوجوانی مجذوب فلسفه شادکامی شد و در این زمینه صدها کتاب مطالعه کرد. علاقه اولیه و دائمی الیس به مباحث فلسفی رویکرد عقلانی هیجانی او را تحت تأثیر قرار داد. الیس یکی از اولین درمان‌گرانی بود که مطرح کرد انسان معمولاً آن‌گونه احساس می‌کند که می‌اندیشد. او بر این نکته تأکید داشت که تفکر و رفتار کردن و احساس کردن یک رابطه متقابل دارند و بر هم اثر می‌گذارند. مدل ارائه‌شده شخصیت الیس نشان‌دهنده مشابهت بین آنچه ارسطو خرد عملی و چیزی که الیس باورها و افکار می‌نامید، است که از نظر هر دو این رویدادهای بیرونی هستند که باعث هیجان می‌شوند؛ و اینکه انسان‌ها در یک موقعیت و رویدادهای مشابه می‌توانند به واسطه اندیشیدن رفتارهای متفاوتی از خود صادر کنند. ساموئل فرانکل می‌گوید: اگرچه دو هزار و پانصد سال بین ارسطو و الیس فاصله افتاده و

این نظریه به زبان نسبتاً متفاوتی بیان شده، ولی اندیشه یکی است. عقل دلیل ابزاری است که به وسیله آن احساسات و اعمال مان را متعادل می‌سازیم. از سوی دیگر، سقراط آشکارا نشان نمی‌داد که قصد آموزش کسی را دارد و حتی نشان می‌داد که می‌خواهد از طرف مقابل یاد بگیرد. این چیزی است که البته ایس آن را به کار نمی‌گرفت؛ اما سقراط به جای درس دادن از بحث و گفت‌وگو استفاده می‌کرد و این به نظر چیزی است که ایس وامدار آن است. سقراط گفت‌وگو را با پرسیدن آغاز می‌کرد و نشان می‌داد که هیچ نمی‌داند و در طول بحث با پرسش‌های متعدد طرف مقابل را در وضعیتی قرار می‌داد تا فرد مجبور شود به ضعف‌های خود پی ببرد. البته این هم کاری است که ایس به دنبال آن بود؛ اما پس از آن سقراط فرد را رها می‌کرد تا خود بیاندیشد، ولی ایس مجموعه‌ای از تکالیف را تدارک می‌بیند (Dryden, 2019, p.23-46).

آلبرت ایس اصول ۱۳ گانه‌ای را به‌مثابه معیارهایی برای سلامت روان در نظر گرفته است که عبارتند از: (۱) نفع شخصی: این‌گونه افراد تمایل دارند که خودشان را در اولویت قرار دهند و دیگران را در مرتبه بعد؛ (۲) رغبت اجتماعی: باعث می‌شود فرد با دیگران همکاری داشته و از مزایای زندگی در یک گروه، اجتماع یا در یک جامعه بهره‌مند شود؛ (۳) خودجهت‌یابی: فرد مسئول خودش است و نباید از دیگران درخواست حمایت و یاری کند؛ (۴) انعطاف‌پذیری: این ملاک به افرادی که تفکرات انعطاف‌پذیر، قابل تغییر و بی‌تعصب دارند و نگرش آنها نسبت به سایرین بر اساس هم‌زیستی است، اشاره دارد؛ (۵) خطر نمودن: افرادی که دارای سلامت روان هستند، احساس مسئولیت بیشتری را نسبت به خطر نمودن منطقی، به منظور حصول اهدافی که خودشان آنها را انتخاب نموده‌اند، از خود نشان می‌دهند، در این معنا، آنها تمایل دارند، به کارهای ماجراجویانه دست بزنند. دیگر معیارها عبارت‌اند از: (۶) تحمل؛ (۷) پذیرش عدم اطمینان؛ (۸) تفکر علمی؛ (۹) پذیرش خود؛ (۱۰) لذت‌گرایی بلندمدت؛ (۱۱) عدم آرمان‌گرایی؛ (۱۲) خودمسئولیتی برای آشفته‌گی خویش؛ (۱۳) تعهد و تعلق نسبت به چیزی خارج از وجود خود. بنابراین هدف اصلی رفتار درمانی عقلانی هیجانی تشویق افراد برای تغییرات فلسفی عمیق است، به نحوی که بتوانند از حد ممکن سلامت روان‌شناختی داشته باشند، این رفتاردرمانی برای اینکه به این هدف برسد از مدل ABC استفاده می‌کند (David & et al., 2021, p.157-164).

ایس ریشه و اساس نظریه خود را از نظریه‌های اخلاقی فلیسوفان (رواقی) همچون زنون، سنکا، اپیکتوس، مارکوس اریلیوس، اپیکور و متفکرانی همچون بودا و اسپینوزا گرفته است و برای پیشبرد آن از دیدگاه‌های راسل، پوزیتیویست‌های منطقی و دیویی کمک گرفته است. در ادامه نگاهی اجمالی به آراء برخی از آنها می‌کنیم:

رواقیون: رواقیون کوشیده‌اند تا یک اخلاق طبیعی و عقلانی را ارائه دهند؛ آنها بیش از افلاطون و ارسطو برای فلسفه ارزش عملی قائل بوده‌اند و اصولاً فلسفه را به‌معنای فن خوب‌زیستن می‌دانند؛ بنابراین فلسفه آنها اولاً و اصولاً با رفتار سروکار دارد. رواقیان در تعلیم اخلاقی، فضیلت را زندگی بر طبق طبیعت می‌دانند و انطباق با طبیعت برای

انسان زندگی بر طبق عقل صحیح است، پس فضیلت یک حالت روحی موافق با عقل است و فی‌نفسه و لنفسه مطلوب است. آنها معتقد بودند که انسان آزاد و خردمند است و انسان خردمند کسی است که آگاهانه طریق سرنوشت را دنبال می‌کند و حالت درونی خود به طور آگاهانه تغییر می‌دهد و تسلیم و تفویض را بپذیرد، نه شورش و تمرد را. سنکا بر این قول بود که فعل فیزیکی بی‌تفاوت و بی‌طرف است؛ زیرا شر و نیک اخلاقی به اراده و نیت انسان مربوط است. ویژگی اخلاق رواقی، نظریه آنان در مورد انفعالات و تأثرات است (Schenk & et al., 2020, p.148–151).

اپیکتئوس: اپیکتئوس یکی از فیلسوفان رواقی متأخر است که معتقد بود که امور دنیا بر دو تقسم می‌باشد، یکی، قسمی که در اختیار ماست و قسمی که در اختیار ما نیست. او می‌گوید ما باید تمام وقایع دردناکی را که برایمان اتفاق می‌افتد، پذیرا باشیم، چون در حیطه اختیارات ما نیست و باید آنها را قبول کنیم؛ و تنها قضاوت‌های انسان درباره حوادث و نیز فکر اراده‌اش در اختیار اوست، انسان می‌تواند بر اینها تسلط داشته باشد. او می‌گوید: آیا نمی‌خواهی به خود کمک کنی؟ و چقدر این کمک آسان است؟ نیازی نیست که هیچ انسانی را بخشی یا زندانی کنی یا با او با تحقیر رفتار کنی، یا به دادگاه بروی. تو فقط باید با خود سخن بگویی. بسیار آسان متقاعد خواهی شد؛ هیچ کس در متقاعد کردن تو از تو تواناتر نیست. (Dryden & Neenan, 2020).

مارکوس ارولیوس: ارولیوس هم رواقی دیگری بود که در زمان خودش امپراتور روم بود. او در فلسفه پیرو سنکا و اپیکتئوس بود و او را می‌ستود. ارولیوس رحم و شفقت را به جای نقص و ناتوانی انسان تعلیم می‌داد. او می‌گفت: وقتی کسی به تو بدی می‌کند، فوراً ببین که دیدگاه خوب یا بدی که او را بد راهنمایی کرده است کدام است. وی این رویه را «جاهل‌انگاری دیگران» نامیده است؛ خلاصه این ایده اینگونه است که دیگران را در اعمال و سخنان خطایشان جاهل قلمداد کن، نه عالم و عامل. هرچند ممکن است آنها عامدانه و عالمانه خطایی را در مورد تو مرتکب شوند، اما اینکه خطای آنها را عامدانه بدانی، تنها به خود زیان رسانده‌ای. اگر آرامش خودت مهم است، پس دیگران را در خطایشان جاهل در نظر بگیر. این نگرش به انسان کمک می‌کند تا خطای دیگران را نه با خشم که با مهربانی پاسخ دهد. او پیشنهاد می‌کند: وظایف‌ها را انجام بده و بدی دیگران را ناشی از جهل آنها قلمداد کن (ارولئوس، ۱۴۰۲). یا اینکه فرض کن عقیده خودت درباره خوب و بد تغییر کرده است، خواهی دید که عفو و اغماض نسبت به خطای او آسان‌تر حاصل می‌شود. این موهبت خاص انسان است که حتی کسانی را که مرتکب اشتباه می‌شوند را دوست بدارد (Davis & Turner, 2020, p.489).

اپیکوروس: دیگر موردی که البرت الیس از نظریاتش در رفتاردرمانی عقلانی هیجانی استفاده کرده، اپیکوروس است. اولین نکته‌ای که او بر آن تأکید می‌کند و پیرو سقراط است، این بود که هیچ تحقیق و مطالعه فلسفی سودمند نیست، مگر در رابطه با رفتار ما آدمیان باشد. او علت پریشانی انسان‌ها را حدود توانایی‌ها و ناتوانی‌ها و یا عدم وقوف به میزان توانایی‌ها می‌داند. او می‌گوید: مهم‌ترین کار این است که بدانیم توانایی‌ها و ناتوانی‌های ما در کجاست.

اپیکور لذت را غایت زندگی می‌دانست. او می‌گوید: لذت مبدأ و غایت زندگی سعادتمندانه است؛ زیرا ما این را به‌عنوان نخستین خیر می‌شناسیم که ذاتی ما و همزاد ماست، و با توجه به آن است که هر انتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزیم؛ و چون بر آن برسیم، گویی درباره هر چیزی به واسطه میل و رغبت به آن همچون میزان و مقیاس حکم و داوری می‌کنیم. اپیکور نخستین کسی بود که گفت انسان عاقل حتی هنگام تحمل شکنجه و عذاب بدنی هم می‌تواند کاملاً نیکبخت و خوشبخت باشد. می‌توان گفت که فلسفه اپیکور در وهله اول برای تأمین آرامش روانی طرح‌ریزی شده است. او می‌گوید: زمانی دردی وجود ندارد که بدن به حالت اعتدال باشد، پس انسان باید در طلب اعتدال باشد و لذت‌های آرام را بخواهد و نه خوشی‌های شدید را (Moon & et al., 2021, p.906–913).

اسپینوزا: اسپینوزا یکی دیگر از کسانی هست که الیس به نظریاتش توجه داشته. او به عواطف و اهمیت تأثیرشان در زندگی انسان، در شناخت محرکات واقعی رفتار اخلاقی توجه خاصی نشان داد. هر فردی از افراد موجودات سعی در حفظ بقای وجود خویش دارد؛ هیچ چیزی نمی‌تواند چیزی جز آنچه از طبیعت آن لازم می‌آید انجام دهد: ذات یا طبیعت آن اعمال آن را تعیین می‌کند. پس قدرت یا کوششی که با آن چیزی عمل خاص خویش را انجام دهد، عین ذات آن چیز است. «کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی غیر از ذات بالفعل آن شیء نیست» (Wood & et al., 2020, p.540–567).

پس خواهش خاصیت ذاتی انسان است. مقصود اسپینوزا از خواهش تمام کوشش‌ها، انگیزه‌ها، میل و اراده‌های انسان است که متناسب با تغییر مزاج او تغییر می‌یابند. در نظر اسپینوزا میل علت اصلی تمام افعال انسان است. اسپینوزا تقابلی بین میل و عقل نمی‌بیند و تأکید امیال را تأکید عقل می‌داند. او می‌گوید: عقل چیزی را که ضد طبیعت باشد، طلب نمی‌کند و لذا طلب می‌کند که هر کس به خود عشق بورزد و در جست‌وجوی چیزی باشد که برایش نافع است و چیزی را بخواهد که انسان را به کمال برساند و به‌طور کلی هر کس باید بکوشد تا حتی‌الامکان وجد خود را حفظ کند. پس پیروی از امیال و ارضای آنها، البته تحت هدایت عقل، نه‌تنها خلاف اخلاق نیست که اساس فضیلت را نیز تشکیل می‌دهد. زمانی که عقل سود و زیان را تشخیص داد، هر چه انسان در طلب چیزی باشد که عقل آن را مفید تشخیص داده است فضیلت‌مندتر است. اسپینوزا می‌گوید: کوشش برای خود، نخستین و اساس یگانه فضیلت است؛ زیرا ممکن نیست که بدون آن، فضیلتی تصور شود. کار کردن مطابق فضیلت عبارت است از همان عمل کردن، زیستن و وجود داشتن و وجود خود را حفظ کردن تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان مفید است (Putri & et al., 2019, p.83–88).

بودا: نگاه اخلاقی دیگری که الیس از آن بهره گرفت، نگاه بودا بود. بودا حکمت را دربرگیرنده بخش عقلانی و فکری وجود ما می‌داند و شفقت را دربرگیرنده بخش روحی و احساسی ما می‌داند. او حکمت را به‌معنای ایجاد و حفظ کردن فکری باز و آزاد به جای فکری بسته و دیدی محدود می‌داند، حکمت به‌معنای شنیدن نقطه نظرات

کسانی که مثل ما فکر نمی‌کنند، به جای متعصب و متحجر بودن است، حکمت به معنای آزمودن منطقی اعتقاداتمان به جای پیروی کورکورانه از دستورات است، حکمت به معنای مهلت دادن به خود برای پذیرفتن یا نپذیرفتن چیزی به جای قبول کردن بلافاصله مطلبی تنها از روی احساسات است، حکمت به معنای آماده بودن برای تغییر و تحول به جای رخوت و سکون است. بودا در قسمت اخلاقیات به چهار حقیقت جلیل معتقد شده است (Nadila et al., 2021, p.99-110).

آموزش مستقیم

آموزش مستقیم در درمان عقلانی هیجانی
بر ارائه تکالیف استاندارد تاکید دارد

تحلیل باورهای اخلاقی

تحلیل باورهای اخلاقی در مشاوره فلسفی به
درک عمیق تر ارزش ها کمک می‌کند

درمان عقلانی هیجانی

درمان عقلانی هیجانی بر تغییر باورهای
غیرمنطقی تمرکز دارد

مشاوره فلسفی

مشاوره فلسفی به نوجوانان کمک می‌کند تا
پرسش‌های اخلاقی را تحلیل کنند.

۳. رویکرد تکنیکی و فنی

مدل ABC آلبرت آلیس روشی است برای مراقبت‌های رفتاری - شناختی که روی افکار و عقاید ناکارآمد کار می‌کند. ایده اصلی این مدل این است که ما با فکر کردن به رویدادهای فعال‌کننده (A)، احساسات و رفتارهایمان (C) را به وجود می‌آوریم که این احساسات ناشی از باورها (B)، به‌ویژه باورهای غیرمنطقی ماست، اما ما می‌توانیم با تغییر دادن افکار درونی و زیرسؤال بردن آنها (D) کم‌کم اعمال خودتخریب‌گر و ناامیدکننده را کنار گذاشته و از آنها رها شده و به طرز فکر جدید و مناسب (E) دست یابیم (شکل ۳).

۱-۳. تأثیر مشاوره فلسفی و درمان عقلانی هیجانی آلبرت الیس بر مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان

نظریه درمان عقلانی هیجانی آلبرت الیس، مانند بسیاری از سبک‌ها و گرایش‌های فلسفی، از ملاحظات فلسفی

نشئت گرفته است. دو عامل کلیدی باعث شکل‌گیری رویکرد ویژه ایس شده است: اول، نارضایتی از کفایت درمان‌های موجود که منبعی برای طرح پرسش‌های اساسی است. بسیاری از فیلسوفان با طرح پرسش‌هایی به دنبال گشودن مشکلات ذهنی و اجتماعی خود هستند و ایس نیز پرسشی بنیادین مطرح کرده است: علت ناکفایتی درمان‌های موجود چیست؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند ایس را در سنت درمان‌های سنتی روان‌شناختی نگه دارد یا او را به این باور برساند که فلسفه و روان‌شناسی قابل جداسازی نیستند. این نگرش فلسفی ایس، او را به دیگر روش‌های مشاوره فلسفی نزدیک می‌کند و می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی، مانند خودشناسی و تفکر انتقادی را در خود پرورش دهند. دوم، هرچند ایس به معنای کلاسیک فیلسوف نیست، اما تحت تأثیر سنت‌ها و افکار فلسفی مختلفی، مانند اپیکوریان، رواقی‌ها، سقراط و سنت‌های شرقی قرار گرفته است (ایس، ۱۳۸۲). این تأثیرات می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا در فرایند رشد فلسفه شخصی خود، به تفکر انتقادی و پرسشگری بپردازند و از روش‌های فلسفی برای تحلیل و درک مسائل زندگی خود استفاده کنند. درحالی‌که مشاوره فلسفی به طور خاص بر روی پرسش‌های اخلاقی و ارزشی تأکید دارد، درمان عقلانی هیجانی بیشتر بر روی تغییر افکار و باورهای غیرمنطقی تمرکز دارد که می‌تواند به نوجوانان در شناخت ارزش‌ها و اخلاقیات کمک کند. ایس همچنین از روش‌های فلسفی در درمان‌های پیشنهادی خود بهره می‌برد و تمرکز او بر فرایند استدلالی است. این رویکرد می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا مهارت‌های تفکر انتقادی و استدلال منطقی را در فرایند شکل‌گیری فلسفه شخصی خود پرورش دهند. اگرچه ایس و پیروان او به خوبی نتوانسته‌اند فرایند استدلال منطقی فلسفی را به کار گیرند، اما ایس بر این باور است که فکر اساس رفتار انسان است و این ادعا را از سقراط و ارسطو وام می‌گیرد. این باور می‌تواند نوجوانان را ترغیب کند تا به درک عمیق‌تری از افکار و باورهای خود دست یابند و به رشد مؤلفه‌های خودشناسی و آزادی و مسئولیت در فلسفه شخصی خود کمک کند. چنانچه سقراط اشاره کرده است که بصیرت حقیقی از درون می‌جوشد، ایس نیز بر این باور است که بی‌بصیرتی نیز از همان‌جا نشئت می‌گیرد. این گفته سقراط که «زندگی واری نشده، ارزش زیستن ندارد»، به نوجوانان یادآوری می‌کند که باید زندگی خود را مورد تأمل و بررسی قرار دهند. ایس تمام روش خود را صرف واری زندگی مراجعان کرد و این رویکرد می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا در فرایند رشد فلسفه شخصی خود، به تحلیل و بررسی زندگی خود بپردازند و به مؤلفه‌های معنا و هدف زندگی و مرگ و محدودیت‌های وجودی توجه کنند. در نهایت، ایس در مواجهه با نظریه خود نیز از روش‌های فلسفی استفاده می‌کند و همواره آماده است تا در نظریه خود تجدیدنظر کند؛ چنانچه او هم در عنوان نظریه خود و هم در مدل (ABC) خود، بارها تجدیدنظر کرده است. این انعطاف‌پذیری و آمادگی برای بازنگری می‌تواند به نوجوانان بیاموزد که در فرایند رشد فلسفه شخصی خود، به انتقاد و بازنگری در باورها و افکار خود بپردازند و به مؤلفه‌های خرد و عقلانیت و شادی و رضایت در زندگی خود توجه کنند. در مقایسه، مشاوره فلسفی به

طور خاص بر روی موضوعات اخلاقی و ارزش‌ها تأکید دارد و به نوجوانان کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از روابط انسانی و مسئولیت‌های خود در قبال دیگران پیدا کنند. این در حالی است که درمان عقلانی هیجانی بیشتر بر روی تغییر افکار و باورهای غیرمنطقی تمرکز دارد و ممکن است کمتر به ابعاد عاطفی و معنوی زندگی نوجوانان بپردازد. بنابراین، هر یک از این رویکردها می‌تواند به نحوی مکمل یکدیگر باشند، اما در زمینه‌های متفاوتی بر روی مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان تأثیر می‌گذارند.

یکی از تفاوت‌های مهم نظریه‌ی ایس با مشاوره فلسفی، نحوه نگریستن و درکش از باورهاست. «الیس در نظریه خود به درک و فهم غیرمنطقی بودن باورها در شرایطی استاندارد و جهان‌شمول، مستحکم و غیرقابل انعطاف توجه دارد» (paden, 1998). درحالی‌که باورهای موجود، در انزوا یا جدا نگه داشته‌شده نیستند که به‌آسانی بتوان آنها را تشخیص داد و سپس آنها را جدا کرد و فرم بهتری را جای آن گذاشت. باورها بخشی از جهان‌بینی بزرگ‌تری هستند و ارتباط بین آنها پیچیده است. به نظر مشاوران فلسفی، عقلانیت باید از طریق استانداردهای درونی برای جهان‌بینی هر مراجع تعریف شود، نه به‌عنوان یک استاندارد کلی برای همگان. این رویکرد مشاوره فلسفی به نوجوانان کمک می‌کند تا مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی مانند خودشناسی و تفکر انتقادی را درک کنند و به تحلیل و بررسی باورهای خود بپردازند. رویکرد مشاوره فلسفی جامع‌تر و وابسته‌تر به متن است؛ درحالی‌که رویکرد ایس تکنیکی‌تر و فنی‌تر است. این وضعیت به‌ویژه در مورد باورهای اخلاقی بیشتر نمایان است. مشاوران فلسفی درکی پیچیده از مراجعان عادی دارند که به آنها اجازه می‌دهد تشخیص‌های متنوع‌تری از باورهای معمولی مشکل‌ساز داشته باشند. این درک می‌تواند به رشد مؤلفه‌های اخلاق و ارزش‌ها در فلسفه شخصی نوجوانان کمک کند. در مقابل، درمانگر عقلانی هیجانی بر شکلی خشک و متعصبانه برای نگه داشتن باورهای نرمال تأکید دارد. این رویکرد ممکن است به نوجوانان در درک عواطف و اخلاقیات خود کمک نکند و مانع از رشد مؤلفه‌های خودشناسی و مسئولیت در فلسفه شخصی آنها شود.

مشاوران فلسفی درک پیچیده و غیرعینی (ذهنی) نسبت به ماهیت سیستم باورها دارند، درحالی‌که درمانگر عقلانی هیجانی بیشتر بر چگونگی تأثیر سیستم باورها بر رفتار و عواطف تأکید می‌کند. این رویکرد می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا به درک عمیق‌تری از روابط انسانی و تعاملات اجتماعی خود دست یابند. درحالی‌که مشاوره فلسفی بر روی پرسشگری و تحلیل عمیق باورها تأکید دارد، درمان عقلانی هیجانی ممکن است این فرایند را نادیده بگیرد و به نوجوانان فرصت کمتری برای بررسی عمیق‌تر مؤلفه‌های معنا و هدف زندگی بدهد. دوگانگی عواطف و عقل که بنیاد نظریه ایس است، به لحاظ فلسفی و نظری به خوبی تبیین نشده است؛ یعنی آشکار نیست که بین باورها، عواطف و عقل (که در نظریه ایس قرار است عواطف را کنترل کند) چه ارتباطی وجود دارد. به‌زعم والر (۲۰۰۲) بین عواطف و باورها ارتباطی درونی وجود دارد؛ اما جایگاه عقل در این باره قابل مناقشه است. هیوم،

افلاطون، ارسطو، نیچه و بسیاری از فیلسوفان در این باره بحث کرده‌اند. برخی بر این باورند که عواطف مستقل‌اند و قابل کنترل، به نظر هیوم، «عقل به‌تنهایی هیچ‌گاه نمی‌تواند، انگیزه هیچ عمل ارادی باشد». این بحث‌ها می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا درک عمیق‌تری از ارتباط بین عواطف و باورها پیدا کنند و به رشد مؤلفه‌های شک و یقین و خرد و عقلانیت در فلسفه شخصی خود بپردازند. در نظریه عقلانی هیجانی، روش درمانگری بیشتر بر آموزش مستقیم و تدارک مجموعه‌ای از تکالیف (با تصور استاندارد بودن) استوار است. در این صورت، به نظر می‌رسد جایی برای تأمل فلسفی باقی نمی‌ماند؛ زیرا یکی از پیش‌فرض‌های تأمل فلسفی، ناآشکار بودن پایان و نیز شخصی بودن نتایج است. اگر قرار باشد افراد از پیش به سوی نتایج از پیش آشکار سوق داده شوند، جایی برای مشخص‌سازی فلسفه‌ورزی نخواهد بود. این وضعیت می‌تواند به نوجوانان آسیب بزند و مانع از رشد مؤلفه‌های معنا و هدف زندگی و شادی و رضایت در فلسفه شخصی آنها شود.

گرچه در نظریه عقلانی - هیجانی نیز مدام بر روی دلایل منطقی تأکید می‌شود، اما نباید این تصور پیش آید که دلایل منطقی، یعنی چیزهایی که برای همگان درست است. در فرایند استدلال، اگر چه بر روی دلایل تأکید می‌شود، اما آنها همیشه قطعی و درست نیستند؛ بلکه آنچه اهمیت دارد فرایند استدلال است و انتظار می‌رود آنهایی که در تصمیمات‌شان به استدلال متوسل می‌شوند، بهتر از افراد فاقد استدلال عمل کنند، اما اعمال انسان همیشه امکان بهتر شدن دارد. برخی از عقاید و باورهایی که الیس معتقد است منشأ عواطف و رفتار را می‌سازند، همان‌هایی هستند که در فرایند استدلال به آنها پیش‌فرض گفته می‌شود. به نظر می‌رسد در نظریه عقلانی هیجانی از واریسی دقیق این پیش‌فرض‌ها به شیوه فلسفی غفلت شده است. استوار بودن درمان در نظریه عقلانی هیجانی بر آموزش مستقیم، این خطر را به وجود می‌آورد که درمان‌ها حالت تعلیمی و توصیه‌ای پیدا کند. در این صورت، درمان‌جویان به افرادی بدل می‌شوند که به لحاظ لفظی می‌دانند چه درست است و چه نیست؛ ولی به باور درستی یا نادرستی‌شان نرسیده باشند. این وضعیت می‌تواند به رشد مؤلفه‌های شادی و رضایت در زندگی نوجوانان آسیب بزند. این باور الیس که هیچ نظریه‌ای از جمله نظریه خودش، بی‌چون و چرا نیست، و زمانی که رویکردش به تنگنا برسد می‌تواند به نظام‌های روان‌درمانی دیگری روی آورد، می‌تواند یک تربیت باشد، اما این پرسش اساسی را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان پیش‌فرض‌های اساسی فلسفی، مثل نظریه شناختی را به نظریه رفتارگرایی تحویل کرد. این نوع نگرش می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا در فرایند رشد فلسفه شخصی خود به نقد و بررسی باورهای خود بپردازند و به رشد مؤلفه‌های آزادی و مسئولیت در زندگی خود توجه کنند. در نهایت، می‌توان گفت که مشاوره فلسفی با تأکید بر پرسشگری، خودشناسی و تحلیل عمیق باورها، به نوجوانان کمک می‌کند تا مؤلفه‌های مختلف رشد فلسفه شخصی خود را به خوبی درک کنند. در مقابل، درمان عقلانی هیجانی ممکن است بر روی تغییرات سطحی و تکنیکی تمرکز کند و فرصت‌های کمتری برای تأمل عمیق در مورد معنای زندگی و ارزش‌ها فراهم آورد.

بنابراین، هر یک از این رویکردها می‌تواند به نوعی مکمل یکدیگر باشند، اما در زمینه‌های متفاوتی بر روی مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی نوجوانان تأثیر می‌گذارند.

نتیجه‌گیری

تبیین مؤلفه‌های فلسفه شخصی نوجوانان بر بنیاد مشاوره فلسفی نیازمند بررسی دقیق این رویکرد و تحلیل نقش آن در پرورش تفکر و هویت فکری نوجوانان است. فلسفه شخصی، مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و دیدگاه‌هایی است که فرد درباره خود، جهان و معنای زندگی شکل می‌دهد و در دوره نوجوانی، که با پرسشگری وجودی، جست‌وجوی هویت و نیاز به استقلال فکری همراه است، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. مشاوره فلسفی، بر خلاف رویکردهای روان‌درمانی سنتی که بر حل مشکلات عاطفی یا رفتاری تمرکز دارند، با بهره‌گیری از گفت‌وگوی فلسفی، تأمل انتقادی و خودشناسی، به نوجوانان کمک می‌کند تا فلسفه شخصی خود را به‌صورت آگاهانه و منسجم توسعه دهند. مشاوره فلسفی، همان‌طور که قاندری (۱۴۰۱) در بنیادهای مشاوره فلسفی و لاهو (۱۳۹۹) در به درآمدن از غار افلاطون و ژرف‌اندیشی فلسفی شرح می‌دهند، رویکردی است که با استفاده از گفت‌وگوی سقراطی، افراد را به سوی خوداندیشی و کشف پاسخ‌های درونی هدایت می‌کند. این روش برای نوجوانان، که در مرحله‌ای از رشد هستند که پرسش‌های بنیادین درباره هویت، ارزش‌ها و معنا مطرح می‌کنند، بسیار مناسب است. گفت‌وگوی سقراطی، با طرح پرسش‌های باز مانند «چرا این باور را داری؟» یا «این ارزش چه معنایی برای زندگی‌ات دارد؟»، به نوجوانان کمک می‌کند تا باورهای خود را به چالش بکشند و به جای پذیرش منفعلانه ارزش‌های محیطی، دیدگاه‌های خود را بازسازی کنند. حسینی و همکاران (۱۴۰۱) نیز بر نقش دیالوگ سقراطی در تربیت مبتنی بر خردورزی تأکید دارند و آن را ابزاری برای پرورش تفکر انتقادی و خودآگاهی می‌دانند که به انسجام فلسفه شخصی منجر می‌شود. تأمل انتقادی، به‌عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌های کلیدی، در منابع متعددی مانند پوراآقا (۱۳۹۷) برجسته شده است. خودشناسی، مؤلفه‌ای دیگر است که در منابع قاندری (۱۴۰۱)، لاهو (۱۳۹۹) و هسن (۱۴۰۰) به‌عنوان پایه‌ای برای رشد فلسفه شخصی مطرح شده است. معنایی، مؤلفه‌ای محوری در رشد فلسفه شخصی است که در پژوهش‌های محمودی (۱۴۰۰) و شرف (۱۴۰۰)، به‌ویژه در ارتباط با معادرمانی مورد تأکید قرار گرفته است. مهارت‌های فلسفی، ازجمله استدلال منطقی، تفکر اخلاقی و تحلیل متافیزیکی، مؤلفه دیگری است که در ویسی شیخ رباط (۱۴۰۱) و سیاوشی و همکاران (۱۴۰۰) برجسته شده است. فضای امن و غیرقضاوت‌گر، به‌عنوان پیش‌نیاز این فرایند، در منابع متعددی مانند لاهو (۱۳۹۹) مورد توجه قرار گرفته است.

با ورود به زندگی مدرن، تغییرات سریع و چالش‌های متنوعی که نوجوانان با آنها مواجه هستند، ضرورت توجه به رشد و توسعه فلسفه شخصی در این گروه سنی را بیش از پیش نمایان می‌سازد. نوجوانان در این دوره حساس از زندگی، به دنبال هویت و معنا هستند و این نیاز، اهمیت رویکردهایی را که به آنها در شکل‌گیری و تقویت فلسفه

شخصی خود کمک می‌کند، دوچندان می‌کند. مشاوره فلسفی به‌عنوان یک رویکرد نوین، می‌تواند ابزارهای مؤثری را در اختیار نوجوانان قرار دهد تا بتوانند باورها و ارزش‌های خود را مورد بررسی قرار دهند. این رویکرد نه تنها به آنها کمک می‌کند تا با استفاده از مؤلفه‌هایی مانند گفت‌وگوی سقراطی و تأمل انتقادی، به شناخت عمیق‌تری از خود برسند، بلکه فضایی امن و غیرقضاوت‌گر را فراهم می‌آورد که نوجوانان بتوانند آزادانه به بیان افکار و احساسات خود بپردازند. گفت‌وگوی سقراطی به نوجوانان این امکان را می‌دهد که با پرسش‌های چالش‌برانگیز، به درک بهتری از مفاهیم و باورهای خود دست یابند. این فرایند نه تنها به تقویت تفکر انتقادی کمک می‌کند، بلکه به نوجوانان می‌آموزد که چگونه می‌توانند به صورت فعال در جست‌وجوی حقیقت و معنا باشند. تأمل انتقادی نیز به آنها کمک می‌کند تا به ارزیابی دقیق‌تری از تجربیات و افکار خود بپردازند و از این طریق، به رشد و توسعه هویت فلسفی خود نائل آیند. علاوه بر این، خودشناسی و معنایابی از دیگر مؤلفه‌های کلیدی هستند که مشاوره فلسفی می‌تواند به نوجوانان آموزش دهد. این مهارت‌ها به آنها کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از خود و اهداف زندگی‌شان برسند و در نتیجه، توانایی بیشتری برای مواجهه با چالش‌های زندگی پیدا کنند. همچنین، ایجاد فضایی امن و غیرقضاوت‌گر در مشاوره فلسفی، به نوجوانان این اطمینان را می‌دهد که می‌توانند بدون ترس از قضاوت، به کاوش در افکار و احساسات خود بپردازند.

درمان عقلانی - هیجانی بر اصلاح باورهای نامعقول و تغییر الگوهای تفکری تأکید دارد، همچنین این درمان با تمرکز بر شناسایی و تغییر باورهای مخرب و نامعقول، نوجوانان را قادر می‌سازد تا از الگوهای تفکری منفی که ممکن است به احساسات و رفتارهای نامناسب منجر شود، رهایی یابند. ایس بر این باور است که بسیاری از مشکلات هیجانی ناشی از تفکر غیرمنطقی و باورهای نادرست است و با تغییر این الگوها، می‌توان به بهبود وضعیت روانی و اجتماعی دست یافت. بالین‌حال، درحالی‌که درمان عقلانی - هیجانی به اصلاح باورها و تغییر الگوهای تفکری تأکید دارد، در درمان عقلانی - هیجانی ممکن است به نوجوانان آموزش دهد که چگونه باورهای نامعقول خود را شناسایی و اصلاح کنند. در روان‌شناسی، آلبرت ایس اولین کسی بود که بر قدرت باور و تفکر تأکید داشت که بین رویدادهای بیرونی و احساس قرار می‌گیرد. او به ما نشان داد که با تغییر دادن تفکر می‌توان نحوه احساس کردنمان و به دنبال آن رفتارمان را تغییر بدهیم. هدف درمان عقلانی هیجانی تغییر دادن باورهای مخرب، کنترلیکننده و نامعقول است. وقتی این هدف تحقق یافت، گستره وسیعی از موقعیت‌ها که زمانی مایه فلاکت بوده‌اند، قابل تحمل می‌شوند، خودناسازگویی و دیگرناسازگویی کم می‌شود، ارزش خود و دیگران به عملکردش برنمی‌گردد، بسیاری از تضادها، کشمکش‌ها، قتل‌ها، جنگ‌ها، دزدی‌ها، حسادت‌ها، غرور و خودبرزگی‌بینی، کینه‌توزی، تنفرها و هزاران ردیلت دیگر از بین می‌روند. یک تغییر کم در اندیشیدن می‌تواند صدها مشکل را حل کند. این درمان برای این طراحی شده که انسان را از نامعقولی تفکرش آگاه سازد، تا بدین وسیله پرورش باورهای جدید و سازگارتر را شروع کند.

در مشاوره فلسفی، بر خلاف رویکرد عقلانی - عاطفی ایس که به شناسایی و جایگزینی باورهای غیرمنطقی با باورهای منطقی می‌پردازد، تأمل انتقادی بر کاوش عمیق‌تر و غیرتجویزی باورها تمرکز دارد. این ویژگی برای نوجوانان، که نیاز به استقلال فکری دارند، اهمیت دارد؛ زیرا به آنها اجازه می‌دهد بدون احساس فشار یا قضاوت، باورهای خود را ارزیابی کنند. برای مثال، تحلیل مفاهیم انتزاعی مانند عدالت، آزادی یا خوشبختی، که در فلسفه، مشاوره و روان‌درمانی (کوهن و زینچر، ۱۴۰۰) پیشنهاد شده، به نوجوانان کمک می‌کند تا این مفاهیم را در زندگی روزمره خود به کار گیرند و فلسفه شخصی خود را منسجم‌تر کنند. همچنین، مشاوره فلسفی به نوجوانان این فرصت را می‌دهد که نه تنها به تغییر افکار خود بپردازند، بلکه به شکل‌گیری یک فلسفه شخصی عمیق و معنادار نیز نائل آیند. مشاوره فلسفی به نوجوانان این امکان را می‌دهد که به یک فرایند عمیق‌تر و جامع‌تر از خودشناسی و معنایی بپردازند. در مشاوره فلسفی، نوجوانان تشویق می‌شوند تا از طریق گفت‌وگوی سقراطی و تأمل انتقادی، به بررسی اصول و ارزش‌های خود بپردازند و به تحلیل عمیق‌تری از زندگی و تجربیات خود بپردازند. این فرایند به آنها کمک می‌کند تا نه تنها به تغییر افکار خود بپردازند، بلکه به شکل‌گیری یک فلسفه شخصی که متناسب با هویت و تجربیاتشان باشد، نائل شوند. مشاوره فلسفی می‌تواند به آنها کمک کند تا به تفکر درباره معنای این باورها و تأثیرات آنها بر زندگی‌شان بپردازند. این رویکرد به نوجوانان این امکان را می‌دهد که درک عمیق‌تری از خود و جهان پیرامونشان پیدا کنند و به این ترتیب، مهارت‌های فلسفی و تفکر انتقادی را تقویت کنند. علاوه بر این، مشاوره فلسفی به نوجوانان فضایی امن و غیرقضاوت‌گر ارائه می‌دهد که در آن می‌توانند آزادانه به بیان افکار و احساسات خود بپردازند. این فضای امن به آنها این اطمینان را می‌دهد که می‌توانند به کاوش در سؤالات عمیق‌تری درباره زندگی، هویت و ارزش‌های خود بپردازند. این فرایند می‌تواند به نوجوانان کمک کند تا به درک بهتری از چالش‌های زندگی مدرن برسند و به آنها ابزارهایی برای مقابله با این چالش‌ها ارائه دهد. به‌طور کلی، درحالی‌که درمان عقلانی - هیجانی به دنبال اصلاح و تغییر الگوهای تفکری است، مشاوره فلسفی به نوجوانان این امکان را می‌دهد که به شکل‌گیری یک فلسفه شخصی عمیق و معنادار بپردازند. این رویکرد می‌تواند به آنها کمک کند تا در دنیای پیچیده و پرچالش امروز، با اعتماد به نفس و آگاهی بیشتری به زندگی خود ادامه دهند و به رشد و شکوفایی شخصی نائل آیند.

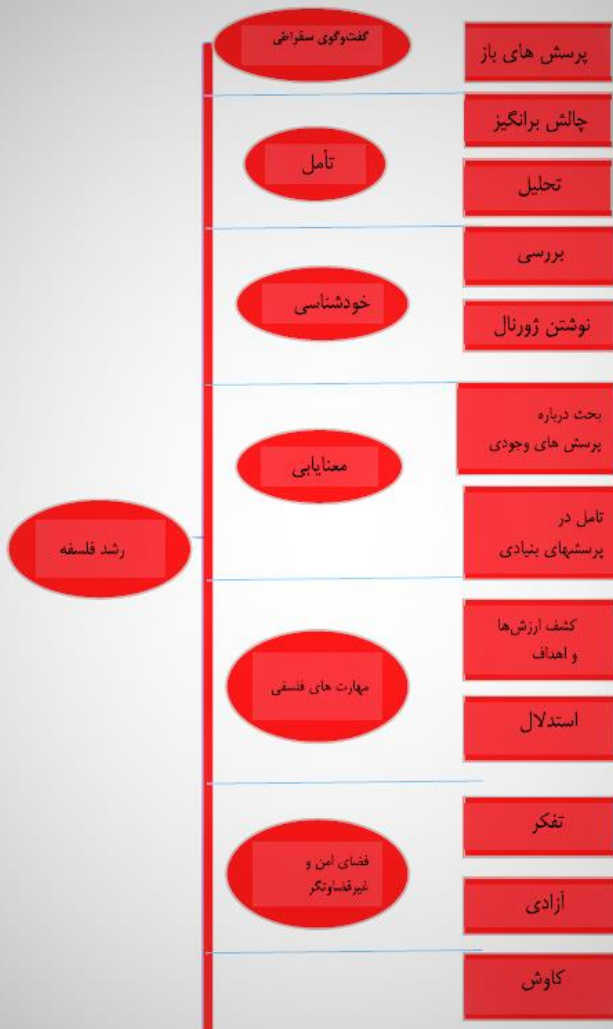
منابع

- آلیس، آلبرت و بکر، ایروینگ (۱۳۸۲). *زندگی شادمانه*. ترجمه مهرداد پیروزیخت. تهران: رسا.
- اروین، بی. ویلیام (۱۳۹۷). *فلسفه‌ای برای زندگی*. ترجمه محمود مقدسی. چ هشتم. تهران: گمان.
- اورلیوس، مارکوس (۱۴۰۲). *تأملات*. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
- پورآقا، مریم (۱۳۹۷). *تبیین مشاوره فلسفی بر مبنای فلسفه تحلیلی و پیشنهاد چارچوبی برای آموزش آن*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه خوارزمی.
- حسینی، سیدحسام و همکاران (۱۴۰۱). *تبیین الگوی نظری مشاوره فلسفی در تعلیم و تربیت بر مبنای خردورزی و دیالوگ سقراطی*. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶ (۴۰)، ۸۶-۱۱۰.
- دهقان، داود (۱۳۹۴). *تدوین رویکرد مشاوره و روان‌درمانی مبتنی بر فلسفه اشراق*. رساله دکتری. اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- دیا، مریم (۱۴۰۲). *بررسی جایگاه پرسش و نقش آن در مشاوره فلسفی، زمینه‌ای نو برای پژوهش در مسائل تربیتی*. پنجمین همایش ملی پژوهش‌های حرفه‌ای در روانشناسی و مشاوره با رویکرد از نگاه معلم. تهران.
- سیاوشی، هدایت و همکاران (۱۴۰۰). *بررسی رهیافت‌های مشاوره فلسفی در اندیشه علامه جعفری مبتنی بر نظریه حیات معقول*. پژوهش‌های روان‌شناسی اسلامی، ۴ (۱)، ۶۹-۸۷.
- شرف، رهام (۱۴۰۰). *تبیین ضرورت بکارگیری مشاوره فلسفی در معنادرمانی*. پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۵ (۳۴)، ۱۹۹-۲۲۳.
- شیخ نظامی، سمانه. (۱۳۹۹). *مروری بر مبانی فلسفی رویکردهای روان‌درمانی در قیاس با مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا*. فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۲۱ (۱۹)، ۱-۲۶.
- قائدی، یحیی (۱۴۰۱). *بنیادهای مشاوره فلسفی*. چ دوم. تهران: رشد.
- کوهن، الیوت و زینج، ساموئیل (۱۴۰۰). *مشاوره فلسفی*. ترجمه مهدی فرجی‌پاک و فرزانه فخرائی. تهران: ارجمند.
- لاهاو، ران (۱۳۹۹). *ژرف‌اندیشی فلسفی: نظریه و فنون برای ژرف‌اندیشان*. ترجمه ع. علوی‌نیا. تهران: فراوان.
- مارینوف، لو. (۱۳۹۹). *پرسش‌های بزرگ (درمانی برای خردمندان)*. ترجمه ایمان همتی و سیده‌معصومه همتی. تهران: شب خیز.
- محمودی، شادی و همکاران (۱۳۹۴). *بررسی فلسفه شخصی اساتید در زمینه تربیت دینی از منظر اساتید دانشگاه کردستان*. اولین کنفرانس آموزش فلسفه. تهران.
- محمودی، حمید (۱۴۰۰). *فلسفه‌های اگزیستانس و معنای زندگی*. تهران: ارجمند.
- نبیونی، زهرا (۱۳۹۸). *ارتباط میان مشاوره فلسفی و مشاوره روان‌شناختی از دیدگاه الیوت کوهن*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه الزهراء.
- ویسی، شیخ رباط، سارا (۱۴۰۱). *بررسی تحلیلی رویکرد مشاوره فلسفی و کاربردهای آن در برنامه آموزش فلسفه به کودکان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- هاشمی‌پور پتکوئی، حوا و همکاران (۱۴۰۱). *نقش توسعه فلسفه شخصی تعلیم و تربیت در اتخاذ تصمیم‌ها و انجام اقدامات آموزشی مؤثر*. دومین کنفرانس ملی مطالعات کاربردی در فرایندهای تعلیم و تربیت. بندرعباس.
- هنسن، جیمز. (۱۴۰۰). *مسائل فلسفی در مشاوره و روان‌درمانی*. ترجمه سیده‌معصومه موسوی و ایمان همتی. تهران: شب‌خیز.
- یاری دهنوی، مراد و شفیعی ایرواری، نعمیه (۱۴۰۰). *واکوی تجارب زیسته دانشجومعلم‌ان از تعامل هویت حرفه‌ای و فلسفه تربیتی شخصی آنها*. علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ۱، ۲۳۵-۲۶۳.
- یاوری، گلرخ (۱۴۰۲). *بررسی تجربه دبیران از وظایف معلم به‌مثابه مشاور فلسفی (پژوهشی پدیدارشناختی)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اهواز: دانشگاه شهید چمران.

یعقوبیان قمشه، محمدحسن و توکلی، زینب (۱۴۰۴). واکاوی مفاهیم کلیدی و چالش‌های کاربردی مشاوره فلسفی. معرفت فلسفی، ۲۲ (۴)، ۱۴۷-۱۲۹.

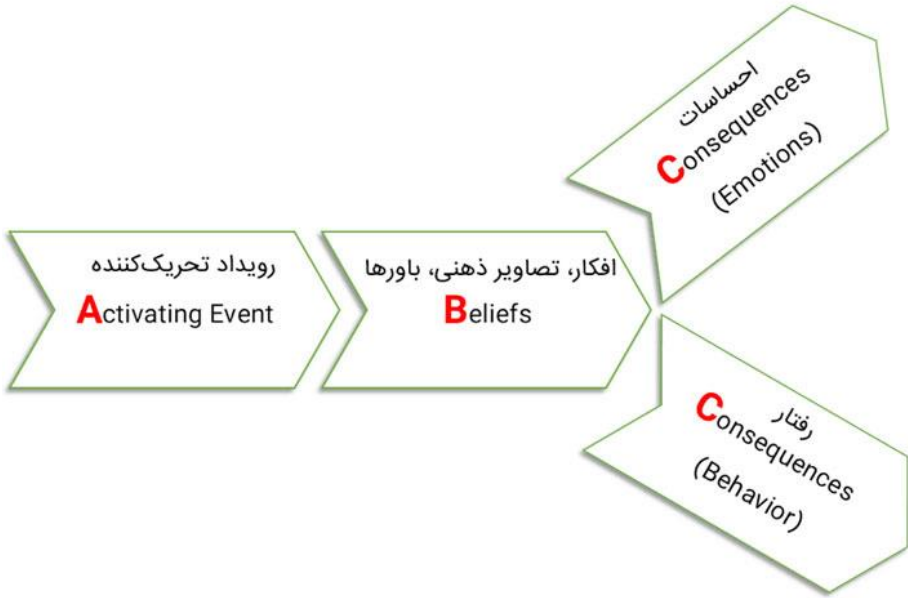
- Alam, Ashrsf., & Mohanty, Atasi. (2023). Cultural beliefs and equity in educational institutions: exploring the social and philosophical notions of ability groupings in teaching and learning of mathematics. *International Journal of Adolescence and Youth*, 28(1), 577-599.
- Barrientos, Jessie. (2005). *Introduction to Counseling and Philosophical Orientation*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.
- Bradley, Joff. P., & Kennedy, David. (2021). On the organology of utopia: Stiegler's contribution to the philosophy of education. in *Bernard Stiegler and the philosophy of education* (p. 97-109). Routledge.
- Chirume, Silvanos. (2020). Sustainable professional development of primary school mathematics teachers in Zimbabwe through philosophy of education 5.0: Challenges and Prospects. *Sumerianz Journal of Social Science*, 3(12), 150-161.
- Chohen, Elliot. D., & Zzinaich, Samuel. (2013). *Philosophy, Counseling, and Psychotherapy*. UK: Cambridge Scholar
- Cohen, E. D. (1995). Philosophical Counseling. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 15(2). University Press of America.:121-131
- David, Oana. A., Cîmpean, Alina., Costescu, Cristina., DiGiuseppe, Raymond., Doyle, Kristene., Hickey, Michael., & David, Daniel. (2021). Effectiveness of outpatient rational emotive behavior therapy over one decade. *American journal of psychotherapy*, 74(4), 157-164.
- Davis, Helen., & Turner, Martin James. (2020). The use of rational emotive behavior therapy (REBT) to increase the self-determined motivation and psychological well-being of triathletes. *Sport, Exercise, and Performance Psychology*, 9(4), 489-505.
- Ding, Xiaojun., Xie, Caifeng., & Yu, Feng. (2024). Philosophical practice and its development in China: opportunities and challenges. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11(1), 1-8.
- Dryden, Windy. (2019). The distinctive features of rational emotive behavior therapy. In *Advances in REBT: Theory, practice, research, measurement, prevention and promotion* (p.23-46). Cham: Springer International Publishing.
- Dryden, Windy., & Neenan, Michael. (2020). *Rational emotive behaviour therapy: 100 key points and techniques*. Routledge.
- Hansen, David. T. (Ed.). (2019). *Ethical visions of education: Philosophies in practice*. Teachers College Press.
- Hansen, J. T. (2013). *Philosophical issues in counseling and psychotherapy*: Encounters with four questions about knowing, effectiveness, and truth. Bloomsbury Publishing USA
- Khatri, Krishna Kumar. (2020). Research paradigm: A philosophy of educational research. *International Journal of English Literature and Social Sciences*, 5(5), 1435-1440.
- Landesman, Rotem., Salac, Jean., Lim, Jenny. O., & Ko, Amy. J. (2024). Integrating Philosophy Teaching Perspectives to Foster Adolescents' Ethical Sensemaking of Computing Technologies. in *Proceedings of the 2024 ACM Conference on International Computing Education Research*.
- Lau, Joseph. (2016). Rational Emotive Behavior Therapy: A Philosophical Approach to Counseling and Therapy. *Philosophical Practice: Journal of the American Philosophical*

- Practitioners Association* (American Philosophical Practitioners Association), 11 (2), 1778.
- Mills, John. (2001). Philosophical counseling as psychotherapy: An eclectic approach. *International Journal of Philosophical Practice*, 1(1), 25-47.
- Moon, Ji Seok, Huh, Jaeun, Song, Jinyoung., Kang, I-Seok., Park, Seung Woo., Chang, Sung-A., ... & Han, Jin Shil. (2021). The effects of rational emotive behavior therapy for depressive symptoms in adults with congenital heart disease. *Heart & Lung*, 50(6), 906-913.
- Nadila, Eka Yanuarti, Taufik, Taufik, & Syarif, Syafrimen. (2021). Analisis Konseling Rational-emotive Behavior Therapy dalam Pendidikan. *Jurnal Bimbingan Konseling Dan Psikologi*, 1(2), 99-110.
- Neu, Jerome. (2022). *Emotion, thought and therapy: a study of hume and spinoza and the relationship of philosophical theories of emotion to psychological theories of therapy*. Routledge.
- O'Reilly, Michelle., Levine, Diane., & Law, Elaine. (2021). Applying a 'digital ethics of care' philosophy to understand adolescents' sense of responsibility on social media. *Pastoral Care in Education*, 39(2), 91-107.
- Paden, Roger, (1998). Defining Philosophical Counseling, *International Journal of Applied philosophy*, 1, 1-17.
- Putri, Dwi Agi, Yendi, Fadhillah M., Taufik, Taufik., & Yuca, Vovia. (2019). Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) Guidelines To Reduce Student Aggressiveness. *SCHOULID: Indonesian Journal of School Counseling*, 4(3), 83-88.
- Rapanta, Chrysi., Macagno, Fabrizio., & Jensen, Gudny Berg. (2025). A close look at children's and adolescents' arguments: combining a developmental, educational, and philosophical perspective. *European Journal of Psychology of Education*, 40(1), 1-30.
- Schenk, Alexandra., Popa, Cosmin O., Olah, Pál., Suciu, Nicoleta., & Cojocaru, Claudiu. (2020). The efficacy of rational emotive behavior therapy intervention in generalized anxiety disorder. *Acta Marisiensis-Seria Medica*, 66(4), 148-151.
- Schuster, Daniela. (2022). *Forms and norms of indecision in argumentation theory*. arXiv preprint arXiv:2203.02207.
- Storozhyk, Mykhailo. (2024). Philosophy of future: Analytical overview of interaction between education, science, and artificial intelligence in the context of contemporary challenges. *Futurity Philosophy*, 3(1), 23-47.
- Wood, Andrew G, Mack, Rory., & Turner, Martin. (2020). Developing self-determined motivation and performance with an Elite Athlete: integrating motivational interviewing with rational emotive behavior therapy. *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, 38(4), 540-567.
- Ye, Yan-Hong, & Shih, Yi-Huang. (2021). Development of John Dewey's educational philosophy and its implications for children's education. *Policy Futures in Education*, 19(8), 877-890.
- Zulkifli, Hafizhah., & Hashim, Rosnani. (2020). Philosophy for children (P4C) in improving critical thinking in a secondary moral education class. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 19(2), 29-45.



شکل ۱. مؤلفه‌های رشد فلسفه شخصی ترجمه‌انان





شکل ۳. مقایسه مشاوره فلسفی با درمان عقلانی هیجانی الیس در رابطه با رشد فلسفه شخصی نوجوانان



An Investigation into Moral Realism in Imam Khomeini's Ethical Theory

Hossein Ahmadi  / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
hoseinahmadi@iki.ac.ir

Received: 2025/10/12 - **Accepted:** 2026/02/22

Abstract

In his approach to ethics, Imam Khomeini explains it as a state within the human soul that motivates individuals toward action and deeds. He also introduces the discipline of ethics as a tool for the cultivation of the heart and the recognition of virtues and vices. This study seeks to examine and explain the foundations of Imam Khomeini's moral realism through a descriptive-analytical method. Imam Khomeini's moral realism can be explained through several components: belief in the embodiment of deeds, the ontological reality of moral concepts, the reality of the goal of ethics, the intrinsic nature of moral predicates, as well as the intrinsic evilness of lying and the innate-nature (fitrah-based) of morality.

Nevertheless, there are certain ambiguities within his theory. For instance, the lack of a clear distinction between the discipline of ethics and moral cultivation may lead to misunderstandings concerning the non-realistic nature of his theory. Furthermore, the need to provide rational arguments for the embodiment of deeds could introduce further ambiguities into his theory. On the other hand, the issues related to the intrinsic evil of lying and how to determine it in specific cases also require further clarification. It is thus essential that these ambiguities be examined and analyzed in order to provide a more comprehensive account of Imam Khomeini's moral realism.

Keywords: moral ontology, moral realism, intrinsic good and evil, Imam Khomeini.

بررسی واقع‌گرایی اخلاقی در اندیشه اخلاقی امام خمینی *

hoseinahmadi@iki.ac.ir

حسین احمدی  / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

چکیده

امام خمینی * در نگرش خود به اخلاق، آن را به‌عنوان وضعیتی در نفس انسان تبیین می‌کند که افراد را به اقدام و عمل ترغیب می‌نماید. علم اخلاق را نیز به‌عنوان ابزاری برای تربیت قلب و شناخت فضائل و رذایل معرفی می‌داند. تحقیق حاضر درصدد است تا مبانی واقع‌گرایی اخلاقی امام خمینی * را از طریق روش توصیفی - تحلیلی بررسی و تبیین کند. واقع‌گرایی اخلاقی امام خمینی * را می‌توان از طریق چندین مؤلفه تبیین کرد: اعتقاد به تجسد اعمال، وجودی بودن مفاهیم اخلاقی، واقعی بودن هدف اخلاق، ذاتی بودن محمول‌های اخلاقی و همچنین ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی و فطری بودن اخلاق. با این وجود، در نظریه ایشان ابهاماتی نیز وجود دارد. به‌عنوان مثال، عدم تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی ممکن است منجر به سوءتفاهم‌هایی در خصوص غیرواقع‌گرایانه بودن نظریه ایشان شود. همچنین، نیاز به ارائه دلایل عقلی برای تجسد اعمال می‌تواند ابهاماتی را در نظریه ایشان ایجاد کند. از طرف دیگر، مسائل مربوط به ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی و چگونگی تشخیص آن در موارد خاص نیز نیاز به روشن‌گری‌های بیشتری دارد. این ابهامات ضروری است که در راستای تبیین جامع‌تر واقع‌گرایی اخلاقی امام خمینی * مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی، حسن و قبح ذاتی، امام خمینی *.

مقدمه

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۱) و معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۱)؛ از این رو یکی از مباحث فلسفه اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق است که در آن از وجودی بودن یا نبودن اخلاق به روش عقلی بحث می‌شود و در صورت پذیرفته شدن واقع گرایی اخلاقی، نحوه وجود واقعیت اخلاق نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۲۴؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۱۸-۱۹).

واقع گرایی اخلاقی به دیدگاهی اطلاق می‌شود که برای اخلاق صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد به واقعیت عینی قائل باشد یا اگر احساس، سلیقه و توافقی برای اخلاق قائل است آنها را بر واقعیت عینی مبتنی کند، به طوری که اخلاق تنها بر نظر و عقیده نفسانی شخصی یا گروهی مبتنی نباشد (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۳؛ مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۰-۳۱ و ۴۰)؛ اما غیرواقع گرایی اخلاقی، واقعیتی برای معانی اخلاقی غیر از دستور و توصیه یا احساس و سلیقه یا توافق و قرارداد قائل نیست و شبه‌واقع گرایی، نظریه‌ای است که برای سازگاری بخشیدن میان فرافکنی گرایی و ظهوراتی که بر وجود واقعیتی مستقل دلالت دارند، ابداع شده است (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

امام خمینی * به عنوان اندیشمندی تأثیرگذار به بحث هستی‌شناسی اخلاق پرداخته است، به طوری که ایشان علوم نافع را در سه دسته بیان می‌کند و مبادی اخلاق را از علوم دسته دوم قرار می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). افزون بر اینکه مانند دیگر اندیشمندان عدلیه از واقع‌گرایان اخلاقی محسوب می‌شود، به نحوه وجود واقعیت اخلاقی نیز پرداخته است که در این تحقیق به نظریه هستی‌شناسی اخلاق وی پرداخته خواهد شد و روش اثبات واقع گرایی از منظر وی تبیین می‌شود.

درباره دیدگاه‌های امام خمینی * کتب و مقاله‌های بسیاری و در حوزه‌های گوناگون نگاشته شده است، اما در میان کتب و مقاله‌های نگاشته شده، کتب و مقاله‌های فلسفه اخلاقی کم‌اند؛ مانند اینکه مؤسسه چاپ و نشر عروج، کتب ۳۰ جلدی را به مفاهیم اخلاقی از منظر امام خمینی * به صورت جزئی اختصاص داده است، اما این مجلدات صیغه علم اخلاقی دارند که معنویت و صفای زندگی ایشان را توصیف می‌کنند و به لحاظ عقلی و از منظر فلسفه اخلاق به این مفاهیم نگرسته‌اند. گاهی معناشناسی برخی واژگان از منظر فلسفه سیاسی امام خمینی * بررسی شده است، مانند اینکه درباره گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی * بحث شده است، اما مفهوم عدالت از منظر ایشان در فلسفه اخلاق معناشناسی نشده است. گاهی مقاله‌های فلسفه اخلاقی نیز از دیدگاه امام راحل مشاهده می‌شود، مانند مقاله «دیدگاه اخلاقی امام خمینی *» (عسگری یزدی و سلیمانی، ۱۳۹۴)، به دیدگاه فلسفه

اخلاقی امام خمینی^ع پرداخته است؛ اما هیچ نوشته‌ای مباحث هستی‌شناختی اخلاق را از منظر امام خمینی^ع بررسی نکرده است؛ از این رو تحقیق حاضر بر آن است تا به روش عقلی و با شیوه توصیفی - تحلیلی واقع‌گرایی اخلاقی را از منظر ایشان اثبات کند.

برخی عبارات امام خمینی^ع درباره اخلاق وجود دارد که اگر به تمام جنبه‌های دیدگاه ایشان توجه نشود، امکان دارد غیرواقع‌گرایی اخلاقی از آن عبارات فهمیده شود که ذیل عنوان بررسی دیدگاه ایشان بدان عبارات اشاره و توضیح داده شده است؛ از این رو ضرورت دارد واقع‌گرایی امام خمینی^ع در فلسفه اخلاق به‌درستی تبیین شود تا از دیدگاه ایشان سوءبرداشتی صورت نگیرد.

۱. هستی‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی^ع

دست‌کم دو بحث مهم در هستی‌شناسی اخلاق از عبارات امام خمینی^ع می‌توان بهره برد؛ اول آنکه ایشان واقع‌گرایی اخلاقی را با بیان‌های گوناگون پذیرفته است و بر تبیین و اثبات آن تلاش می‌کند که در این تحقیق به چند عبارت ایشان پرداخته خواهد شد؛ دوم آنکه ایشان به نحوه وجود واقعیت اخلاقی نیز اشاره کرده است که اولاً ایشان مفاهیم موجود در محمول جمله‌های اخلاقی را از سنخ مفاهیم انتزاعی و فلسفی دانسته است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق - ب، ج ۲، ص ۱۶)؛ ثانیاً واقعیت اخلاق را بر اساس فطرت بشر تبیین می‌کند بدین‌گونه که «این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۲)؛ یعنی فطرت انسانی نه اینکه فقط منشأ خیر باشد و خیر ایجاد کند، بلکه خود انسان خیر است؛ با این توضیح که عشق به کمال مطلق که در فطرت انسان وجود دارد منشأ عشق به علم مطلق، قدرت مطلق و دیگر اوصاف جمال و جلال الهی است که فطری بشر محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۰) و سبب تحقق کمال حاصل از کمال‌گرایی در انسان است که این فرایند علت و معلول که سبب تحقق کمال واقعی در انسان است، نحوه تحقق واقعیت اخلاق را تبیین کرده است.

۱-۱. واقع‌گرایی اخلاقی

دیدگاه اخلاقی امام خمینی^ع مانند دیگر اندیشمندان شیعی در زمره واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ دست‌کم پنج تبیین برای اثبات دیدگاه واقع‌گرایانه از ایشان می‌توان ارائه کرد که در اینجا به این تبیین‌ها پرداخته می‌شود.

الف. اثبات واقع‌گرایی اخلاقی از طریق تجسد اعمال

برخی اندیشمندان با اعتقاد به تجسد اعمال به واقعیت اخلاقی و به تبع آن واقع‌گرایی اخلاقی ملتزم شده‌اند و راه فهم آن را از طریق شرع و تثبیت عقلی میسر دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۱۷۵)؛ امام خمینی^ع نیز برای هر عملی، باطنی معتقد است و صورت عمل را که تجسد اعمال است، غیر از آثار عمل قلمداد کرده است (موسوی

خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۰۰-۵۰۱)؛ به طوری که اعمال صالح، صورت خوب و اعمال بد، صورت بد دارند؛ ایشان تجسم اعمال را از توضحات می‌داند که عقل و نقل را متوافق بر قبول آن قلمداد می‌کند و حقیقت بهشت جسمانی را صور غیبیه ملکوتیه اعمال می‌داند که تابع میزان حضور قلب و اقبال آن قلمداد کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ب، ص ۲۵)؛ ایشان تجسم اعمال را بر پایه کافی نبودن علم و ادراک عقلی در اخلاق استوار می‌کند، بدین صورت که باور نفسانی و قلبی را در اخلاق لازم می‌داند که این باور سبب می‌شود که عمل اخلاقی هم به تبع آن تحقق یابد، مانند کسی که از درد دندان به خود می‌پیچد، عمل آه کشیدن از درد دندان از نتایج معرفت حضوری و باور نفسانی درد است. از این رو امام خمینی * علم را در اخلاق کافی نمی‌داند، اما باور را برای عمل کردن کافی می‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

ایشان در تبیین تجسم اعمال معتقد است که ندیدن این جسم در این دنیا به دلیل اشتغال به طبیعت است، اما جسم مثالی به فاعلش علاقه دارد؛ زیرا به وسیله او متولد شده است و فرزند فاعلش محسوب می‌شود که از زمان انجام عمل، ایجاد می‌شود، نه اینکه جهنم در دنیای دیگری ایجاد شود. ایشان برای تأیید این مطلب، بیان قرآن را می‌آورد که می‌فرماید: آن جهنم «لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹)، مقصود این آیه از منظر امام خمینی * این است که الآن جهنم محیط است؛ نه اینکه بعداً احاطه دارد، از این رو «سیحیط» نمی‌فرماید، بلکه وقتی که از این عالم رفت، صور اعمال تهیه شده، گردش را می‌گیرند و یک خانواده تشکیل می‌دهند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴). بنابراین، ایشان افزون بر توافق عقلی بر تجسد اعمال، مستندات قرآنی و روایی بسیاری را مؤید برای تجسم اعمال بیان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۹؛ ۱۳۷۸ الف، ص ۵۰).

ایشان ذیل حدیث ۱، ۴، ۷، ۱۹، ۲۷ از شرح چهل حدیث خود به تجسم اعمال می‌پردازد؛ به عنوان مثال ذیل حدیث ۲۷، کلام شیخ بهایی را در تجسد اعمال برحق دانسته و کلام مخالفان را بی‌ارزش قلمداد کرده است. امام خمینی * با اعتقاد به تجسد اعمال، افراد انسانی را دارای هستی‌های مختلف می‌داند، به طوری که برخی انسان‌ها از حیوانات پست‌تر و برخی از ملائک بالاترند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۱۰).

بیان ذیل نیز ممکن است غیر واقع گرایی اخلاقی امام خمینی * را به ذهن متبادر سازد که امام راحل معتقدند برای این مفاهیم از حیث مفهوم و ماهیت بودن، خارج از ذهن واقعیتی قائل نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۷۳)؛ اما این عبارت نیز تصریح دارد که از حیث مفهوم و ماهیت بودن خارجی ندارند؛ به عبارتی دیگر، مفاهیم را از دو جنبه می‌توان نگریست یک بار از آن جهت که حاکی هستند و محل بحث ما اینجاست که بحث می‌شود آن چیزی که این مفهوم از آن حکایت می‌کند، واقعیت دارد یا فراتر از سلیقه یا دستور یا قرارداد چیز دیگری نیست که اگر از واقعیت حکایت کند، واقع گرایی ثابت می‌شود، اما اگر به جنبه حکایتگری مفهوم توجه نشود و فقط از آن جهت که وجود ذهنی دارد بدان نگریسته شود، مانند آینه که موقع خرید آینه به تصویری که ارائه می‌دهد توجه

نشود، بلکه به خود آینه توجه شود، در این صورت مفهوم از آن جهت که مفهوم است، خارج از ذهن واقعیتی ندارد، اعم از اینکه حکایت از واقع بیرونی باشد یا نباشد و امام خمینی^ع در آدرس فوق این حیثیت را بیان کرده است.

۱-۲. اثبات واقع‌گرایی اخلاقی از طریق وجودی بودن مفاهیم اخلاقی

زمانی که از مفاهیم اخلاقی در هستی‌شناسی اخلاق بحث می‌شود، حیثیت حاکی بودن آن مقصود است که آیا حکایت از واقع دارند یا اینکه ذهنی به حساب می‌آیند؟ امام خمینی^ع مفاهیم اخلاقی را از حیث اینکه حکایت از هستی دارند و در متن اعیان و حاقّ نفس الامر واقعیت دارند، واقعی قلمداد کرده است. ایشان معتقد است: مفاهیم اخلاقی‌ای که در محمول گزاره اخلاقی نیز کاربرد دارند حاکی از واقعیت‌اند؛ زیرا این مفاهیم از منظر امام خمینی^ع انتزاعی و فلسفی‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق - ب، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷) و از مقایسهٔ امور واقعی انتزاع می‌شوند. بنابراین، مانند دیگر مفاهیم فلسفی منشأ واقعی دارند؛ پس امام خمینی^ع مفاهیم اخلاقی را ماهوی نمی‌داند؛ پس مانند دیگر مفاهیم فلسفی معنا می‌شوند، نه آنکه مانند سیاهی و سفیدی از کیفیات خارجی و اعراض یعنی ماهوی باشند؛ پس این مفاهیم با توجه به انتزاعی بودنشان برای افعال اختیاری ثابت نیستند، بلکه با اختلاف جهت می‌توانند برای یک فعل اختیاری، هر دو حکم - یعنی حسن و قبح - اطلاق شود؛ مانند اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح را بر موضوع «تصرف در مال غیر» از دو جهت اطلاق کند؛ به‌طوری که اگر به این جهت توجه شود که به هدف دشمنی در مال غیر تصرف شود، انسان مفهوم «بد» را انتزاع می‌کند و بر این موضوع حمل می‌کند؛ اما اگر برای وصول به عدالت و از روی قضاوت عادلانه تصرف صورت گیرد، مفهوم «خوب» را انتزاع و بر آن حمل می‌کند. یکی از بیان‌های امام خمینی^ع درباره مفهوم حسن و قبح چنین است: «أنَّ الحسن و القبح ليسا من الأعراض و کیفیات الخارجية الحالّة فی الموضوع کالسود و البیاض حتّى لا یکفی اختلاف الجهة فی رفع التضادّ بینهما، فبقبح الظلم لا یکون له صورة خارجية حالّة فی الجسم، بل هو أمر عقلی منتزع من التصرف عدواناً فی مال الغير، أو من قتل نفس محترمة عدواناً مثلاً، و کذا حسن العدل ليس من الأعراض الخارجية، بل من الانتزاعات، فیمکن أن یکون شیء خارجيّ ذا عناوین حسنة و قبیحة. فالفعل الخاصّ الخارجی ليس قبحه لأجل کونه من مقولة خاصة، أو کونه صادراً من فاعل کذا، أو فی وقت کذا، أو حالاً فی محلّ کذا، مع أنّ کلّها عناوین متحدة معه، بل إنّما هو لأجل کونه ظلماً و عدواناً، فإذا لم یسرّ قبحه إلى سائر الجهات، و بقيت هی علی ما هی علیه بلا اقتضاء للحسن و القبح، یعلم أنّ القبح لا یسری من عنوانه و حیثيته إلى حیثية أخرى و عنوان آخر، و کذا الحسن. فلا مانع من أن یکون عنوان «الحسن» و «القبح» صادقين علی موجود خارجي، فیکون حسناً بوجه، و قبیحاً بوجه، و الجهات فی العقلیات تقييدية، فنکون الحیثیات بما هی موضوعه للحسن و القبح (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق - ب، ص ۱۱۶-۱۱۷).

امام خمینی^ع افزون بر معناشناسی بر اساس مفاهیم فلسفی به جنبهٔ وجودی معنای حسن و قبح اخلاقی نیز اشاره کرده است که این دو مفهوم، مانند دیگر مفاهیم خیر و شر از کمال و نقص حکایت می‌کنند و به ملاحظه

نحوه وجود بیان می‌شوند که بیان امام خمینی * چنین است: «اطلاق خیر و شر در هر جا می‌شود به کمال و نقص در ذات یا در صفات، و در وجود و کمالات وجود می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۰-۶۴۱)؛ از این رو اگر بخواهیم حسن و قبح اخلاقی را با توجه به کمال و نقص از منظر امام خمینی * معنا کنیم بدین صورت خواهد بود که خلقت انسان به گونه‌ای آفریده شده است که اگر هدف، کمال خلقت انسانی محسوب شود، مفهوم خوب انتزاع می‌شود و اگر هدف نقصان آن خلقت محسوب شود، بد به حساب می‌آید؛ از این رو امام خمینی * خیر را سازگار با فطرت مخموره و بد را با فطرت محجوبه سازگار می‌داند که فطرت بی‌حجاب، عشق به کمال مطلق دارد و از آن، عشق به علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و... منشعب می‌شود که در فطرت تمام بشر وجود دارد، اما اگر انسان به واسطه حجاب طبیعت و کثرت، به دنیا وابسته شد، در تشخیص کمال مطلق اشتباه می‌کند و دچار شر یا همان نقصان می‌شود، و به عبارتی دیگر، چیزی را هدف قرار می‌دهد که نقصان خلقت به حساب می‌آید؛ از این رو وصف «بد» بر آن اطلاق می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۰-۸۲).

امام خمینی * برای خیر و شر اطلاقاتی دارد، مانند اینکه تعبیر خیر بالذات و بالعرض و همچنین شر بالذات و بالعرض به کار می‌برد که خیر بالذات از منظر ایشان به حقیقت وجود اشاره دارد و نحوه وجود موجودات یا افعال، خیر بالعرض محسوب می‌شوند، اما شر بالذات به عدم وجود یا عدم کمال اشاره دارد و اطلاق شر بر موجودات یا افعالی که حظی از وجود دارند بالعرض محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۰-۶۴۱). از این رو امام خمینی * که حسن و قبح را به معنای کمال و نقص قلمداد می‌کند، خداوند را فاعل بالذات نقصان محسوب نمی‌کند، بلکه فاعل بالعرض نقص یا شر قلمداد می‌کند و فاعل بالذات شر را انسان می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۱-۶۴۷) که در مقدمه توضیح داده شد.

امام خمینی * افزون بر بیان فوق، به تقابل با نظریه اشاعره به حسن و قبح ذاتی و عقلی معتقد است، بدین معنا که عقل انسان می‌تواند حسن و قبح برخی افعال اختیاری و صفات نفسانی را تشخیص دهد؛ زیرا حسن و قبح به کمال و نقص اطلاق می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۰-۶۴۱). امام خمینی * به پیامدهای سوء اعتقاد به حسن و قبح الهی اشاره می‌کند که چگونه برخی امکان افضل بودن امام علی * را عقلاً می‌پذیرند و در عین حال به قطب شدن خلیفه‌های بعد از پیامبر تن می‌دهند و آنها در توجیه کلام خود حسن و قبح عقلی را مردود می‌شمارند و حسن و قبح را بر اساس نظر شارع تبیین می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰-۱۴۱). با توجه به اینکه اولاً حسن و قبح عقلی فرع بر حسن و قبح ذاتی است، و ثانیاً امام خمینی * از عدلیه است و به حسن و قبح ذاتی معتقد است، بنابراین، امام راحل به واقعی بودن مفاهیم موجود در محمول گزاره‌های اخلاقی اعتقاد دارد.

همان‌طور که بیان شد ظاهر برخی عبارات امام خمینی * حاکی از واقعی بودن مفاهیم موجود در محمول گزاره‌های اخلاقی است؛ اما از ظاهر برخی عبارات دیگر ایشان، این مفاهیم اعتباری مبتنی بر واقعیت‌اند که

می‌خواهیم این دسته از عبارات را نیز بررسی نماییم. به عنوان مثال، ایشان کتب اخلاقی را کتبی می‌داند که شخص را وادار به عمل کند، نه اینکه علم مخاطب را نسبت به عملی افزایش دهد و چنین می‌افزاید که اگر علم اخلاق، علم افراد را افزایش دهد خود حجاب محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۰-۸۲؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۱)، پس با توجه به این گونه عبارات، وظیفه علم اخلاق، وادار کردن مخاطب به عمل می‌باشد؛ از این رو محمول‌های گزاره‌های اخلاقی اعتباری محسوب می‌شوند که با توجه به اعتقاد امام خمینی^ع بر حسن و قبح ذاتی مطابق نظریه عدلیه، این اعتبار مبتنی بر واقعیت به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر علم اخلاق نزد امام خمینی^ع، تربیت اخلاقی را نیز دربر دارد که افراد را وادار به عمل می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۱)، نه علم اخلاقی که تنها فضایل و رذایل را بشناساند. می‌توان این بیان «وادار به عمل در اخلاق» را به ترغیب انسانی تفسیر کرد که اخلاق با اشاره به هدف و مباحث مشابه آن، انگیزه عمل ایجاد می‌کند و مخاطب را به عمل وامی‌دارد؛ اما عبارت دیگری از امام خمینی^ع برای اثبات اینکه علم اخلاق از منظر ایشان دربردارنده تربیت اخلاقی نیز می‌باشد و استفاده از اعتباریات در اخلاق امکان دارد؛ پس به تبع آن حداقل برخی از محمول‌های اخلاقی، اعتباری مبتنی بر واقعیت‌اند، این است که ایشان در کتاب اخلاقی چهل حدیث که کتابی اخلاقی محسوب می‌شود، به علاج رذایل اخلاقی همچون حسد می‌پردازد و برای علاج حسد به مجازگویی و غیرواقع تمسک می‌کند. عبارت ایشان چنین است:

علاج عملی نیز از برای این رذیله فضیحه [حسد] است. و آنچه‌آن است که با تکلف اظهار محبت کنی با محسود و ترتیب آثار آن را دهی، و مقصودت از آن علاج مرض باطنی باشد. نفس تو را دعوت می‌کند که او را اذیت کن، توهین کن، دشمن داشته باشی، مفاسد او و مساوی او را به تو عرضه می‌دارد، تو به خلاف میل نفس به او ترحم کن و تجلیل و توقیر نما، زبان را به ذکر خیر او وادار کن، نیکویی‌های او را بر خود و بر دیگران عرضه دار، صفات جمیله او را خاطر نشان خود کن. گرچه اینها که می‌کنی در اول امر با تکلف است، از روی مجاز و غیرواقع است، لیکن چون مقصود اصلاح نفس و برطرف کردن این نقص و رذیله است بالاخره به حقیقت نزدیک می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

شایان ذکر است که امام خمینی^ع مواردی همچون مورد فوق را دروغ قلمداد نمی‌کند، بلکه آنها را مجاز می‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۵) که اعتبار محسوب می‌شوند؛ اما اعتبار به معنای مجاز غیر از اعتباری بودن مفاهیم موجود در محمول‌های اخلاقی است؛ مانند دروغ‌گویی که مطابقت با واقع ندارد، اما واقعی بودن قبح دروغ‌گویی غیر از غیرمطابق بودن دروغ‌گویی با واقعیت است. در مثال یادشده نیز انسان حسود، اظهار محبت می‌کند، اما در دلش هیچ محبتی ندارد، از این رو اظهار محبت کردن او واقعی نیست؛ زیرا با درونش سازگاری ندارد، اما این غیرواقعی مقدمه ایجاد سازگاری برون و درون و واقعی شدن محبت است، در هر صورت، عبارتی از امام که بتواند اعتباری بودن مفاهیم موجود در محمول‌های اخلاقی را اثبات کند، یافت نشد؛ مگر آنکه بخواهیم از اینکه

علم اخلاق از منظر امام خمینی *، تربیت اخلاقی را دربر دارد، نتیجه بگیریم که امکان استفاده از اعتبار در محمول های اخلاقی وجود دارد که در این صورت نیز ضرورتش اثبات نمی شود، بلکه امکانش اثبات می شود و تفسیر کلام امام همان اعتبار مبتنی بر واقعیت خواهد بود تا با دیدگاه عدلیه سازگار باشد. به عبارت دیگر، امام خمینی * میان علم اخلاق و تربیت اخلاقی تفکیک قائل نشده است؛ از این رو اگر از جهت تربیت اخلاقی در دیدگاه امام خمینی *، اعتباری وجود دارد، مبتنی بر واقع است که سبب غیرواقع گرایی اخلاقی دیدگاه ایشان نمی شود.

۱-۳. اثبات واقع گرایی از طریق وجودی بودن سعادت و کمال

امام خمینی * وجود هرگونه اعتبار را منافی خیر و کمال و سعادت قلمداد می کند و ماهیات امکانی که امور اعتباری اند و حقیقت ندارند، اثری و اقتضای ذاتی ندارند. پس حیثیات وجودی مثل کمال، جمال، خیر و سعادت را نیز ندارند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ ق - الف، ص ۷۲)؛ اما هدف اخلاق که از آن به سعادت و کمال تعبیر می شود تحقق و فعلیت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۸)، پس وجودی و واقعی است. عبارت ایشان درباره وجودی بودن سنخ کمال چنین است:

آنچه از سنخ کمال و از جنس جمال و تمام است، راجع به عین وجود و اصل حقیقت هستی است؛ و در دار تحقق جز یک اصل شریف که سرچشمه تمام کمالات و منشأ تمام خیرات است نیست، و آن حقیقت وجود است. و اگر جمیع کمالات عین حقیقت وجود نباشد و به وجهی از وجوه در حاق اعیان از او جدایی و با او دوئیت داشته باشد، لازم آید دو اصل در دار تحقق محقق باشد، و این مستلزم مفاسد بسیار است. پس، هرچه کمال است، به حسب مفهوم و ماهیت کمال نیست، بلکه به واسطه تحقق و حصول در متن اعیان کمال است؛ و آنچه در متن اعیان و حاق نفس الامر محقق است، یک اصل است و آن وجود است؛ پس آنچه کمال است به یک اصل، که آن حقیقت وجود است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۷۳).

امام خمینی * هدف اخلاق را کمال انسان قلمداد کرده است و اعمال صالح را به معنای اعمال سازش با فطرت می داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۰۰)؛ از این رو فطرت انسان به دلیل سازگاری اش با کمال داشتن، کمال گراست و انسان با اختیار خود برای حصول کمال تلاش می کند؛ از این رو عشق به کمال مطلق از منظر امام خمینی * ذاتی بشر قلمداد شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۳۸) و سعادت وی به حساب می آید. امام خمینی * تعبیر مشابهی درباره واقعیت داشتن سعادت نیز دارند که آن را عین حقیقت وجود قلمداد کرده است؛ کلام ایشان چنین است: «سعادت و شقاوت امری است که اگر حقیقت و تحقق داشته باشد، باید عین حقیقت وجود باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴۹).

۱-۳. اثبات واقع گرایی از طریق عقلانیت قبح دروغ گوئی

امام خمینی * در مکاسب محرمة سه صورت احتمالی درباره قبح دروغ گفتن را بر اساس بیان مکاسب شیخ انصاری بررسی می کند که دروغ گوئی یا اقتضای قبیح بودن را دارد یا لااقتضاست یا اینکه قبح ذاتی دروغ گوئی

است. ایشان بعد از تشریح سه صورت فوق نظریه خود را بدین صورت بیان می‌کند که عقل قبح ذاتی کذب را می‌فهمد؛ در صورتی که اگر لاقضا بود، باید با توجه به پیامد دروغ‌گویی به قبحش حکم می‌کرد و اگر نتایج مفیدی داشت به حسنش حکم کند، اما می‌بینیم که عقل بدون توجه به پیامدهای دروغ‌گویی نیز قبح آن را کشف می‌کند؛ پس به نظر امام کذب نسبت به قبح، لاقضا نیست؛ همچنین قبح کذب اقتضایی نیست؛ زیرا دروغ‌گویی اگر از تمام تعلقاتش جدا در نظر گرفته شود و به ذاتش نظر شود عقل قبحش را می‌فهمد و قبح از دروغ‌گویی منفک نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۴). ایشان با بیان ذیل، نظریه خود را تبیین می‌کند: «فإنَّ العقل يدرك قبحه و حزارته فی نفسه، فیری الکذب الذی لا یترتّب علیه مفسدة و مصلحة، قبیحا له حزارة بلا شبهة» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳).

شایان ذکر است امام خمینی^ع قبول دارد که این درک عقلانی قبح دروغ‌گویی، اجمالی است؛ از این رو عقل، معاقب بودن دروغگو را کشف نمی‌کند؛ در هر صورت، امام معتقد است همین حکم عقلی سبب تحریم شرعی دروغ‌گویی هم می‌شود؛ زیرا ملاک تبعیت حکم شرعی از کشف عقلی در اینجا وجود دارد و آن ملاک این است که عقل به دلیل ارائه خلاف واقع در دروغ‌گویی، قبحش را کشف می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳).

از بیان فوق نتیجه گرفته می‌شود که قبح دروغ‌گویی از منظر امام خمینی^ع در ذات دروغ‌گویی وجود دارد، به دلیل اینکه آنچه با واقعیت مطابقت دارد حسن است و آنچه مخالف واقعیت باشد، قبیح است و چون دروغ‌گویی بیان خلاف واقعیت محسوب می‌شود، پس قبیح است؛ این شرح مختصری از عبارات ایشان در مکاسب محرمة است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳). همان‌طور که در فطری بودن آن نیز ایشان معتقد است فطرت انسان با واقعیت‌ها تناسب و سنخیت دارد و به همین جهت است که امام خمینی^ع معتقد است انسان به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۱)؛ از آنجاکه دروغ‌گویی بیانی از مخالفت با واقعیت است با فطرت انسان تناسب ندارد؛ از این رو بد بودن دروغ‌گویی فطری است و امام خمینی^ع در بیانی نیز حرمت اجمالی دروغ‌گویی را با توجه به ذاتی بودن قبح آن ضروری و بدیهی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰). بیان امام خمینی^ع در تأیید کلام شیخ انصاری چنین است: «و أمّا حکمه، فحرمة فی الجملة ضروریة لا تحتاج إلى إقامة الدلیل علیها و إن کان فی دعوی حکم العقل بها نظر. فالأولی البحث عن خصوصیات أخر...» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰).

قبح دروغ‌گویی به نحو اجمال بدیهی است و این بدهت به ادله عقلی نیاز ندارد و در ادعاهایی که به‌عنوان ادله عقلی مطرح شده است، پرسش‌هایی وجود دارد؛ اما در هر صورت قبح تفصیلی مصادیق دروغ‌گویی جای بحث دارد؛ مانند قبح دروغ‌گویی در مواردی مانند دروغ‌گویی حضرت ابراهیم و یوسف یا دروغ‌گویی برای آشتی دادن دو مسلمان که قهرند یا دروغ‌گویی به دشمن یا... که امام خمینی^ع به تفصیل درباره هر یک از این موارد

بحث می کنند و این موارد را از مصادیق دروغ گویی نمی دانند، بلکه ایشان بسیاری از موارد یادشده را از مصادیق توریه قلمداد می کند یا از مصداق انشاء می داند، نه خبر غیر واقعی یا... (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۱-۷۸). در هر صورت به اعتقاد امام خمینی * هیچ اعتباری در قبح دروغ گویی نیست، بلکه قبح دروغ گویی واقعیت محض است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳).

۱-۵. اثبات واقع گرایی اخلاقی از طریق فطری دانستن اخلاق

امام خمینی * از جهتی راه شناخت احکام اخلاقی را فطرت اخلاقی می داند و از جهتی دیگر، ارزش داوری را وابسته به نیتی می داند که هر چه به فطرت بشری نزدیک شود، ارزش بالاتری دارد. کلام ایشان در فطری بودن اخلاق چنین است: «... پس میزان عرفان و حرمان، انگیزه است. هر قدر انگیزه ها به نور فطرت نزدیک تر باشند و از حُجب حتّی حُجب نور وارسته تر، به مبدأ نور وابسته ترند تا آنجا که سخن از وابستگی نیز کفر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۲۱).

ایشان در تبیین شناخت فطری معتقد است که انسان به واسطه گرایش به کمال حقیقی که بر آن سرشته و خلق شده است می تواند کمال های حقیقی را بشناسد و بفهمد که اعمال صالح، اعمالی است که با نفس انسان سازگاری داشته باشد؛ زیرا نفس انسان سعادت مند خلق شده است و عمل صالح را صالح نامیده اند؛ زیرا صالح به معنای سازش است و اگر عملی با نفس سعادت مند انسان سازش داشته باشد، صالح شناخته می شود. بیان ایشان در تبیین جایگاه فطرت چنین است:

اعمال صالحه آنهایی است که سازش داشته باشد با نفس انسان. نفس انسان سعادت مند خلق شده است؛ یعنی استعداد سعادت در آن هست و فطرت انسان فطرت سعید است. عمل صالح آن است که با این فطرت سازش داشته باشد. «صالح»، یعنی سازش. سازش داشته باشد با این فطرت. عمل ناصالح آن است که با فطرت انسان سازش نداشته باشد. این اعمالی که برای برادرهایمان انجام دادید، این سازش دارد با آن فطرت؛ زیرا مضمون ترجمه آیه قرآن این است که فطرت انسان فطرت دوستی با برادرانش است (اعراف: ۵۰).

با تبیین فوق واقعیت اخلاق از سنخ سازگاری رفتار با خلقت انسانی است که بر آن سرشته شده است؛ البته منظور از خلقت، صرفاً خلقت مادی نیست، بلکه اعم از مادی و معنوی است که اصالت در اخلاق جنبه معنوی و روحانی انسان است. شایان ذکر است که این جنبه معنوی گاهی به دلیل حُجبی ممکن است غبارآلود شود و تشخیص فطرت واقعی با فطرت محجوب سخت شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲؛ ۱۳۸۲، ص ۸۲).

۲. بررسی هستی شناسی اخلاق از منظر امام خمینی *

هستی شناسی اخلاق از منظر امام خمینی * مملو از نکات مثبت فلسفه اخلاقی است، مانند اینکه اولاً با دیدگاه عدلیه سازگاری دارد و ناسازگاری در این نظریه نیست؛ ثانیاً به ذاتی بودن حسن و قبح اخلاقی توجه داشته است و می توان ذاتی در حسن و قبح ذاتی را از منظر ایشان به معنای ذاتی باب برهان دانست؛ ثالثاً این دیدگاه جنبه الهیاتی

بودن واقعیت اخلاق را در نحوه وجود واقعیت‌های اخلاقی بیان کرده است؛ رابعاً ایشان واقعی بودن هدف اخلاق را متمایز از واقعی بودن محمول جمله‌های اخلاقی و مفاهیم اخلاقی تبیین می‌کند؛ زیرا محمول‌های جمله‌های اخلاقی را از جهتی انتزاعی و واقعی می‌داند و از جهتی دیگر در موضوعات اقتضایی با توجه به هدف اخلاق که کمال بشری و واقعی است معنا می‌کند و خامساً هم جهت تجسد اعمال و هم آثار اخلاقی را در هستی‌شناسی اخلاق متوجه است، بلکه به دو جنبه تجسد و آثار اعمال اشاره می‌کند.

با وجود نکات مثبت این دیدگاه، به نظر می‌رسد برخی نکات مبهم در این دیدگاه وجود دارد که اندیشمندان فلسفه اخلاقی می‌توانند در تکمیل این نظریه و رفع ابهام آن نکات تلاش نمایند که این نکات را در اینجا بیان می‌شود.

۳. عدم تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی موجب وهم اعتباری بودن اخلاق

امام خمینی علیه السلام علم اخلاق را علم به منجیات و مهلکات خلقی و تربیت قلب و ریاضت آن، همچنین علم به چگونگی تحصیل فضایل و رهایی از رذایل می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). و وظیفه علم اخلاق را وادار کردن به عمل قلمداد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۱) که علم اخلاق از منظر ایشان افزون بر معرفی فضایل و رذایل، وظیفه تربیت اخلاقی نیز دارد، بلکه نقش تربیت اخلاق در علم اخلاق از منظر ایشان پررنگ‌تر است و اساس علم اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ایشان کتبی را که وادار به اخلاق نمی‌کنند در زمره کتب اخلاقی نمی‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۳؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۱). در هر صورت به نظر می‌رسد با عدم تفکیک میان این دو علم، مخاطب وظیفه علم اخلاق را وادار کردن به عمل می‌پندارد و وادار کردن به عمل با دستور و اعتبار سازگاری دارد و اعتبار، غیرواقع‌گرایی اخلاقی را به ذهن مخاطب متبادر می‌سازد.

شایان ذکر است که دست کم در سه صورت، وادار کردن به عمل وجود خواهد داشت و منافاتی با واقع‌گرایی نخواهد بود. صورت اول اینکه برخی اندیشمندانی که به واقع‌گرایی اخلاقی معتقدند و جمله‌های اخلاقی را خبری می‌دانند، آنها امکان دستوری بودن جملات اخلاقی را رد نمی‌کنند، بلکه دستوری بودن این جملات را از باب تفنن ادبی یا مباحث تربیتی، مانند تأثیرگذاری بیشتر می‌پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۹)؛ پس اگر جمله مربوط به تربیت اخلاقی باشد، دستوری بودن جمله‌های اخلاقی نفی نمی‌شود، بلکه امکان وقوعی دارد و با واقع‌گرایی اخلاقی سازگاری دارد. با توجه به اینکه امام خمینی علیه السلام علم اخلاق را دربردارنده تربیت اخلاقی می‌داند، بیان امام خمینی علیه السلام با واقع‌گرایی منافاتی نخواهد داشت.

صورت دوم این است که برخی اندیشمندان که به انشایی بودن تمام جمله‌های اخلاقی معتقد شده‌اند، این انشاء را مبتنی بر واقع دانسته‌اند که در این صورت نیز وجود دستوری و انشایی بودن جمله‌های اخلاقی منافاتی با واقع‌گرایی نخواهد داشت. توضیح مطلب اینکه برخی اندیشمندان شیعی نیز که از عدلیه محسوب می‌شوند، به انشایی بودن جمله‌های اخلاقی معتقدند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۷۰۶؛ ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۱)؛ اما جمله اخلاقی را

انشایی محض نمی‌دانند، بلکه این انشاء را مبتنی بر واقع دانسته‌اند و این ابتناء باعث شده است که آنها همچنان در زمره واقع‌گرایان باقی بمانند و به پیامدهای واقع‌گرایی، مانند وحدت‌گرایی و مطلق‌گرایی پایبند باشند و کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی را رد کنند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

صورت سوم اینکه امکان دارد وادار کردن به عمل از طریق تقویت انگیزه مخاطب برای وصول به هدف ایجاد شود، مانند اینکه کتب اخلاقی از طریق تقویت ضرورت وصول به هدف، او را به عمل وادار سازند و این انگیزه لزوماً از طریق دستوری بودن جمله حاصل نمی‌شود، بلکه امکان دارد با ضروری جلوه دادن هدف اخلاق، مخاطب انگیزه عمل کردن به احکام اخلاقی پیدا کند. در این صورت نیز غیرواقع‌گرایی به امام خمینی * نسبت داده نخواهد شد، افزون بر اینکه ایشان به مطلق‌گرایی اخلاقی پایبند است (موسوی خمینی، ۱۳۲۳، ص ۳۱۰-۳۱۱) و مطلق‌گرایی اخلاقی با غیرواقع‌گرایی اخلاقی هیچ تناسبی ندارد.

در هر صورت با وجود سه بیان فوق، این ایهام نفی نمی‌شود که امام خمینی * اولاً با اعتقاد به «وادار کردن به عمل» برای جمله‌های اخلاقی و ثانیاً با گنجاندن تعریف تربیت اخلاقی در تعریف علم اخلاق، دستوری بودن جمله اخلاقی را نفی نمی‌کند و دستوری بودن جمله‌های اخلاقی ایهام امرگرایی از نوع غیرواقع‌گرایی را به ذهن مخاطب متبادر می‌سازد؛ از این رو اولاً تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی فوایدی دارد که توضیح آن در این مجال نمی‌گنجد، اما حداقل این فایده را می‌توان بیان کرد که اهداف اخلاق و تربیت اخلاقی را که متمایز است می‌توان در هر علمی به صورت مستقل بیان کرد و هدف اخلاق را وصول به سعادت و هدف تربیت اخلاقی را در مسیر سعادت قرار گرفتن دانست. افزون بر اینکه تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی با تصریح بر واقع‌گرایی اخلاقی این فایده را خواهد داشت که مخاطب بر واقعیت داشتن اخلاق علم پیدا می‌کند، چنان‌که برخی اندیشمندان برای فهم بهتر مخاطب از واقعیت داشتن اخلاق، اخلاق را از آداب تفکیک کرده‌اند و آداب را از قراردادهای اجتماعی قلمداد نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۰، ص ۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۵۵-۲۵۷). ثانیاً اگر امام جمله‌های اخلاقی را در غیرتربیت اخلاقی، انشایی و دستوری قلمداد می‌کند، خوب است بیان نماید و پشتوانه واقعی داشتن را نیز تصریح نماید تا ایهام غیرواقع‌گرایی برای مخاطب ایجاد نکند؛ اگرچه با قول به مطلق‌گرایی اخلاقی (موسوی خمینی، ۱۳۲۳، ص ۳۱۰-۳۱۱)، ایهام غیرواقع‌گرایی به امام بیجاست.

نباید از این نکته غافل بود که تا زمان حاضر اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان اسلامی تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی را بیان نکرده‌اند، بلکه تعریف علم اخلاق منقول از آنها دربردارنده تربیت اخلاقی نیز می‌باشد.

۴. ارائه نشدن دلیل عقلی برای تجسد اعمال

تاکنون اندیشمندان از جمله امام خمینی * دلیل عقلی متقنی برای تجسد اعمال ارائه نکرده‌اند، بلکه به دلیل نقلی بسنده نموده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۷-۴۳۸) و البته دلایل مخالفان را به‌درستی رد کرده‌اند

(موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۲ و ۴۳۸-۴۳۹) و دیدگاه خود را بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا به تفصیل شرح داده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۲). برخی اندیشمندان به تثبیت عقلی همان ادله عقلی اکتفا کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۵). به نظر می‌رسد اعتقاد به تجسد اعمال مستند به ادله شرعی است و خوب است به دنبال ادله عقلی آن بود تا اثبات واقع‌گرایی بدان طریق مستند عقلی محسوب شود تا قابل ارائه در مجامع فلسفه اخلاقی باشد؛ زیرا روش فلسفه اخلاق عقلی است و مستندات غیرعقلی در این علم مقبول نمی‌افتد، مگر آنکه آن ادله نقلی برای جامعه متدینان ارائه شود یا اینکه آن ادله نقلی مستند به ادله محکم عقلی شود.

۵. ابهاماتی در ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی

امام خمینی ره معتقد است قبح دروغ‌گویی، ذاتی است و عقل آن را می‌فهمد، به‌طوری‌که می‌توان حرمت دروغ را به صورت اجمالی عقلی و بدیهی دانست که نیاز به استدلال نیز ندارد. عبارت امام خمینی ره در نقل و تأیید کلام شیخ انصاری چنین است: «فحرمة فی الجملة ضرورة لا تحتاج إلى إقامة الدلیل علیها» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰). اما با توجه به استثنائاتی که برای دروغ‌گویی وجود دارد، مانند اینکه دروغ‌گویی به دشمن برای حفظ اسرار جایز شمرده می‌شود این استثنائات نیاز به توجیه دارد که امام خمینی ره برای توجیه این موارد برخی را از مصادیق توریه و برخی را از مصادیق انشاء می‌داند که از جهت موضوع مصادیق دروغ‌گویی محسوب نمی‌شوند و حکم قبح دروغ‌گویی را نیز ندارند، بلکه با توجه به جواز توریه مجاز شمرده می‌شوند. بیان امام خمینی ره چنین است: «... فتحصّل ممّا مرّ أنّ التّوریة و کذا الإنشاءات و الأفعال المفيدة فائدة الکذب لا تكون محرّمة، للأصل و قصور الأدلّة، بل دلالة بعض الروایات علی الجواز» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۴).

پرسش این است که چرا دروغ‌گویی به دشمن برای حفظ اسرار از مصادیق دروغ‌گویی به‌معنای خبر غیرواقع شمرده نمی‌شود، بلکه از مصادیق توریه یا از مصادیق انشاء به حساب می‌آید؟ با چه تبیینی تمام این مصادیق را از دروغ خارج بدانیم؟ به نظر می‌رسد کلام امام خمینی ره در اینجا ابهام دارد؛ زیرا ایشان دروغ‌گویی شبیه موارد فوق را دارای قبح ذاتی نمی‌داند و بنا بر مفید فایده بودن کلام، ارزش‌داوری می‌کند و یا از جمله‌های انشایی قلمداد می‌کند که مانند مصادیق موضوع‌های لااقتضایی با توجه به پیامدش ارزش‌داوری می‌شود؛ اگر پیامد مفیدی داشت خوب است و اگر پیامد سوئی داشت، قبیح به حساب می‌آید؛ پس حسن و قبحش بر اساس هدف تشخیص داده می‌شود؛ ازاین‌رو امام خمینی ره دروغ‌گویی به دشمن را از مصادیق دروغ‌گویی نمی‌شمارد، بلکه آنها را از مصادیق جملات انشایی یا توریه می‌داند تا قبیح نبودن آن را همچون مصادیقی که مفید فایده‌اند، توجیه کند.

آیا امام خمینی ره برای توجیه روایاتی که خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی را استثنا زده‌اند، به چنین نظریه‌ای تمسک کرده است؟ به نظر می‌رسد حکم کلی دادن برای راست‌گویی و دروغ‌گویی مشکلی ایجاد نمی‌کند که این دو موضوع نیز در زمره موضوع‌های لااقتضا قرار گیرند که بر اساس هدف ارزش‌داوری می‌شوند. به عبارت دیگر، اگر

تمام راست‌گویی‌ها و دروغ‌گویی‌ها بر اساس نتایجشان ارزش‌داوری شوند از تفکیک فوق مناسب‌تر به نظر می‌رسد و دلیل اینکه در شهرت یا بیان برخی روایات و... راست‌گویی به صورت مطلق خوب و دروغ‌گویی به صورت مطلق بد دانسته شده است، توجه به اکثر مصادیق آنهاست. بدین بیان که راست‌گویی در اکثر موارد مصلحت و پیامد نیکو دارد؛ از این‌رو خوب قلمداد شده است و دروغ‌گویی در اکثر مصادیقش مفسده و پیامد سوء دارد؛ از این‌رو بد دانسته شده است، اما موارد استثنائی که راست‌گویی مضر و دروغ‌گو مفید است، کم هستند؛ از این‌رو این موارد استثنائی به حساب می‌آیند؛ در هر صورت بر اساس مفید یا مضر بودن برای تقرب الهی ارزش‌داوری مشخص می‌شوند.

درباره این شبهه که فطرت انسانی که حق‌گراست و با غیرواقع سازگاری ندارد، پس دروغ‌گویی با فطرت انسانی تناسب ندارد؛ از این‌رو قبحش ذاتی است و این ذاتی چگونه باید نادیده گرفته شود؟ باید چنین پاسخ داده شود که در هر دروغ‌گویی، دو واقع وجود دارد یکی واقع موجود که اولاً فطرت حق‌گرا طالب آن است، و ثانیاً دروغ‌گویی با آن مطابقت ندارد، بلکه راست‌گویی با آن مطابقت دارد، دیگری واقع مطلوب است که اولاً فطرت همه انسان‌ها به دلیل کمال‌گرا بودن طالب آن است و ثانیاً اگر دروغ‌گویی یا راست‌گویی با آن سازگاری نداشته باشد، بد قلمداد می‌شود و اگر تناسب داشته باشد، خوب شمرده می‌شود. پس اگر به فطرت انسانی توجه شود به هر دو جنبه آن باید توجه شود و بر اساس ارزش جایگزینی ارزش‌داوری شود؛ هر کدام ارزش بیشتری دارد، همان مقدم شود که در موارد استثنائی که دروغ‌گویی خوب انگاشته می‌شود، به این دلیل است که جنبه کمال‌گرایی انسان بر حق‌گرایی غلبه پیدا می‌کند و فطرت انسانی به نسبت کمالی که کسب کرده است آن غیرواقعیت را نادیده می‌انگارد. یا به بیانی دیگر، این کمال اعظم، آن مطابقت نداشتن با واقع را برای انسان جبران می‌کند؛ زیرا راه گریزی برای دستیابی به آن کمال جز این راه دروغ‌گویی نبوده است و این کمال ارزشش را داشته است؛ به عبارت دیگر، حق و واقع در اینجا مخالف واقع صحبت کردن است تا آن واقع اعظم از دست نرود؛ مانند دروغ‌گویی برای جلوگیری از قتل نبی که واجب دانسته می‌شود؛ البته امام خمینی * در جایی از مکاسب با توجه به تقدم اهم بر مهم و تقدم یافتن حکم قبیح بر اقیح، جواز یا وجوب دروغ‌گویی را تبیین کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴) که این تبیین با ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی سازگاری دارد و حل مسئله به وسیله ارزش جایگزینی محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی هستی‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی * به ما فرصتی می‌دهد تا به عمق تفکرات ایشان در زمینه اخلاق و تأثیر آن بر زندگی فردی و اجتماعی پی ببریم. امام خمینی * با تأکید بر تربیت اخلاقی، به عنوان هدف اصلی علم اخلاق، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که در آن اخلاق، نه تنها به عنوان یک علم نظری، بلکه به عنوان دستوری عملی برای رفتارهای انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود. ایشان معتقد است که اخلاق باید همواره مطابق با فطرت انسانی

باشد و در واقعیات زندگی جاری و ساری شود. این نگرش به ما نشان می‌دهد که شناخت فضایل و رذایل باید به انجام اعمال نیکو و دوری از اعمال ناپسند منجر شود.

یکی از جنبه‌های برجسته تفکر امام خمینی^{۱۱}، تأکید بر واقع‌گرایی اخلاقی است. ایشان بر این باورند که خوب و بد در ذات افعال انسانی وجود دارند و عقل می‌تواند به تشخیص حسن و قبح اخلاقی بپردازد. این دیدگاه، در مقایسه با نظریه‌های نسبی‌گرایانه، فضیلت‌هایی چون صداقت و عدالت را به‌عنوان مطلق اساسی برای رفتار انسانی می‌پذیرد. به همین دلیل، شناخت عمیق از اصول اخلاقی و تمرکز بر این موارد به ما امکان می‌دهد تا روابط انسانی را در بستر اسلامی به شیوه‌ای مثبت و سازنده‌تری سامان‌دهی کنیم. شفاف‌سازی اصول اخلاقی از منظر امام خمینی^{۱۲} می‌تواند راهنمایی عالی برای فرد و جامعه باشد، به‌طوری‌که ما را برای مواجهه با این چالش‌ها تجهیز کند. بنابراین، این پژوهش می‌تواند به‌عنوان یک منبع کلیدی برای تبیین اصول اخلاق اسلامی و ارائه راهکارهایی عملی جهت ارتقاء فضایل اخلاقی در جامعه عمل کند.

باین‌حال، ابهامات و چالش‌هایی که در مقاله به آنها اشاره شده، همچنان مهم و جدی‌اند. موضوع عدم تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی، که می‌تواند منجر به سوءتفاهمی در مخاطب ایجاد کند، ازجمله مسائل کلیدی است که نیازمند بررسی دقیق‌تری است. این نکته می‌تواند بر روی فهم انسان از اخلاق واقعی تأثیر بگذارد. افزون بر مطلب فوق، ضرورت وجود دلایل عقلی و منطقی برای تجسد اعمال و تبیین حسن و قبح اخلاقی همچنان باید مورد توجه قرار گیرد. این موضوع نه‌تنها به قوام نظریه‌های اخلاقی اسلامی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به تبیین روش‌های تربیتی و عملیاتی جهت شناسایی و اجرای ارزش‌های اخلاقی در زندگی روزمره پرداخته و به تسهیل تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در موقعیت‌های دشوار کمک نماید. این موضوع، به‌ویژه در دنیای معاصر که با چالش‌ها و قضاوت‌های اخلاقی متعددی مواجهیم، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، ابهاماتی در خصوص ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی و تشخیص آن در موارد خاص وجود دارد که چالشی برای دقت نظر در تحلیل‌های اخلاقی است؛ تمایز میان حق‌گرایی فطری و کمال‌گرایی فطری کمک شایانی برای حل ابهامات فوق می‌کند و نظریه امام خمینی^{۱۳} را در قبح دروغ‌گویی از ذاتی بودن آن به لاقضایی بودن آن می‌کشاند.

نتیجه نهایی این است که اندیشه‌های اخلاقی امام خمینی^{۱۴} با پرداختن به بسترهای نظری و عملی پرمحتوایشان، نه‌تنها می‌توانند به عمق فهم ما از اخلاق اسلامی کمک کنند، بلکه می‌توانند به یک پایه‌گذاری مؤثر و قدرتمند برای حل مسائل اخلاقی معاصر تبدیل شوند. پژوهش‌های آینده می‌توانند در راستای گسترش این دیدگاه‌ها و بسط آنها به زمینه‌های دیگر، ازجمله تعلیم و تربیت، علوم اجتماعی و فلسفه، گام بردارند و با ایجاد پلهایی میان نظریه و عمل، به بهبود زندگی اجتماعی و فردی ما کمک شایانی نمایند.

منابع

قرآن کریم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم، قم: اسراء.

حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳). واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۰). آداب الدینیه للخزائن المعینیه و ترجمه آن آداب دینی، قم: زائر.

عسگری یزدی، علی و سلیمانی، رضا (۱۳۹۴). دیدگاه اخلاقی امام خمینی، پژوهشنامه اخلاق، ۸ (۳۰)، ۵۸-۴۳.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، مجتبی (۱۳۸۸). بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار، تهران: صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۳۳). کشف الاسرار، تهران: کتابفروشی اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۳۶). مصباح الهدیه إلى الخلافة والولایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸ الف). آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸ ب). سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲). تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه، تدوین ع. موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق - الف). الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق - ب). کتاب الطهاره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، ترجمه زهرا جلالی، قم: دفتر نشر معارف.

Table of Contents

An Analysis of the Nature and How-Multiplicity-and-Unity Run in the Reality of Being, in the Light of Traversing Motion within the Sadrian Philosophical System / 7

✍ *Seyyed Reza Seyyed Ahmad Lavasani / Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian / Mehdi Monfared*

Gradation of Being in the Thought of Aristotle and Mulla Sadra (A Critical Inquiry into Harry Wolfson's Perspectives) / 27

✍ *Somayyeh Ahmadi / Seyyedeh Zohre Seyyedfatemi*

An Ontological Analysis of the Philosophical Presuppositions of the Proofs for Materia Prima in Peripatetic Philosophy / 47

✍ *Ali Ayati / Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian*

The Role of the Concept of 'Man as 'Ayn al-Rabf' (Pure Dependence) in the Objectives of Islamic Humanities / 65

✍ *Esmail Shabandari / Ali Mesbah / Morteza Rezaei*

An Analysis of the Mode of Existence of Strong Artificial Intelligence from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi / 83

✍ *Mostafa Eslami / Abbas Garaei*

The Nature and Possibility of Metaphysics in Kant's Thought (A Case of Analysis and study) / 103

Abdullah Fathi

The Components of Adolescents' Personal Philosophy Growth Based on Philosophical Counseling in Comparison with Albert Ellis's Rational Emotive Therapy / 125

Mehri Yazdani / ✍ Yahya Ghaedi / Masoumeh al-Sadat Abtahi

An Investigation into Moral Realism in Imam Khomeini's Ethical Theory / 151
Hossein Ahmadi

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. 4

Summer 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