بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی

معرفت فلسفی

سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان
استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام محمد حسین‌زاده یزدی
استاد، مؤسسهٔ 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، فلسفهٔ هنر

محمد فنائی اشکوری
استاد، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت‌الاسلام غلامرضا فیاضی
استاد، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

ستار جبر حمّود الاعرجی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

محمد لگنهاوزن
استاد، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

مؤسسهٔ 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

سردبیر
محمد فنائی اشکوری

جانشین سردبیر
محمود فتحعلی

مدیر اجرایی
روح‌الله فریس‌آبادی

صفحه‌آرا
یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ
حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:
www.nashriyat.ir
شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴-۲۹۸۰

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی وپژوهشی امام خمینی ـ 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 حیطهٔ این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفهٔ مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسهٔ آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه‌شده در فلسفهٔ 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. خواهشمندیم 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. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: https://nashriyat.ir ارسال فرمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغهٔ تحقیقی ـ 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 این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمهٔ مقاله، مسئلهٔ 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. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافتهٔ جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ 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 ماخذ 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 مبیّن 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

نقد و بررسی حقیقت کیستی انسان از منظر سهروردی و صدرالمتألهین / ۷

علی مؤیدی

ارزیابی نسبت انسان و زمان در اندیشهٔ هایدگر از منظر صدرالمتألهین / ۲۷

منصور مهدوی

تبیینی نو از چیستی تجربیات نزدیک به مرگ بر پایهٔ مشابهت و تفاوت آنها با تجربیات رؤیا از منظر فلسفهٔ اسلامی / ۴۹

حمیدرضا گودرزی / حمید امامی‌فر

نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه / ۶۵

سعید گراوند / سلوی رخساری دولت‌آبادی

تأثیر رویکرد روش‌شناختی بر نظریات مطرحِ علم دینی با تأکید بر طبیعیات / ۸۱

داود فاضل فلاورجانی / محمد جعفری / حمیدرضا رمضانی درح

اخلاق هنر در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی / ۱۰۱

سیدمحمدمحسن میرمرشدی

چیستی قواعد اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی / ۱۲۱

حسن محیطی اردکان / مجتبی مصباح

تقریری نو از دیگرگرایی از دیدگاه استاد مطهری با رویکرد انتقادی به خودگرایی سینوی / ۱۳۵

سعیده‌سادات شهیدی

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 7-26**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002081

20.1001.1.17354545.1405.24.1.1.3

A Critical Study of Human Identity from the Perspectives of Suhrawardī and Mullasadra

Ali Moayedi / Ph.D. holder of Islamic philosophy and theology, Mofid University
moayedi91@yahoo.com

Received: 2025/05/11 - **Accepted:** 2025/12/03

Abstract

The question "Who someone is?" is the realm that distinguishes human individuals from others, and the answer to this question leads to "self-knowledge." In this research, getting through "anthropology," which pertains to the typical human species, we go into the sphere of "self-knowledge," which pertains to the human individual, in pursuit of a philosophical model by which individual identities can be understood. Meanwhile, we will first examine the views of two Muslim philosophers, namely Suhrawardī and Mullasadra, to clarify the background of the issue and distinguish the author's view from theirs. Next, the author will put forward his accepted view on self-knowledge -that comprises the constituents of "who someone is?"- which appears to possess advantages such as "generalizability" compared to the views of the two above-mentioned philosophers.

Keywords: "who someone is?", human being, Suhrawardī, Mullasadra, soul (nafs).

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۷ـ۲۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002081

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی حقیقت کیستی انسان از منظر سهروردی و ملاصدرا

علی مؤیدی / دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید moayedi91@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

«کیستی» (Whoness) قلمرو وجه تمایز فرد انسانی از افراد دیگر است و پاسخ به پرسش از کیستی، به «خودشناسی» می‌انجامد. در این پژوهش، ما با گذر از «انسان‌شناسی» که ناظر به نوع انسانی است، به محدودهٔ «خودشناسی» که ناظر به فرد انسانی است داخل می‌شویم و در پی الگویی فلسفی می‌رویم که بر اساس آن، بتوان کیستیِ افراد را شناخت. در این میان، ابتدا آراء دو تن از فیلسوفان مسلمان، یعنی سهروردی و ملاصدرا را بررسی خواهیم کرد تا زمینهٔ بحث روشن گردد و تمایز رأی ما با آن دو فیلسوف مشخص شود. سپس، رأی مقبول خود دربارهٔ خودشناسی که مشتمل بر مقومات کیستی است را پیش می‌نهیم که به نظر می‌رسد نسبت به آراء دو فیلسوف مذکور از مزایایی چون «عمومیت‌پذیری» برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: کیستی، انسان، سهروردی، ملاصدرا، نفس.

مقدمه

از باب مقدمه، در ابتدا باید بگوییم که مرادمان از تعبیر «کیستی» (Whoness) چیست؟ به نظر می‌رسد مباحثی که فیلسوفان مسلمان دربارهٔ «انسان‌شناسی فلسفی» مطرح کرده‌اند غالباً ذیل دو عنوان «هستی» و «چیستی» قرار دارد. درواقع فیلسوفان مسلمان در انسان‌شناسی فلسفی‌شان که اغلب در مباحثی با عنوان «نفس» جلوه‌گر است، پس از اثبات هستیِ انسان به چیستی او پرداخته‌اند و تعریفی از انسان به دست داده‌اند که ناظر به «نوع» است؛ زیرا آنچه در پاسخ به چیستی عرضه می‌شود، همانا «تعریف» است و تعریف از جنس و فصل تشکیل یافته که اجزای نوع‌اند. اما آنچه افراد مختلف را تحت عنوان یک نوع قرار می‌دهد، وجوه اشتراک آنهاست و آنچه افراد نوع را از یکدیگر جدا می‌کند، وجوه امتیاز آنهاست. با عنایت بدین مطلب، می‌توان گفت که پرسش از «کیستی» پرسش از وجوه امتیاز افراد است. به دیگر سخن، کسی که در پی کیستیِ موجود (الف) است، درواقع در پی وجوه تمایز موجود (الف) از دیگر افراد نوع است؛ وجوه تمایزی که در مواجههٔ حضوری با «خود» ریشه دارد. به‌عبارتی، در چنین مبحثی، به نحو فلسفی می‌توان بررسی کرد که شخص (فرد) در حین مواجهه با خود، به‌طورخاص، چه می‌یابد و چگونه می‌توان آن را تحلیل و توصیف کرد. با اینکه بحث از کیستی در فلسفهٔ اسلامی تحت عنوان مجزایی سامان نیافته است، بااین‌حال می‌توان از این مفهوم در آثار فیلسوفانی چون سهروردی و صدرالمتألهین سراغ گرفت. ما در این پژوهش، ابتدا به سراغ آراء سهروردی و سپس صدرالمتألهین می‌رویم و نشان می‌دهیم که از سویی، در آثار آن دو، «ادراک» در انسان هویت‌ساز است. از سوی دیگر، بیان خواهیم کرد که از منظر سهروردی، تصرف نفس در بدن نیز هویت‌ساز است، اما از امور ذاتی انسان نیست، بلکه از امور عارضی است. همچنین نشان خواهیم داد که از منظر صدرالمتألهین، بدن در ابتدای مسیر تکاملی با نفس یکی است و این مطلب تعین‌بخش کیستی انسان است. ما در این پژوهش، ابتدا با روش تحلیل متن به سراغ آراء دو فیلسوف مذکور می‌رویم، سپس، رأی خود را در این‌باره ابراز می‌داریم و در آن با روش حضوری به مواجهه با خود می‌رویم و آنچه می‌یابیم را تحلیل می‌کنیم تا از این طریق به روش و نتیجهٔ تازه‌ای در خودشناسی راه یابیم.

بر اساس جست‌وجوی نگارنده، هیچ اثری با عنوان مقاله نگاشته نشده است. بااین‌حال، مقاله‌ای تحت عنوان «من و معیار تشخیص آن از غیر از منظر سهروردی، ملاصدرا و دکارت» (غریبی و همکاران، ۱۴۰۰) نگاشته شده است که از حیث عنوان به مقاله نزدیک است، اما از حیث محتوا، با مقاله تفاوت‌های فراوانی دارد. یکی از تفاوت‌های مهم این مقاله این است که مطالبی که نویسندگان آن بیان کرده‌اند، غالباً ناظر به «انسان‌شناسی» و «نفس‌شناسی» در کلام سهروردی و صدرالمتألهین است، آنچه ما در اینجا بدان پرداخته‌ایم، ناظر به «خودشناسی» در کلام آن دو فیلسوف است. درواقع آنچه مدنظر در این پژوهش است، وجوه فلسفی امتیاز فرد از افراد دیگر است که در آن مقاله بدان اشاره نشده است. همچنین، در فضای فلسفهٔ اسلامی، برخی متأخران به مسئلهٔ «کیستی»

اشاره کرده‌اند؛ مثلاً علامه حسن‌زاده آملی در جایی از کتاب *دروس معرفت نفس*، ما را با پرسش از «کیستی» مواجه کرده است (ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص۲۰). یا آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تفسیر انسان به انسان*، به «خودشناسی فلسفی» و «شناخت هویت» اشاره کرده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص۲۵ و ۲۷). بااین‌حال، بحث مبسوطی در این‌باره شکل نگرفته است.

۱. مفهوم کیستی

واژهٔ «کیستی» برخاسته از ترکیب واژهٔ «کی»، «است» و «یای مصدرساز» است. آنچه در این ترکیب نقش محوری دارد همانا واژهٔ «کی» است که بنیاد مفهوم ترکیب را می‌سازد. واژهٔ «کی» به «است» رابطی اضافه شده است تا آن را به شکل «محمولی» درآورد و بدان معنای تازه‌ای بخشد و پس از آن، «یای مصدرساز» آمده است تا ترکیب «کی» و «است» را معنای اسمی بدهد تا آن را به‌سادگی در جای اسم بنشانیم و درباره‌اش سخن بگوییم. با این اوصاف، نقش «است» و «یای مصدرساز» چندان دارای اهمیت نیست؛ زیرا هر دو ما را یاری می‌دهند تا از «کی» چونان اسم سخن بگوییم. بنابراین، اگر بتوان مفهوم واژهٔ «کی» را شناخت، می‌توان به شناخت مفهوم ترکیب مذکور بار یافت.

اما واژهٔ «کی / که» به چه معناست؟ چنان‌که در *لغت‌نامهٔ دهخدا* (دهخدا، ۱۳۷۳، مادهٔ «کی») آمده است، این واژه «ادات استفهام» یا «ضمیر استفهامی» است و استفاده از آن بدان معناست که گوینده در پی طرح پرسشی است. اما پرسش از چه چیزی؟ ناگفته پیداست که گوینده، آن هنگام که «کی» را به «است» اضافه می‌کند، در پی شناخت «کسی» است. مثلاً زمانی که عزم آن دارد که «علی» را که یکی از افراد انسان است، بشناسد از ادات مذکور بهره می‌جوید و می‌پرسد: «علی کیست؟» این مطلب به‌ظاهر ساده، با قدری موشکافی ممکن است که ما را با دستاوردهای ژرفی روبه‌رو کند. اینک می‌توان پرسید که گویندهٔ پرسش مذکور دقیقاً در پی چیست؟ پیش از آنکه به پرسش مذکور بپردازیم، شایسته است که اشاره کنیم که یکی از ویژگی‌های استفهام با «کی» این است که این ادات صرفاً برای افراد / اشخاص عاقل [ذوی‌العقول] به کار می‌رود. چنان‌که سهروردی در جایی می‌گوید: «مطلب "من" الشیء و یطلب به خصوص ما عرف أنّه عاقل لذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۴۶)، و قطب‌الدین شیرازی در شرح آن می‌گوید: «... لاختصاص "من" بأولی العقل؛ و یجاب بأنّه زید و نحوه» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۱۹۳). ازاین‌رو برای هر موجودی «قوهٔ عقل» را اثبات کنیم، پرسش از «کی» درباره‌اش صادق است، اما آنچه در این پژوهش مورد نظر است، همانا «انسان» است که یکی از «ذوی‌العقول» به‌شمار می‌رود. نکته‌ای که یادآوری‌اش لازم است، این است که پرسش از «من» در کلام این فیلسوفان همان پرسش از «کی» است. در مبحث نقد و نظر، به سؤال از «من» و ارتباط آن با «کیستی» بیشتر خواهیم پرداخت.

مطلب دیگر اینکه کسی که پرسش از «کی» را مطرح می‌کند، همواره در پی به دست آوردن علمی جزئی

است. قطب‌الدین شیرازی در این‌باره می‌گوید: «و کلّها [مطلب مَن] مطالب جزئیّة، تنزل عن أن تعدّ فی الأمّهات، لأنّها تطلب علوما جزئیّة» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۱۹۳).

عنایت به این دو مطلب ما را به مفهوم کیستی نزدیک کرده و یاری‌مان می‌دهد تا مفهوم آن را روشن کنیم. اینک از این دو مطلب یاری می‌گیریم و دوباره پرسشمان را مطرح می‌کنیم: «کسی که پرسش از کیستی یک فرد / شخص را مطرح می‌کند، دقیقاً در پی چیست؟» به نظر می‌رسد، کسی که دربارهٔ یکی از افراد ذوی‌العقل این پرسش را مطرح می‌کند، درواقع در پی وجه امتیاز آن فرد به‌خصوص در قبال افراد دیگری است که ذیل مفهومی کلی [مفهومِ نوع] قرار می‌گیرند. به‌تعبیردیگر، پرسش از کیستی، پرسش از مابه‌الإمتیاز یک فرد به‌خصوص در قبال افراد دیگر است. در اینجا پرسشگر در پی این مطلب است که چه چیزی «علی» را از دیگر افراد انسان جدا کرده است. اگر به مطلبی که پیش‌تر دربارهٔ جزئی بودن علم به کیستی اشاره شد، بازگردیم، درمی‌یابیم که نیل به چنین پاسخی ثمرهٔ منطقی یا لازمهٔ منطقی آن است. چنان‌که گفتیم، پرسش از کیستی، پرسشی است که بر مدار مفاهیم جزئی می‌چرخد و علم جزئی به بار می‌آورد. این مطلب بدان معناست که محدودهٔ پرسش از کیستی، محدوده‌ای است که صرفاً یک مصداق / فرد را شامل می‌شود. اما چگونه می‌توان صرفاً متوجه یک فرد بود؟ در پاسخ می‌توان گفت: زمانی می‌توان متوجه یک فرد بود که وجوه امتیاز فرد مذکور از افراد دیگر را مورد نظر قرار دهیم و بدین‌سبب مرز محکمی میان آن فرد با افراد دیگر ایجاد کنیم. به‌تعبیردیگر، آنچه جزئیت یک فرد را تأمین می‌کند همانا ویژگی‌هایی است که مرز آن فرد را از دیگر افراد جدا کرده است. بنابراین، پرسش از کیستی که پرسش از فرد جزئی است، متوجه «مابه‌الامتیاز» فرد مذکور از افراد دیگر است.

با عنایت بدین مطلب می‌توان گفت که پرسشگری که از کیستی «علی» سؤال می‌کند، درواقع در پی وجه امتیازی است که «علی» را از افراد دیگری چون «حسن» و «حسین» و... جدا می‌کند. اما پاسخ بدین پرسش در محاورات عموم مردم پیچیدگی چندانی ندارد و با بیان اموری چون نام پدر «علی»، حرفهٔ «علی» یا... سامان می‌یابد. برخی فیلسوفان مسلمان پاسخ به کیستی را در چنین اموری جُسته‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۶۵). درواقع به نظر می‌رسد که آنچه با عنوان «کیستی» از آن تعبیر می‌کنیم در کلام برخی فیلسوفان سلف، با تعبیر «مطلب من» بازتابیده است که در پاسخ بدان، از اموری همچون «نام» و... سخن گفته‌اند. اما باید دانست که چنین اموری از اعتباریات بوده و از مدار بحث فلسفی خارج‌اند. چگونه می‌توان پذیرفت که شناخت کیستی یک فرد از حیث فلسفی وابسته به شناخت «نام» اوست؟ آیا اگر آن فرد را به‌جای «علی»، «محمّد» می‌نامیدند، کیستی فلسفی‌اش متمایز از چیزی بود که امروز هست؟ به نظر می‌رسد که اگر فیلسوفانه به «کیستی انسان» بنگریم، در جست‌وجوی اموری برمی‌خیزیم که وجوداً یا حقیقتاً مابه‌الامتیاز افراد انسان‌اند و نه اعتباراً. حتی اگر تفاوت نام‌ها و حرفه‌ها برخاسته از تفاوت وجودی افراد باشد، باید به سراغ بنیادها رفت و آنها را به نحو فلسفی تبیین کرد. ازاین‌رو

باید دید که این پرسش را چگونه می‌توان رنگ‌وبوی فلسفی داد؟ به نظر می‌رسد که اگر کیستی را به حیطهٔ احکام وجود ببریم، می‌توانیم درباره‌اش بحثی فلسفی را سامان دهیم. چگونه این امر میسر است؟ چنان‌که گفتیم، پرسش از کیستی، همانا پرسش از وجه امتیاز فرد ذوالعقل است. با عنایت به اینکه پژوهش ما حول محور «انسان» می‌چرخد، می‌توان گفت که پرسش از کیستی در انسان‌شناسی فلسفی به این پرسش بازمی‌گردد که افراد انسان از حیث وجودی چه وجه امتیازی دارند؟ به‌تعبیردیگر، چه چیزی باعث می‌شود که وجود «علی» را به‌عنوان یکی از افراد انسان، از وجود «حسن» جدا کنیم؟ پاسخ بدین پرسش ما را رهنمون می‌شود که کیستی فرد را از حیث فلسفی تبیین کنیم و سامان‌دهندهٔ بحثی باشیم که بهتر است آن را «خودشناسی فلسفی» بنامیم تا «انسان‌شناسی فلسفی». اما نکته‌ای که در اینجا شایستهٔ یادآوری است این است که گاهی می‌توان از «کیستی» به «هویت» تعبیر کرد. شاهد این مدعا این است که برخی فیلسوفان مسلمان «مطلبُ من» را به «هویت» پیوند داده‌اند. از باب مثال، میرداماد در جایی می‌گوید: «مطلبُ من... هو لتطلّب الهویّة الشخصیة و تعرّفها» (میرداماد، ۱۳۷۶، ص۲۱۷). ازآنجاکه ما «کیستی» را همان «مطلبُ من» دانستیم، می‌توان گفت که «هویت» و «کیستی» نیز پیوند وثیقی دارند و شاید بتوان گفت یکی‌اند. ازاین‌رو ما گاهی به‌جای «کیستی» از «هویت» بهره می‌گیریم؛ هرچند که تأکیدمان بر واژهٔ «کیستی» است؛ زیرا با توجه به ساختارش، مراد ما را بهتر روشن می‌کند.

اما پیش از آنکه به سراغ «حقیقت کیستی» برویم، پرداختن بدین مطلب ضروری است که مفهوم «کیستی» در کلام ما مفهومی گسترده است که گاهی حیطهٔ تمایزات وجودی را نشان می‌دهد و گاهی به تمایزات ماهوی و پدیداری بازمی‌گردد. در توضیح این مطلب، باید بگوییم که آنچه ذیل مفهوم کیستی می‌جوییم صرفاً به وجوه تمایز فرد از افراد دیگر بازمی‌گردد. ممکن است گاهی این وجوه تمایز را در خارج و در بستر وجود کاوش کنیم و آنچه به دست می‌آوریم را حقیقت کیستی بخوانیم و گاهی ممکن است که به امور پدیدارشده بر خود اکتفا کنیم و آنها را سامان‌بخش حقیقت کیستی بدانیم. از باب مثال، در بحثی که پیش‌رو داریم، ما به سراغ آراء سهروردی و صدرالمتألهین رفته‌ایم و در جست‌وجوی وجه تمایز فرد، آراء آنان را کاویده‌ایم. اما آنچه به دست آورده‌ایم به تحلیل وجودی کیستی بازمی‌گردد. بدین معنا که کیستی هر فرد به چیزی بازمی‌گردد که سامان‌بخش وجود اوست. این مطلب بدین معناست که حقیقت کیستی [خودشناسی] در کلام این دو فیلسوف به تحلیل بستر وجود بازمی‌گردد، ولی ما در رأی مقبول خود، بر اساس برخی پیش‌فرض‌ها، از حقیقت وجودی گذر خواهیم کرد و کیستی را در جایی خواهیم جُست که وجود بر ما نمایان یا پدیدار شده است. به‌تعبیردیگر، وجود فرد هر چه باشد، ما آن چیزی را تحلیل می‌کنیم که بر فرد پدیدار شده است. بر این اساس، حقیقت کیستی شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد و به‌راحتی به چنگ می‌آید.

حال که مفهوم «کیستی» را روشن ساختیم، به سراغ واکاوی حقیقت کیستی در آثار و آراء سهروردی و صدرالمتألهین می‌رویم.

۲. حقیقت کیستی از منظر سهروردی

در ابتدا باید بگوییم که در متافیزیک اشراقی سهروردی، مبحث «نفس» جایگاه ویژه‌ای دارد، به نحوی که برخی شارحان آثار او «معرفت نفس» را پایهٔ فهم حکمت اشراقی قلمداد کرده‌اند و معتقدند که از «نفس» و معرفت به آن، می‌توان به فهم نظام نوری سهروردی بار یافت (شهرزوری، ۲۰۰۷، ص۳۷۶). بر این اساس، باید دانست که پرداختن به مبحث «نفس» در آرا و آثار سهروردی، درواقع پرداختن به یکی از پایه‌های اصلی متافیزیکِ نوری سهروردی است. به‌تعبیری، شناخت احوال نفس قادر است که ما را از محدودهٔ نفسانی خویش عبور داده و تمام نظام یا هرم هستی بر اساس نور و ظلمت را بر ما تبیین کند. تشریح و توضیح چگونگی عبور سهروردی از «نفس» به نظام نوری، از مرتبهٔ ظلمت محض تا مرتبهٔ نورالأنوار، مجال دیگری می‌طلبد؛ آنچه برای ما دارای اهمیت است این است که بدانیم پرداختن بدین مسئله در آراء سهروردی دارای چه جایگاهی مهمی است. حال که این مطلب را دریافتیم، می‌گوییم که مسئلهٔ کیستی و وجه امتیاز فرد انسانی از افراد دیگر را در سایهٔ مبحث «نفس» باید جست. اینک، به سراغ آراء سهروردی دربارهٔ برخی احوال نفس انسانی که به مبحث ما دخیل است، می‌رویم.

پیش از ورود به بررسی احوال نفس و کیستی در آراء سهروردی، باید تذکار دهیم که روش ابتدایی و اصلی سهروردی در مواجهه با «نفس» همانا «روش شهودی» است. چنان‌که در جایی چنین می‌نویسد: «انّی تجرّدت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها إنّیّة و وجودا» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). او در مباحث متافیزیکی‌اش، ازجمله مبحث «نفس»، غالباً ابتدا با روش شهودی به معاینهٔ حقایق می‌پردازد و سپس با روش بحثی به تبیین و توضیح آن حقایق دست می‌زند. در عبارت فوق نیز وی ابتدا با تجرد از خویش و خلع بدن و نظر انداختن به حقیقت خود، مطلبی را دریافته است که پس از آن به تشریح و توضیحش خواهد پرداخت. حال که این مطلب را دریافتیم، می‌گوییم که سهروردی در مواجهه با خویشتن، خود را دارای هویتی «ادراکی» یافته است. وی در ادامهٔ عبارت بالا می‌گوید: «لست أری فی ذاتی عند التفصیل الاّ وجودا و ادراکا فحسب» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). اگر از کندوکاو دربارهٔ واژهٔ «وجوداً» در کلام سهروردی دست برداریم و بر واژهٔ «ادراکاً» دقت و تأکید ورزیم، خواهیم گفت که آنچه سهروردی در مواجهه با خود یافته است، همانا «ادراک» است. به‌عبارت‌دیگر، نفس انسانی همان «دانستن / شناخت» است که سراسر وجود نفسانی او را فراگرفته است. نیل به این دستاورد، ما را به حقیقت کیستی در نگاه سهروردی نزدیک می‌کند؛ چراکه این مطلب مقدمهٔ طرح پرسش‌های مهمی است که بعضی از آنها برای دستیابی به نتیجهٔ غایی ما دارای اهمیت است. یکی از آن پرسش‌ها این است که اگر حقیقت ذات انسانی را «ادراک» ساخته است، آیا «تدبیر نفس نسبت به بدن» از دایرهٔ ذات انسانی خارج است؟ پرسش دیگر اینکه آیا «جوهریت» داخل در ذات انسانی نیست؟ سهروردی معتقد است که اگر اضافهٔ نفس به بدن جزء ذات نفس انسانی باشد، می‌بایست در شهودم نسبت به ذات خود آن را مشاهده می‌کردم، درحالی‌که من آن را خارج از ذات یافتم. برای اثبات این نسبتی که متوجه سهروردی

کردیم، به این عبارت او استناد می‌کنیم: «امّا الاضافات فصادفتها خارجة عنها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). مراد سهروردی از «اضافات» در اینجا «اضافهٔ نفس به بدن» است و به حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن بازمی‌گردد. مراد از این سخن این است که من در مواجههٔ با خویش، اضافهٔ تدبیری نفس نسبت به بدن را خارج از ذات خود یافتم. اما سهروردی جوهریت نفس را نیز جزء ذات نفس نمی‌داند، بلکه همچون فیلسوفان پیش از خود، قائل است که مفهوم «جوهر»، مفهومی سلبی (لا فی موضوع) است و مفهوم / امر سلبی را نمی‌توان مشاهده کرد. وی در این‌باره می‌گوید: «و أما أنها لا فی موضوع أمر سلبی» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). بنابراین، آنچه می‌ماند، همانا «وجود و ادراک» است، و نه چیزی دیگر. سهروردی تأکید دارد که اگر فصل دیگری غیر از «وجود و ادراک» در ذات نفس داخل بود، من آن را می‌یافتم؛ چراکه نسبت به خود غیبتی نداشتم (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵).

پرسش مهم دیگری که در سایهٔ مطلب پیشین می‌توان مطرح کرد، این است که اگر «ادراک» برای همهٔ نفوس انسانی، ذاتی است، پس چگونه می‌توان آن نفوس را از یکدیگر بازشناخت؟ پاسخ بدین پرسش حقیقت کیستی نزد سهروردی را برای ما روشن می‌کند؛ زیرا به ملاک تمایز افراد انسانی از یکدیگر بازمی‌گردد. او معتقد است که از دو طریق می‌توان به انفکاک نفوس انسانی از یکدیگر نائل شد: ۱. از طریق عوارض؛ ۲. از طریق ادراک. وی در این‌باره می‌گوید: «امتاز [ذاتی] عن غیره بعوارض و الإدراک» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۱۵). برای توضیح این مطلب، باید گفت که از نگاه سهروردی، یکی از اسباب تمایز نفوس انسانی از یکدیگر همانا عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد؛ مثلاً تدبیر بدن یکی از آن عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد. این بدان معناست که یکی از اسبابی که نفس علی را از حسن جدا می‌کند نسبت تدبیری نفس آنها با بدن آنهاست. البته، باید تأکید کرد که بر اساس بیانی که گذشت، چنین چیزی عارض بر نفس است و جزء ذات نفس نیست. اما آنچه سبب ذاتی تمایز نفوس از یکدیگر است، همانا «ادراک» است. در توضیح این مطلب باید گفت که نسبتی که هر فرد با ادراک خود برقرار می‌کند زمینه‌ساز تمایز نفوس از یکدیگر است. به‌تعبیردیگر، علی ادراکی خاص خود دارد و حسن ادراکی خاص خود؛ علی با ادراک خود نسبتی دارد که حسن آن نسبت را دارا نیست، ازاین‌رو علی از حسن جدا می‌گردد. بر این اساس، باید گفت که تبیین حقیقت کیستی از منظر سهروردی به دو طریق امکان‌پذیر است: ۱. از طریق عوارض که خارج از ذات‌اند؛ ۲. از طریق ادراک که سازندهٔ ذات هر فرد است. این بدان معناست که عامل ذاتی‌ای که کیستی افراد را می‌سازد، همانا ادراک آنهاست و عامل عارضی‌ای که کیستی افراد را می‌سازد، همانا عوارضی است که بر نفس عارض می‌گردد. آنچه از این مطلب به دست می‌آید این است که خودشناسی هر فرد وابسته به تحلیل ارتباط او با ادراک و مدرَکات اوست. به تعبیری، آنچه فرد را از افراد دیگر جدا می‌کند، همانا نسبتی است که فرد با ادراکاتش دارد. این دستاورد یک دستاورد وجودشناسانه است. اگر از این دستاورد عبور کنیم خواهیم گفت که هر فرد برای خودشناسی می‌بایست به سراغ ادراکات خود و نسبتی که با آنها دارد برود تا خود را بشناسد.

درواقع سهروردی ما را در بنیادی‌ترین مرتبه از هستی خود یا ادراک و نسبت ما با ادراک روبه‌رو می‌کند که گام نخست خودشناسی است.

۳. حقیقت کیستی از منظر صدرالمتألهین

در ابتدا باید بگوییم که صدرالمتألهین معتقد است که نفس دارای حرکت جوهری است. وی در این‌باره می‌گوید: «أما حرکاتها [أی: النفس] فی ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بیانها بالبرهان... من أن لها تطورات جوهریة و تحولات ذاتیة من حد الإحساس إلی حد التعقل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۴۵). بر اساس عبارت مذکور، نفس در ذات خود دارای حرکت است. حرکتی که از مرحلهٔ تکون جسمانی آغاز می‌شود و تا مرتبهٔ عقل مفارق ادامه می‌یابد. این بدان معناست که از منظر صدرالمتألهین، نفس انسانی همواره در حال تطور و تحول است و این امر از زمان حدوث جسمانی‌اش آغاز می‌گردد. البته، دربارهٔ حدوث جسمانی نفس و ارتباطش با بدن در آینده توضیح خواهیم داد. اما اینک می‌بایست بدین مطلب بپردازیم که چگونه نفس با حس و خیال و عقل متحد می‌شود و مسیر استکمالی‌اش را طی می‌کند؟ این امر وابسته به آن است که ما رأی صدرالمتألهین در باب «اتحاد عاقل و معقول» را قدری بشکافیم و درباره‌اش بیندیشیم تا مسیر تبیین حقیقت کیستی در آراء وی روشن‌تر شود. پرداختن بدین مطلب ما را یاری خواهد داد که دریابیم از منظر صدرالمتألهین، نفس هویتی ادراکی دارد و این هویت ادراکی مسبب تمایز فرد از افراد دیگر است و کیستی هر فرد را سامان می‌دهد. به‌تعبیردیگر، موشکافی در آراء صدرالمتألهین دربارهٔ «اتحاد عقل و عاقل و معقول» به ما نشان خواهد داد که فرد در مسیر استکمالی خود با صور ادراکی‌اش متحد می‌شود و این صور ادراکی هویت او یا کیستی او را می‌سازند.

نخست باید بگوییم که از نگاه صدرالمتألهین، رابطهٔ نفس با صور مجردی که برایش حاصل می‌شوند در ابتدای مسیر استکمالی، رابطهٔ صورت و ماده است. بدین معنا که صور مجرد برای عقل منفعل انسانی حاصل می‌شوند و آن را تحصل می‌بخشند، چنان‌که صورت به ماده تحصل می‌بخشد؛ یعنی همان‌گونه که ماده بی‌صورت امری مبهم و بی‌تحصل است، عقل منفعل انسانی بی‌صور مجرد، امری مبهم و بی‌تحصل است. وی در این‌باره چنین می‌نویسد: «إن کان حصولها (أی: حصول الصورة المجردة) للعقل المنفعل حصول صورة لمادة یتحد بها نوعا آخر بالفعل فهذا هو الحق...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص۲۴۳).

بر اساس عبارت فوق، عقل منفعل انسانی با پذیرش صور، دارای تحصل می‌گردد و با تکیه بر حرکت جوهری، اولین گام‌های استکمالی خود را برمی‌دارد. عبارت صدرالمتألهین مشتمل بر نکات مهمی است که می‌بایست مورد توجه قرار گیرند. اول اینکه عقل انسانی که قوهٔ ادراکی اوست، در ابتدا، امری منفعل است، چنان‌که از تعبیر «عقل منفعل» چنین مطلبی به دست می‌آید. این بدان معناست که عقل انسانی، در ابتدا، امری بالقوه بوده که نیازمند فعلیت یافتن است و خود فاعل صور نیست. دوم اینکه پدید آمدن صورت برای ماده (عقل منفعل) بدانجا می‌انجامد

که آن دو با یکدیگر رابطهٔ / ترکیب اتحادی برقرار کنند و نوع جدیدی را بنیان نهند. در اینجا باید توجه داشت که در آراء صدرالمتألهین، عقل انسانی همواره منفعل باقی نمی‌ماند، بلکه در ادامهٔ حرکت استکمالی خود با «عقل فعال» متحد شده و با صور رابطهٔ علّی و معلولی برقرار می‌کند. در این‌باره، در ادامهٔ همین مبحث، بیشتر سخن خواهیم گفت.

صدرالمتألهین معتقد است که وجود امر محسوس یا صورت محسوس وجودی است که فی‌نفسه و بعینه با جوهر حاس (مدرِک) یکی است و از او جدا نیست. این مطلب نشان می‌دهد که صورت محسوس و جوهر حاس با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا وجود یکی (صورت محسوس) برای دیگری (جوهر حاس / مدرِک) است و در چنین حالتی، نمی‌توان متصور بود که یکی مغایر دیگری است. به تعبیری، وجود صورت محسوس عیناً وجود جوهر حاس است و از قبیل تحقق چیزی در کنار چیز دیگر نیست. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌نگارد: «إن المحسوس من حیث هو محسوس وجوده فی نفسه بعینه وجوده للجوهر الحاس به ـ و هذا النحو من الوجود هو محسوسیته کما أن وجود المعقول من حیث هو معقول ـ و معقولیته و حصوله للجوهر العاقل بعینه شیء واحد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۲۹۹).

بر اساس عبارت فوق، وقتی ما صورت محسوس را تصور می‌کنیم، عیناً جوهر حس‌کننده یا مدرک را تصور می‌کنیم؛ یعنی وجود یکی وجود دیگری است و این مطلب به اتحاد آن دو مشیر است. چنان‌که صدرالمتألهین در جای دیگری و با عبارات دیگری در این‌باره چنین می‌نگارد: «إدراک الشیء هو وجوده للمدرک و وجود شیء لشیء لا یکون إلا بعلاقة ذاتیة بینهما» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۵۱). این بدان معناست که وجود شیء لشیء از نگاه صدرالمتألهین، همواره با ارتباطی ذاتی میان آن دو محقق است. البته، این مطلب منحصر در صور محسوس نیست، بلکه در تمام مراتب ادراکی انسان صادق است. صدرالمتألهین این مطلب را با این عبارت بیان می‌کند: «کل معقول الوجود فهو عاقل أیضا بل کل صورة إدراکیة سواء کانت معقولة أو محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرِکها» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۷). همچنین، در جایی دیگر، صور خیالی را نیز اضافه می‌کند و آن را همچون صور محسوس و معقول، با مدرک یکی می‌پندارد. وی می‌نویسد: «و علی هذا قیاس حکم الصورة المتخیلة و المعقولة فی کونهما عین المتخیل و العاقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۸). بنابراین، باید گفت که نفس انسانی که یکی از جواهر است، با حرکت جوهری مسیر استکمالی خود را طی می‌کند و در این طریق، با صوری که برایش حاصل می‌شود متحد می‌گردد. به‌عبارت‌بهتر، صوری که برایش حاصل می‌شود زمینه را فراهم می‌کند تا مسیر استکمالی‌اش را طی کند. درواقع موضوع «اتحاد عاقل و معقول» به «صیرورت / شدن / دگرگونی» نفس مربوط است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص۲۲۸). نکته‌ای که در اینجا تذکارش لازم است این است که مراد از «صورت محسوس» محسوس خارجی نیست؛ چراکه در ادبیات صدرالمتألهین، محسوس خارجی «محسوس بالعرض» است، نه بالذات. آنچه ما در اینجا بر آن تأکید داریم، همانا «محسوس بالذات» است که با مدرک متحد می‌گردد و نه

محسوس بالعرض که در خارج است و قابل اشارهٔ حسی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۲۹۹). نکتهٔ دیگر اینکه صور معقول و متخیل و محسوس در نگاه صدرالمتألهین، همواره مجردند با این قید که صور معقول مجرد تام و صور محسوس و متخیل مجرد ناقص‌اند. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌گوید: «صورة مجردة عن المادة و الوضع و المکان تجریدا إما تاما فهی صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهی متخیلة أو محسوسة بالفعل» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۳، ص۳۱۳). گویا صدرالمتألهین بدین سبب صور محسوس و متخیل را «مجرد ناقص» می‌نامد که با عالم ماده نسبتی دارند و از جهان وضع و زمان و مکان انتزاع شده‌اند.

اما مسیر استکمالی نفس که از صور محسوس در ابتدای حدوث آغاز شده تا کجا ادامه دارد؟ اشاره کردیم که نفس در ابتدا قابل صور است و عقل انسانی عقل منفعل است. اما اینک می‌گوییم که بر اساس آراء صدرالمتألهین، نفس یارای آن دارد که با تکیه بر حرکت جوهری مسیر استکمالی خود را طی کند و با «عقل فعال» متحد گردد و بدین‌سبب، رابطهٔ علّی و معلولی با صور معقول بیابد، به نحوی که قادر باشد آنها را جعل کند. صدرالمتألهین در این‌باره این‌گونه می‌نویسد: «أما الصور العقلیة المدرکة للنفس فإن النفس فی الابتداء عند کونها عقلا هیولانیا مبدأ قابلی لها و إذا صارت متصلة بالعقل الفعال کانت فاعلة حافظة إیاها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۵۹). بر این اساس، باید گفت که مسیر استکمالی نفس که از عقل هیولانی آغاز می‌شود به اتحاد با عقل فعال می‌انجامد. البته، صدرالمتألهین تأکید دارد که رسیدن به مراتب بالا و والای تجرد تام عقلی برای همهٔ مردم میسر نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۶۴).

اینک که این خواص نفس و قوهٔ ادراکی انسان را دریافتیم، می‌پرسیم که ارتباط این مبحث با حقیقت کیستی در چیست و چگونه می‌توان رأی صدرالمتألهین در باب حقیقت کیستی را از میان این مباحث استنباط کرد؟ برای پاسخ بدین پرسش، می‌بایست به دست آوریم که از نگاه صدرالمتألهین، هویت انسانی هویتی ادراکی است تا پس از آن، حکم کنیم که کیستی انسان ناظر به ادراک اوست؛ یعنی آنچه فرد انسانی را تمایز و تعین بخشیده است، همانا «ادراک» است. برای این منظور به سراغ مطالبی که گذشت می‌رویم و آنها را قدری بررسی می‌کنیم. گفتیم که نفس حرکت جوهری دارد و در طی این حرکت، با صور محسوس، متخیل و معقول متحد می‌شود. این بدان معناست که آنچه نفس را می‌سازد و آن را در مسیر استکمالی قرار داده و به سوی تجرد عقلی می‌برد، «ادراک» است. به‌تعبیری، می‌توان گفت که هویت نفس هویت ادراکی است؛ چراکه بر اساس رأی صدرالمتألهین، ادراکْ سراسر وجود نفس انسانی را فرا می‌گیرد و آن را از طوری به طور دیگر منتقل می‌کند. بدین معنا، نفس با ادراک به چیز تازه‌ای بدل می‌شود که هویتش را می‌سازد. اگر این مطلب را بپذیریم، می‌بایست بگوییم که حقیقت کیستی انسان از منظر صدرالمتألهین وابسته به ادراک انسانی است؛ زیرا حقیقت نفس هر انسان وابسته به ادراکی است که با او یکی می‌شود و هویتش را می‌سازد. در اینجا، سخن از مفهوم کلی ادراک نیست که در همهٔ افراد مشترک است،

بلکه سخن از این است که استکمال هر فرد از افراد انسانی وابسته به ادراک خود اوست که با آن مسیری مجزا از افراد دیگر طی می‌کند. اینک شاید کسی بپرسد که محتمل است که از نگاه صدرالمتألهین «ادراک» یکی از وجوه کیستی انسان باشد و نه تمام حقیقت آن. چگونه می‌توان حکم کرد که از نگاه صدرالمتألهین حقیقت کیستی صرفاً وابسته به ادراک است؟ در پاسخ باید گفت که ما از سویی این مطلب را می‌پذیریم که در نگاه صدرالمتألهین، کیستی انسان صرفاً وابسته به بُعد مجرد انسان نیست، بلکه چنان‌که در مبحث «ارتباط کیستی و بدن» خواهد آمد، بدن نیز در ساختار کیستی انسان دخیل است، اما از حیث بُعد مجرد انسان که همانا نفس اوست، به نظر می‌رسد که در نگاه صدرالمتألهین، «ادراک» نقش اصلی را ایفا می‌کند. بااین‌حال، باید دید که صدرالمتألهین بر این مطلب که «هویت نفس هویتی ادراکی است»، تصریح یا اشاره‌ای دارد یا خیر. بر اساس کاوش ما، در جلد هشت *اسفار*، عبارتی هست که آنچه ما استنباط کردیم را تأیید می‌کند. وی در آنجا می‌گوید: «الإنسان متی رجع إلی ذاته و أحضر هویته فربما غفل عن جمیع المعانی الکلیة حتی معنی کونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنی لست أری عند مطالعة ذاتی إلا وجودا یدرک نفسه علی وجه الجزئیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۴۷). چنان‌که پیداست، صدرالمتألهین در ابتدا سخن از «وجود» گفته است که اساس و مبنای متافیزیک اوست؛ یعنی در مواجههٔ حضوری با خود، آنچه ابتدائاً با آن روبه‌رو می‌شویم «وجود» است، اما وجودی که از آن سخن می‌گوییم، چگونه خود را نمایان می‌کند؟ پاسخ این پرسش از ادامهٔ عبارت صدرالمتألهین روشن می‌شود. وی قائل است که چنان وجودی خود را به نحو ادراکی جلوه‌گر می‌کند؛ یعنی اگر همهٔ مفاهیم قابل انتزاع از نفس را کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند وجودی است که دارای «ادراک» است. بنابراین، باید گفت که از منظر صدرالمتألهین، بُعد مجرد کیستی انسان را «ادراک» می‌سازد، اما آیا «ادراک» تمام حقیقت کیستی انسان است؟ در پاسخ بدین پرسش باید بگوییم که به نظر می‌رسد که «بدن» نیز در حقیقت کیستی انسان از منظر صدرالمتألهین دخیل است. اما برای بررسی این مطلب مبحث دیگری آغاز می‌کنیم.

۱ـ۳. ارتباط کیستی و بدن انسانی از منظر صدرالمتألهین

به عقیدهٔ صدرالمتألهین، نفس پیش از بدن به نحوی از انحاء، موجود است. چنان‌که می‌گوید: «النفوس الإنسانیة موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفادة و ما هو کذلک لا ینفک عنه مسببه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۴۶). اگر به مدعا و استدلال فوق بنگریم، خواهیم دانست که از منظر صدرالمتألهین نفوس انسانی پیش از آنکه به ابدان تعلق گیرند، در مرتبهٔ عقلی، موجودند. وی با استناد بدین قاعده که «علتِ تام معلول را در پی خواهد داشت»، اثبات می‌کند که نفس انسانی پیش از بدن، به نحوی از انحاء، موجود است؛ زیرا علتی که پدیدآورندهٔ نفس است، علتِ مفارق بوده و تام و کامل است. علتی که تام و کامل است، بی‌تردید، معلولش را همراه خود دارد. اما معلول مذکور

هنوز در عالم طبیعت بروز نیافته، ازاین‌رو باید گفت که چنان معلولی در عالَمی دیگر و به نحوی دیگر موجود است، وگرنه قاعدهٔ فوق‌الذکر مخدوش خواهد شد. اینک می‌پرسیم که اگر نفس در عالَمی دیگر و به نحوی دیگر در حال زیستن است، چرا به بدن تعلق می‌یابد؟ صدرالمتألهین در پاسخ بدین پرسش، اذعان می‌کند که نفس انسانی قابلیت تحصیل خیراتی دارد که جز با هبوط در ابدان میسر نیست. وی می‌گوید: «للنفوس کینونة فی عالم العقل و کینونة فی عالم الطبیعة و الحس و کینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا و هی و إن کانت هناک صافیة نقیة غیر محتجبة و لا ممنوعة عن کمالها العقلی النوعی و لکن قد بقی لها کثیر من الخیرات التی لا یمکن تحصیلها إلا بالهبوط إلی الأبدان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۵۳).

با توجه به آنچه صدرالمتألهین در این عبارت آورده است، خواهیم دانست که از نظر او نفس با جدا شدن از عالم عقل و پیوستن به بدن مادی و به‌کارگیری آلات آن، به کمالات و خیراتی دست می‌یابد که پیش از هبوط در ابدان برایش میسر نبود. صدرالمتألهین گاهی از این «نزول / هبوط» به «جدایی نفس از پدر مقدس عقلی‌اش» یاد می‌کند که تعبیر قابل تأملی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۵۸). اگر از کندوکاو در پاسخ صدرالمتألهین بدین پرسش که «چرا نفس به بدن نزول یافته است؟» چشم بپوشیم، خواهیم گفت که نفس انسانی که پیش از بدن به نحوی از انحاء موجود بوده است، اینک به بدن تعلق گرفته است تا به اهدافی نائل آید. اما آیا صدرالمتألهین قائل به حدوث نفس نیست؟ در پاسخ بدین پرسش باید گفت که از جهتی آری و از جهتی خیر! از آن جهت که تبیینش گذشت، نفس از نظر صدرالمتألهین قدیم است؛ زیرا در مرتبهٔ عقلی سببش موجود است، اما از جهت دیگری، نفس از منظر صدرالمتألهین حادث است. تبیین «حدوث نفس از منظر صدرالمتألهین» وابسته بدین مطلب است که بدانیم «بدن» علت مادی پدید آمدن نفس در مرتبهٔ دنیوی است. این بدان معناست که بدن می‌بایست به مرتبه‌ای از کمال برسد تا مسیر هبوط نفس فراهم گردد و نفس آمادهٔ تدبیر بدن شده و در مرتبهٔ عالم ماده حیات تازه‌ای بیابد و مسیر استحصال کمالات جدید را هموار سازد. تعبیر صدرالمتألهین در این‌باره این است: «البدن علة مادیة للنفس بما هی لها وجود نفسانی و قد سبق أن نفسیة النفس أی کونها بحیث تتصرف فی البدن و تستکمل أمر ذاتی لها و وجود حقیقی لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۳). آنچه از کلام صدرالمتألهین به دست می‌آید، این است که نفس تا زمانی که حیثیت تدبیری نسبت به بدن ندارد، نفس نیست و اطلاق این مفهوم بر آن صادق نیست. اما کی می‌توان چنین مفهومی را بر آن اطلاق کرد؟ زمانی که در بدن هبوط کند و از مرتبهٔ عقلی جدا شده و به مرتبهٔ مادی داخل گردد. درواقع چیزی که موجب نفس شدن نفس در مرتبهٔ مادی است، همانا بدن است که به این اعتبار می‌توان آن را «علت مادی» نفس دانست و نفس را بدین اعتبار «حادث» قلمداد کرد. بر این اساس، باید گفت که نفس در ابتدای مسیر نفسانی خود، پدیده‌ای مادی و جسمانی است که نسبت به بدن مدبریت دارد.

اما نفسی که در ابتدای مسیر نفسانی خود مادی و جسمانی است، چه رابطه‌ای با بدن دارد؟ از منظر

صدرالمتألهین رابطهٔ نفس و بدن رابطهٔ معیت نیست، بلکه رابطه‌ای تلازمی است که همچون ماده و صورت به یکدیگر نیازمند بوده و هر یک لازمهٔ دیگری است. چنان‌که می‌گوید: «الحق أن بینهما [أی: النفس و البدن] علاقة لزومیة لا کمعیة المتضایفین و لا کمعیة معلولی علة واحدة فی الوجود... فلکل منها حاجة إلی الآخر علی وجه غیر دائر دورا مستحیلا فالبدن محتاج فی تحققه إلی النفس لا بخصوصها بل إلی مطلقها و النفس مفتقرة إلی البدن لا من حیث حقیقتها المطلقة العقلیة بل من حیث وجود تعینها الشخصیة و حدوث هویتها النفسیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۲).

آنچه از کلام صدرالمتألهین به دست می‌آید این است که همراهی نفس و بدن چیزی شبیه به همراهی ماده و صورت است؛ چنان‌که گاهی نفس را صورت کمالی بدن می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۳). به تعبیر صدرالمتألهین، رابطهٔ نفس و بدن صرفاً معیتی همچون معیت سنگی که در کنار انسان قرار داده شده نیست، بلکه نفس صورت کمالی بدن و بدن برای بدن بودن، به نفس محتاج است، وگرنه جسمی از اجسام دیگر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۸۲).

این امر همان تلازمی است که پیش‌تر بدان اشاره کردیم؛ یعنی بدن از طرفی، علت مادی نفس است و از طرف دیگر، نفس شریک‌العلّة پدید آمدن بدن است؛ زیرا تا بدن نباشد که نفس تدبیرش کند، نفس نفس نیست و تا نفس نباشد که به بدن تعلق گیرد، بدن بدن نیست. یکی از لوازم این مطلب این است که نفس عین بدن است و بدن عین نفس است. چنان‌که صورت و ماده در وجود عین یکدیگرند. به‌تعبیری، نفس صورت بدن و بدن مادهٔ نفس است و این دو «ترکیب اتحادی» دارند. «ترکیب اتحادی» نفس و بدن یکی از مبانی مهم صدرالمتألهین در تبیین مباحث مربوط به نفس است. صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌گوید: «النفس یحصل منها و من البدن نوع طبیعی و بینهما ترکیب اتحادی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۶، ص۱۰۹). ترکیب اتحادی میان نفس و بدن، بدان معناست که این دو به یک وجود موجودند، هرچند که در ذهن می‌توان آنها را از یکدیگر جدا ساخت و دربارهٔ هر یک حکمی راند. درواقع ترکیب اتحادی بدان معنا نیست که یکی از طرفین ترکیب موجود نیست، بلکه بدین معناست که هر دو به یک وجود موجودند. صدرالمتألهین این نکتهٔ ظریف را این‌گونه مورد اشاره قرار می‌دهد: «الترکیب الاتحادی بین الشیئین لا یقتضی أن لا یکون أحدهما موجودا بل یقتضی أن یکون کلاهما موجودا بوجود واحد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۵، ص۳۰۷). البته، وی گاهی برای اتحاد نفس و بدن استدلال اقامه می‌کند و مثلاً می‌گوید که نفس صورت بدن و بدن مادهٔ نفس است. اما نفس به صفاتی متصف می‌شود که برای بدن متعین‌اند و هر چه که به صفتی متصف شود که آن صفت از آن شیء دیگر است، شیء اول با شیء دوم یکی است. ازاین‌رو در نفس و بدن نیز چون صفاتی همچون «خوردن» و «آشامیدن» و... را برای خود ثابت می‌کنیم (به کار می‌بریم)، درحالی‌که این صفات مربوط به بدن‌اند، پس نفس و بدن متحدند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۵، ص۲۸۶).

حال دانستیم نفسی هست که پیش از بدن به وجود دیگری موجود بوده و با حدوث بدن به نحو جسمانی حادث می‌شود و با بدن ترکیب اتحادی داشته و از بدن بهره می‌جوید تا به کمالات مورد نظر دست یابد، می‌گوییم که بدن یکی از اطوار وجود انسانی است که در مرتبه‌ای، با نفس اتحاد دارد و هویت انسان را شکل می‌دهد. صدرالمتألهین معتقد است، همان‌گونه که صورت برای تحققش به مادهٔ مبهم نیازمند است، نفس نیز در ابتدای مسیر مادی‌اش به ماده نیازمند است تا از طریق آن به مشخصات (زمان و مکان و...) دست یابد، چنان‌که بدن به نفس نیازمند است تا تحصل یابد و از حالت مبهم خارج گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۲۶).

بر این اساس، باید گفت که نفس انسانی در ابتدای مسیر مادی‌اش با بدن اتحاد دارد و به واسطهٔ آن به مشخصاتی دست می‌یابد که می‌توان بدان اشارهٔ حسی کرد و مثلاً زید را نشان داد. این نشان می‌دهد که بدن مادی از آن حیث که یکی از اطوار وجود انسانی است، موجب هویت‌بخشی به انسان در عالم ماده می‌گردد و به تعبیری، مسیر تعین کیستی را هموار می‌کند.

۴. نقد و بررسی دیدگاه‌های سهروردی و صدرالمتألهین دربارهٔ حقیقت کیستی

با التفات به سخنان سهروردی و صدرالمتألهین دربارهٔ کیستی می‌توان دریافت که هر دو فیلسوف «ادراک» را یکی از پایه‌های ذاتی تعین یافتن کیستی قلمداد کرده‌اند و بدن و تصرف در آن را از مقومات کیستی دانسته‌اند، اما تفاوت رأی آن دو در این است که سهروردی تصرف در بدن را از ذات هویت شخص بیرون برده است، درحالی‌که صدرالمتألهین بر آن است که رابطهٔ هویت شخص با بدنش، دست‌کم در ابتدای مسیر استکمالی، رابطه‌ای اتحادی است. ازاین‌رو «بدن» از منظر صدرالمتألهین یکی از اطوار وجود انسانی است. اما به نظر می‌رسد که می‌توان راه تازه‌ای در شناخت کیستی مطرح ساخت که اولاً به «شهود» مورد نظر سهروردی که مبتنی‌بر ریاضات است وابسته نباشد. ثانیاً از مبانی متافیزیکی پیچیده در کلام صدرالمتألهین بی‌نیاز باشد. اینک مسیری که ما در شناخت حقیقت کیستی در نظر داریم را بیان می‌کنیم. برای نیل بدین مقصود، ابتدا روش مقبول در دستیابی به کیستی را واکاوی می‌کنیم.

۱ـ۴. روش دستیابی به کیستی

ما نیز با سهروردی همراهیم که روش دستیابی به «کیستی» همانا «حضوری» یا به تعبیری «شهودی» است، اما باید این مطلب را تذکار دهیم که روش سهروردی، روشی است که مبتنی‌بر «تجرد از بدن» است که ثمرهٔ ریاضات بسیاری است. به تعبیری، سهروردی پس از ریاضات بسیار بدین مقام نائل گشته است که خلع بدن کرده و خود را به نحو مجرد بیابد. ثمرهٔ شهود سهروردی همان است که به‌عنوان «هویت نوری» یا «هویت ادراکی» نفس مطرح است؛ یعنی سهروردی پس از ریاضات بسیار با خود مواجه شده است و هویتش را از سنخ نور و ادراک یافته است، اما چنین روشی برای چه کسانی میسر است؟ آیا کسی که قدرت ریاضات و خلع بدن ندارد، از خودشناسی محروم

است؟ به نظر می‌رسد که با استمداد از «روش حضوری» می‌توان طریقه‌ای پیش نهاد که همه بتوانند کیستی خود را دریابند و آن را به نحو فلسفی، تحلیل نمایند. این بدان معناست که درک ما از خود به واسطهٔ صور رخ نمی‌دهد، بلکه درک بی‌واسطه‌ای است، ولی بدان معنا نیست که ما برای دستیابی بدان علم حضوری، به طی کردن طرق صعب نیازمندیم. درواقع ما برای دستیابی به چنان ادراکی، صرفاً کافی است که به خود التفات داشته باشیم و از وساطت صور عبور کنیم. چنان‌که ما برای درک گرسنگی نیازمند طی کردن طرق صعب نیستیم.

۲ـ۴. رأی مقبول در حقیقت کیستی

برای پایبندی بیشتر به روشی که برگزیدیم، زین پس، در جمله‌پردازی‌هایمان در این مبحث، از ضمیر متکلم وحده بهره می‌گیریم. اینک، با عنایت به روش برگزیده، عزم آن دارم که با خود مواجه شوم و دریافت‌هایم از خود را تحلیل کنم. وقتی به خود می‌نگرم، آن را مجموعه‌ای از امور درونی و بیرونی می‌یابم؛ یعنی من خود را مجموعه‌ای از امور درونی‌ای، همچون «ادراک»، «عشق»، «نفرت»، «شادمانی»، «غم» و... و امور بیرونی‌ای، همچون «رنگ»، «حجم»، «حرکت» و... می‌یابم. اگر این امور درونی و بیرونی را به «اوصاف» و «افعال» تقسیم کنیم، خواهیم دید که ما مجموعه‌ای از اوصاف و افعالیم. مراد از «اوصاف» اموری‌اند که ما می‌توانیم با آنها برای خود صفت بسازیم و خود را توصیف کنیم. مثلاً بگوییم «من قد بلندم» یا «من عاشقم». مراد از «افعال» اموری‌اند که به اختیار من وابسته‌اند و من آنها را برای نیل به مقاصدی، پدید می‌آورم، مثلاً «نگاه کردن» یا «دویدن». نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، این است که این اوصاف و افعال به نحو رها بر پای خود نایستاده‌اند، بلکه حول محوری واحد گرد آمده‌اند؛ یعنی من آنها را به نحوی می‌یابم که حول موضوع یا بنیادی گرد آمده‌اند که به آنها وحدت می‌بخشد. در توضیح این مطلب باید گفت که اوصاف و افعال مذکور از وابستگی برخوردارند؛ یعنی من آنها را به نحو رها نمی‌یابم، بلکه به صورتی می‌یابم که گرد «من» جمع شده‌اند و با آن نسبتی دارند. نشان نسبت مذکور این است که من آنگاه که افعال و اوصاف مذکور را به واژه یا گزاره برمی‌گردانم میان آنها و خود با ضمائر منفصل و متصل نسبتی برقرار می‌کنم و مثلاً می‌گویم: «نگاه کردن من» یا «نگاه کردنم». درواقع آنچه رخ می‌دهد «نگاه کردن» به شکل مصدری نیست، بلکه «نگاه کردن من» است. می‌توان گفت که آنچه به نحو مصدری دریافته می‌شود، همانا چیزی است که من با سلبِ ضمیر متکلم و به شکل ذهنی ساخته‌ام، وگرنه در خارج چیزی به‌عنوان «نگاه کردن» موجود نیست. پس، من اینجا با امور مختلفی مواجهم: «من»، «اوصاف»، «افعال» و «نسبت».

اینک پرسش این است که کدام‌یک از امور بالا همان «کیستی» است؟ «من» بنیادی است که همهٔ اوصاف و افعال را گرد آورده است، اما آنچه مرا از دیگران متمایز می‌کند صرفاً «من» نیست، بلکه چیز دیگری است؛ یعنی ما برای تبیین کیستی صرفاً نمی‌توانیم به «من» تکیه کنیم، بلکه می‌بایست «من» را به‌علاوهٔ «اوصاف» و «افعال» در نظر بگیریم. برای تبیین این مطلب فرض می‌گیریم که «من» فاقد تمام اوصاف و افعال است. چه چیزی باقی

می‌ماند؟ اگر اموری همچون «تشخص»، «وحدت» و... را از «اوصاف» تلقی کنیم، می‌توانیم گفت که فقدان اوصاف به معدوم انگاشتن شیء می‌انجامد؛ زیرا با فرض اینکه معیار تشخصْ وجود است، چیزی که تشخص ندارد، وجود ندارد. به‌عبارت‌دیگر، پیش از اوصاف، «من» موجود نیست، وگرنه اوصافی همچون تشخص و وحدت و... دارا می‌بود، درحالی‌که فرض این است که فاقد تمام اوصاف است. این بدان معناست که وجود اوصاف لازمهٔ تحقق «من» است و با وجود آن همراه است، یا به تعبیر دیگر، وجودِ «من» با تشخص و وحدت و... و اوصافی از این دست، یکی است.

اما گفتیم که اوصاف و افعال وابسته‌اند و بی‌آنکه نسبتی با «من» داشته باشند در خارج موجود نیستند. از این سخن می‌توان دریافت که «کیستی» افراد صرفاً وابسته به اوصاف و افعال نیست که اگر چنین می‌بود، می‌بایست بتوانیم اوصاف و افعال را بی‌آنکه وابسته به چیزی باشند، محقق ببینیم، درحالی‌که چنین چیزی میسر نیست. ازاین‌رو اوصاف و افعال نیز به‌تنهایی سامان‌بخش کیستی نیستند. «نسبت» نیز که امر مستقلی در خارج نیست که بتواند سامان‌بخش کیستی باشد، بلکه صرفاً بیانگر رابطهٔ طرفینی «من» و «اوصاف و افعال» است. پس، آنچه باقی می‌ماند این است که بگوییم «حقیقت کیستی مجموعه‌ای از "من" به‌علاوهٔ "نسبتی" است که "اوصاف" و "افعال" با آن دارند». درواقع کیستی هر فرد که وجه تمایز او از افراد دیگر است، همان نسبتی است که میان اوصاف و افعال او با منِ او برقرار است. با این اوصاف، می‌توان از کیستی به «منِ من» تعبیر کرد. «منِ» نخست اشاره به مجموعه‌ای دارد که مشتمل بر «من / وصف / فعل / نسبت» است و «من» دوم اشاره به همان وجودی دارد که پایهٔ استقرار اوصاف و افعال و نسبت است و یکی از اجزای کیستی به‌شمار می‌رود. بر این اساس، باید گفت که «من» به‌عنوان یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ کیستی زمانی بر کیستی منطبق است که با اوصاف و افعال و نسبت در نظر گرفته شود، وگرنه با کیستی تفاوت دارد و درواقع بی‌عنایت به کیستی، چیزی به‌عنوان «من» باقی نمی‌ماند. با یاری جستن از تعریف مذکور از کیستی، می‌توان حکم کرد که شخص برای شناخت کیستی خود می‌بایست به نسبتی که میان او و افعال و اوصافش برقرار است نظر کند؛ یعنی آنچه فرد را از افراد دیگر جدا کرده است، همانا نسبتی است که فرد با اوصاف و افعالش دارد.

اما پرسشی که در اینجا می‌توان مطرح ساخت این است که اگر «من» به‌عنوان بنیاد کیستی انسان که به همراه اوصاف و افعال انسانی مجموعه‌ای می‌سازد و ما آن را «کیستی فرد» خواندیم، به‌تنهایی در نظر آید، امری تهی است یا خود دارای کیستی دیگری است؟ اگر بپذیریم که دارای کیستی دیگری است، رأی ما به دور مبتلا خواهد شد. در پاسخ بدین پرسش باید گفت که به نظر می‌رسد اگر تمام اوصاف را از «من» بگیریم، چیزی به‌عنوان «من» باقی نمی‌ماند؛ زیرا اموری همچون «موجودیت»، «تشخص» و... نیز در دایرهٔ اوصاف مذکور داخل‌اند و سلب آنها از «من» به معدوم شدن آن می‌انجامد. ازاین‌رو باید گفت که «من» به همراه اوصاف و افعال است که کیستی

را می‌سازد. بااین‌حال، نباید پنداشت که حیثیت بنیادی «من» خدشه‌دار می‌گردد؛ زیرا «بنیادی بودن» در اینجا بدان معنا نیست که وجودی مستقل از اوصاف و افعال انسانی دارد، بلکه بدان معناست که بر آنها به نحو رتبی مقدم است و این اوصاف و افعال می‌بایست بر پایه‌ای تکیه کنند. به‌تعبیردیگر، پدید آمدن «من» به همراه اوصاف و افعال است، اما این بدان معنا نیست که ابتدا «من»ی پدید می‌آید و سپس، تمام اوصاف و افعالش را از آن خود می‌کند، بلکه بدان معناست که دست‌کم برخی اوصاف وجودی، همچون «موجودیت» را از ابتدای پدید آمدن با خود دارد. بنابراین، «من» بنیاد اوصاف و افعال است و به‌تنهایی دارای کیستی نیست، بلکه مجموعهٔ آنهاست که کیستی را سامان می‌دهد.

۵. تمایز رأی مقبول با آراء سهروردی و صدرالمتألهین

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که طریقی که در خودشناسی پیمودیم و نتیجه‌ای که به دست آوردیم، با آنچه سهروردی و صدرالمتألهین در این‌باره گفته‌اند، چه تفاوتی دارد؟ در پاسخ بدین پرسش، ابتدا باید بگوییم که روشی که ما برگزیدیم مبتنی‌بر شهودی است که عمومیت‌پذیر است؛ یعنی تمام مخاطبان این پژوهش یارای آن دارند که با اندک تأملی دربارهٔ خود و نسبتشان با افعال و اوصافشان، سخن ما را تصدیق کنند. این دستاورد با آنچه فیلسوفان مذکور در این‌باره گفتند تفاوت بسیاری دارد. از باب مثال، چنان‌که اشاره کردیم، مسیری که سهروردی پیموده است مبتنی‌بر شهود نورانیت وجودی نفس است که مبتنی‌بر ریاضات و گذشتن از موانع بسیار است که برای فیلسوفان نیز سهل‌الوصول نیست، چه رسد به عموم مردم و کسانی که خواهان خودشناسی‌اند. همچنین، سخن صدرالمتألهین در این‌باره نیز مبتنی‌بر روش‌های شهودی و برهانی صعبی است که مشتمل بر مقدمات متافیزیکی عمیقی چون «جوهریت نفس»، «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، «اتحاد عاقل و معقول»، «رابطهٔ نفس و بدن» و... است که استحصال نتیجه را با موانع وجودی و معرفتی بسیاری روبه‌رو می‌کند که طی کردنشان کار راسخان در علم است. اما به گمان ما، پیمودن گام‌های ابتدایی برای تبیین حقیقت کیستی به چنان مسیرهای صعبی نیازمند نیست، هرچند که برای تعمیق خودشناسی، از آن معارف بلند می‌توان بهره گرفت. در طریقی که ما پیش نهادیم، شخص با التفات به خود و دریافتن نسبت خود با اوصاف و افعالش، به درک وجه امتیاز خود با دیگر افراد انسانی نائل می‌گردد و بدین‌سبب، راه ورود به خودشناسی را هموار می‌یابد، بی‌آنکه به ریاضات فراوان یا التفات به مبانی متافیزیکی پیچیده نیازمند باشد. بنابراین، باید گفت که یکی از وجوه تمایز پژوهش ما با آنچه فیلسوفانی چون سهروردی و صدرالمتألهین گفته‌اند، در روش پیشنهادهٔ ما برای خودشناسی است که نسبت به طریقهٔ آن فیلسوفان سهل‌الوصول‌تر و عمومیت‌پذیرتر است.

وجه تمایز دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد، در نتیجه‌ای است که ما در این پژوهش، بدان دست یافتیم. بر اساس آنچه از سهروردی و صدرالمتألهین در حقیقت کیستی بیان کردیم، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌یک از آنها

به «نسبت میان اوصاف و افعال و منِ الهی» اشاره نکرده‌اند. ما در تبیین حقیقت کیستی گفتیم که هویت ما همانا «نسبتی است که اوصاف و افعال ما با منِ ما برقرار کرده است». این مطلب هرچند که به بیان سهروردی در تبیین تمایز افراد انسانی نزدیک است، ولی با آن تفاوت‌هایی دارد. تفاوت مهم مطلب ما با سخن سهروردی در این است که وی «نسبت انسان و ادراک» را هویت‌ساز افراد انسانی دانست، اما ما «نسبت اوصاف و افعال به من» را هویت‌ساز افراد انسانی قلمداد کردیم. درواقع سهروردی با تکیه بر شهودات خود، نفس را دارای هویتی ادراکی دانست که هر فرد با آن نسبتی دارد و این نسبت زمینه‌ساز هویت‌بخشی به آن فرد است. اما ما دایرهٔ وجود انسانی را گسترده‌تر یافتیم و آن را با مفاهیمی چون «اوصاف و افعال» به بیان درآوردیم تا نشان دهیم که وجود فرد انسانی منحصر در ادراک نیست، بلکه از تمام اوصاف و افعال انسانی که دارای نسبتی حقیقی با من‌اند، می‌توان سخن گفت و آنها را در هویت و کیستی انسان دخیل دانست.

نکته‌ای که در اینجا می‌بایست بدان اشاره کرد این است که دایرهٔ «اوصاف» و «افعال» دایرهٔ وسیعی است که از حوزهٔ «ادراک» و «تصرف در بدن» که در آراء آن دو فیلسوف مورد اشاره قرار گرفت، فراتر می‌رود و محدودهٔ وسیع‌تری را شامل می‌گردد. ازاین‌رو نباید پنداشت که «اوصاف» و «افعال» صرفاً مشیر به «ادراک» و «تصرف در بدن» است. بر اساس این مطلب، کیستی انسان حوزهٔ وسیع‌تری می‌یابد و امر خودشناسی به تمام اوصاف و افعال انسانی سرایت می‌کند.

نتیجه‌گیری

یکی از نتایجی که در این پژوهش به دست آوردیم این است که از منظر سهروردی، هویت ما هویتی ادراکی است. بدان معنا که کیستی ما را نسبت ما با ادراکمان می‌سازد. در این میان، تصرف نفس در بدن نیز یکی از وجوه هویت‌ساز ماست که داخل در ذات ما نیست، بلکه عارض بر ذات ماست. همچنین به دست آوردیم که از منظر صدرالمتألهین، کیستی ما همان ادراک ماست که با نفس ما در مراتب گوناگون متحد است. به‌علاوه بدن نیز دست‌کم در ابتدای مسیر استکمالی، جزء مقومات کیستی ماست. اما ما این دو رأی را وانهادیم و با برگزیدن روش «حضوری» بدین نتیجه دست یافتیم که حقیقت کیستی ما همانا «نسبتی است که منِ ما با اوصاف و افعال ما دارد». این نتیجه ما را یاری می‌رساند که خودشناسی را عمومیت‌پذیر کنیم و روش‌های صعب و مقدمات متافیزیکی پیچیده را کنار بگذاریم.

منابع

اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *الرسالة السابعة من القسم الریاضی فی الصنائع العلمیة و الغرض منها (رسائل إخوان الصفاء)*. بیروت: الدار الاسلامیه.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: بی‌نا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، محمد بن محمود (۲۰۰۷م). *تاریخ الحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح»*. پاریس: دار بیبلیون.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۲). *حکمة الإشراق*. تعلیقهٔ صدرالمتألهین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالمتألهین (۱۳۴۱). *عرشیه*. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامهٔ دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۶). *تقویم الإیمان و شرحه*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

غریبی، سکینه و همکاران (۱۴۰۰). من و معیار تشخیص آن از غیر از منظر سهروردی، ملاصدرا و دکارت. *خردنامه صدرا*، ۱۰۴، ۹۳_۱۰۶.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 27-48**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/marefatfalsafi.2026.5004210
20.1001.1.17354545.1405.24.1.2.4

An Evaluation of the Relationship Between Man and Time in Heidegger's Thought from the Perspective of MullaSadra

Mansour Mahdavi / assistant professor, Dept. of Islamic philosophy and theology, Jahrom University
Mahdavi.mnsr@gmail.com

Received: 2025/07/14 - **Accepted:** 2025/12/24

Abstract

Time is considered one of the most important philosophical issues in explaining the reality of the human being. In contemporary philosophy, Heidegger, by providing an existential interpretation of time, considers it as the horizon of understanding and the very mode of existence of human being; whereas in Transcendent Philosophy (Hikmat-e Muta'aliyah) as per the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and substantial motion (ḥarakat-e al-jawharī), Mullasadra views time as the fourth dimension of material existence and one of the individuating characteristics of the human being. Employing a comparative-analytical approach with the aim of engaging and evaluating the two philosophical systems, this article addresses the fundamental question of whether human beings are essentially temporal entities or capable of transcending time.

The importance of time within Heidegger's corpus of thought reinforces the hypothesis that time has fundamental reality. To uncover the relationship between the human being and time in Heidegger's thought, we must carefully review his definitions of existence, the human being, and time. On the other hand, Mullasadra also holds an innovative perspective on existence and time. As will be shown, if we accept Heidegger's interpretation, the possibility of human transcendence beyond time is negated; conversely, if we prefer Mullasadra foundational principles, Heidegger's conception of time as the horizon of human existence will not be acceptable.

Keywords: time, human being, existence, Heidegger, Mullasadra, substantial motion.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۷ـ۴۸

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5004210

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.2.4

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی نسبت انسان و زمان در اندیشهٔ هایدگر از منظر ملاصدرا

منصور مهدوی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم Mahdavi.mnsr@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

چکیده

زمان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در تبیین حقیقت انسان به‌شمار می‌رود. در فلسفهٔ معاصر، هایدگر با تفسیر اگزیستانسیال از زمان، آن را افق فهم و عین نحوه بودن انسان می‌داند؛ درحالی‌که در حکمت متعالیه، ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری، زمان را بُعدی از وجود مادی و از مشخِصات انسان تلقی می‌کند. این مقاله با رویکرد تطبیقی ـ تحلیلی و با هدف مواجهه و ارزیابی دو دستگاه فلسفی، به این پرسش بنیادین می‌پردازد که آیا انسان ذاتاً موجودی زمانی است یا می‌تواند فرازمان باشد؟ اهمیت زمان در مجموعهٔ تفکر هایدگر این گمانه را تقویت می‌کند که زمان دارای اصالت است. برای کشف نسبت بین انسان و زمان در اندیشهٔ هایدگر باید تعریف او از وجود، انسان و زمان را به دقت مرور کنیم. از دیگر سو ملاصدرا نیز به وجود و زمان نگاهی ابتکاری دارد. چنان‌که خواهد آمد اگر تفسیر هایدگر را بپذیریم امکان فراروی انسان از زمان منتفی است و اگر مبانی ملاصدرا را ترجیح دهیم، تلقی هایدگر از زمان به‌مثابه افق وجود انسان، قابل قبول نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: زمان، انسان، وجود، هایدگر، ملاصدرا، حرکت جوهری.

مقدمه

زمان از امور پیچیده‌ای است که در تاریخ فلسفه نظر فیلسوفان را به خود جلب کرده است. از نظر افلاطون، زمان تصویر متحرکی از ازلیت و ابدیت است که طبق عدد در حرکت است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۸۸). ارسطو زمان را ذاتاً با تغییر هم‌بسته دانسته و این دو را ازلی می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۶۰). زمان، برشمارندهٔ حرکت بر اساس پیشی و پسی است. آگوستین نیز بر اساس دیدگاه دینی خود، خدا را امری فرازمان دانسته و زمان را مخلوق او و همزمان با خلقت می‌داند. آکوئیناس که تأثیرپذیری از آراء ابن‌سینا و فلسفهٔ اسلامی در نظرات او آشکار است، در کنار تمایز سلسله‌مراتب وجود و تفکیک وجود از ماهیت به تبعیت از ابن‌سینا، پس از طرح مسئلهٔ زمان از سرمد نیز سخن می‌گوید.

در نظر کانت، زمان به لحاظ تجربی، امری واقعی است، ولی از لحاظ متعالی، امری مثالی است و در کنار مکان، دو صورت محض‌اند که شرط لازم و پیشینی حصول هرگونه تجربهٔ حسی هستند. زمان، شرط همهٔ تجربه‌های درونی و بیرونی است؛ ولی مکان، تنها شرط تجربه‌های بیرونی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۶، ص۲۵۴–۲۵۵). کانت، واقعی بودن زمان را از آنجا نتیجه می‌گیرد که واقعیت تجربی به زمان متصف می‌شود. هگل نیز به تعبیر هایدگر، فهمی عرفی از زمان را پایهٔ تفکر خود قرار داده است که زمان از طریق صیرورت شهود می‌یابد.

شاید یکی از جالب‌ترین نظرات در مورد زمان از آن آگوستین فیلسوف اشراقی قرون وسطی است. او می‌گوید: «پس زمان چیست؟ تا آنگاه که کسی از من نپرسیده است، نیک می‌دانم که چیست. اما اگر کسی از من بپرسد و من درصدد توضیح آن برایم، به‌کلی آشفته می‌شوم» (آگوستین، ۱۳۷۸، ص۳۶۶). بیان آگوستین به‌خوبی لغزنده بودن مفهوم زمان و دشواری ارائهٔ تعریف از آن را به ما می‌فهماند. شاید از این رو باشد که سیر تاریخی فلسفه مشحون از تعریف‌های متنوع از زمان شده است و کار تا جایی رسیده که برخی از اساس منکر وجود زمان شده‌اند و برخی نیز آن را امری موهوم فرض کرده‌اند. برخی که برای زمان قائل به وجود شده‌اند آن را حقیقتی مجرد و مافوق جسم در عالمی دیگر دانسته‌اند. برخی نیز آن را جوهری جسمانی دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۳–۱۱۴).

در تاریخ فلسفه، زمان اغلب به‌مثابه مقوله‌ای طبیعی یا کمّی تلقی شده است؛ ولی در تفکر اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه، زمان به‌طور مستقیم به تفسیر حقیقت انسان پیوند خورده است. در این دو مکتب، پرسش از زمان، درواقع پرسش از «چیستی انسان» است. در این میان دو رویکرد وجودی متفاوت شکل گرفته است: رویکرد هایدگری که زمان را افق فهم و عین نحوهٔ وجود انسان می‌داند و رویکرد صدرایی که زمان را بُعدی از حرکت جوهری و عرَضی برای حقیقت انسان تلقی می‌کند. پرسش اصلی در این نوشتار این است که آیا زمان حقیقت وجود انسان است، یا یکی از شئون وجود او به‌شمار می‌رود؟ این پرسش، دو متفکر را رودروی یکدیگر قرار خواهد داد.

در گام نخست معنای زمان، انسان و نسبت بین این دو را از منظر هایدگر بررسی می‌کنیم.

۱. نسبت انسان و زمان در نظر هایدگر

برای درک نظر هایدگر ابتدا از معنای زمان شروع می‌کنیم. هایدگر تعاریف رایج زمان، از دوران ارسطو تا عصر خود را عامیانه و شتاب‌زده می‌داند (Heidegger, 1988, p.18). از نظر او «آنچه در الان واگشوده و خطاب‌پذیر شده است، زمان است» (Heidegger, 1988, p.408).

ارسطو با آنکه فعلیت را از قوه می‌دانست؛ اما فعلیت را بر قوه برتری می‌داد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۳۵)، ولی از نظر هایدگر، قوه مقدم است. زمان گذشته و حال، به‌منزلهٔ زمان فعلیت‌یافته است و آینده قوه است. او آینده را سرچشمهٔ زمان می‌داند. اگر آینده نبود، دازاین گذشته و حال نیز نداشت؛ چون آینده وقتی به اکنون می‌رسد زمان را برمی‌سازد و آنگاه که از اکنون درمی‌گذرد، گذشته پدید می‌آید.

وقتی مکان به‌مثابه حرکت در نظر گرفته شود، زمان است. حقیقت مکان همان زمان است (Heidegger, 2010, p.213). از نگاه هایدگر «زمان بر مکان مقدم است و زمانی بودن دازاین، مکان‌دار بودن آن را امکان‌پذیر می‌سازد» (Inwood, 2000, p.221). درواقع وی زمان را مبتنی‌بر مکان نمی‌داند، بلکه به نوعی تفوق‌دهی نسبت به زمان باور دارد.

۱ـ۱. دازاین به جای انسان

در نگاه کی‌یرکگارد «وجود انسان، منحصراً جزئی است و به نحوی بی‌واسطه بر خود او» معلوم است (وحیدالرحمن، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۳۴)؛ ازاین‌رو با کی‌یرکگارد، وجود برای همیشه از هستی گسست (ژیلسون، ۱۳۸۶، ص۲۸۸)؛ چراکه او از هستی به‌معنای عام و کلی عبور کرده و اکنون در پی آن است که انسان را در جایگاه وجود نشانده و اوصاف آن را بررسی کند.

وجود از نظر هایدگر شیء یا مرتبه‌ای از واقعیت نیست، بلکه مسئلهٔ معنا و فهم است، وجود، یک «افق معنایی» است که هر چیزی در آن می‌تواند خود را به ما نشان دهد و برای ما معنادار باشد. بحث در این است که چگونه موجودات خود را برای انسان آشکار می‌کنند. وجود فقط از طریق دازاین (انسان فهمنده) ظهور پیدا می‌کند. پس وجود به‌معنای مرتبه‌ای از هستی (ontic) نیست، بلکه شرط آشکارگی به‌شمار می‌رود. وجود، یک موجود یا ویژگیِ موجودات هم نیست. «شدن» در اندیشهٔ هایدگر نسبت به انسان مطرح است، آن هم به‌معنای اگزیستانسیال و گشودگی (امکان آشکارگی حقیقت) به هستی است و هرگز معنای تغییر در جوهر را ندارد. وجود از نظر هایدگر، شیوهٔ ظهور است و از طریق گشودگی و فهم آشکار می‌گردد. درحالی‌که از منظر صدرالمتألهین وجود به یک واقعیت اصیل و مشکک اشاره دارد.

هایدگر در چنین فضایی وجود خاص انسانی را «دازاین» (وجود ـ آنجا) می‌نامد. وی می‌گوید: «ما نام دازاین را به‌عنوان آن ساحتِ بنیادین که عرصهٔ قیام انسان بماهو انسان است، برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای هم

نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (آنجا)ی هستی بماهو هستی را بیان کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۵، ص۱۴۳-۱۴۴).

از نظر هایدگر «پرسیدن» یکی از معیارهای رشد در جوامع انسانی و بیانگر تمایز یونانیان از اقوام بدوی است (Heidegger, 1968, p.42). بر این اساس، وی دازاین را شایسته‌ترین وجود برای پرسش از وجود می‌داند. برای کاوش در پرسش از هستی، تنها راه پیش‌روی خود را شفاف‌سازی حیث هستی دازاین می‌داند (Heidegger, 1988, p.7). درواقع هایدگر برای وجودشناسی سراغ موجودی رفته که از وجود سؤال می‌کند.

انتخاب اصطلاح دازاین از سوی هایدگر برای توجه دادن به نسبت خاص بین وجود و انسان است (هایدگر، ۱۳۹۳، ص۱۰۸). معنای تحت‌اللفظی دازاین، «وجود ـ آنجا» است و مراد هایدگر از «وجود ـ آنجا» جلب نظر به تناهی انسان، به‌منزلهٔ کسی است که هماره خود را در موقعیتی ویژه می‌یابد.

بر اساس فلسفهٔ وجودی، انسان بنا بر ارزش‌های خاص خود ماهیت خویش را رقم می‌زند و خلق ارزش برای او ضروری است (نوالی، ۱۳۷۹، ص۴۶-۴۷). هایدگر نیز در همین راستا وجود انسان را فاقد ذات می‌داند (ورنو و همکاران، ۱۳۸۷، ص۹۲) تا با ارزش‌آفرینی ذات خود را رقم بزند.

دازاین اصیل، چیزی جز خود عریان و اصیلش ندارد. دازاین اصیل، خود را پیدا کرده و بر تثبیت موقعیت خویش اصرار می‌ورزد (Lescoe, 1974, p.244). دازاینی که محدودیت‌هایی همچون تناهی را در خود یافته، همه چیز را از دست داده و به نهایت تنهایی رسیده است، دازاین محض نام دارد.

«وجه امتیاز وجود داشتن [دازاین]، انتخاب کردن است» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص۶۵). هایدگر آزادی را مالک انسان می‌داند (Heidegger, 1961, p.4). دازاین می‌تواند وجود خود را انتخاب کند. او قادر است میان اصیل، نااصیل یا حالت بینابین این دو که تساوی یا بی‌تفاوتی است، باشد و این همان گستره‌ای است که انسان می‌تواند آزادانه عمل کند.

طرح‌افکنی، پرتاب‌شدگی و بودن با موجودات سه اگزیستانسیالی‌اند که برسازندهٔ هستی انسان هستند (Vallega-neu, 2003, p.13). تصریح هایدگر به این امور در کنار مفاهیمی چون آنجا بودن و...، که همگی بر تناهی و محدودیت انسان تأکید دارند.

۲ـ۱. زمان به‌عنوان افق فهم وجود

هایدگر معتقد است فیلسوفانی مانند ارسطو و هگل بحث از زمان را در طبیعیات مطرح کرده‌اند (Heidegger, 2010, p.428-429)، ولی او بر این باور است که زمان به دازاین اختصاص دارد. همچنان‌که نگاه انضمامی هگل را برنتافته و نظرگاهی انتزاعی به زمان دارد.

هایدگر در دورهٔ نخست تفکرش، به دنبال فهم هستی انسان یا همان دازاین است. وی برای تحلیل دازاین، از

حالت هرروزینهٔ آن آغاز می‌کند (Heidegger, 1988, p.16). حالت هرروزینه که حالتی مبتنی‌بر عادت است، ابتدایی‌ترین پیوند وجود و زمان است.

آنگاه خود هایدگر حین تفسیر این حالت می‌گوید: «زمانمندی به‌مثابه معنای وجود، چیزی است که آن را دازاین می‌نامیم» (Heidegger, 1988, p.17). زمان، منشأئی است که دازاین را به‌مثابه وجود تفسیر می‌کند. «زمان باید... به‌مثابه افقی برای هر گونه فهم و گشودگی (تفسیری) از وجود باشد» (Heidegger, 1988, p.17)؛ یعنی فهم در بستر زمان رخ می‌دهد و چنان‌چه زمان نباشد، قفل فهم باز نخواهد شد.

از نظر او «زمان، حقیقت وجود است» (ورنو و همکاران، ۱۳۸۷، ص۲۱۳). ازاین‌روست که وجود فقط در افق زمان، قابل فهم است. ارتباط وجود و زمان، چنان مستحکم و تنگاتنگ است که با آنکه وجود، امرِ جدا از زمان است؛ ولی وجود را نمی‌توان بدون زمان، فهم کرد؛ بلکه قرار گرفتن زمان در کنار وجود، وجود را فهم‌پذیر می‌کند؛ چراکه گونه‌های مختلف وجود، و اشتقاق‌های وجود در زمان رخ می‌نمایند و قابلیت فهم پیدا می‌کنند.

۳ـ۱. دازاین و عینیت وجود و زمان

هدف هایدگر از تحلیل زمان، وجودشناسی بنیادین است (Heidegger, 1988, p.405). هایدگر قصد دارد تا زمان را به‌منزلهٔ افق وجود توصیف کند. در چنین نگاهی انسان توان فراروی از زمان را ندارد؛ چراکه همه چیز در همین زمان محدود رقم می‌خورد. وجود و انسان، پیوستهٔ زمان هستند و فارغ از زمان و فراتر از زمان، اساساً فاقد معنا می‌شوند. ازهمین‌منظر است که در نگاه او، وجود به‌تنهایی نمی‌تواند خود را بنمایاند؛ ازاین‌رو پیشنهاد می‌کند تا وجود را در کنار زمان فهم کنیم.

با این اوصاف، مراد هایدگر از دازاین، انسان به‌مثابهٔ موجودی که «گشوده به آینده، به امکاناتِ نیامده، به مرگ، به تاریخ و به زمان است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص۷۴). درواقع این امور، تأثیر اساسی در ساختن او دارند.

هایدگر نیازی به اثبات زمان نمی‌بیند. او زمان را امری مفروض یا ثابت‌شده می‌پندارد و بر این اساس به تبیین آن می‌پردازد. این تصور او می‌تواند ناشی از بداهت یا اثبات‌ناپذیری زمان در نظر وی باشد.

هایدگر نسبت زمان و دازاین را بسیار جدی و حتی ذاتی می‌داند. تا جایی که این دو را عین یکدیگر خطاب می‌کند و هر یک را به دیگری نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «دازاین در استطاعت زمانی‌اش، خود زمان است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۶۹)؛ ازهمین‌رو در تکمیل این سخن می‌گوید: زمان، دازاین است. ... دازاین، زمان است و زمان، زمانی است. دازاین خود زمان نیست، بلکه زمانیت است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۷۷).

این عبارت هایدگر دربارهٔ نسبت دازاین و زمان، یکی از اصلی‌ترین نقاط تقابل دو تفکر به حساب می‌آید. اگر دازاین عین زمان باشد، هیچ ساحتی از وجود انسان نمی‌تواند مستقل از زمان تلقی شود. این پیش‌فرض، به‌طور مستقیم امکان تجرد، بقا و فراروی انسان از زمان را نفی می‌کند؛ امری که در حکمت متعالیه، نه‌تنها ممکن است، بلکه بنیان انسان‌شناسی صدرایی به‌شمار می‌رود.

۴ـ۱. ابعاد زمان

هایدگر دازاین را واجد سه خصوصیت اصلی می‌داند: حیث مقدم‌ـبرخودـبودن (حیث وجودی)؛ پیشاپیش ـ در جهان ـ بودن (رویدادگی) و در کنار ـ بودن (خسران یا سقوط) (Heidegger,1988, p.192). دازاین به‌سبب همین سقوط، همیشه در حالی است و حال‌ها بسترساز شکل‌گیری تفسیر خاصی از جهان برای دازاین هستند (Inwood, 1999, p.58). او سه خصوصیت اصلی دازاین را به‌مثابهٔ سه لایه از نگرانی عرضه می‌دارد، آنگاه از همین منظر به حیث زمانی دازاین می‌پردازد.

با این اوصاف، ما سه گونه برون‌خویشی داریم که سه بُعد زمان را می‌سازد:

۱. آینده؛ این بُعد از زمان با امکان‌ها فهم می‌شود و منشأ زمان است.

اهمیت آینده از آن جهت است که حرکت دازاین به سوی مرگ را نشان می‌دهد و مرگ، تنها چیزی است که دازاین بدان وسیله می‌تواند پایان داشتن وجود خویش را با آن درک کند. فقط به وسیلهٔ مرگ هویت دازاین به کمال می‌رسد. مرگ نشان دیگری از محدودیت دازاین است.

در اندیشهٔ هایدگر مرگ حد نهایی امکان‌های دازاین به‌شمار می‌رود. با وقوع مرگ، افق زمان‌بندی فروبسته می‌شود و ازاین‌رو سخن گفتن از بقای فرازمانی انسان بی‌معناست، چیزی که در حکمت متعالیه عادی تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد این نقطهٔ اوج تقابل دو متفکر در تفسیر زمان است که ریشهٔ این تقابل در غایت نهایی انسان‌شناسی این دو نهفته است. از منظر حکمت متعالیه انسان موجودی که دارای مراتب مختلفی بوده و در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد. غایت نهایی انسان، قرب الهی است و بر این اساس انسان موجودی ابدی است، درحالی‌که انسان در تفکر هایدگر غایت خاصی ندارد و با مرگ به پایان خود می‌رسد.

۲. حال؛ حال مجموعهٔ کنش‌هایی است که در خط زمان رخ می‌دهد.

زمان حال از نظر هایدگر در پیوند با حضور معنا می‌یابد. حال عطف توجه به آن چیزی می‌باشد که در نزد ما حاضر است. «موجودات... همچون حضور درک می‌شوند... با توجه به زمان مشخصِ حاضر حال (حاضر) فهمیده می‌شود» (Heidegger, 1988, p.25) و حضور محض، بستر جاودانگی را فراهم می‌آورد (Heidegger, 2002, p.77).

۳. گذشته؛ زمان گذشته در پیوند با آینده است.

او می‌گوید: «سرشت بودگی [گذشته] از آینده برمی‌خیزد» (Heidegger, 1988, p.326). هایدگر آینده را منشأ گذشته می‌داند و زمان حال «گویی محضر اجتماع و وحدت گذشته و آینده است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص۶۹۱). به‌تعبیردیگر «در آینده بودن، زمان می‌دهد، حال را منبسط می‌سازد و گذشته را در چگونه‌ای مافیهایش مرور می‌کند. ... پدیدار بنیادین زمان، آینده است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۷۰).

۵ـ۱. زمانمندی و دازاین

ازجمله ویژگی‌های دازاین، داشتن حیث زمانی است؛ فهم دازاین به زمان و داشتن درکی مناسب از زمان، پیوسته است تا جایی که هایدگر می‌گوید: «زمانمندی معنای وجودی چیزی است که آن را دازاین می‌نامیم» (Heidegger, 1988, p.17).

هایدگر زمانمندی و گشودگی را مرتبط دانسته و می‌گوید: «آنچه گشوده شده است، از زمانمندی خودگشوده سرچشمه می‌گیرد» (Heidegger, 1988, p.408). هایدگر که گشودگی را خصلت اساسی دازاین می‌داند، آن را ناشی از زمانمندی می‌شمارد. زمانمندی بستری را فراهم می‌آورد تا گشودگی دازاین تحقق یابد و دازاین توان انتخاب داشته و در مسیر شدن باشد. به‌خلاف سایر موجودات که بسته هستند.

همان‌طور که وجود دازاین با سایر موجودات متفاوت است، نسبت این دو با زمان نیز مختلف است؛ موجودات در زمان دوام می‌آورند و با گذر زمان تغییر می‌کنند. نسبت موجود (شیء) با زمان، حرکت از یک «اکنون» به اکنون دیگر است که همواره در حال تغییر و سیلان است؛ ازاین‌رو نسبت هستنده با زمان، نسبتی اضافی (بیرونی) است؛ درحالی‌که دازاین محدود به «اکنون» نیست. «او در مقام فرافکنی از قبل در آینده است و حال آنکه در مقامِ افکنده شده، همواره آن کسی است که بوده است. او صرفاً «در زمان» نیست، ... بلکه او حاصل زمان است و زمان دارد» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص۱۰۱). بدین‌سان، موجودات دیگر «در زمان» هستند و به‌صورت اضافی با زمان به‌مثابهٔ امری خارجی نسبت پیدا می‌کنند؛ ولی دازاین خود، زمانی است.

ماهیت حقیقی زمان، متضمن آینده است. به‌گونه‌ای‌که مسبوق به سایر ابعاد زمانی (گذشته و حال) است، بدون آنکه مستقل از آن دو باشد. پدیدار آینده «استعداد و توانایی دازاین در هدایت خود به سوی امکاناتش می‌باشد» (کوروز، ۱۳۷۹، ص۱۰۵). دازاین در ذات خود حامل آینده است. آینده، زمانی کامل و اصیل است که دازاین خود را به‌سوی نهایی‌ترین امکان خود (مرگ) هدایت می‌کند. با پذیرش این امکان است که انسان به وجود خود واقعیت می‌بخشد.

۶ـ۱. تاریخ و دازاین

«تاریخیت دازاین... از طرفی بسترساز آزادی دازاین است و از دیگر سو، فراهم‌آورنده با ـ دیگران ـ بودن اوست» (Wolin, 1961, p.61). هرچند هایدگر می‌کوشد دازاین را از «آنها» جدا کند (Chanter, 2001, p.96-107).

تاریخمندی، بنیان دازاین است؛ بدین معنا که آنچه ما به‌مثابه دازاین می‌توانیم درک کنیم، در حقیقت گذشته‌ای است که دازاین با خود به همراه آورده است؛ ازاین‌روست که هایدگر می‌گوید: «دازاین گذشتهٔ خویش است» (Heidegger, 1988, p.20)، ولی این گذشتهٔ وجود دازاین، در هر وقت، از آینده برون می‌آید (Heidegger, 1988, p.20). وجود بر دازاین سقوط کرده و باید آن را بردارد و بر آینده بیاندازد (Polt, 1999, p.149).

تاریخ، شأنی از شئون وجود است که حاکی از حوالت است. حوالت، عبارت از «حظّ و نصیب مشترکی که حاصل هم‌تاریخ شدن انسان‌ها (دازاین‌ها) در یک جامعهٔ معنوی است» (پروتی، ۱۳۷۹، ص۵۶).

هایدگر به مدد تاریخ، انسان را به اصالت‌ها بازگرداند (Erickson, 2006, p.184). گذشتهٔ دازاین است که سنت و هویت او را تشکیل می‌دهد، راهنمای اوست که بر دازاین پیشی دارد. از نگاه هایدگر، گذشتهٔ دازاین پیشاپیش او در حرکت است.

در رخداد، هستی و دازاین بر یکدیگر ظهور پیدا می‌کنند. با رخداد معناداری چیزها از آن فرد یا جامعه خاص می‌شود (Tonner, 2015, p.135). هر دوره از تاریخ، دورانی از شکل‌گیری تاریخی معناست و شکل‌گیری معنا برای افراد بر اساس رخدادِ از آنِ خودساز امکان‌پذیر است.

هایدگر می‌گوید: تکلیف انسان «اندیشیدن به سرشت بشر در سیاق آشکارگی و گشایشی است که در زمان واقع می‌شود» (بیمل، ۱۳۸۱، ص۱۸۵). وی در دورهٔ دوم تفکرش، تکیه بیشتری بر گشایش و آشکار شدن دارد؛ چراکه گشایش را عین وجود می‌داند. در این دوره نیز به نسبت انسان با زمان توجه دارد.

هایدگر گشودگی، تاریخ‌مندی و حتی امکان فهم را به زمان‌مندی دازاین منوط کرده است. بدین‌ترتیب گویی وی راه هرگونه فراروی را بر انسان بسته و او را موجودی محدود و محصور در زمان معرفی می‌کند. درحالی‌که صدرالمتألهین، انسان را موجودی ابدی و فراتر از این محدودیت‌ها تعریف می‌کند.

هایدگر پس از بررسی وجود می‌پرسد: «آیا خودِ زمان، خودش را در افق وجود آشکار می‌کند؟» (Heidegger,1988, p.437). این پرسش او حاکی از تردید وی در وصول به مقصود است. گویی چیزی که در تفکر او مبنای فهم وجود است، خود را آشکار نکرده است.

۲. نسبت انسان و زمان در حکمت صدرایی

در ابتدای این فراز از بحث لازم است بدانیم که در جهان تفکر اسلامی نیز تبیین معنای زمان بستر بروز اختلافات میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. متکلمان بر این باورند که زمان حادث و فانی است، ولی از نظر فیلسوفان، زمان ازلی و ابدی است. ریشهٔ این اختلاف به مناط احتیاج به علت برمی‌گردد. در نظر متکلمان مناط نیاز به علت، حدوث معلول است و اگر زمان، ازلی و ابدی باشد، باید واجب‌الوجود باشد، درحالی‌که فیلسوف مناط نیاز را در امکان ذاتی می‌بیند و اگر شیئی در رتبهٔ امکان باشد، در هر صورت نیازمند به علت است، چه ازلی و ابدی باشد و چه نباشد (مطهری، ۱۳۹۲، ج۱۲، ص۲۱۴–۲۱۵).

نکتهٔ دیگر در تأیید سخن فیلسوف آن است که زمان نمی‌تواند به همان معنایی که اشیاء حادث‌اند، حادث باشد؛ چراکه حدوث در اشیاء به‌معنای تقدم زمان عدم بر زمان وجود است، ولی اگر زمان نیز این‌گونه حادث باشد، باید زمانی بر زمان تقدم یابد که این امر از آفت تسلسل برکنار نیست.

برای بررسی نگاه صدرالمتألهین به زمان باید به امور مختلفی توجه کنیم. ابتدا آنکه باید بدانیم روش صدرالمتألهین در مواجهه با این پدیده، عقلی و متکی به برهان است. در گام نخست با تبیین معنای زمان و نسبت آن با موجودات آغاز می‌کنیم.

۱ـ۲. تعریف زمان در نظر صدرالمتألهین

به‌خلاف پیشینیان که زمان را مقدار حرکت می‌دانستند، صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت ذاتیِ خود جوهر می‌داند؛ ازاین‌رو می‌گوید: «زمان عبارت از: مقدار طبیعت متجدد بالذات است، از آن جهت که تقدم و تأخرش ذاتی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۲).

حال اگر بخواهیم نسبت جسم طبیعی و تعلیمی را در مورد زمان بازخوانی کنیم، مطابق نظر صدرالمتألهین دیگر نمی‌توانیم بگوییم که نسبت حرکت و زمان، نسبت جسم طبیعی و تعلیمی است، بلکه باید بگوییم که این نسبت از آن جوهر و زمان است؛ چراکه جوهر همان امر مبهمی است که به‌صورت مطلق آن را اعتبار می‌کنیم و مرتبهٔ خاصی را برایش در نظر نمی‌گیریم، ولی اگر همین جوهر را در رتبهٔ خاصی لحاظ کنیم، زمان خواهد بود. زمان در حقیقت اندازهٔ جوهر و حرکت جوهری است.

از این منظر جهان پیش از هر فهم انسانی، دارای بُعد زمانی است؛ درحالی‌که نزد هایدگر بدون دازاین، زمان معنایی ندارد. این همان پیوستگی و عینیتی است که او بین وجود و زمان در گام نخست و بین دازاین و زمان در گام بعدی برقرار کرد.

نکتهٔ بعدی این است که زمان به‌مثابهٔ یک پدیده علت دارد یا علت ندارد؟ پاسخ صدرالمتألهین مثبت است، اما آیا علت زمان در خود زمان نهفته است، یا امری فرازمانی باعث پیدایش زمان شده است؟ صدرالمتألهین بر این باور است که امری فرازمانی سبب زمان است و آن امر «خداوند سبحان به ذات احدی‌اش است، یا از جهت علم الهی‌اش، یا کلمات تامه‌اش که از میان نمی‌روند یا عالم امر اوست» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۹۹ـ۱۰۰). خلاصهٔ کلام اینکه خداوند علت زمان است؛ اگر چنین باشد، پس امری فرازمانی و متقدم بر زمان هم داریم و آن امر ذات باری یا چیزی تحت امر اوست.

۲ـ۲. آن و زمان

مجموعه‌ای از «آن»ها در کنار هم، زمان را نمی‌سازد، بلکه «آن» جزء فرضی زمان است؛ زیرا تتالی آنات محال است. «آن» جزء لایتجزای زمان است، درحالی‌که در هیچ چیز ازجمله زمان، جزء لایتجزا وجود ندارد.

به یک لحاظ، «آن» در زمان بوده و در نقطهٔ اتصال و انفصال شیء متحرک است. اتصال، امری دفعی است، ولی مقدمات اتصال و انفصال تدریجی است. اتصال در «آن» صورت می‌گیرد، اما «آن» جدا از زمان نیست. با توجه به اینکه «آن» به‌صورت مجزا وجود ندارد. اگر فرض کنیم که آنات در پی هم بیایند، در حقیقت مانند این است که عدم‌ها پشت سر هم بیایند، بر این اساس توالی آنات محال است.

همان‌طور که نقطهٔ (فلسفی) نداریم؛ چون نقطهٔ فلسفی بُعد ندارد و نقطه به‌طور فرضی در انتهای خط است؛ اما اگر بخشی از خط را به اندازه یک نقطه جدا کنیم، درواقع یک خط بسیار کوچک ایجاد کرده‌ایم، به همین وِزان «آن» هم نداریم.

آن دارای معناهای مختلفی است. صدرالمتألهین به دو معنای آن توجه کرده است: نخست به‌معنای امری که متفرع بر زمان است و دیگر، به‌مثابهٔ امری که زمان متفرع بر اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۳۲). در معنای اول باید زمان را اصل و آن را فرع و برگرفته از زمان دانست، ولی در معنای دوم، آن برسازندهٔ زمان است؛ یعنی چیزی است که زمان از آن ساخته می‌شود؛ این معنای دوم در کلام آخوند «آن سیال» نامیده می‌شود.

برای توضیح بیشتر باید بگوییم که زمان، حرکت و مسافت سه امر مجزا هستند که در خارج به یک وجود، موجود می‌شوند؛ آنچه حرکت در آن واقع است، مسافت است؛ حرکت، طی کردن مسافت است و زمان، مقدار حرکت؛ در حقیقت این سه شیء یک چیز ممتد هستند که سه لحاظ در بارهٔ آن صورت گرفته است؛ یعنی یک امر سیال است که اگر آن را به مسافت نسبت دهیم، نقطهٔ سیاله نام دارد و اگر به حرکت نسبت دهیم، حرکت توسطی است و اگر به زمان نسبت داده شود، آنِ سیال است.

۳ـ۲. نسبت وجود و زمان

وجود در اندیشهٔ صدرالمتألهین یک حقیقت عینی و اصیل است، به‌این‌معنا که تحقق موجودات به وجود است. وجود امری مشکک (مرتبه‌دار) است. تشکیک در وجود به‌معنای داشتن مراتب ضعیف و شدید است که از پایین‌ترین مراتب که هیولای اُولی باشد تا واجب‌الوجود امتداد دارد. مراتب هستی مطابق حرکت جوهری به‌طور پیوسته در تکامل هستند. این تکامل در نفس وجود خارجی است. وجود عین واقعیت اصیل و خارجی است. درحالی‌که هایدگر وجود را افق معنایی تلقی می‌کرد و تصوری از امر مشکک ندارد.

زمان دارای اجزایی است که نسبت به همدیگر تقدم و تأخر دارند. این تقدم و تأخر برای زمان، ذاتی است؛ ازاین‌رو امور زمانی، یعنی موجودات مادی، به‌تبع زمان دارای تقدم و تأخر هستند؛ بدین معنا که تقدم و تأخر، ذاتی آنها نیست. بر خلاف نظر پیشینیان که تقدم و تأخر را ذاتاً به زمان نسبت می‌دادند؛ صدرالمتألهین به طبیعت جوهری نسبت می‌دهد.

هر امر زمانی به زمان خاص خودش اختصاص دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۱)؛ چراکه طبیعت جوهری، امری متغیر بالذات است که تقدم و تأخر بالذات در آن است و تقدم و تأخر مراتبش، ذاتی اوست؛ ازاین‌رو موجودات ممکن، زمان‌های مخصوص به خود دارند.

با این اوصاف، زمان از نظر فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، یک شیء مستقل بود و صدرا در شگفت است که چرا آنان هویتی متجدد را برای زمان پذیرفته‌اند؛ چراکه زمان هر چیزی، عین ذات اوست و برخاسته از طبیعت

جوهری آن است و با تحلیل عقلی، زمان را از ذات جوهر شیء جدا می‌کنیم. در حقیقت تجدد و انقضاء و حدوث زمان، به‌تبع تجدد وجود طبیعت است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۳)؛ یعنی به‌جای آنکه زمان را یک شیء جداگانه فرض کنیم، باید آن را بُعد چهارم شیء به حساب آوریم. بُعدی که هماره با شیء است و یکی از مشخِصات آن را تشکیل می‌دهد. درواقع زمان داخل ذات شیء است؛ چراکه حرکت جوهری واقعیت دارد.

پیوستگی زمان با وجود، از این مرتبه نیز بالاتر است. همان‌گونه که وجود، دارای مراتب متنوعی است؛ یعنی عالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت داریم و هر یک در سلسله‌مراتب وجود در جایگاه وجودی خاص خود قرار دارند و یکی مقدم بر دیگری است؛ بدین معنا که این پیشی و پسی در وجود، عین حقیقت آنهاست. مراتب زمان نیز هر یک در جایگاه خاص خود هستند و پیشی و پسی هر مرتبه از زمان، عین ذات همان مرتبه است و چیزی نیست که به یک مرتبه از وجود الحاق شود، بلکه جایگاه هر مرتبه از زمان، حقیقت همان رتبه را تشکیل می‌دهد.

بر این اساس، تقدم و تأخری که زمان دارد به دنبال پیشی و پسی در جوهر، قابل تصور است؛ چراکه پیشی و پسی در حقیقت و ذاتاً از آن جوهر می‌باشد و زمان به‌تبع او دارای این خصوصیت است.

۴ـ۲. نسبت زمان و حرکت

یکی از مطالب مهم، درک نسبتِ میان زمان و حرکت است؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: رابطهٔ زمان و حرکت دوسویه است، زمان و حرکت می‌توانند باعث تعدد همدیگر بشوند؛ چراکه وجود حرکت در جزء متقدم مسافت، علت وجود جزء متقدم زمان است و جزء متأخر مسافت، علت وجود جزء متأخر زمان است. زمان نیز شمارشگر حرکت است؛ همچنان‌که وجود چند نفر، موضوع عدد ۱۰ است، ولی همین وصف یا عرض (۱۰)، علت است تا معروض (افراد)، متصف به مفهوم (۱۰) بشوند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۳).

نکتهٔ دیگر این است که زمان و حرکت می‌توانند همدیگر را اندازه بگیرند. زمان، هم حرکت را دارای مقدار کرده و هم کمّیت مقدار آن را مشخص می‌کند، ولی حرکت، فقط کمّیت مقدار زمان را به لحاظ تقدم و تأخر روشن می‌کند. دلالت بر کمّیت مقدار، گاه بدین شکل است که پیمانه بر کالا دلالت می‌کند؛ مثلاً با پیمانه می‌فهمیم که این مقدار گندم دو پیمانه است و گاه به‌عکس است؛ یعنی ۶ مَن گندم داریم که ۲ پیمانه شده است، حال می‌فهمیم که هر پیمانه ۳ مَن است. به همین وِزان گاه مسافت بر مقدار حرکت (زمان) دلالت می‌کند. برای مثال می‌گوییم پیمودن ۱۰ فرسخ، ۲ ساعت طول می‌کشد و گاه بر عکس، مقدار حرکت (زمان) دلالت بر میزان مسافت می‌کند؛ مثل اینکه بگوییم مسیر ۲ ساعته ـ که هر ساعت ۱۰ فرسخ را می‌پیماییم ـ ۲۰ فرسخ است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۳-۱۴۴).

از نگاه صدرالمتألهین، «مسافت، حرکت و زمان هر سه به یک وجود، موجودند و عروض یکی بر دیگری، عروض خارجی نیست، بلکه تحلیل عقلی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۴). اشارهٔ صدرالمتألهین به

نکتهٔ بسیار مهمی است که حرکت، زمان و مسافت سه وجه از یک منشوراند؛ در خارج فقط یک وجود داریم، ولی این وجود را به لحاظهای مختلف اعتبار می‌کنیم و این اعتبارها ما را به مسافت، زمان و حرکت می‌رساند.

۵ـ۲. نسبت زمان با انسان

زمان در اندیشهٔ صدرالمتألهین امری خارجی و از ویژگی‌های عالم ماده است، زمان مانند کمیات، عرَض تحلیلی بوده و معقول ثانی است؛ چراکه وجود مستقل در خارج ندارد و از حرکت انتزاع می‌شود، بُعد چهارم وجود مادی است، مقدار و عین حرکت است. بدون انسان نیز جهان دارای زمان است، اما از منظر هایدگر زمان افق فهم وجود است و جهان بدون دازاین معنای زمانی ندارد. این تعابیر هایدگر نوعی محدویت را برای انسان ایجاد می‌کند.

در حکمت متعالیه وقوع رخدادی (مثل خرید شاهنامه) «در زمان» رخ می‌دهد؛ بر اساس این نکته می‌توان گفت که زمان، ظرف وقوع پدیده‌هاست و زمان محیط به زمانیات است (مطهری، ۱۳۹۲، ج۱۲، ص۳۵۰). انسان نیز یکی از زمانی‌ها به‌شمار می‌رود. با توجه به اینکه زمان می‌تواند مقدار حرکت را نشان دهد، زمان انسان، مقدار حرکت اوست که باید بر اساس حرکت فلک محاسبه شود.

نفس انسانی در آغاز تعلق مادی دارد و در بستر زمان حرکت می‌کند، اما با تکامل وجودی، به تجرد می‌رسد. زمان در این سیر، وصفی عرضی (نه ذاتی) است. ازاین‌رو قادر است به ساحتی از وجود برسد که زمان در آن راه ندارد. امری که در اندیشهٔ هایدگر نامفهوم است.

برای درک بهتر نسبت انسان و زمان جا دارد شناخت خود از انسان را به تفصیل بیان کنیم. انسان دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است. بعد جسمانی او محصور در ماده است، اما بعد روحانی او فرامادہ است.

۱ـ۵ـ۲. تجرد نفس انسانی

ادلهٔ بسیاری جهت اثبات تجرد نفس انسانی ذکر شده است. بااین‌حال به‌طور خلاصه باید گفت: نفس یک جوهر مجرد است. دو دلیل مهم بر اثبات تجرد نفس عبارتند از:

الف. ادراک حضوری ذات به ذات: تقریر برهان بدین صورت است که انسان می‌تواند ذات خود را ادراک کند. هر کسی که می‌تواند ذاتی را ادراک کند، دارای ماهیت (جوهر) آن ذات است؛ پس انسان دارای ماهیت ذات خویش است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۲۳۳). به‌عبارت‌دیگر، نفس انسانی جوهر است؛ چون اگر جوهر نباشد، نمی‌تواند علم حضوری به خود داشته باشد؛ درحالی‌که هر انسانی علم حضوری به خود دارد، پس نفس انسانی جوهر است.

ب. ادراک مفاهیم بسیط و کلی: صورت علمی، قسمت‌ناپذیر است و آثار ماده را ندارد؛ ازاین‌رو نمی‌تواند در مغز که امری قسمت‌پذیر است، حلول کند، پس صورت علمی در نفس که قسمت‌ناپذیر است، حلول می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۲۲۵–۲۲۶). نفس به‌عنوان یک موجود مجرد از محدودیت‌های ماده فارغ است و رنگ فنا نمی‌پذیرد. بدین معنا که روحانی‌البقاست.

۲-۵-۲. گسترهٔ حیات نفس

با آنکه از منظر صدرالمتألهین، حیات دنیوی (تولد تا مرگ)، بخش تعیین‌کنندهٔ زندگی انسان است، ولی با توجه به اثبات نفس، زندگی انسان محدود به این دوران نیست.

حضور نفس در نشئهٔ بعد از دنیا قطعی است، هرچند نفوس در یک مرتبه نخواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۹، ص۲۰۲). ازهمین‌جا می‌توانیم دریابیم که گسترهٔ حیات نفس تا بی‌نهایت است. همراهی نفس با بدن در این جهان، مدت کوتاهی است و سرانجام با زوال بدن، نفس به عالم متناسب با خود سفر می‌کند؛ چراکه جوهر نفس، تجرد است.

نکتهٔ دیگر آن است که صدرالمتألهین برای نفس مرتبه‌ای پیش از حدوث جسمانی تصویر می‌کند. او باور دارد که نفس پیش از بدن، به وجود عقلی در عالم مفارقات موجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۹، ص۳۱۸-۳۱۹ و ۳۳۱). در حقیقت نفوس انسانی در مرتبهٔ عقل در رب‌النوع انسان موجودند. وی با طرح این نکته درواقع می‌کوشد نظر پیشینیان در خصوص قدمت نفس را به نحوی احیا کند. البته این کار را به نحوی انجام می‌دهد تا اشکالاتی که بر نظر آنان وارد بود، دربارهٔ وی قابل طرح نباشد.

بااین‌وصف، نفس انسانی در مرحلهٔ قبل و بعد از تعلق به بدن در عالم مجردات حضور دارد و در آن عالم، زمان نیست و جایگاه سرمد است. درواقع گسترهٔ وجود انسان، فراتر از زمان است؛ چراکه زمان مربوط به امور مادی است و جوهر انسانی، امری مجرد و فراماده است؛ ازاین‌رو در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد.

بر خلاف هایدگر، در حکمت متعالیه مرگ پایان داستان انسان نیست، بلکه گسست از نشئهٔ مادی زمانی و ورود به مرتبه‌ای فراتر از زمان است. از این منظر، تاریخ‌مندی مرحله‌ای از وجود انسان است و حقیقت نهایی او نیست. درحالی‌که از نگاه هایدگر تاریخ‌مندی بنیان دازاین است و مرگ پایان دازاین به حساب می‌آید.

۲ـ۶. اَشکال زمان

با آنکه در عرف، زمان را به سه حالت (گذشته، حال و آینده) تقسیم می‌کنند، اگر با دقت فلسفی بنگریم، زمان حال نداریم؛ چراکه جزء لایتجزا در زمان نداریم، ازاین‌رو اگر هر جزء زمان را تقسیم کنیم، بخشی از آن، گذشته و بخشی دیگر آینده است.

۲ـ۷. گونه‌های دیگر زمان و انسان

صدرالمتألهین در ادامهٔ سنت فلسفی برجای‌مانده از دورهٔ ابن‌سینا می‌گوید: «موجوداتی که نه محرک‌اند و نه متحرک، در زمان نیستند، بلکه ثباتشان به همراه تغییرات اعتبار می‌شود، این معیت دهر نام دارد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۵-۱۴۶). دهر، در حقیقت نسبت امور ثابت به امور متغیر است.

نسبت امور ثابت با یکدیگر، گونه‌ای دیگر از زمان را پدید می‌آورد که بدان سرمد می‌گویند. صدرالمتألهین

می‌گوید: «اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار شوند، این معیت سرمد است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۶). در حقیقت نسبت امور سرمد، حاصل قیاس امور ابدی به امور ابدی است.

با توجه به اینکه انسان مرکب از جسم و نفس است، می‌توانیم ادعا کنیم که جنبهٔ مجرد انسان، فراتر از زمان بوده و در محدودهٔ سرمد است.

۸ـ۲. اثبات زمان

صدرالمتألهین در زمرهٔ کسانی قرار می‌گیرد که برای زمان وجود قائل هستند. بر خلاف افرادی چون فخر رازی که وجود زمان را بدیهی و ماهیتش را نظری می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۲۳). صدرالمتألهین وجود زمان را مفروض نمی‌گیرد و خود را پایبند به استعمال برهان برای اثبات وجود زمان می‌داند؛ ازاین‌رو صدرالمتألهین دو برهان بر مطلوب خود اقامه می‌کند:

۱ـ۸ـ۲. برهان طبیعی

صدرالمتألهین می‌گوید: در روش طبیعی‌دانان با مشاهدهٔ اختلاف حرکات و مسافت‌ها می‌توانیم به وجود زمان پی ببریم؛ بدین‌ترتیب که گاه می‌بینیم دو انسان در یک زمان (ساعت ۸) حرکتی را شروع می‌کنند و همزمان (ساعت ۹) به حرکت خود پایان می‌دهند، درحالی‌که زمان شروع و پایان حرکت آنها یکسان بوده است، ولی مسافت طی‌شدهٔ هر یک با دیگری متفاوت است. گاه نیز دو انسان مسافتی مساوی (یک فرسنگ) را طی می‌کنند، ولی یکی زودتر تمام می‌کند؛ یعنی ساعت ۸ شروع کرده و ساعت ۸:۴۰ به نقطهٔ پایان رسیده است، درحالی‌که دیگری ساعت ۹ می‌رسد یا اینکه دیرتر شروع کرده، ولی همزمان با دیگری به پایان رسیده است؛ یعنی ساعت ۸:۲۰ شروع کرده، ولی به همراه دیگری در ساعت ۹ به پایان رسانیده است. همین امر دلیلی بر وجود امری مقداری و غیر از جسم است که مایهٔ تفاوت حرکت‌هاست. آن امر مقداری، غیرقارّ است، درحالی‌که جسم قارّ است. این امر غیرقارّ (زمان)، مقدار امر غیرقارّ دیگری به نام حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص۹۴).

۲ـ۸ـ۲. برهان الهی

حدوث و قدم از احکام وجود هستند. فیلسوفان با تمسک به حدوث، می‌کوشند زمان را اثبات کنند. تقدم و تأخر زمانی یکی از گونه‌های مشهور تقدم و تأخر است. در تقدم و تأخر، زمان ذاتی بوده و بر این اساس اجتماع قبل و بعد محال است. همین امر راهی برای اثبات اصل زمان است. صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: هر حادثی که قبلیتش با بعدیتش قابل جمع نیست،... در چنین امری قبلیات و بعدیات متجدد هستند؛ پس هویتی متجدد و متصرم بالذات و البته متصل دارد؛ چراکه در قبال حرکتی پدید می‌آید که در مسافت واقع است و محال است به اجزای انقسام‌ناپذیر تجزیه شود. بنابراین به دلیل آنکه با وجود اتصال غیرقارش، زیادت و نقصان می‌پذیرد، یا کمّ متصلِ غیرقار است، یا دارای کمّ متصل غیرقار است و در هر دو صورت یا جوهر است و یا عرض.

اگر جوهر باشد به دلیل آنکه مشتمل بر حدوثی متجدد است، غیرممکن است که مفارق از ماده و استعداد باشد... [ازاین‌رو] یا مقدار حرکت است یا مقدار امر متحرک است که حرکت به واسطهٔ آن اندازه‌گیری می‌شود. از آن جهت که امری متصل است و از آن جهت که (زمان) قابلیت تقسیم به اجزای وهمی متقدم و متأخر را دارد، حرکت به واسطهٔ آن تعددپذیر است. این‌گونه از وجود، دارای ثبات و اتصال است و نیز دارای تجدد و انقضاست. ... از جهت وجود و دوامش محتاج فاعلِ حافظ است و از جهت حدوث و تصرمش محتاج قابلی است که آن را بپذیرد...، پس بدون شک (قابل)، جسمی یا جسمانی است. همچنین (زمان) دارای وحدت اتصالی و کثرت تجددی است... از آن جهت که امری واحد است، فاعل و قابلی واحد می‌خواهد... فاعلش باید از ماده مبرّا باشد، در غیر این‌صورت، محتاج حرکت و زمان دیگر و مادهٔ سابقه خواهد بود. قابلش نیز باید اقدم و اتم اجسام باشد. ... (زمان) از آن جهت که دارای حدوث، تجدد، انقضاء و تصرم است؛ پس باید فاعل قریب و مباشرش دارای تجدد و تصرم باشد، همچنین قابلش باید به‌طور یکپارچه پذیرای حالت‌های متجدد باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص۹۴-۹۶).

با این اوصاف، وجود زمان با تکیه بر فاعلی فراتر از ماده و زمان، به اثبات می‌رسد. اعتبار زمان، حاصل تحلیل عقل است، ولی عروض‌اش بر حرکت و امور خارجی، مانند عروض سیاهی بر جسم نیست، بلکه «زمان از عوارض تحلیلیِ معروض بالذات است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۳) و جدای از معروض‌اش هیچ وجودی ندارد؛ چراکه اساساً عارض و معروض بودن زمان و حرکت به حسب اعتبار عقلی است.

۳. تحلیل و ارزیابی

پس از بررسی زمان از منظر هایدگر و صدرالمتألهین به موضع تحلیل و نقد می‌رسیم. شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیاری بین دو نظر وجود دارد که به شرح زیر هستند:

۱ـ۳. شباهت‌ها

۱) در سطح مفهومی (توصیفی):

الف. هایدگر وجود را کانون تفکر فلسفی خود قرار داده و صدرالمتألهین نیز وجود را امری اصیل می‌داند؛

ب. هایدگر حضور را گشودگی معنا و صدرالمتألهین ادراک حضوری می‌داند؛

ج. هر دو فیلسوف به پیوند بین وجود و زمان باور دارند؛

د. هایدگر زمان را مسئله‌ای بنیادین در فهم انسان می‌داند، صدرالمتألهین نیز در تبیین وجود نقشی تعیین‌کننده برای زمان قائل است؛

بر این اساس، در اصطلاحاتی چون زمان، وجود، حضور و پیوند وجود و زمان در سطح مفهومی بین هایدگر و صدرالمتألهین شباهت دارند.

۲) در سطح کارکردی در هر دو تفکر، زمان از سطح طبیعی ـ کمّی فراتر رفته و نقشی مهم در تبیین انسان دارد؛

۳) در سطح ساختاری نیز زمان مطابق هر دو دستگاه فلسفی جایگاهی هستی‌شناسانه دارد و در مابعدالطبیعه از آن بحث می‌کنند.

۴) به‌طورکلی بخشی از ادبیات هایدگر با سنت تفکر اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه قرابت دارد.

۲ـ۳. تفاوت‌ها

۱ـ۲ـ۳. سطح مفهومی

الف. هایدگر زمان را افق فهم وجود می‌داند، زمان شیوهٔ بودن انسان است؛ ولی صدرالمتألهین آن را مقدار حرکت جوهری و معقول ثانی معرفی می‌کند.

ب. از نظر هایدگر، وجود افق معنایی است، ولی از منظر صدرالمتألهین حقیقت عینی مشکک است.

ج. در اندیشهٔ هایدگر انسان به دازاین فرو کاسته شده و فاقد ذات ثابت است. دازاین موجودی است که به امکان‌های خود پرتاب شده است و تعریف‌پذیر نیست؛ چراکه در ذات خود «امکان» است؛ مجموعه‌ای از امکانات است که می‌تواند آنها را به فعلیت آورد یا نیاورد. انسان و جهان پیوسته‌اند و جهان شیوهٔ اساسی هستی دازاین است. انسان غایت خاصی ندارد و با مرگ به پایان خود می‌رسد. ولی در اندیشهٔ صدرالمتألهین انسان موجودی ذومراتب با نفس مجرد است و می‌کوشد به مرتبهٔ عقل بالفعل برسد، موجودی ابدی است که غایت نهایی او قرب الهی است.

۲ـ۳ـ۲. سطح کارکردی

در نگاه هایدگر، زمان بستر امکان فهم را فراهم می‌آورد. بدون زمان، هیچ معنا و هیچ وجودی قابل فهم نیست؛ اما در نگاه صدرالمتألهین زمان تابع وجود مادی بوده و بدون زمان هم وجود قابل ادراک است.

۳ـ۳ـ۲. سطح ساختاری

هایدگر با روشی پدیدارشناسانه زمان را وارسی می‌کند و به‌طور طبیعی تنها بخش خاصی از زمان را در دسترس خود می‌بیند؛ ولی صدرالمتألهین به مدد روش عقلی و متکی به برهان، زمان را بررسی کرده است. روش هایدگر محدود به ظهور است، ولی روش صدرالمتألهین مراتب فرامادی را نیز دربر می‌گیرد.

هایدگر دازاین را موجودی محدود بین زادن و مردن می‌داند و بر این اساس، مرگ را نشانگر تناهی او تلقی می‌کند. از طرفی، دازاین همان زمان و زمانمندی است؛ ولی صدرالمتألهین انسان را موجودی مجرد، نامحدود و ابدی می‌داند که مرگ موجب پایان او نیست.

۴ـ۳ـ۲. سطح غایی

الف. انسان در نگاه هایدگر غایت متافیزیکی ندارد، ولی در نگاه صدرالمتألهین، غایت انسان، قرب الهی است.

ب. زمان از منظر هایدگر افق نهایی انسان است، ولی از منظر صدرالمتألهین مرحله‌ای از مسیر کمال اوست.

ج. مرگ در اندیشهٔ هایدگر پایان امکان‌های انسان است، ولی در اندیشهٔ صدرالمتألهین مرگ عبور از زمان و ورود به فراتاریخ است.

د. در تفکر هایدگر، انسان افق فرازمانی ندارد، ولی در تفکر صدرالمتألهین به دلیل باور به تجرد نفس، می‌تواند دهر و سرمد را تجربه کند.

هایدگر وجود زمان را مفروض می‌گیرد، ولی از منظر صدرالمتألهین زمان را باید مانند هر موضوع مهمی اثبات کرد.

ابعاد زمان از منظر هایدگر عبارت‌اند از: آینده، حال و گذشته؛ درحالی‌که از نگاه دقیق فلسفی زمان حال وجود ندارد.

در بین انواع زمان، هایدگر اصالت را به آینده داده و آن را منشأ زمان می‌داند، درواقع هایدگر مانند گاستون برژی، اونامونو و برخی فیلسوفان قرن ۱۹ و ۲۰ آینده را عرصهٔ آزادی انسان دانسته و بر وجود «امکان»های بسیار در آینده تأکید دارد (نوالی، ۱۳۷۹، ص۴۹-۵۲). با آنکه نباید از امکان‌های آینده صرف‌نظر کرد، ولی به نظر می‌رسد نمی‌توان اصالت خاصی برای آن تصویر کرد؛ با این وصف، صدرالمتألهین تمایزی بین بخش‌های مختلف عرفی زمان قائل نیست.

هایدگر انسان را حامل آینده می‌داند؛ درحالی‌که صدرالمتألهین چنین نسبتی بین انسان و آینده قائل نیست، نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که انسان قوهٔ داشتن زمان آینده را دارد.

هایدگر آنچه در اکنون واگشوده‌شده را زمان می‌داند. او می‌گوید: وقتی آینده به حال برسد، زمان است؛ چنین امری از نظر صدرالمتألهین قابل قبول نیست و چنان‌که گذشت زمان حال وجود ندارد.

هایدگر با اقتباسی تلویحی از کانت، زمان را بر مکان مقدم می‌داند، درحالی‌که از نظر صدرالمتألهین زمان در عرض مکان بوده و هر دو عَرَض هستند.

هایدگر زمان را مختص دازاین می‌داند؛ بدین معنا که سایر موجودات از زمان بهره‌ای ندارند، ولی صدرالمتألهین زمان را برای همهٔ موجودات مادی دانسته و آن را بُعد چهارم آنها تلقی می‌کند.

هایدگر باور دارد که وجود بدون زمان فهم نمی‌شود، اما صدرالمتألهین زمان را پیوسته با وجود می‌داند و عین ذات موجودات است.

هایدگر مراتبی برای زمان قائل نیست، ولی صدرالمتألهین به مراتب وجود (مادی و مجرد) قائل است و به همین وزان مراتبی برای زمان باور دارد.

از نظر هایدگر وجود بدون زمان قابل فهم نیست، درحالی‌که از نظر صدرالمتألهین وجود امری بدیهی است و فهم آن منوط به چیزی نیست.

هایدگر زمان را حقیقت وجود می‌داند، درحالی‌که صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت جوهر موجود می‌داند.

هایدگر وجود انسان را پیوسته با زمان می‌داند، به‌طوری‌که انسان فارغ از زمان، فاقد معناست و زمانمندی

مساوی با انسان است، درحالی‌که صدرالمتألهین وجود انسان را وابسته به زمان نمی‌داند، بلکه زمان عَرَضی است که بر انسان می‌نشیند.

هایدگر نسبت زمان و انسان را ذاتی دانسته و انسان را خود زمان می‌داند، ولی صدرالمتألهین زمان را عرَض برای انسان می‌داند.

وابستگی انسان به زمان از منظر هایدگر، به‌گونه‌ای است که گشودگی (صیرورت و تفسیر) که خصلت اساسی دازاین است به زمان وابسته است؛ اما از نظر صدرالمتألهین، انسان جوهر است و زمان عرَض است و عرض برای وجود در خارج به موضوع (جوهر) نیاز دارد.

از نظر هایدگر، تاریخ شأنی از شئون وجود است. چنان‌که گذشتهٔ دازاین، هویت او را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که صدرالمتألهین ماهیت و هویت وجودی انسان را امری جدا از زمان تلقی می‌کند.

هایدگر گونه‌های دیگری از زمان را به نام زمان جهانی، طبیعی و روزمره مطرح می‌کند، اما صدرالمتألهین فراتر از زمان دنیا، سرمد و دهر را به‌مثابه همتاهای زمان مطرح کرد.

هایدگر زمان را نیز به‌تبع دازاین محدود می‌داند، اما صدرالمتألهین با طرح گونه‌های دیگر زمان با عنوان دهر و سرمد، این محدودیت را رد می‌کند.

«آن» مفهومی مهم است که متفرع بر زمان است، یا زمان متفرع بر اوست. این مفهوم در تفکر هایدگر وجود ندارد، درحالی‌که صدرالمتألهین بدان توجه داشته است.

هایدگر توجهی به علت زمان ندارد. آغاز و انجام زمان از دید او پنهان است؛ چراکه به علت هستی توجه چندانی ندارد، ولی صدرالمتألهین خداوند را علت زمان می‌داند.

راز شباهت ادبیات هایدگر به اصطلاحات حکمت متعالیه در اقتباس‌های هایدگر از فلسفهٔ شرق نهفته است؛ هایدگر موضوعات متعددی چون بی‌تعینی، امر گشوده، خلأ، روشنگاه، یکسانی زبان و راه، پنهان شدن زبان در راه و رخداد (مای، ۱۳۹۵، ص۴۶–۸۰)، را از افکار آسیای شرقی، به‌ویژه آموزه‌های تائویی اقتباس کرده است.

نتیجه‌گیری

هایدگر و صدرالمتألهین در موضوعاتی چون وجود، حضور، پیوند وجود و زمان، واقعی بودن زمان و... به نحو اجمالی دارای اشتراک نظر هستند، ولی تفاوت‌های جدی بین آنها وجود دارد.

هایدگر اکنون را تجلی زمان می‌داند. وقتی آینده به اکنون برسد زمان را برمی‌سازد. زمان مختص انسان است و افقی برای فهم وجود است تا جایی که بدون زمان، فهم وجود امکان ندارد. انسان موجودی محدود است و یکی از نشانه‌های تناهی دازاین آن است که توان فراروی از زمان را ندارد. زمان، ذاتی انسان است و دازاین خود زمان است. گشودگی یکی از مهم‌ترین خصلت‌های انسان است که او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، این خصیصه

برخاسته از زمان است. وجود و دازاین وابسته به زمان هستند. مجموع این نگاه هایدگر حاکی از تناهی زمان و انسان است. با این وصف نسبت بین این دو نیز محدود است؛ چراکه روش پدیدارشناسانه هایدگر توان درک امور فراماده را ندارد.

صدرالمتألهین وجود را امری بدیهی و مستقل می‌شناسد. به‌مراتب وجود قائل است و متناسب با این مراتب، زمان‌هایی برای آنها وجود دارد. انسان نیز وابسته به زمان نیست، بلکه زمان عرَضی است که انسان پذیرای آن است. جنبهٔ مجرد انسان، نامحدود است و در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد. بر این اساس، اگرچه زمان امری محدود است، ولی نفس انسانی نامتناهی و ابدی است. نفس انسان تا زمانی که در امور متغیر و مادی محصور است با زمان نسبت دارد، ولی آنگاه که از جسم مادی رهایی پیدا کند در محدودهٔ زمان نخواهد بود و طبیعتاً نسبتی با زمان نیز نخواهد داشت.

در نگاه هایدگر انسان، زمانی است. بر این اساس، تجرد نفس بی‌معناست، معاد و بقاء شخصی غیرقابل طرح و تبیین است و زمان به افق نهایی وجود انسان تبدیل خواهد شد و انسان همواره در محدودهٔ فهم تاریخی محصور است، اما زمان از منظر صدرالمتألهین یکی از شئون وجود مادی است. بنابراین فراروی از زمان برای انسان ممکن است، زمان افق نهایی انسان‌شناسی نیست و انسان می‌تواند مراتب وجودی داشته باشد. با این وصف تفسیر هایدگر از زمان به‌مثابه حقیقت نهایی وجود انسان، تقلیل‌گرایانه است.

هایدگر با تقلیل زمان به‌مثابه افق فهم دازاین، شاید در تحلیل تجربهٔ زیست انسان توفیقی یافته باشد، اما از تبیین ساحت‌های فرامادی وجود مطلقاً عاجز است. حکمت متعالیه با حفظ واقعیت عینی زمان، با تأکید بر تجرد نفس، امکان فرازمانی بودن انسان را به‌راحتی تصویر می‌کند، امری که در اندیشهٔ هایدگر از بنیان قابل طرح نیست.

نزاع بین هایدگر و صدرالمتألهین در سطح جزئیات نیست، بلکه تقابلی بنیادین در انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است. هایدگر انسان را در افق زمان تثبیت می‌کند، درحالی‌که صدرالمتألهین زمان را ذیل افق وجود انسان قرار می‌دهد. تحلیل اگزیستانسیال هایدگر در توصیف وضعیت انسان تاریخی، به محدودیت ابدی انسان انجامیده است، درحالی‌که حکمت متعالیه با پذیرش تجرد نفس و مراتب وجود، حیاتی ابدی را برای حقیقت انسان فراهم آورده است.

بخش مهمی از افکار هایدگر حاصل اقتباس‌های پنهان او از تفکر شرقی است. این امر از سویی باعث پیچیده‌نمایی نوشتارهای او در غرب شده و از دیگر سو، توهم قرابت بین او و شرق را برانگیخته است، درحالی‌که این اصطلاحات فقط الفاظی مشترک هستند.

منابع

آگوستین (۱۳۸۷). *اعترافات*. ترجمهٔ سایه میثمی. چ چهارم. تهران: دفتر نشر سهروردی.

بیمل، والتر (۱۳۸۱). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*. ترجمهٔ بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.

پروتی، جیمز ال (۱۳۷۹). *پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر*. ترجمهٔ محمدرضا جوزی. تهران: ساقی.

جان مک‌کواری(۱۳۷۶). مارتین هیدگر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ اول. تهران: گروس.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۶). *هستی در اندیشهٔ فیلسوفان*. ترجمهٔ سیدحمید طالب‌زاده. چ دوم. تهران: حکمت.

صدرالمتألهین (۱۳۸۷). *رسالهٔ فی الحدوث*. تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین (۱۴۲۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج۶ ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. چ دوم. تهران: سروش و علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفهٔ غرب*. ج۱. ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی. چ سوم. تهران: سروش و علمی و فرهنگی.

کوروز، موریس (۱۳۷۹). *فلسفه هیدگر*. ترجمهٔ محمود نوالی. چ دوم. تهران: حکمت.

مای، راینهارد (۱۳۹۵). *منابع پنهان اندیشهٔ هایدگر (تأثیر آموزه‌های چینی و ژاپنی بر نوشته‌های وی)*. ترجمهٔ حسن عرب. تهران: زندگی روزانه.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). *مجموعه آثار*. چ پنجم. تهران: صدرا.

مک‌کواری، جان (۱۳۷۷). *فلسفهٔ وجودی*. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

نوالی، محمود (۱۳۷۹). *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. چ دوم، تبریز: دانشگاه تبریز.

وحیدالرحمن، ا.ن. م. (۱۳۸۰). پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت ـ وجود در فلسفهٔ ملاصدرا و اگزیستانسالیسم جدید غرب. در: *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ورنو، روژه و همکاران (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمهٔ یحیی مهدوی. چ دوم. تهران: خوارزمی.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *مفهوم زمان*. ترجمهٔ نادر پورنقشبند و محمد رنجبر. آبادان: پرسش.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۵). *متافیزیک چیست؟* ترجمهٔ سیاوش جمادی. چ نهم، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۳). راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه. در: ادموند هوسرل و دیگران. *فلسفه و بحران غرب*. ترجمهٔ رضا داوری اردکانی و دیگران. چ چهارم. تهران: هرمس.

Chanter, Tina (2001). *Time, Death and the Feminine: Levinas With Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press.

Erckson, Stephen A (2006). the Philosophy of History in Hegel, Heidegger and Jaspers. In *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, V. 1.

Heidegger, Martin (1961). *the Essence of Truth*. translation by John Sallis.

Heidegger, Martin (1968). *WHAT IS A THING***?** translated by W . B . Barton, Jr. and V era Deutsch.

Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*. Tr. J. Macquarie & E. Robinson. Oxford: Blackwell Heidegger.

Heidegger, Martin (2002). *The Essense of Human Freedom:An introduction to philosophy*. Ted Sadler (trans). New York: Continuum.

Heidegger, Martin (2010). *Logic,The Question of Truth*. Thomas Sheehan (trans). Indiana Universitr Press.

Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Bblakwell Publishers.

Inwood, Michel (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blakwell Publishers Ins.

Lescoe, Francis J. (1974). *Existentialism With or Without God*. New York: Alba House.

Polt, Richard (1999). *Heidegger, An Introduction*. New York: Cornell University Press.

Tonner, Philip (2015). Epoch: Heidegger and the Happening of History. *Minerva-An Open Access Journal of Philosophy*, 19, 132-150.

Vallega-Neu, D. (2003). *Heidegger's contributions to philosophy: An introduction*. Indiana University Press.

Wolin, Richard (1961). *The Politcs of Being*: *The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 49-64**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002779

20.1001.1.17354545.1405.24.1.8.0

A New Explanation of the Nature of Near-Death Experiences Based on Their Similarities and Dissimilarities with Dream Experiences from the Perspective of Islamic Philosophy❋

✍**Hamidreza Goudarzi** / Ph.D. holder of philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute Goudarzi5579980124@gmail.com

Hamid Emamifar / assistant professor, Dept. of Islamic studies, Arak University h-emamifar@araku.ac.ir

Received: 2025/10/04 - **Accepted:** 2025/12/16

Abstract

Various attempts have been made to explain near-death experiences (NDEs), which have recently gained widespread fascination. To analyze the nature and modalities of such experiences based on Islamic philosophy and using a descriptive-analytical method, this article compares them with dream experiences, considering them to be somewhat similar.

This study demonstrates that, in the light of the ontological and anthropological foundations of Islamic philosophy, as well as twelve shared features between dreams and near-death experiences -such as the reduction of the soul's attention and attachment to the body and the consequent expansion of the soul, the return of attachment and the soul's renewed attention to the body, the inactivity of external bodily senses alongside the activity of internal senses and the imagination (*khayāl*), that some objects of experience possess psychic existence while others having an existence independent of the soul, being conscious, requiring no specific actions, the influence of the individual's preconceptions on the experience, and being personal-these two phenomena are of the same category. In fact, near-death experiences are closely akin to dream experiences, sharing similar judgments regarding being true or false, and real or unreal.

Keywords: experience, dream, near-death, similarities and dissimilarities, Islamic philosophy, soul, inner senses.

❋ This article was presented at the International Conference on Islamic Humanities: Commemorating Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۴۹ـ۶۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002779

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.8.0

نوع مقاله: **پژوهشی**

تبیینی نو از چیستی تجربیات نزدیک به مرگ بر پایهٔ مشابهت و تفاوت آنها با تجربیات رؤیا از منظر فلسفهٔ اسلامی*

حمیدرضا گودرزی / دکترای فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره Goudarzi5579980124@gmail.com

حمید امامی‌فر / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک h-emamifar@araku.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

چکیده

برای تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE) که اخیراً جذابیتی همگانی یافته، تلاش‌های مختلفی صورت گرفته است. این مقاله به‌منظور واکاوی چیستی و چگونگی این تجربه‌ها، بر پایهٔ فلسفهٔ اسلامی و با روش توصیفی ـ تحلیلی تنظیم شده و آنها را با تجربه‌های رؤیا مقایسه می‌کند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد با توجه به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در فلسفهٔ اسلامی، همچنین دوازده ویژگی مشترک میان رؤیا و تجربیات نزدیک به مرگ ـ همانند کاهش توجه و تعلق نفس به بدن و درنتیجه سعه‌یابی نفس، عود تعلق و توجه‌یابی دوباره نفس به بدن، عدم فعالیت حواس ظاهری بدنی و فعالیت حواس باطنی و خیال، وجود نفسانی داشتن برخی از متعلق تجربه‌ها و دارای وجود مستقل از نفس داشتن برخی دیگر از متعلق‌های تجربه‌ها، آگاهانه بودن، بی‌نیازی از انجام اعمال خاص، تأثیر پیش‌داشته‌های فرد در تجربه، شخصی بودن ـ این دو پدیده از یک سنخ بوده و تجربه‌های نزدیک به مرگ در حقیقت نزدیک به تجربه‌های رؤیا بوده و در احکامی مانند صادق بودن و کاذب بودن، واقعی و غیرواقعی بودن به هم نزدیک هستند.

کلیدواژه‌ها: تجربه، رؤیا، نزدیک به مرگ، تفاوت و شباهت، فلسفهٔ اسلامی، نفس، حواس باطنی.

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

مقدمه

گزارش‌های رسیده در دهه‌های اخیر حکایت از این دارد که افرادی در مقطعی از زندگی خود به بدن مادی‌شان کم‌توجه شده‌اند، یا به‌اصطلاح از بدن خود خارج شده و ادراکاتی از عالم اطراف و گاه عالم فراماده داشته و دوباره به بدن بازگشته‌اند. به تعبیر فنی تجربیات نزدیک به مرگ (NDE) داشته‌اند. این رویداد برای افراد با سن، موقعیت جغرافیایی، جنسیت و فرهنگ گوناگون رخ داده و توانسته تأثیر عمیقی بر تجربه‌گران داشته باشد. در میان مؤلفه‌های متعدد این تجارب سه مولفهٔ خروج از بدن، ادراکات و مشاهدات خارج از بدن و بازگشت به آن مورد پذیرش عموم اندیشمندان است (مودی، ۱۳۷۳، ص۳۲؛ 1997, p.40، Valarino ,Fox ;2003, p.43). در مورد (NDEs) ـ که با انتشار *کتاب زندگی پس از زندگی* (*Life after life*) در دههٔ هفتم از قرن ۲۰ (۱۹۷۵) ریموند مودی فیلسوف، پزشک و روانشناس آمریکایی مورد علاقه و توجه عموم قرار گرفت (وولف، ۱۳۸۶، ص۸۲۶ـ۸۲۷) ـ تبیین‌های مختلف الهیاتی، فیزیولوژیکی، روان‌شناختی و... ارائه شده است، اما هنوز حقیقت و چیستی آنها در هاله‌ای از ابهام است و این در حالی است که علاوه بر اینکه یک مسئلهٔ علمی و نیازمند تبیین معقول است، افکار عمومی جامعه را تحت تأثیر قرار داده است، پس باید مورد کاوش بیشتر قرار گیرد. در این مقاله در تلاش هستیم که تجربیات نزدیک به مرگ را در ترازوی تجربیات رؤیا قرار دهیم و بر اساس ویژگی‌های رؤیا و با توجه به شباهت و تفاوت این دو تجربه حقیقت (NDES) را واکاوی نماییم. سؤالاتی که به دنبال پاسخ آن هستیم، از این قرار است که آیا تجربهٔ نزدیک به مرگ شبیه رویا هستند؟ آیا همانند رؤیا نفس از حواس باطنی در (NDE) بهره می‌برد؟ آیا همان‌گونه که تجربهٔ رؤیا به دو قسم صادقه و کاذبه تقسیم می‌شود، می‌توان از تجربیات نزدیک به مرگ صادقه و کاذبه سخن گفت؟ آیا برای داشتن تجربیات نزدیک به مرگ صادقه، همانند رؤیای صادقه، بی‌نیاز از تلاش و سیر و سلوک هستیم؟ آیا تجربیات نزدیک به مرگ نیازمند تعبیر و تأویل هستند؟ بنا بر جست‌وجو تا کنون در ارتباط با این موضوع خصوصاً با نگاه خاص این مقاله که تحلیل تجربیات نزدیک به مرگ از منظر و در ترازوی تجربیات رؤیا می‌باشد، تحقیقی صورت نگرفته است که این خود ضرروت چنین پژوهشی را به جهت دست یافتن به چیستی و چگونگی تحربیات نزدیک به آشکار می‌نماید.

۱. مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلاسفهٔ اسلامی

۱ـ۱. عالم مادی / مجرد

فلاسفهٔ اسلامی با تفاوت دیدگاهی که در ارتباط با عوالم مجرد دارند، در این نظر هم‌رأی هستند که عالم هستی منحصر در عالم ماده و دنیا نیست و عالم یا عوالم مجرد نیز وجود دارند. بنابراین نباید وجودات عالم را منحصر در موجودات مادی دانست.

۲ـ۱. ساحات انسان

از منظر فلاسفهٔ اسلامی، انسان دارای دو بُعد روحانی و جسمانی می‌باشد؛ یعنی علاوه بر جسم مادی، از نفس مجرد و غیرمادی نیز برخوردار است که یکی سازگار و متناسب با عالم بالا و ملکوت و یکی از عالم خاک و ناسوت و هم‌شأن با خاک. یکی بدن یا همان نشئه ظاهره ملکیه دنیویه و نفس یا همان نشئه باطنه غیبیه که متعلق به عالم دیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص۱۲۵؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ص۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۴۴).

۳ـ۱. قوای نفس

فلاسفهٔ اسلامی با وجود اختلافاتی که در ارتباط با قوای نفس دارند، معتقدند نفس برای انجام امور خود، ازجمله دیدن و شنیدن، تدبیر بدن، به‌کارگیری اندام بدن و... از قوایی که در اختیار دارد بهره می‌برد. قوا رابطهٔ علّی ـ معلولی با نفس دارند، به‌گونه‌ای‌که اثر هر یک از قوا، اثر حقیقی نفس محسوب می‌شود؛ یعنی همان نفس است که با قوا می‌بیند و می‌شنود و تخیل و تفکر می‌نماید (عبودیت، ۱۳۸۸، ج۳، ص۲۱۳).

۴ـ۱. خیال و متخیله

از میان قوا و مراتب نفس، البته جایگاه قوهٔ خیال، جایگاه ویژه و خاصی است. در میان قوای باطنی، خیال اصلی‌ترین آنها و عملکرد سایر قوا وابسته به خیال است. علامه طباطبائی می‌فرماید: قوهٔ خیال آن قوهٔ باطنی می‌باشد که عمل ادراک را انجام می‌دهد و مشغول فعالیت می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۳۶۷). نتیجه اینکه در غیاب قوای ظاهری و حسی، قوهٔ خیال به فعالیت مشغول بوده و عمل ادراک را انجام می‌دهد. قوهٔ خیال دارای ویژگی‌هایی است که بر چگونگی ادراکات و مشاهدات تأثیر می‌گذارد و در تحلیل این ادراکات، غفلت از آنها به‌هیچ‌وجه مجاز نیست. از یک‌سو، خیال محل دخالت‌های شیطانی است (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص۱۰۷)، ازاین‌رو مشاهدات صوری ممکن است نمایشی از شیطان باشد: «فکم هلک قوم فی التجلّی الصوری و وقعوا فی التشبیه لأنّ الشیطان فی هذا التجلّی یظهر....» (جهامی، ۲۰۰۶، ج۱، ص۵۸۱). به تعبیر فاضل مقداد ممکن است شیطان در تفکر انسان‌ها نفوذ کرده و آنها را وسوسه و وادار به خیال‌پردازی کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص۴۶۶). از سوی دیگر، قوهٔ متخیله خلاق و صحنه‌ساز است (رضانژاد، ۱۳۸۷، ص۱۵۲۵؛ مصلح، ۱۳۸۵، ص۳۰۴). بر این اساس ممکن است چیزی را تصویر کند که خارج از خیال مصداقی ندارد. مثلاً اسبی بالدار برای خودش بسازد یا اینکه انسان اشتری با بار را مشاهده کند که بر بالای درختی قرار دارد و بلبلی آواز سر می‌دهد، سپس آن بلبل به داخل قفسی پرواز می‌کند و تبدیل به انسان زیبارویی گشته که با او ازدواج می‌کند؛ اینها شاید به این دلیل باشد که انسان شتری در بیابان دیده و درخت و بلبلی بر درخت دیده و صنم زیبایی را مشاهده کرده، حال قوهٔ مخیلهٔ او اینها را با هم ترکیب کرده است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص۱۶۶). همچنین صوری که با استعانت از حواس به دست آورده را همراه خود دارد و ممکن است آنها را وقت کاهش توجه به بدن و قوای حسی، به یاد آورد. همچنین پُل ارتباط با

عالم غیرمادی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۷۰۷–۷۰۸). ابن‌سینا در بیان نقش محوری خیال قائل است نفس در مرتبهٔ عقل مستفاد با عقل فعال ارتباط برقرار کرده و حقایق کلی هستی را ادراک می‌کند و از درک آنها ملتذ و مبتهج می‌گردد؛ این معانی کلی به‌وسیلهٔ نفس و با کمک خیال به‌صورت مثال و تمثلات خیالی ظاهر شده و برای چنین فردی قابل رویت می‌گردند (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۱۰۸۰؛ اشکوری، ۱۳۷۸، ج۲، ص۲۳۶).

۲. تجربهٔ رؤیا

بعد از بیان مختصر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلاسفهٔ اسلامی، به تبیین‌هایی که ایشان از تجربهٔ رؤیا کرده‌اند می‌پردازیم تا در پرتو آنها و دستیابی به ویژگی‌های تجربهٔ رؤیا بتوانیم تجربیات نزدیک به مرگ را تبیین نماییم.

۲ـ۱. کندی

کندی در تعریف خواب می‌نویسد: خواب، این است که نفس به‌کارگیری همهٔ حواس را ترک کند (کندی، ۱۳۸۷، ص۱۵۹ و ۱۶۴). ایشان در تعریف رؤیا نیز چنین می‌نویسد: «رؤیا، این است که نفس از فکر استفاده کرده و کاربردش را از حواس قطع کند» (کندی، ۱۳۸۷، ص۱۶۰). کندی برای نفس سه قوه قائل است که قوهٔ حسی، قوهٔ مصوره که تخیل و توهم هم نام دارد و قوهٔ عقل. هر مقدار اشتغال نفس به‌کارگیری حواس قطع شود، قوهٔ مصوره بهتر می‌تواند صور اشیاء را درک کند و صور واضح‌تر درک می‌شوند (کندی، ۱۳۸۷، ص۱۵۹ـ۱۶۰). ایشان قائل است قوهٔ ناطقه، به نظری و عملی تقسیم می‌شود و قوهٔ متخیله با هر دو قسم آن ارتباط دارد. عقل فعال گاه از طریق قوهٔ ناطقه با قوهٔ متخیله مرتبط می‌شود و گاه معقولات و گاه جزئیات محسوسات را به آن عطا می‌کند. قوهٔ متخیله معقولات را محاکات می‌کند و جزئیات را گاه همان‌گونه که هستند دریافت می‌کند و گاه بر اساس محسوسات دیگر آنها را محاکات می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص۱۰۷). آنگاه فارابی تحقق چنین امری را برای عموم مردم در خواب می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵، ص۱۰۸)؛ یعنی هنرنمایی قوهٔ خیال برای عموم مردم در عالم خواب صورت می‌پذیرد؛ زیرا در خواب حواس تعطیل می‌شوند (فارابی، ۱۳۸۱، ص۱۶۴–۱۶۵)، و قوهٔ خیال عموم مردم در چنین شرایطی می‌تواند با عقل فعال مرتبط شود. این سخن از نقش مهم خیال در تجربهٔ رؤیا حکایت دارد.

۲ـ۲. ابن‌سینا

از منظر ابن‌سینا خواب تعطیلی حواس است که در آن نفس از ظاهر به باطن برمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۱۲۹ـ۱۳۰) و در چنین وضعیتی نفس انسان از اسارت حس و شواغل روزمره رها گردیده و به درون توجه کرده (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۶۰) و قوهٔ تخیل او سلطه پیدا می‌کند (ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۴۷۵). از میان قوای نفس، از نظر ابن‌سینا، قوهٔ متخیله از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا که تنها قوه‌ای است که هم در بیداری و هم در خواب مشغول فعالیت است. قوهٔ متخیله صورت‌های اشیای خارجی را که قبلاً توسط یکی از حواس درک نموده بود را بدون نیاز به حضور و وجود محسوسات خارجی با هم ترکیب و تألیف می‌نماید. این تخیل می‌تواند به

تذکار محسوسات گذشته با همان نظم ترتیب آنها محدود شود و یا صور جدید باشد، درحالی‌که نظم و ترتیب محسوس گذشته را ندارد؛ مثل آدم هزار سر. از نظر ابن‌سینا خواطری که بر نفس عارض می‌گردد از چند حالت خارج نیست: الف) یکی صورت‌ها و رؤیاهایی است که بازتاب مشاهدات و تجربه‌های زمان بیداری است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۱۳۲). دلیل این امر آن است که هنگامی‌که انسان در چیزی تأمل می‌کند، وقت خواب که حواس فعالیتی ندارند، متخیله به حکایت‌گری آنها مشغول شده و موجب می‌شود که فرد آنها را در قالب رؤیا ببیند. ب) دیگری خواطر و صوری است که از طرف قوهٔ مفکره در قوهٔ متخیله ایجاد شده است، بدون اینکه در عالم خارج وقوع داشته باشد، مانند عاشقی که در آرزوی وصال دختری است و به او می‌اندیشد و او در عالم خوابش به وصال معشوق می‌رسد و رؤیا شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۵۹). ج) دیگر خیالاتی هستند که به‌خاطر تغییر مزاجی و سلامت و مریضی فرد بر او عارض می‌گردد، مانند اینکه بیمار دارای تب خودش را در آتش یا در برف می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۱۳۱). د) دیگر رؤیاهای صادقه است که از آن کسانی است که نیروی جسمی و ذهنی متعادلی دارند و این قسم از راه فیض الهی یا ارواح طیبه صورت می‌پذیرد. نفس انسانی با قوهٔ عقل نظری، معقولات و علوم کلی را از جواهر عقلی دریافت می‌کند و با عقل عملی و کمک قوهٔ متخیله علوم تمییزی را از ملکوت دریافت می‌نماید. در عموم انسان‌ها اتصال به ملکوت و جواهر عقلی در خواب اتفاق می‌افتد که قوهٔ متخیله از حواس فارغ می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۱۵، ص۲۷)؛ زیرا در خواب نفس انسان با صعود به عالم قدس با جواهر عالیه مرتبط شده، که در اثر آن نقشی کلی بر وجه آن مرتسم می‌گردد؛ نفس آن آگاهی را به حس مشترک داده و حس مشترک آن را به کمک قوهٔ متخیله در صورت‌هایی که متناسب با آن نقش کلی است، به صورت جزئی ترسیم می‌نماید (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۴۰۷). همان‌گونه که تصریحات نیز نشان می‌دهد قوهٔ خیال در مسئلهٔ رؤیا نقش محوری دارد.

۳ـ۲. سهروردی

سهروردی نیز تحلیلی مشابه تحلیل مشائی و سینوی، از خواب و رؤیا ارائه داده و معتقد است خواب در مقابل بیداری بوده و رؤیا آن «حالتی است که روح یا نفس ناطقهٔ انسانی به خاطر تعطیل حواس ظاهر، به باطن، یعنی به سوی بُعد روحانی و عالم غیرمادی که عالم عقول و نفوس است روی می‌آورد» (غفاری، ۱۳۸۰، ص۱۶۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۴۵۱)؛ زیرا ایشان بر این اعتقاد است که نفس ناطقهٔ انسانی معلول نفوس ناطقهٔ فلکی بوده و از سنخ آنها و از نوع نور می‌باشد. اگر نفس در حالت طبیعی خودش باشد، میان آنها حجابی وجود ندارد، اما آن هنگام که نفس به تدبیر بدن و قوای آن مشغول می‌شود، میان آنها حجاب ایجاد می‌شود؛ طبعاً به آن میزان که نفس از اشتغالات حواس خود رهایی یابد، از نفوس ناطقهٔ فلکی منقش شده و بر اسرار غیبی و حوادث عالم مطلع می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۴۵۱؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص۱۶۹). ازآنجاکه نفوس ناطقهٔ فلکی به امور و حوادث گذشته،

حال و آینده آگاه هستند، وقتی که نفس انسانی به دلیلی مثل خواب فراغتی پیدا می‌کند و اشتغال آن به حواس کاهش می‌یابد، همانند آیینه‌ای در مقابل نفوس فلکی قرار گرفته و نقوش آن، یعنی صور حوادث عالم را در خود منعکس می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۷۷–۸۰ و ۱۷۶؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص۱۶۹). سهرودی از هنرنمایی قوهٔ متخیله غافل نبوده و به نقش‌افکنی آن در حس مشترک تصریح دارد. به همین دلیل تذکر می‌دهد اگر این قوه از دو مانع خود، یعنی عقل که آن را به افکار مشغول می‌کند و دیگری حس ظاهر که حس مشترک را به محسوسات مشغول کرده، رها گردد، سلطنت یافته و نقش‌ها و صورت‌های مختلف را در حس مشترک می‌انگارد. سهروردی جایی که از نفوس فلکی و آگاهی آنها به حوادث گذشته و حال و آینده صحبت کرده و قائل است مانع اتصال نفس انسان به این نفوس علایق بدنی است، می‌گوید: در خواب هرچند حواس ظاهر مانعیتی ندارند، ولی یک مانع دیگری وجود دارد و آن حواس باطنی، خصوصاً خیال است که نفس را به خود مشغول می‌کند؛ اگر نفس این شواغل را کم کرده و به اموری استعانت کند که حواس ظاهر و باطن را سست می‌کنند و یا آنچنان قوی شود که از شواغل حواس منفعل نگردد، از نفس فلکی منقش شده و همانند آیینه‌ای حوادث را منعکس می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۷۷–۸۰). پس در نگاهی اشراقی نیز خیال تأثیرگذار بوده و بودونبود آن نقش محوری در رؤیا و صادق و کاذب بود آن دارد.

۴ـ۲. حکمت متعالیه

از منظر فلاسفهٔ صدرایی خواب ترک اشتغال آن چیزهایی است که نفس در حال بیداری بدن‌ها مشغول است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص۴۱۷). اینکه نفس به‌کارگیری حواس ظاهری را ترک کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج۲، ص۳۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج۴، ص۹۴ و ۱۰۰) و حواس ظاهری انسان تعطیل شوند (دغیم، ۲۰۰۴، ص۴۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج۹، ص۱۷۷)، اینکه نفس در باطن حبس شده و از ظاهر در باطن باز بماند. در ارتباط با حبس روح، این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که مراد ایشان از روح، جوهر بخاری است که مرکبی برای قوای نفس بوده و به وسیلهٔ آن قوا حرکت می‌کنند، این روح به وسیلهٔ عروق و رگ‌ها به باطن بدن می‌رسد و گاهی در باطن حبس می‌گردد؛ به خاطر کثرت حرکات و طلب استراحت اعضای بدن، در باطن اثر گذاشته و در چنین زمانی خواب بر فرد غلبه پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص۴۶۷؛ ۱۳۶۶، ج۲، ص۴۳۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج۵، ص۲۲۱–۲۲۴). اساساً نیاز به خواب و وقوع آن، ناشی از ضعف نفس است که حواس ظاهری آن را به خود مشغول کرده بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج۴، ص۱۰۳).

اگر روح انسان در باطن متوقف شده و به حواس ظاهری مشغول نشده و از آنها فارغ گردد؛ همچنین اگر موانع برطرف شده و حجاب از سر راه قوای باطنی‌اش برداشته شود، چنانچه این اتفاق در حالت خواب رخ می‌دهد، آمادگی پیوستن به عالم غیب و جواهر روحانی که نقوش تمام موجودات در آن حاصل است یا پیوستن به جواهر

نفسی که صور مادیات و جزئیات جسمانی در آن نقش بسته است را پیدا می‌کند، در اثر این اتصال نقش‌های صور اشیاء موجود در آنها را خصوصاً آنهایی که مناسب با اغراض نفس بوده و برای آن مهم است، قبول کرده و در چنین شرایطی آن صور و نقوش در آیینهٔ نفس آشکار می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج۲، ص۴۳۶). بر این اساس نفس در هنگام خواب می‌تواند به عالم عقول مجرده یا عالم مثال، متصل گردیده و نقوش صور را بپذیرد.

از منظر این دیدگاه هنگام خواب قوای باطنی انسان، مانند عقل و وهم و خیال باقی بود و انسان بر اساس آنها و غلبهٔ هر یک از آنها در یکی از عوالم قرار می‌گیرد؛ به واسطهٔ قوای باطنی جزئی، در عالم خیال و وهم قرار می‌گیرد، مانند خواب دیدن که در عالم صور برزخی است (دهقانی، ۱۳۸۸، ج۳، ص۴۷۱).

رؤیا دو قسم است که فارق این دو به نقش‌آفرینی قوهٔ خیال برمی‌گردد. وقتی نفس انسانی به جواهر روحانی اتصال یابد، قادر خواهد بود که صور همهٔ اشیاء، خصوصاً صورت‌هایی که با اهداف او تناسب دارند را پذیرا باشد؛ اگر این صور جزئی باشند، توسط حافظه به همان حالت و صورت خودشان در نفس باقی مانده و قوهٔ متخیله در آنها تصرفی نمی‌کند؛ چنین خواب و رؤیایی صادقه خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص۴۳۶-۴۳۷)؛ اما رؤیایی که دربردارندهٔ صوری باشد که نفس با هنرنمایی و شیطنت و اضطراب قوه متخیله ترسیم می‌نماید، این صور تنها از ایجاد نفس نشئت گرفته و اصل و منشأ دیگری ندارند. در حقیقت این صور، وجود خارج از نفس نداشته و از احوال بدن و مزاج آن نشئت می‌گیرند؛ در چنین وضعیتی نفس به خاطر ضعفی که دارد آمادگی اتصال به جواهر روحانی را نـدارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص۴۷۸).

این دیدگاه برای صور ساخته و حکایت‌شده توسط متخیله نقش مهمی را برای مزاج افراد قائل هستند؛ اگر غلبهٔ مزاج با صفرا باشد، متخیله با اشیاء زرد از آن حکایت می‌کند؛ و اگر غلبه با گرمی باشد، اشیاء را به صورت آتش و حمام داغ حکایت می‌نماید؛ و چنانچه غلبه با رطوبت باشد، به صورت برف و زمستان حکایت‌گری می‌کند و اگر غلبه با سودا باشد، اشیاء را به صورت سیاه و امور ترسناک حکایت می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۲، ص۴۳۸؛ طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص۴۱۸-۴۱۹). علامه طباطبائی در ارتباط با صفات انسانی می‌فرماید: اخلاق و سجایای انسانی در مورد اینکه انسان چه نوع تخیلی داشته باشد، به‌شدت اثرگذار است. انسانی که در حالت بیداری خودش به محبت و عشق دیگری مبتلاست، و یا دوستدار عملی است، به‌گونه‌ای‌که از آن غفلت نمی‌ورزد، در عالم خواب نیز همان شخص و چیز را به نظاره می‌نشیند. شخصی که به لحاظ نفس ضعیف است، مثلاً همیشه دچار ترس و وحشت می‌شود ـ به‌گونه‌ای‌که با شنیدن صدای ناگهانی، خیالات متعدد می‌کند ـ مشاهداتش نیز در عالم خواب از همین سنخ است. از منظر علامه طباطبائی، خشم و عداوت و عجب و تکبر و طمع و امثال اینها نیز انسان را به تخیل صور مناسب با خودشان وامی‌دارند. علامه قائل است کمتر کسی را می‌توان یافت که سجایای اخلاقی بر طبیعتش غالب نباشد، بر این اساس اغلب رؤیاها و خواب‌ها را از تخیلات نفسانی می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۳۶۸؛ شمس، ۱۳۸۴، ج۱، ص۶۴۸-۶۴۹). دخالت قوهٔ متخیله در مبحث تعبیر نیز مورد بحث واقع شده است، با

این بیان که چنانچه حکایت‌گری قوهٔ متخیله به‌صورت متناسب انجام شده باشد، تعبیر آن به‌راحتی صورت می‌گیرد و گاه نیاز به تعبیر ندارد، ولی چنانچه محاکات مناسب نباشد، تعبیرش دشوار و در بعضی از مواقع ممکن نخواهد بود؛ اما اگر در خواب، نفس توسط قوهٔ متخیله صورتی را خلق کند که واقعیتی ندارد ـ یعنی ایجاد این صورت با هنرنمایی قوه متحیله انجام می‌شود ـ چنین صورت‌هایی قابل تعبیر نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۲، ص۴۳۵).

چنان‌که از عبارات فلاسفه به دست می‌آید تجربهٔ رؤیا، اولاً زمان تعطیل حواس اتفاق می‌افتد و ثانیاً قوهٔ خیال نقش محوری دارد؛ یعنی بر اساس آن رؤیاها به دو قسم صادقه و کاذبه تقسیم می‌شوند. صادقه، یعنی اینکه انسان با تصاویر و صحنه‌هایی روبه‌رو می‌شود که واقعیتی از عالم غیب هستند و کاذبه، یعنی صحنه‌ها و مشاهدات فرد صرفاً محصول خیال و نفس او بوده و حظی از واقعیت خارج از نفس او نداشته باشند. البته برخی محصول ساخته‌شدهٔ خیال و متخیله و برخی نشئت‌گرفته از زمان بیداری بوده که توسط خیال مورد بازبینی قرار می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای آن برشمرد:

۳. ویژگی‌های تجربهٔ رؤیا

ـ کاهش توجه نفس به بدن و درنتیجه کاهش شدید ارتباط میان این دو: در تجربهٔ رؤیا ارتباط نفس فرد تجربه‌کننده با بدن مادی او به‌شدت کاهش می‌یابد.

ـ برگشت دوباره نفس به بدن: در تجربهٔ رؤیا هرچند نفس توجه خود به بدن را تا حد زیادی کاهش می‌دهد، اما بعد از مدتی دوباره با بدن مادی ارتباط برقرار کرده و به زندگی طبیعی خود تا فرا رسیدن مرگ حتمی ادامه می‌دهد.

ـ عدم دخالت بدن مادی: با توجه به اینکه تجربهٔ رؤیا هنگام کاهش شدید ارتباط نفس با بدن مادی اتفاق می‌افتد، پس بدن مادی در وقوع چنین تجربیاتی نقشی ندارند.

ـ عدم فعالیت حواس ظاهری بدنی / فعالیت حواس باطنی و خیال: با توجه به اینکه تجربهٔ رؤیا هنگام از کار افتادن حواس ظاهری مادی جسمانی اتفاق می‌افتد، چنین تجربیاتی نمی‌تواند توسط حواس پنج‌گانه ظاهری بدنی تحقق یابند. باید گفت چنین تجاربی توسط حواس و قوای باطنی و خیال حاصل می‌شوند.

ـ کثرت در متعلق تجربه (کثرت‌گرایی، نه وحدت‌گرایی در متعلق تجربه): در تجربهٔ رؤیا، تجارب فرد از طرفی گاه ناظر به عالم ماده است، گاه ناظر به امور خیالی طول زندگی، گاه ناظر به امور ساختگی دستگاه خیال، گاه ناظر به موجودات عالم غیب است. بر این اساس در این تجارب با نگاه کثرت‌گرایانه مواجه هستیم، نه نگاه وحدت‌گرایانه.

ـ تجربهٔ رؤیا آگاهانه است؛ یعنی دربردارندهٔ آگاهی برای افراد بوده که از راه‌های غیرمتعارف و بعضاً متعالی به دست می‌آیند.

ـ بی‌نیازی از انجام اعمال خاص: صاحبان تجربهٔ رؤیا برای داشتن چنین تجاربی لازم نیست راهی بپیمایند یا زحمت سلوکی را بر خود تحمیل کنند.

ـ تأثیر پیش‌داشته‌های فرد در تجربهٔ رؤیا: پیش‌داشته‌های فرد مانند حب و بغض، باورها، احساسات، فکر و... در

نوع و کیفیت تجربه فرد تأثیر دارد.

ـ برخورداری از بدن غیرمادی: عموماً افرادی که تجربهٔ رؤیا را داشته‌اند، از داشتن بدن غیرمادی خود سخن به میان آورده و قائل‌اند در نبود بدن مادی، از بدن غیرمادی خود بهره برده‌اند.

ـ متمایز و فراتر از مفاهیم و استدلال و فکر: تجربهٔ رؤیا از راه استدلال، فکر و مفاهیم برای شخص تحقق نمی‌یابند. درواقع آنچه شخص در تجربهٔ رؤیا تجربه می‌کند یک استدلال یا سرکار داشتن با تعدادی مفاهیم و... نیست، بلکه او به‌طور مستقیم با اموری روبه‌رو شده و به مشاهده آنها می‌پردازد.

ـ منحصربه‌فرد و شخصی هستند؛ چون این تجربیات درونی و باطنی بوده و محصول نفس و قوای فرد و رابطهٔ او با عالم غیب است، هر فردی تجربهٔ رؤیا خودش را خواهد داشت.

ـ وجود خارجی داشتن یا نداشتن متعلق تجربه در تجربهٔ رؤیا: در تجربهٔ رؤیا گاه متعلق تجربه شده، وجود خارجی داشته و گاه از چنین موجودیتی برخوردار نمی‌باشد.

۴. تجربیات نزدیک به مرگ

بعد از بررسی تجربهٔ رؤیا از منظر فیلسوفان مسلمان، به تبیین تجربیات نزدیک به مرگ از این منظر می‌پردازیم تا بتوانیم ویژگی‌های این تجارب را کشف کرده و با قرار دادن آنها در ترازوی تجربیات رؤیا، به حقیقت تجربیات نزدیک به مرگ آگاهی پیدا کنیم. فیلسوفان مسلمان چگونه تجربیات نزدیک به مرگ را تبیین می‌کنند. فیلسوفان مسلمان به عالم باطن، نفس غیرمادی، قوای باطنی، به‌خصوص خیال باور دارند که این عقاید در چیستی تجربیات از این منظر نقش اساسی دارد.

۱ـ۴. عوالم هستی

فلاسفهٔ اسلامی با توجه به ویژگی‌های عالم مجرد و باطنی، همانند غیرمادی بودن، خالی از زمان و مکان مادی بودن، با حواس باطنی درک شدن از سویی و وجود چنین ویژگی‌هایی در تجارب نزدیک به مرگ از سوی دیگر، معتقدند این تجارب در عالم باطن رخ داده‌اند.

الف) غیرمادی بودن تجربیات نزدیک به مرگ: در گزارش آمده است: من هفده ساله بودم و با برادرم در یک شهربازی کار می‌کردیم. یک روز بعد از ظهر تصمیم گرفتیم به شنا برویم و تعداد کمی از جوانان دیگر هم با ما وارد شدند. یک نفر گفت: بیا از دریاچه شنا کنیم. من بارها این کار را انجام داده بودم، اما آن روز به دلایلی، تقریباً در وسط دریاچه پایین رفتم. بعد به‌تنهایی در فضا با وجود اینکه ثابت بودم، اما در همان سطح ماندم، بدنم را در آب در حدود سه یا چهار فوتی دیدم که بالا و پایین می‌پرید. بدنم را از پشت و کمی به سمت راست نگاه کردم. حتی زمانی که خارج از بدنم بودم، هنوز احساس می‌کردم که یک فرم کامل بدن دارم. احساسی داشتم که تقریباً غیرقابل وصف است. احساس کردم مثل یک پر است (Moody, 2001, p.32).

ب) خالی از زمان و مکان مادی بودن تجربیات نزدیک به مرگ: اطرافم سیاهی مطلق بود. می‌خواهم بگویم که احساس می‌کردم در زمان و مکان بسیار بسیار سریع حرکت می‌کنم. من از طریق یک تونل سفر می‌کردم شبیه تونل نبود (Zaleski, 1987, p.122). گزارشگر دیگری می‌آورد: هم زمان و هم فضا در زمین به‌طور کامل متوقف شدند. همزمان، «زمان و مکان» در سوی دیگر کاملاً زنده، مشهود و واقعی بود. بله، زمانی که در نور بودم، آن‌طور که اینجا روی زمین می‌دانم، هیچ حسی از زمان نداشتم. به‌عبارت‌دیگر، هیچ حسی از ماهیت سریالی زمان... گذشته، حال یا آینده وجود ندارد. همهٔ زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) در هر لحظه از زمان، درحالی‌که من در نور بودم تجربه می‌شد (Long and Perry, 2010, p.18).

ج) درک تجربیات نزدیک به مرگ با حواس باطنی: گزارشگری می‌گوید: من یک حمله قلبی داشتم و خودم را در یک خلأ سیاه دیدم و می‌دانستم که بدن فیزیکی خود را پشت سر گذاشته‌ام و من فقط ادامه دادم، با سر خوردن و حرکت سریع، و در مقابل من، در دور، می توانستم مه خاکستری را ببینم، و به سمت آن عجله داشتم... و هرچه به آن نزدیک‌تر می‌شدم، می‌توانستم آن را ببینم. فراتر از مه، می‌توانستم آدم‌ها را ببینم، و شکل‌هایشان درست مثل روی زمین بود، و همچنین می‌توانستم چیزی را ببینم که می‌توان آن را به‌عنوان ساختمان در نظر گرفت... وقتی نزدیک‌تر شدم، مطمئن شدم که داشتم از آن مه عبور می‌کردم (Valarino ،1997, p.457). درواقع چنین ادراکاتی از هنرنمایی‌های قوهٔ خیال نفس است؛ زیرا عضو فعال و مدرک این عالم قوهٔ خیال بوده و با کمک آن صور موجود در این عالم قابل درک می‌باشد (کربن، ۱۳۷۴، ص۲۱).

۲ـ۴. ساحت نفسانی

فلاسفهٔ اسلامی با توجه به ساحت روحانی و جسمانی انسان و ویژگی‌های آنها از سویی و کیفیت وقوع تجربیات نزدیک به مرگ از سوی دیگر، معتقدند این تجربیات در ساحت نفسانی انسان رخ می‌دهند.

از منظر فلسفی نفس انسان بدن را تدبیر می‌کند و هر مقدار متوجه بدن مادی شود، از حقیقت غیرمادی خود فاصله می‌گیرد و هر مقدار توجه تدبیری خود را به بدن کاهش دهد، پای در عالم باطن می‌گذارد. چنین کاهش توجهی در تجربه‌های نزدیک به مرگ اتفاق می‌افتد. مودی در پاسخ به سؤال خانم مسنی که از او سؤال کرد که آیا تجربه‌گران واقعاً می‌میرند، گفت: چون مرگ به‌صورت برگشت‌ناپذیر تعریف شده است، و از سوی دیگر، همهٔ تجربه‌گران از مرگ برگشته‌اند، پس هرگز واقعاً نمرده‌اند، هرچند به مرگ خیلی نزدیک هستند (Moody, 1989, p.45). این بدین معناست که شدت کاهش توجه در این تجارب به حدی است که زمزمهٔ مرگ به میان می‌آید، که خود بیانگر نهایت قطع توجه است (Van Lommel, 2010, p.21). سرجان اکلس عصب‌شناس معروف که محقق در زمینهٔ هشیاری است، می‌گوید، چاره‌ای نداریم، جز اینکه قبول کنیم موجودی هستیم که با روح خود به دنیای معنوی تعلق داشته و با جسم خود به عالم ماده و دنیا تعلق داریم (Eccles ,1991, p.241). تجربه‌گری این‌گونه می‌گوید: غروب جمعه بود که من مُردم... من از نظر بالینی مُرده بودم... آن‌وقت بود که «نور» را تجربه کردم؛ می‌توانم به شما بگویم که عشق،

آرامش، قدرت و گرما را از نور احساس کردم (Abraham Varghese and Moody, 2009, p.52). همچنین در گزارشی آمده است: بعد از چند روزی که در رختخواب بودم، هوشیاری خود را از دست دادم و خودم را تجربه کردم که در یک تونل طولانی کشیده شدم، که در انتهای آن یک نور سفید بسیار روشن بود (Corazza, 2008, p.27). بر این اساس می‌توان گفت آن هنگام که تجربه‌گران نزدیک به مرگ از بدن مادی خود فاصله گرفته‌اند، توانسته‌اند تجارب خاص نزدیک به مرگ داشته باشند. درواقع باید گفت این تجربیات با ساحت نفسانی انسان ارتباط دارند.

۳ـ۴. قوهٔ خیال

برای درک امور مربوط به عالم غیرمادی، استفاده از قوای ظاهری ممکن نیست. نفس برای انجام مرتبط با عالم غیرمادی از قوهٔ خیال استفاده می‌کند (ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ص۱۰۳). همان‌گونه که در قسمت قوهٔ خیال بیان شد، قوهٔ خیال دارای ویژگی‌های خاص، همانند محل دخالت‌های شیطانی بودن، خلاق و صورت‌ساز بودن، محل صورت‌های حسی بودن، پل ارتباطی با عالم باطن بودن می‌باشد که در تحلیل ادراکات، باید مورد توجه قرار گیرد.

در بررسی مشاهدات و تجربیات افراد از منظر دستگاه خیال، احتمالات مختلفی مطرح می‌شود. این مشاهدات می‌توانند به یادآوری تجارب پیشین فرد در طول زندگی‌اش مربوط باشند که در چنین موقعیتی، قوهٔ خیال آنها را بازبینی و بازپخش می‌کند (Williams, 2002, p.55; Sabom, 1982, p.74; Moody, 2001, p.66). نمونه‌ای بارز از این قبیل، تجارب افرادی است که از مشاهدهٔ حوادث زندگی خود صحبت کرده و می‌گویند: «تمام رویدادهای زندگی‌ام را یک‌باره دیدم» (Blackmore, 2004, p.183; Moody, 2001, p.60). به‌عنوان نمونه، فردی در گزارشی از تجربیاتش بیان کرده است: «تک‌تک رویدادهای ۲۲ سال زندگی‌ام در قالب یک مرور سه‌بعدی فوری، روشنایی هر ثانیه از آن سال‌ها با جزئیات شگفت‌انگیز، به صورت لحظه‌ای در برابر من نمایان شد» (Ring, 1980, p.44). همچنین ممکن است این مشاهدات و تصاویر ناشی از القائات شیطانی باشند (Greyson, 2006, p.408)، یا به‌طورکلی نتیجه‌ای از خیال فرد تلقی شوند (John Martin and Benjamin , 2016, p.35). به‌عنوان مثال، مردی ۵۰ ساله گزارش کرده که کشتی‌های بادبانی زیبا را در حال حرکت بر روی سقف اتاقش مشاهده کرده است (اوسیس و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص۱۷۳). بااین‌حال، احتمال دارد فرد واقعاً به عالم مثال منفصل وارد شده و مشاهدات حقیقی داشته باشد، مشابه آنچه در رؤیاهای صادقه تجربه می‌شود. هرچند تشخیص اینکه کدام‌یک از تجارب ناشی از عالم مثال منفصل و کدام‌یک خیالی، شیطانی یا یادآوری‌های ذهنی هستند، کار دشواری می‌باشد، همانند تجارب رؤیا متخصص خود را طلب می‌نماید.

۵. تجربهٔ نزدیک به مرگ از منظر تجربهٔ رؤیا

بعد از اینکه تجربیات رؤیا و نزدیک به مرگ را تبیین کردیم، نوبت آن رسیده به حقیقت تجربیات نزدیک به مرگ با تکیه به تجربهٔ رؤیا نظر دوباره‌ای بیندازیم.

الف) در تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رویا نفس از توجه و تدبیر حواس ظاهری منصرف می‌شود و به حواس باطنی و تدبیر آنها می‌پردازد.

ب) در تجربهٔ نزدیک به مرگ، همانند تجربهٔ رویا قوای باطنی سلطه پیدا کرده و رابطهٔ نفس با قوای ظاهری به‌شدت کاهش پیدا می‌کند.

ج) در تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رویا فرد وارد عالم باطنی می‌شود. در این حالت، حجاب از سر راه مشاعر برداشته می‌شود. با سلطهٔ قوهٔ خیال نفس، شخص دریافت متناسب با عالم باطن دارد.

د) در تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رویا ارتباط نفس با بدن کاهش پیدا می‌کند.

هـ.) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا اختیاری نیست و تحت ارادهٔ صاحبان آن تحقق نمی‌یابند.

و) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رویا می‌تواند غیرواقعی باشد. چون این تجارب یا حاصل ارتباط نفس با عوالم بالاست یا حاصل شیطنت‌های قوهٔ خیال است و یا متأثر از وضعیت مزاجی افراد است.

ز) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا شخصی است، به‌این‌معنا که هر شخصی تجربهٔ خود را دارد. هر فردی بخواهد این تجربه را داشته باشد، باید در شرایط آن قرار گیرد.

ح) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا آگاهانه است. افراد در این تجارب، معرفت‌های غیرمتعارف کسب می‌کنند.

ط) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا به تلاش، کوشش و ریاضت احتیاج ندارد، فرد بدون تلاش وارد عالم باطن شده و گاه از فضای نفس خودش عبور می‌کند و وارد عوالم حقیقی می‌شود. بنابراین همان‌گونه که رؤیاهای صادقه داریم، در تجارب نزدیک به مرگ نیز تجربه‌گر ممکن است، وارد عالم حقیقی باطنی شده و حقایقی را ببیند و بنابراین تجربهٔ نزدیک به مرگ صادقه نیز خواهیم داشت.

ی) در تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا فرد بعد از تجربه دوباره به زندگی برمی‌گردد.

ک) تجربهٔ نزدیک مرگ، همانند تجربهٔ رؤیا متفاوت از مفاهیم و استدلال‌های عقلی است.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل و تبیینی که صورت گرفت، به این نتیجه رهنمود می‌شویم که تجربیات نزدیک به مرگ و رؤیا دارای حقیقت و وجود نزدیک هستند، به‌گونه‌ای‌که می‌توان گفت: تجربیات نزدیک به مرگ، شبه‌الرؤیا می‌باشند. بر پایهٔ مبانی رؤیاشناسی و تحلیل فلاسفهٔ اسلامی از آن، که قوهٔ خیال و متخیله در این دو تجربهٔ انسانی نقش اساسی و تعیین‌کننده را ایفا می‌کند، گاه صورت‌های گذشته (تجارب بیداری) در تجارب رؤیا و (NDE) مورد بازبینی قرار می‌گیرد و گاه فرد تجربه‌گر با مشاهدات ساختگی روبه‌رو می‌شود که بر اساس مزاج یا اغراض و آرزوهای نفس، وجود یافته‌اند، به‌گونه‌ای‌که در خارج از نفس مصداقی ندارند و گاه بر اثر اتصال فرد به حقایق

عالم مجرد با نقوش کلی حاصل از اتصال به عالم علوی که به‌صورت جزئی و تمثلی ترسیم و منعکس شده‌اند، مواجه می‌گردد. به همین دلیل: الف) ازآنجاکه تجربهٔ رؤیا به دو قسم صادقه و کاذبه تقسیم می‌شود و به رؤیاهای کاذبه اهمیتی داده نمی‌شود، لازم است تجربیات نزدیک به مرگ نیز به همین منوال دسته‌بندی شوند. تجربهٔ نزدیک به مرگ صادقه حالتی است که نفس از قیود خیالات ساخته و پرداختهٔ خود رها می‌شود. در مقابل تجربهٔ نزدیک به مرگ کاذبه آن تجربه‌ای است که فرد اسیر نفس و امور نفسانی شده و با ادراکات بازتابی یا ساختگی یا شیطانی و یا مزاجی روبه‌رو می‌گردد. این مشاهدات، هرچند برای فرد آگاهانه و فراتر از استدلال است، اما در خارج از ساحت نفس او، وجود عینی ندارد و صرفاً تولید نفس خود اوست. ب) همچنین همان‌گونه که در تجربهٔ رؤیا فرد برای رفتن به عالم واقعی غیرمادی و داشتن تجارب رؤیایی صادقه نیازی به تلاش و سیر و سلوک ندارد، نباید در تجارب نزدیک به مرگ نیز چنین توقعی داشت و این تجارب را به افراد خاص اختصاص داد و تجارب افراد غیرسلوکی را در آغاز راه کنار گذاشت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۵). *رساله‌ای در روانشناسی*. تصحیح، تحشیه و مقدمه محمود شهابی. تهران: خیام.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیهات*. قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی (طبیعیات)*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۸). *محبوب القلوب*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

اوسیس، کارلیس و هارالدسون، ارلاندور (۱۳۷۵). *از مرگ بازگشتگان*. ترجمهٔ بهنام جمالیان. تهران: بی‌جا.

جهامی، جیرار (۲۰۰۶م). *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفکر العربی و الإسلامی (تحلیل و نقد)*. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

دغیم، سمیح (۲۰۰۴م). *موسوعهٔ مصطلحات صدرالدین الشیرازی*. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

دهقانی، محسن (۱۳۸۸). *فروغ حکمت؛ ترجمه و شرح نهایة الحکمة علامه سیدمحمدحسین طباطبائی*. قم: بوستان کتاب.

رضانژاد، غلامحسین (۱۳۸۷). *مشاهد الألوهیة*. قم: آیت اشراق.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تعلیقهٔ حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شمس، مرادعلی (۱۳۸۴). *با علامه در المیزان از منظر پرسش و پاسخ*. قم: اسوه.

صدرالمتألهین (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.

صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالمتألهین (۱۳۷۵). *شواهد الربوبیه*. تهران: حکمت.

صدرالمتألهین (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*. بی‌جا: بی‌نا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق). *رسالة المنامات و النبوّات*. قم: باقیات.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*. قم و تهران: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀ و سمت.

غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). *شرح فصوص (للغازانی) (فصوص الحکمة و شرحه)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). *آراء أهل المدینة الفاضلة*. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). *تعلیقه بر شرح فصوص الحکم*. قم: مطبوعات دینی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰). *اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *شرح الإشارات و التنبیهات للطوسی (مع المحاکمات)*. قم: دفتر نشر الکتاب.

کربن، هانری (۱۳۷۴). *ارض ملکوت*. ترجمهٔ سیدضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.

کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. تهران: علمی و فرهنگی.

مصلح، جواد (۱۳۸۵). *إیضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد*. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ملک‌شاهی، حسن (۱۳۹۲). *ترجمه اشارات و تنبیهات*. تهران: سروش.

مودی، ریموند (۱۳۷۳). *نور آنسوی*. ترجمهٔ حسین جلیلیان. تهران: جمال الحق.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (بی‌تا). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

وولف، دیوید (۱۳۸۶). *روانشناسی دین*. تهران: رشد.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). *حکمت الهی عام و خاص*. تهران: اسلامی.

Abraham Varghese, Roy, Moody, Raymond (2009). *There Is Life after Death: Compelling Reports from Those Who Have Glimpsed the Afterlife*. English: New Page Books.

Blackmore, Susan (2004). *Consciousness: An Introduction*. Oxford University Press.

Carol Zaleski (1987). *Otherworld journeys: accounts of near-death experience in medieval and modern times*. Oxford University Press.

Corazza (1987). Exploring the Mind–Body Connection. London: Routledge Ornella.

Eccles, J (1991). *Evaluation of the brain creation of the self*. London and New York: Routledge.

Fox, mark, Religion (2003). *Spirituality and the near-death experience*. First Published. London and New York: Routledge.

Greyson, Bruce (2006). Near-death experience and Spirituality. *Zygon*, V41, N. 2.

Jeffrey Long (2010). *Paul Perry, Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences*. HarperOne.

Fischer, John Martin (2016). *Mitchell-Yellin, Benjamin, Near-death experiences: understanding visions of the afterlife*. Oxford University Press.

Moody Raymond (1989). *A fényen túl*. Hungarian: Apostoli Szentszék Könyvkiadó.

Moody Raymond (2001). *Life after Life*. USA: HarperOne; the 25th Anniversary of the Classic Bestseller edition.

Ring K, Valarino EE (1980). *Life at death: A scientific investigation of the near-death experience*. New York: Coward, McCann, &Geoghegan.

Sabom, M (1982). *Recollections of Death: A Medical Investigation*. London: Corgi.

Valarino, Evelyn Elsaesser (1997). *On the other side of life: exploring the phenomenon of the near-death experience*. Perseus Publishing: English.

Van Lommel, L (2010). *Consciousness beyond Life*. HarperCollins: HarperOne.

Williams, Kevin R (2002). *Nothing Better than Death: Insight fiom 62 of profound Near-Death Experiences*. Philadelphia: Xlibris Corporation.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 65-79**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2026.5003640

20.1001.1.17354545.1405.24.1.3.5

The Theory of Mind-Body Dualism in Samkhya Philosophy

Saeed Geravand / associate professor of religions and mysticism, Dept. of religions and mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University ac.geravand@azaruniv.ac.ir

Salva Rokhsari Dolatabad / M.A. holder of religions and mysticism, Dept. of religions and mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University salvarokhsary@gmail.com

Received: 2026/02/10 - **Accepted:** 2026/06/02

Abstract

Among Eastern philosophies, one of the most ancient traditions that features the theory of mind-body dualism and the relationship between the two is the Sāṃkhya philosophy. In Sāṃkhya philosophy, the mind is a fundamental element that utilizes both cognitive power (Purusa) and that of motion (Prakrti). Without the guidance of the mind, none of the cognitive organ and that of motion are capable of performing their functions. In Sāṃkhya philosophy, the fundamental principle underlying the body is *Prakṛti*, that is, the metaphysical ground of all this-worldly elements; therefore, the metaphysical foundation of the mind also lies within the element of *Prakṛti*. In Sāṃkhya philosophy, the body is also part of the realm of *Prakṛti*. Thus, the mind and the body belong to a single metaphysical substance. In this philosophy, one of the types of relationship between the mind and the body is the acceptance of causality and the interaction between the mind and the body.

The research findings indicate that Sāṃkhya philosophy, among Eastern philosophies, has succeeded in resolving one of the fundamental challenges of the mind-body dualism theory; because in this philosophy, the mind is a part of the world of *Prakṛti*. Therefore, the mind can directly be the cause of bodily actions. Consequently, the major shortcomings that troubled the theory of substance dualism -namely, explaining the relationship between the mind and the body and the possibility of reflecting the objective world within the realm of the mind- have been efficiently explained and analyzed in Sāṃkhya philosophy.

Keywords: Sāṃkhya philosophy, philosophy of mind, mind-body dualism, mind, body.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص۶۵ـ۷۹
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5003640
dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.3.5

نوع مقاله: پژوهشی

نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه

سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان ac.geravand@azaruniv.ac.ir
سلوی رخساری دولت‌آبادی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان salvarokhsary@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۲

چکیده

در مجموعه فلسفه‌های شرق یکی از کهن‌ترین فلسفه‌هایی که نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن و نسبت میان این دو در آن حضور دارد فلسفهٔ سانکهیه است. در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن عنصری است بنیادین که هم از عناصر معرفتی استفاده می‌کند و هم از عناصر حرکتی. بدون هدایت ذهن هیچ‌کدام از اندام‌های معرفتی و حرکتی قادر نیستند به انجام وظایف خود بپردازند. در فلسفهٔ سانکهیه اصل بنیادینی که در پس بدن نهفته است، پرکریتی است؛ یعنی بنیاد متافیزیکی تمام عناصر این‌جهانی، ازاین‌رو بنیاد متافیزیکی ذهن هم در عنصر پرکریتی قرار دارد. در فلسفهٔ سانکهیه، بدن هم بخشی از قلمرو پرکریتی است. بدین‌ترتیب، ذهن و بدن به یک جوهر متافیزیکی تعلق دارند. در این فلسفه یکی از انواع نسبت‌ها میان ذهن و بدن، پذیرش مسئلهٔ علیت و تعامل ذهن و بدن است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فلسفهٔ سانکهیه در مجموعه فلسفه‌های شرق، توانسته یکی از چالش‌های اساسی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را حل کند؛ زیرا در این تفکر فلسفی، ذهن بخشی از جهان پرکریتی است. ازاین‌رو ذهن می‌تواند به‌طور مستقیم علت کنش‌های بدنی باشد. بنابراین، کاستی‌های عمده‌ای که نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری را با مشکل مواجه می‌کردند، یعنی تبیین نسبت ذهن و بدن و امکان انعکاس جهان عینی در عالم ذهن، در فلسفهٔ سانکهیه به شکلی کارآمد تبیین و تحلیل شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ سانکهیه، فلسفهٔ ذهن، دوگانه‌انگاری ذهن و بدن، ذهن، بدن.

مقدمه

در بین نظام‌های فکری شرق، فلسفهٔ سانکهیه یکی از کهن‌ترین نظام‌های فلسفی هند به‌شمار می‌رود. این فلسفه با وجود بداقبالی‌ها و فراز و فرودهای تاریخی، تأثیر عمیقی بر سایر مکاتب فلسفی بر جای نهاده و بدون شک از نخستین تأملات فلسفی برای تبیین نسبت میان ذهن و بدن به‌شمار می‌آید (Radhakrishnan, 1930, p.295; Zimmer, 1990, p.47). بر خلاف فلسفهٔ ودهای و اوپه نیشادها، فلسفهٔ سانکهیه به شیوه‌ای مستقل، به تحلیل بنیادین واقعیت و ماهیت انسان می‌پردازد. بنیانگذار تاریخی این تفکر فلسفی، حکیمی است به نام کپیله (Kapila). کهن‌ترین متن نظام‌مند این فلسفه، سانکهیه کاریکا می‌باشد (Dasgupta, 1963, v1, p.213) که در قرن دوم میلادی نوشته شده و به کریشنا نسبت داده شده است (The Sankhya Karika, 1955, p.14; Radhakrishnan, 1930, p295). فلسفهٔ سانکهیه با معرفی دو اصل ازلی، یعنی پرکریتی (prakritti)، به‌معنای بدن و پوروشه (purusa)، به‌معنای ذهن، بنیاد هستی را شرح و تبیین می‌کند. این دو حقیقت در تعامل با یکدیگر کل واقعیت عالم را شکل می‌دهند. پرکریتی به‌عنوان جوهر عالم، بنیاد همهٔ اشیا و عناصر طبیعت است، درحالی‌که پوروشه حقیقتی آگاه است که منبع تجربه و شناخت آدمی به‌شمار می‌آید. در این نگرش فلسفی، آگاهی و بدن نه دو جوهر بی‌ارتباط، بلکه دو عنصر مکمل واقعیت هستند که در تعامل متقابل با یکدیگر تجربه‌های عمیق انسانی را امکان‌پذیر می‌سازند. در فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه عنصری است آگاه و ازلی. این عنصر آگاه نه عقل است و نه قلب و نه مجموعه‌ای از عناصر و حالات ذهنی، بلکه گوهر آگاهی است که عامل معرفت و تجربهٔ عمیق آدمی است. تمام فعالیت‌ها و دگرگونی‌های انسان از شادی و غم گرفته تا لذت و درد به پرکریتی و فرآورده‌های آن، یعنی بدن و ذهن تعلق دارد. درحالی‌که پوروشه از همهٔ اینها مبرا است. طبق تقریر فلسفهٔ سانکهیه، شناخت صحیح ذهن، یعنی تمایز آن از بدن، کلید رهایی انسان از رنج‌ها و محدودیت‌های امور دنیوی است (The Sankhya Sutra, 1955, p.21).

دوگانه‌انگاری ذهن و بدن از این منظر به‌معنای فهم انسان به‌عنوان موجودی مرکب از دو حقیقت مستقل است. از یک‌سو، ذهن و از سوی دیگر، بدن که در تعامل متقابل با ذهن قرار دارد. این تعامل تا پیش از مرگ ادامه می‌یابد، اما با مرگ هر یک سرنوشتی مجزا می‌یابند. بدن به زوال می‌رسد، ولی ذهن (پوروشه) سیر استکمالی خود در حیات معنوی ادامه می‌دهد.

فلسفهٔ سانکهیه را می‌توان نخستین تفکر فلسفی در مشرق زمین دانست که مسئلهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را به شیوه‌ای کیهان‌شناختی مطرح می‌کند و پایه‌گذار سنتی ماندگار در تفکر فلسفی هند می‌گردد. سنتی که بعدها در فلسفه‌های یگه و ودانته نیز تداوم یافت. پس از فلسفه سانکهیه، مکاتب فکری دیگر مهم‌ترین شارح این دیدگاه بودند. درواقع مکاتب فکری دیگر با تبیینی روشن و علمی از نحوهٔ رابطهٔ ذهن و بدن به آن نیرویی تازه بخشیدند و

ادله‌ای نظام‌مند برای اثبات نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن ارائه کردند، تا جایی که امروزه این دیدگاه در آثار و مباحث فلسفهٔ ذهن (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، مقدمه) به نام نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن شناخته می‌شود.

تا جایی که امکان جست‌وجو هست و بررسی‌ها نشان می‌دهند تحلیل و بررسی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. هرچند در برخی پژوهش‌ها به‌صورت پراکنده و عام از مباحث فلسفهٔ سانکهیه سخن رفته است. ازجمله پژوهش‌های انجام‌شده در ارتباط با مباحث فلسفهٔ سانکهیه، برای نمونه می‌توان به مقالهٔ «مقایسهٔ انسان‌شناسی اسلامی با مکتب سانکیه ـ یوگا» (کریمی، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در این نوشتار، نویسنده با رویکردی تطبیقی به بررسی جایگاه انسان در دو نظام فکری اسلام و سانکهیه پرداخته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اوصاف ذاتی نفس در دو نظام فلسفی مشاء و سانکیه» (کریمی و همکاران، ۱۴۰۱) منتشر شده است. در این پژوهش تأکید می‌شود که در هر دو سنت فکری، شناخت انسان از نفس خود اهمیت بنیادی دارد. نویسندگان کوشیده‌اند با تکیه بر منابع اصیل، اوصاف ذاتی نفس را از دیدگاه بنیان‌گذاران دو مکتب فکری توصیف و تبیین کنند و در ادامه، دیدگاه ارسطو را با نگرش کپیله درباره نفس و تعدد نفوس را به‌طور تطبیقی بررسی کنند. مقالهٔ «نقد و بررسی نظریهٔ معرفت در مکتب فلسفی سانکهیه» (گراوند و همکاران، ۱۴۰۳) نیز منتشر شده است. در این پژوهش از چیستی، ماهیت و نظریه‌های معرفت در فلسفهٔ سانکیهه سخن به میان آمده است. مقالهٔ «درشنه‌های هندی و براهین اثبات خدا» (محمودی، ۱۳۸۶)؛ نویسنده در این پژوهش وزین از مکاتب فلسفی هند و براهین اثبات وجود خدا سخن به میان آورده و هرکدام از این براهین مورد نقد و تحلیل قرار گرفته است. افزون بر این، پژوهش‌ها در آثار معروف و شناخته‌شده‌ای همچون *معرفی مکتب‌های فلسفی هند* (چاترجی، ۱۳۸۴)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* (شایگان، ۱۳۸۹) و *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب* (راداکریشنان، ۱۳۸۲)، مباحثی کلی دربارهٔ مفاهیمی همچون پوروشه و پرکریتی به‌صورت جامع مطرح شده است. این در حالی است که ابعاد و جنبه‌های مختلف نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن همچنان در این آثار مهم بدون تحلیل و بررسی باقی مانده‌اند. بر این اساس، نگارندگان از سر علم و آگاهی و مطالعات پیشین بر این باورند که هیچ‌یک از آثار موجود دغدغهٔ آن را نداشته‌اند و نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را در فلسفهٔ سانکهیه مورد تحلیل و واکاوی قرار دهند. این پژوهش بر آن است تا با رجوع مستقیم به منابع و متون اصلی فلسفهٔ سانکهیه ساختار و مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را بررسی کرده و با رویکردی تازه به تحلیل و نقد آن بپردازند. افزون بر این، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری در فلسفهٔ ذهن نشان می‌دهد که در فلسفهٔ سانکهیه میان پرکریتی و پوروشه نوعی حضور و تعامل متقابل برقرار است.

۱. بنیاد متافیزیکی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

درواقع می‌توان گفت که مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه را می‌توان در سه اصل

کیهان‌شناختی پرکریتی، پوروشه، و گونه‌ها جست‌وجو کرد. در اینجا ابتدا به معرفی این سه آموزهٔ متافیزیکی و سپس به نقد و تحلیل نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه می‌پردازیم.

۱ـ۱. پرکریتی

تفکر سانکهیه مبنی‌بر اینکه علیت عبارت است از: دگرگونی علت مادی به معلول از جهت منطقی به مفهوم پرکریتی منجر می‌شود. پرکریتی، در تفکر سانکهیه علت غایی اشیاء است که خودش هیچ علتی ندارد (The sankhya karika, 1955, p.16). بر همین اساس، پرکریتی بنیان لطیف‌ترین پدیدارهای طبیعت همچون ذهن است. این پدیدار دارای چنان نیروی عظیمی است که جهان را در یک مسیر مستمر برای همیشه به پیش می‌برد (چاترجی، ۱۳۸۴، ص۴۹۴). طبق تفسیر فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی بطن کلیه موجودات و ریشهٔ تمام کائنات است (The Sankhya Sutra, 1955, p.71).

در فلسفهٔ سانکهیه برای اینکه همه اشیای جهان (ازجمله ذهن، بدن، حواس و عقل) ایجاد گردند، لزوماً باید برخی عناصر با هم ترکیب شوند. به‌عبارتی‌دیگر، وجود اشیای جهان، منوط و وابسته به ترکیب برخی از عناصر است. ازاین‌رو می‌بینیم که جهان زنجیره‌ای از معلول‌ها است که باید علتی داشته باشد. این علت چیست؟ طبق تفسیر فلسفهٔ سانکهیه علت مزبور نمی‌تواند پوروشه باشد؛ زیرا پوروشه نه علت چیزی است و نه معلول چیزی. بنابراین علت جهان باید چیزی به غیر از پوروشه باشد (ر.ک. راداکریشنان، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۵۳؛ Dasgupta, 1963, p.246). مکتب‌های چارواکه، بودیسم، جینیسم و نیایه وایشیشیکه می‌گویند که اتم‌های خاک، آب، نور و هوا علت‌های مادی اشیا جهان می‌باشند. اما فلسفهٔ سانکهیه این دیدگاه را مبنی‌بر اینکه اتم‌های مادی می‌توانند منشأ محصولات لطیف طبیعت، مانند ذهن باشند مردود می‌داند. بنابراین ما باید به دنبال چیزی باشیم که بتواند علةالعلل وجودی همهٔ اشیاء طبیعت، اعم از اشیاء خشن، مانند خاک و آب و درختان گرفته تا اشیاء لطیفی چون ذهن باشد. به‌عنوان مثال، یک دانه از درختی که تولید می‌کند و یک آرزو از واقعیتی که به آن تبدیل می‌شود، لطیف‌تر است. برهمین‌اساس علت غایی جهان باید علتی باشد بی‌بنیاد، ازلی و سرمدی. فلسفهٔ سانکهیه این علت بی‌بنیاد را پرکریتی (prakrti) تفسیر می‌کند (Pandiya,1953, p.41; see: Dasgupta, 1963, p.245).

۲ـ۱. پوروشه

یکی دیگر از مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه پوروشه است. پوروشه، دومین واقعیت غایی از مبانی متافیزیکی فلسفهٔ سانکهیه را تشکیل می‌دهد. پوروشه فاعل معرفت است و نقش بسیار مهمی در تولید معرفت دارد؛ چراکه مبدأ و بنیاد آگاهی است. فلسفهٔ سانکهیه بر خلاف پاره‌ای از مکاتب فلسفی هند، مانند مکتب چارواکه، که پوروشه را با پرکریتی یکی می‌داند، پوروشه را به‌عنوان واقعیتی تردیدناپذیر و متافیزیکی می‌پذیرد. می‌توان گفت: بر اساس فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه با پرکریتی و منس (ذهن) و بودهی (عقل) متفاوت است.

به‌تعبیردیگر، پوروشه با همهٔ اشیای جهان فرق دارد. طبق تقریر فلسفهٔ سانکیهه، پوروشه نه عقل است و نه قلب و نه مجموعه‌ای از حالات آگاهی (The Sankhya Sutra, 1955, p.21). طبق نظر فلسفهٔ سانکهیه پوروشه روح آگاهی است. افزون بر این، باید متذکر شد که در فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه واقعیتی است دگرگون‌ناشونده، جاودانه، که از همهٔ موانع و محدودیت‌ها آزاد است (Dasgupta,1963, p.260). بنابراین اگر تصور کنیم که پوروشه همان بدن یا حواس یا ذهن می‌باشد، تصوری چندان درست نخواهد بود. ما انسان‌ها به‌طور معمول در اثر نادانی و فقدان آگاهی، حقیقت نفس خود را با امور مادی همانند می‌پنداریم و به‌اشتباه تصور می‌کنیم که این نفس ماست که گرفتار این رنج‌ها شده است. این در حالی است که اگر آدمی به فهم و تمییز و تمایز عمیق دو گوهر متافیزیکی پوروشه و پرکریتی که در ساحت وجود اوست، پی ببرد، درواقع از همهٔ دغدغه‌ها و رنج‌ها آزاد خواهد شد (The Sankhya Sutra, 1955, p.21؛ شایگان، ۱۳۸۹، ص۵۲۹).

۳ـ۱. گونه‌ها

یکی دیگر از مبانی نظریه دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه، گونه‌ها می‌باشد. در فلسفهٔ سانکهیه، سه رکن عالم هستی، گونه‌ها هستند که عبارت‌اند از: ستوه، رجس و تمس. این سه رکن درواقع سه نیرو و سه کیفیت و عنصر ازلی به‌شمار می‌آیند (شایگان، ۱۳۸۹، ج۲، ص۵۷۱؛ راداکریشنان، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۴۷). «ستوه» حالت اعتدال و صفا، روشنایی، سعادت و لذت دارد، «رجس» حالت تحرک و هیجان، حرارت، غم و اندوه و شقاوت، و «تمس» حالت رکود، فسردگی، سنگینی و بی‌تفاوتی را دربر دارد. در فلسفهٔ سانکهیه بنا به تفسیر سانکهیه کاریکا، این سه رکن شامل احوال مختلف خوشی، ناخوشی، فعالیت، تحرک و روشنایی هستند که در آفرینش امور با هم تعامل می‌کنند (Torwesten, 1994, p.47; Jackson, 1982, p.71).

در فلسفهٔ سانکهیه وجود پرکریتی از سه عنصر مقوم گونه‌ها (gunas) قوام یافته است. پرکریتی درواقع نقطهٔ موازنه اتحاد این سه عنصر بنیادین است. بنابراین مراد ما از ستوه (satva)، رجس (rajas) و تمس (tamas)، عناصر متافیزیکی تشکیل‌دهندهٔ جوهری غایی به نام پرکریتی است. دلیل اینکه به این عناصر «گونه» گفته می‌شود، به این دلیل است که این سه عنصر به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت هدف پوروشه قرار دارند و همچون رشته‌ای می‌باشند که به‌واسطهٔ طنابی، حقیقت روح را به جهان متصل می‌سازد (Dasgupta, 1963,v1, p.243-245). با توجه به اینکه میان علت و معلول رابطهٔ همانندی ذاتی وجود دارد از راه دانستن ماهیت فرآورده‌های گونه‌ها، یعنی اشیای عالم، ما به ماهیت خود آنها پی می‌بریم. همهٔ اشیای لطیف عالم از ذهن گرفته تا اشیای مادی دارای این سه ویژگی و کیفیت ازلی می‌باشند. این اشیاء می‌توانند ایجاد خوشی، درد و یا حتی بی‌تفاوتی کنند. در فلسفهٔ سانکهیه این سه عنصر هم در عناصر ترکیبی کیهان‌زایی و هم در عناصر قوام‌بخش پرکریتی جوهر غایی جهان به‌شمار می‌آیند (keith,1918, p.42).

باید متذکر شد که در فلسفهٔ سانکهیه گونه‌ها هرگز نمی‌توانند پایدار باشند. تغییر گونه‌ها به دو صورت است: وقتی که یک گونه درون خود متحول می‌شود و وقتی که یک گونه به گونه‌های دیگر تبدیل می‌شود. به هنگام زوال جهان، گونه‌ها بدون اینکه در تزاحم با یکدیگر قرار گیرند در درون خود دگرگون می‌شوند. صورت دوم تغییر و تبدل هنگامی روی می‌دهد که یکی از سه گونه بر دوتای دیگر غلبه کند و آن دو را در جایگاهی فروتر بنشاند؛ زیرا از همین لحظه است که اشیای خاص پا به عرصهٔ وجود می‌گذارند. این صورت از دگرگونی و عدم پایداری گونه‌ها در فلسفهٔ سانکهیه آغاز تکوین و تکامل عالم می‌باشد (Dasgupta,1963, p.243).

۲. سانکهیه و دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن اندامی است بنیادین که هم از اندام‌های معرفتی استفاده می‌کند و هم از اندام‌های حرکتی و از فواید هر دو بهره‌مند می‌شود. بدون هدایت و سرپرستی ذهن هیچ‌کدام از این دو نوع اندام نمی‌توانند به انجام وظایف خود بپردازند. در حقیقت ذهن متشکل از اجزایی است که می‌توانند در زمان واحد با حواس گوناگون در ارتباط باشند (چاترجی، ۱۳۸۴، ص۵۱۴). در این نگرش فلسفی، اصل بنیادینی که در پسِ بدن نهفته است، پرکریتی نام دارد؛ یعنی زیرساخت متافیزیکی همهٔ پدیده‌های مادی که ذهن نیز بخشی از جهان مادی تلقی می‌شود و ازهمین‌رو بنیاد متافیزیکی آن نیز در پرکریتی قرار دارد. در فلسفهٔ سانکیهه، بدن، بخشی از قلمرو پرکریتی است و بدین‌سان، ذهن و بدن هر دو به یک جوهر متافیزیکی تعلق دارند.

«ذهن» در تفکر غربی تقریباً برابر با ترکیبی است از سه عنصر در فلسفهٔ سانکهیه، که عبارت‌اند از: منَس (manas)، بودّهی (buddhi) و أهَم‌کارَه (ahaṃkāra) (Dasgupta, 1963, V1, p.248). در فلسفهٔ سانکهیه منس را به ذهن و حس مشترک نفس تعبیر می‌کنند، بر همین اساس، سانکهیه کاریکا می‌گوید: «ذهن (منس) هم برخوردار از طبیعت حواس است و هم بهره‌مند از طبیعت اعضای فاعلهٔ آن، ذهن، سازمان‌دهنده ادراکات است و به‌سبب تکثر اشیاء است که چندگانه جلوه می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۹، ص۶۰۲). ذهن، به‌مثابه عنصر فاعله، نقشی فعال در تنظیم ادراکات مجهول دارد. به‌بیان‌دیگر، این عنصر به‌عنوان واسطه‌ای میان ادراکات حسی و ساحت روحانی عمل می‌کند و ادراکات پراکنده را در قالبی منظم و متدیک گردآوری می‌نماید. بنابراین، ذهن هم نیرویی فاعلی است که در تعیین کیفیات کلی و جزئیِ محسوسات نقش دارد و هم عنصری ادراکی است که با حواس مختلف در تعامل با هم قرار می‌گیرد، به ادراک اشیاء می‌پردازد و ویژگی‌های آنها را دسته‌بندی می‌کند. بااین‌حال، منس قادر به تعیین ماهیت محسوسات نیست و این تنها بودهی است که حجیت و توانایی صدور حکم درباره چیستی ادراک را دارد (Dasgupta,1963, p.248).

بر خلاف مکتب نیایه که منس به‌منزلهٔ ذره‌ای مستقل در نظر گرفته می‌شود (Chatterjee, 1950; Bhaduri, 1947). در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن یکی از دگرگونی‌های پرکریتی تفسیر می‌گردد. افزون بر این، ذهن مسئول تأمل و

تصمیم‌گیری نیز هست. در فلسفهٔ سانکهیه این عنصر با بودهی ارتباط نزدیکی دارد که می‌توان آن را با اندکی تسامح به «خِرَد» ترجمه کرد. بودهی قوه‌ای لطیف‌تر از ذهن است که فعالیت‌های عقلانی سطوح بالاتر مانند شهود، و مراقبه را بر عهده دارد. این عنصر تا حدودی قابل مقایسه با نوس (nous) یونانی است، درحالی‌که ذهن یا منس وظیفهٔ تفکر تحلیلی و سطوح فروتر ادراک را دارد (The Sankhya Sutra, 1955, p.21؛ شایگان، ۱۳۸۹، ص۵۲۹).

أهَم‌کارَه سومین مؤلفهٔ ذهن در فلسفهٔ سانکهیه است که می‌توان آن را «اصل تشخیص» ترجمه کرد. اهَم‌کارَه، تمام تجارب ذهنی را به خود نسبت می‌دهد و بدین‌سان فعالیت‌های ذهن و عقل را ساماندهی می‌کند. ترکیب این سه عنصر، با تسامح زیاد با مفهوم اصل تشخیص ذهن در تفکر فلسفی قابل تطبیق است (Madhvacarya, 1933, p.11).

از منظر فلسفهٔ سانکهیه، قلمرو پرکریتی یا بدن، ذاتاً کور و نابینا است و به همین دلیل، قادر به تولید آگاهی نیست. ظهور پرکریتی همیشه در قالب «ابژه» است، و به همین دلیل است که استدلال می‌شود که ابژه‌ها هرگز نمی‌توانند خود را به سوژه تبدیل کنند. ازاین‌رو این مدل از نظریهٔ دوگانه‌انگاری بر این باور است که ذهنِ مادی، از اجزای کور تشکیل شده و نمی‌تواند آگاهی را پدید آورد. آگاهی، یک مقولهٔ هستی‌شناختی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از بدن استنتاج کرد (Madhvacarya, 1933, p.141).

قابل ذکر است که آگاهی به حوزهٔ پوروشه تعلق دارد؛ یعنی خودِ مطلق و نامشروط. پوروشه، آگاهی ناب، تغییرناپذیر، بی‌شکل و فاقد ویژگی‌های محدودکننده است؛ و به‌طور کامل مستقل از عالم ماده حضور دارد. در این تلقی، ذهن به عالم پرکریتی تعلق دارد، و آگاهی به عالم پوروشه؛ و ازاین‌رو ذهن و آگاهی، از نظر هستی‌شناختی از یکدیگر جدا هستند.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که رابطهٔ بدن و آگاهی چیست؟ و چگونه می‌توان عناصر ذهنی را آگاهانه توضیح داد؟ از منظر فلسفهٔ سانکهیه، فرایندهای ذهنی تنها در صورتی آگاهانه‌اند که از بیرون با «نور» آگاهیِ پوروشه روشن شوند. آگاهی به «نوری» تشبیه می‌شود که صورت‌های ذهنی را روشن می‌سازد. عنصر لطیف بودهی (ذهن)، به دلیل غلبهٔ ستوه، می‌تواند پذیرای این نور باشد و بنابراین ساختارهای معرفتی که از ذهن دریافت می‌کند را به‌صورت آگاهانه به بدن منعکس سازد (Potter, 1981, p.93).

در فلسفهٔ سانکهیه گفتیم که ذهن بخشی از جهان پرکریتی است و بنابراین، فعالیت‌های ذهنی نقضی برای قوانین فیزیکی به‌شمار نمی‌آیند. ازاین‌رو ذهن می‌تواند به‌طور مستقیم، علتِ اعمال و کنش‌های بدنی باشد، مانند صحبت کردن یا حرکت دادن اعضای بدن. از سویی دیگر، ساختارهای مادی مثل اندام‌های حسی و مغز می‌توانند تأثیری واقعی بر ذهن بگذارند، که برای تبیین پدیده‌هایی مانند آگاهی حسی از محیط، ضروری است.

در فلسفهٔ سانکهیه، آنچه ما در تجربه‌های حسی می‌بینیم یا می‌شنویم، نتیجهٔ تأثیر جهان بیرونی بر حواس و

ذهن است، این یعنی هیچ شکاف علّی یا وجودشناختی میان ذهن و بدن وجود ندارد؛ بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن که ذهن و ماده را دو جوهر کاملاً مستقل می‌داند. بنابراین، دو معضل عمده‌ای که مدل نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری را با مشکل مواجه کرده‌اند در فلسفهٔ سانکهیه به شکلی کارآمد حل شده‌اند. برای توضیح بیشتر در این زمینه به طرح این پرسش می‌پردازیم: اگر ذهن و بدن دو قلمروی کاملاً جدا باشند، چه‌طور می‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند؟ چه‌طور ممکن است رویدادی ذهنی مثل یک «اندیشه» بتواند نمایانگر عنصر جسمانی باشد؟

در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن خود نوعی از جهان پرکریتی است و به‌طور مستقیم از محیط اثر می‌پذیرد؛ یعنی محرک‌های بیرونی، مثل صدا یا نور، باعث تغییراتی در ساختارهای ذهنی می‌شوند که بازتاب همان ویژگی‌های جهان عینی هستند. این تغییرات در «منَس»، یعنی ذهن رخ می‌دهند و انعکاس‌هایی از دنیای بیرون را می‌سازند (Dasgupta, 1963, p.211).

ازآنجاکه ذهن در این مدل مادی تلقی می‌شود، نیازی نیست فرض کنیم دو جوهر متفاوت با هم در تعامل‌اند. ذهن می‌تواند به‌راحتی از طریق روابط علّی، اطلاعات را از جهان عینی بگیرد. محتوای ذهنی یا همان ایده‌ها درواقع الگوهایی هستند که در ناخودآگاه شکل می‌گیرند و برخی از آنها با نوری از آگاهی ناب (پوروشه) روشن می‌شوند. این ترکیب ساختار و نور است که باعث می‌شود تجربه‌های آگاهانه در ساحت وجود آدمی پدیدار شوند (Keith, 1918, p.57). درنتیجه، می‌توان گفت بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ ذهن که بیشتر بر ساختارهای انعکاسی تمرکز دارد، فلسفهٔ سانکهیه توجه خود را به خودِ آگاهی معطوف می‌کند. همان ویژگی‌ای که در توضیح تجربه‌های انسانی، یکی از مسائل دشوار فلسفهٔ ذهن به‌شمار می‌آید. ساختارهای ادراکی را می‌توان در سطح ناخودآگاه مثل دیدن در ربات‌ها تبیین کرد، اما آنچه واقعاً نیاز به تبیین و تفسیر بیشتری دارد این است که چرا این فرایندهای فیزیکی همراه با تجربهٔ آگاهی هستند؟

به نظر می‌رسد که در این زمینه، دوگانه‌انگاری ذهن و بدن دچار نوعی خطای معرفتی و روش‌شناختی شده است. این رویکرد، ویژگی‌هایی را که باید از هم تفکیک شوند، در یک ردیف قرار می‌دهد و همین باعث ایجاد شکافی می‌شود که تجربهٔ آگاهانه را از دنیای پرکریتی جدا می‌سازد. درواقع، چیزی که ما را به اتخاذ نظریهٔ دوگانه‌انگاری می‌کشاند محتوای آگاهی نیست، بلکه خودِ تجربهٔ آگاهی است. بر این اساس، فلسفهٔ سانکهیه اجزای تجربهٔ ذهنی را به شکلی شفاف‌تر تحلیل می‌کند. در این دیدگاه، تجربه‌های آگاهانه نه به‌عنوان یک جوهر مستقل، بلکه به‌صورت ترکیبی از ساختار و نور تفسیر می‌شوند (Potter, 1981, p.47).

درواقع در این الگو، می‌توان ذهن را مانند پنجره‌های رنگی کلیسا در نظر گرفت: شیشه‌های رنگی ساختارهایی هستند که شکل ادراک را می‌سازند و نور خورشید همان آگاهی ناب است که از بیرون می‌تابد. ترکیب این دو، تصویر روشنی از تجربهٔ آگاهی به وجود می‌آورد. درنتیجه، تجربیات ذهنی ترکیبی‌اند و در تجربه‌های ادراکی، دیگر

شکاف وجودشناختی میان محتوای ذهنی و جهان بیرون وجود ندارد، بلکه این نور آگاهی است که مرز میان فاعل شناسا و موضوع شناسا را تبیین می‌کند.

اینجاست که می‌توان گفت فلسفهٔ سانکهیه شایسته توجه جدی است؛ چراکه این تفکر امکان تبیین طبیعی طیف گسترده‌تری از پدیده‌های ذهنی را فراهم می‌کند، به همین دلیل، ذهن را بخشی از جهان پرکریتی می‌داند. بااین‌حال، جایگاه ویژهٔ آگاهی و تجربهٔ ذهنی نیز در آن محفوظ می‌ماند. بنابراین، فلسفهٔ سانکهیه توانسته است به شیوه‌ای بنیادین، بسیاری از مشکلات نظری را که در نقد و تبیین مدل‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری بروز می‌کنند، از پیش برطرف کند.

پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که اگر بخواهیم نظریه‌های مختلف در این‌باره را با هم مقایسه کنیم، در بین نظریه‌های مختلف در تبیین نسبت میان ذهن و بدن کدام نظریه از قوت و انسجام بیشتری برخوردار است؟

می‌توان گفت در مقابل دوگانه‌انگاری، نظریهٔ فیزیکالیسم باور دارد که همهٔ پدیده‌های ذهنی، در نهایت ماهیت فیزیکی دارند. این مسئله باعث شده متفکرانی همچون کریپکی بر این نظریه اشکال وارد کنند. کریپکی می‌گوید ذهن و بدن متمایزند، چون می‌توان ذهن را بدون بدن تصور کرد (kripke, 1973, p.83)، ولی نکتهٔ مهم این است که بدن هم می‌تواند بدون ذهن وجود داشته باشد. درواقع کریپکی نتیجه می‌گیرد ذهن و بدن نمی‌توانند دقیقاً یک چیز باشند، بلکه فقط به‌صورت تصادفی با هم مرتبطاند (Wilson, 1987, p.73).

متفکران دیگری در بحث از مسائل فلسفهٔ ذهن، همچون ناگل و لوین معتقدند مسئلهٔ دشوار آگاهی نشان می‌دهد که هنوز ابزارهای مفهومی لازم برای تبیین آن وجود ندارد (Nagel, 1974, 432).

در یک تحلیل حداکثری می‌توان گفت: اگر بخواهیم این نظریه‌ها را در باب تبیین ذهن و بدن با نظریهٔ سانکهیه مقایسه کنیم، می‌توان گفت که نظریهٔ دوگانه‌انگاری فلسفهٔ سانکهیه از قدرت و انسجام بیشتری برخوردار است؛ زیرا در بحث و بررسی مبانی و مبادی هر یک از این نظریه‌های مطرح‌شده، در مقام عمل، کاستی و ناکارآمدی هرکدام از آنها بیشتر آشکار می‌گردد.

۳. نقد و تحلیل نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

فلسفهٔ سانکهیه یکی از نخستین فلسفه‌هایی است که کیهان‌شناسی آن ساختاری ثنوی دارد. در این ساختار کیهان‌شناسی، فلسفهٔ سانکهیه به دو عنصر پوروشه و پرکریتی باور دارد. بر همین اساس به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین اشکال تفکر سانکهیه در حل مسئلهٔ چگونگی ارتباط پوروشه و پرکریتی می‌باشد که اگر این ارتباط موجب اسارت شود، پس آزادی از آن به‌هیچ‌وجه ممکن نخواهد بود. افزون بر این، از نظر فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی علت غایی همهٔ اشیاء مادی، همچون بدن‌ها و پدیده‌هایی همچون ذهن و بودهی است. پس پرکریتی هم علت مادی جهان است و هم علت فاعلی آن. طبق تفسیر تقریرات متفکران فلسفهٔ سانکهیه صرف حضور پوروشه کافی است که

پرکریتی را به عمل وادارد. درواقع اینجاست که می‌توان گفت: حامیان فلسفهٔ سانکهیه با استناد به همین استدلال نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن و مسائل پیرامون آن را تبیین و تفسیر می‌کنند؛ یعنی معتقدند که پوروشه بینا در پرکریتی نابینا انعکاس می‌یابد. از آنجاست که بودهی می‌تواند معرفت پیدا کند و شناخت حاصل می‌آید. لیکن اینکه چگونه صرف حضور پوروشه می‌تواند علت دگرگونی‌هایی باشد که در پرکریتی رخ می‌دهد و چرا در خود پوروشه هیچ‌گونه تغییری پدید نمی‌آید، مسائلی است که متفکران و شارحان فلسفهٔ سانکهیه پاسخ مبرهن و روشنی به آنها نمی‌دهد و این به نظر می‌رسد یکی از نقاط ضعف و اشکالاتی است که بر مبانی نظری فلسفهٔ سانکهیه وارد است.

یکی دیگر از کاستی‌های فلسفهٔ سانکهیه معطوف است به مسئلهٔ ثنویت. به نظر می‌رسد این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که فلسفهٔ سانکهیه از لحاظ جهان‌بینی نتوانسته است ماهیت و حقیقت رنج را برای خود حل کند. ازاین‌رو معتقد به دو عنصر پوروشه و پرکریتی شد (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص۲۴۷). افزون بر این، یکی از اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد است، این است که اتخاذ دیدگاه ثنویت درواقع وحدانیت خداوند را بر هم می‌زند. به همین دلیل می‌توان گفت که آیین هندو یک آیین توحیدی نیست و نقض توحید در اینجا برای این آیین مشکلی ایجاد نمی‌کند.

به‌علاوه، از کاستی‌های معرفت‌شناسی فلسفهٔ سانکهیه این است که در تفاسیر خود به دنبال راه‌حلی نیست تا بتواند این مسئله را برطرف کند. ازاین‌رو می‌توان گفت که تفسیر فلسفهٔ سانکهیه از ثنویت و ارتباط پوروشه و پرکریتی، نه قابل دفاع است، و نه قابل اثبات عقلی. به‌تعبیردیگر، می‌توان گفت که منشأ اصلی فلسفی سانکهیه و سایر مکاتبی که به ثنویت اعتقاد دارند ناتوانی آنها در تفسیر نظام آفرینش و عدم ادراک حضور رنج در جهان مادی است.

در برخی از آثار سانکهیه، رابطهٔ میان ذهن و بدن به گونه‌ای ترسیم می‌شود که گویی ذهن به‌عنوان عالی‌ترین محصول پرکریتی می‌تواند آینهٔ آگاهی محض پوروشه باشد، اما اشکال بنیادی اینجاست که اگر «انعکاس پوروشه» در بودهی پذیرفته شود، باید این انعکاس در همهٔ بودهی‌ها، و در همهٔ زمان‌ها، به‌طور یکسان رخ دهد؛ زیرا پوروشه در همه‌جا حضور دارد. اما در تجربهٔ انسانی چنین نیست و این ناهماهنگی نشان می‌دهد که تقریر سانکهیه از ارتباط ذهن و بدن فاقد انسجام منطقی است (Madhvacarya, 1933, p.71).

بر پایهٔ تقریرات شارحان و متفکران فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی علت مادی و فاعلی همه پدیده‌های بدنی و ذهنی است. حتی بودِهی، ذهن، اصل تشخیص (آهم‌کارا) و حواس نیز زاده پرکریتی‌اند. در این نظام فلسفی، صرف حضور پوروشه کافی است تا پرکریتی را به حرکت وادارد. اما همین ایده خود به نوعی به معضل اصلی فلسفهٔ سانکهیه بدل می‌شود: به این صورت که چگونه ممکن است آگاهی ناب، تنها با حضور خود موجب حرکت بدن شود، ولی خود تغییری نپذیرد؟ این پرسش کلیدی مهم‌ترین نقدی است که بر تفکر فلسفهٔ سانکهیه از نسبت ذهن و بدن وارد می‌شود.

افزون بر این، اگر پرکریتی نابینا و فاقد شعور است، چگونه می‌توان پذیرفت که بودهی بتواند آگاهی

پوروشه را انعکاس دهد؟ این تصور که یک واقعیت ناخودآگاه بتواند صورت آگاهی مطلق را منعکس کند و از این طریق به نحوی شعورمند شود، از لحاظ منطقی، دشوار و از منظر فلسفهٔ ذهن، تقریری ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. شارحان فلسفهٔ سانکهیه کوشیده‌اند با ارائه تقریرات گوناگون این مسئله را حل کنند، اما همان‌طور که داسگوپتا و راداکریشنان تفسیر کرده‌اند، این تبیین‌ها قانع‌کننده و واجد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی نیستند (Dasgupta, 1963, v.2, p.171-174; Radhakrishnan, 1930, p.303-305).

به نظر می‌رسد ریشهٔ این دشواری‌ها درواقع به مسئله‌ای عمیق‌تر بازمی‌گردد و آن عجز تفکر سانکهیه در ارائه تبیینی منسجم و یکپارچه از مسئلهٔ رنج، شر و کارکرد جهان بدن است. ازآنجاکه این فلسفه، رنج را در نظام آفرینش «واقعیتی بنیادین» می‌داند، تفسیری این‌همانی و وحدت‌انگارانه را ناممکن می‌شمرد و ناگزیر به دو اصل مستقل قائل می‌شود. اما پیامد چنین دوگانه‌انگاری آن است که وحدانیت غایی هستی در آن فرو می‌ریزد. افزون بر این فقدان چارچوب نظری منسجم برای تبیین بهتر ذهن و بدن، به‌ویژه در تعامل آن دو در سطح ذهن و بدن موجب بروز شکاف‌های مهمی در تفسیر فلسفهٔ سانکهیه شده است. از یک‌سو سانکهیه می‌خواهد رهایی را نتیجهٔ تشخیص دقیق تمایز آگاهی و بدن بداند، اما از سوی دیگر، تبیینی روشن از نحوهٔ تعامل این دو عنصر ارائه نمی‌کند. ازهمین‌روست که نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ سانکهیه، علی‌رغم جهت‌گیری عمیق قابل ملاحظهٔ آن، بر بستری از تناقضات بنیادین بنا شده است. بااین‌حال، باید توجه داشت که ارزش عملی فلسفهٔ سانکهیه در مسئلهٔ هندسه سلوکی قابل انکار نیست، اما از دیدگاه معرفت‌شناختی، به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن تبیین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در پرتو حضور مجموعه‌ای از ابهام‌ها و کاستی‌ها همچنان حل‌نشده باقی مانده است.

به‌هرحال، با وجود کوشش‌های بسیار در تبیین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن دیدگاه فلسفهٔ سانکهیه با مجموعه‌ای از ایرادهای بنیادین روبه‌رو است که فراتر از اشکالات وارد بر استدلال‌های جزئی فلسفهٔ سانکهیه قرار می‌گیرد. در یک تحلیل حداقلی می‌توان گفت: مهم‌ترین چالش در نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه آن است که این دیدگاه از یک‌سو قائل به جدایی کامل میان ذهن و بدن است و از سوی دیگر، تأکید می‌کند که ذهن بخشی از جهان پرکریتی است. اتخاذ این موضع درواقع متضمن دو گزارهٔ ناسازگار است.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که نسبت به نظریه‌هایی که از آنها سخن رفت، مانند فیزیکالیسم و نظریهٔ کریپکی، آیا نظریهٔ دوگانه‌انگاری سانکهیه در نزد اهل تحقیق معقول‌تر است یا خیر؟

به نظر می‌رسد که بینش سانکهیه می‌تواند بسیاری از مسائل فیزیکالیسم، مثل علیت ذهنی و بازنمایی ذهنی را حل کند، بدون اینکه به کاستی‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری گرفتار شود که به کیفیات غیرمادی باور دارد. اما درعین‌حال، فلسفهٔ سانکهیه نیز قبول دارد که آگاهی نمی‌تواند صرفاً از فرایندهای غیرذهنی و ناآگاه پدید آید؛ اینجاست که ناکارآمدی فیزیکالیسم آشکار می‌گردد. به‌جای آن، آگاهی ناب به‌عنوان جوهری مستقل معرفی

می‌شود. با این اوصاف، دوگانه‌انگاری فلسفهٔ سانکهیه برای بسیاری از اهل تحقیق چندان رضایت‌بخش نیست و نظریهٔ این‌همانی و وحدت‌انگاری که واقعیت را صرفاً ذهن یا آگاهی می‌داند، تا حدودی جذاب‌تر است؛ چراکه مسئلهٔ دشوار آگاهی مانعی بزرگ برای فیزیکالیسم است، اما برای نظریهٔ وحدت‌انگاری و این‌همانی ذهن و بدن آگاهی چنین مانعی وجود ندارد. اگر آگاهی را جوهر نخستین فرض کنیم، می‌توان بهتر فهمید که چگونه جهان مادی از آن پدید آمده است. بنابراین، به نظر می‌رسد نظریه‌ای این‌همانی ذهن و بدن و وحدت‌انگاری، مانند آنچه در فلسفهٔ ودانته آمده، شقّ بدیلی برای حل مسئلهٔ ذهن و بدن باشد. طرح این مسائل نشانگر این است که نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه از قوت و انسجام کافی برخوردار نیست و در بنیاد متافیزیکی خود با کاستی‌های بنیادین همراه است.

نتیجه‌گیری

بنیاد متافیزیکی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه بر تقابل میان سه رکن پرکریتی، پوروشه و گونه‌ها استوار است.

فلسفهٔ سانکهیه توانسته است یکی از چالش‌های بنیادین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را پاسخ دهد. در این نظام فلسفی، ذهن بخشی از جهان پرکریتی است.

فلسفهٔ سانکهیه می‌تواند بسیاری از مسائل فیزیکالیسم، مانند علیت ذهنی را حل کند، بدون اینکه به کاستی‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن گرفتار شود.

بنیاد نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه بر تقابل دو عنصر متافیزیکی، یعنی پرکریتی و پوروشه استوار است؛ یعنی این دو اصل نه‌تنها از یکدیگر متمایز هستند، بلکه در عین تمایز، تعامل متقابل دارند. مثالی که فلسفهٔ سانکهیه برای اثبات این موضوع می‌آورد، مثال کور و چلاق است. کوری در جنگلی به چلاقی برمی‌خورد، هر دو عاجزند، اما در اثر تعامل متقابل، کور چلاق را بر شانه خود قرار می‌دهد و به اتفاق به گریزگاهی از جنگل راه می‌یابند.

بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن که مبتنی‌بر جدایی مطلق ذهن و بدن است، در فلسفهٔ سانکهیه میان پرکریتی و پوروشه نوعی هم‌حضوری علّی ـ ادراکی برقرار است؛ بدین معنا که آگاهی تنها در پرتو ظهور پرکریتی است که امکان تجربه می‌یابد، بی‌آنکه در آن حل شود.

مبانی فلسفهٔ سانکهیه با تأکید بر مسئلهٔ علیت نشان می‌دهد که هیچ پدیده‌ای از نیستی به ظهور نمی‌رسد؛ درنتیجه، رابطهٔ ذهن و بدن نیز نه از نوع تأثیر میان دو جوهر نامتجانس، بلکه نوعی تحول درون‌ساختاری واقعیت است.

از دیدگاه معرفت‌شناختی، فلسفهٔ سانکهیه شناخت حقیقی را نه حاصل تعامل فیزیکی ذهن و بدن، بلکه نتیجهٔ

جدایی آگاهی از دلبستگی‌های پرکریتی تفسیر می‌کند. بدین‌ترتیب، مکشَه نه در انکار بدن، بلکه در فهم تمایز ذهن از بدن تحقق می یابد.

فلسفهٔ سانکهیه، بر خلاف دیدگاه مکانیکی برخی از متفکران در فلسفهٔ ذهن، بدن را ابزار ذهن نمی‌داند؛ ازاین‌رو نسبت میان ذهن و بدن در این فلسفه، تعامل متقابل است، نه علّی و متقابل.

می‌توان گفت فلسفهٔ سانکهیه با حفظ دوگانگی بنیادی میان ذهن و بدن، نوعی هم‌زیستی هستی‌شناختی را تفسیر می‌کند؛ الگویی که در مقایسه با نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن، سازگاری بیشتری با فهم اندام‌های معرفتی و عناصر ذهن و بدن دارد.

تقریرات متفکران فلسفهٔ سانکیهه در باب نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن، هم از حیث روش‌شناختی قابل انتقاد است و هم از حیث معرفت‌شناختی.

منابع

چاترجی، ساتیش چاندرا (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمهٔ فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*. ترجمهٔ خسرو جهانداری. تهران: علمی و فرهنگی.

ریونز کرافت، ایان (۱۳۸۷). *فلسفهٔ ذهن، یک راهنمای مقدماتی*. ترجمهٔ حسین شیخ‌رضائی. تهران: صراط.

شایگان، داریوش (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.

کریمی، مهدی (۱۳۸۹)، مقایسهٔ انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا ـ سانکهیه. *معرفت ادیان*، ۱(۲)، ۲۳–۴۶.

کریمی، محمد و همکاران (۱۴۰۱). تحلیل اوصاف ذاتی نفس در دو نظام فلسفی مشاء و سانکیه. *فلسفه تحلیلی*، (۴۱) ۲۶۹–۲۹۶.

گراوند، سعید و همکاران (۱۴۰۳). نقد و بررسی نظریه‌های معرفت در مکتب فلسفی سانکهیه. *معرفت ادیان*، ۱۵(۴)، ۱۲۱–۱۳۷.

ابوالفضل محمودی (۱۳۸۶). درشنه‌های هندی و براهین اثبات وجود خدا. *پژوهش‌های فلسفی* ـ کلامی، ۹(۲)، ۱۸۹–۲۰۷.

Bhaduri, sadananda (1947). *studies in Nyaya –vaisesika Metaphisics*. poona: Motillal Publication.

Chatterjee, Chandra (1950). *the Nyaya Theory of knowledge*. cacutta: Motillal Publication.

Dasgupta, Surendranath (1963). *A History of Indian Philosophy*. V.2. Motilal Banarsidass publication.

Dasgupta, Surendranath (1963). *A History of Indian Philosophy*. V.1. Motilal Banarsidass publication.

Jackson, Frank (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 36-127.

Kaith, berriedal (1918). *The Samkhya system, vikas Publishing House*. PVT LTD, Delhi, Calcutta.

Kripke, Saul (1973). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.

Madhvacaya,sri (1933). *The Commentary of sankhya Sutra*. New Delhi: Motillal Publication.

Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a bat. *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

Pandiya, Deepak (1953). *Indian philosophy*. New Belhi: Oxford University Press.

Potter, Karel (1981). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Advaita Vedānta, Motilal Banarsidass publication.

Radhakrishnan, Sarvapali (1930). *Indian philosophy*. V.1-2. New Belhi: Oxford University Press.

The sankhya karika(1955), An Exposition of The System of kapila, Translated by John Davies, USA puplishing, Calcutta.hia

The sankhya Sutra (1955). *An Exposition of The System of kapila*. Translated by John Davies, Vikas Publishing House, PVT LTD, Delhi: Calcutta.

Torwesten, Hans (1994). *Vedanta Heart Of Hinduism*. New York, New Delhi: Motillal Publication.

Wilson, M.D (1978). *The Philosophical mind*. London: Routledge.

Zimmer, Heinrich (1990). *Philosophies Of India*. Delhi: Motillal Publication.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 81-100**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002850

20.1001.1.17354545.1405.24.1.4.6

The Role of Methodological Approach in Prominent Theories of Religious Science with an Emphasis on Natural Philosophy❋

Davood Fazel Falavarjani / assistant professor, Dept. of theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute fazel@iki.ac.ir

Mohammad Jafari / associate professor, Dept. of theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute jafari@iki.ac.ir

Hamidreza Ramezani Darh / Ph.D. Candidate in theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute hamidrezaramezani313@gmail.com

Received: 2025/10/14 - **Accepted:** 2025/12/06

Abstract

The role of religious foundations and their status in the formation and orientation of sciences is among the topics that have attracted the attention of thinkers in our country in recent years, as they have attempted to examine the possibility of "religious science." Meanwhile, natural sciences -despite their role in the technological development of societies and their significance in lifestyle and even in orienting the humanities- have received less attention; although through examining existing theories, one can also judge the possibility of religious science in this domain.

In their article, while reviewing the background of the issue and extracting the views of certain theorists of religious science regarding the possibility or impossibility of religious science, and focusing on the natural sciences, the authors have made their attempt to analyze the connection between each thinker's perspective and his methodological approach -namely, whether or not the method of the sciences is restricted to empirical observation. This is a key issue that, from the authors' perspective, plays an effective role in a person's belief in the possibility of a religious model in science. With this approach, if it is proven that the theories of the natural sciences are also interpretive and analytical in nature rather than purely descriptive, then the insistence on restricting the method in the natural sciences will lose its justification, and the path will be opened for reflection on the natural sciences based on religious foundations.

Keywords: religious science, natural sciences, presupposition, empirical method.

❋ This article was presented at the International Conference on Islamic Humanities: Commemorating Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص۸۱ ـ ۱۰۰

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002850

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.4.6

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر رویکرد روش‌شناختی بر نظریات مطرحِ علم دینی با تأکید بر طبیعیات*

داود فاضل فلاورجانی / استادیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی fazel@iki.ac.ir

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی jafari@iki.ac.ir

حمیدرضا رمضانی درح / دانش‌پژوه دکتری کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی hamidrezaramezani313@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵

چکیده

نقش مبانی دینی و جایگاهشان در شکل‌گیری و جهت‌دهی به علوم از مباحثی است که در سالیان اخیر توجه اندیشمندانی از کشورمان را جلب کرده و تلاش نموده‌اند امکان تحقق علم دینی را بررسی نمایند. در این میان علوم طبیعی، با وجود ایفای نقش در توسعهٔ تکنولوژیک جوامع، اهمیت آن در سبک زندگی و حتی جهت‌دهی به علوم انسانی، کمتر در کانون توجه واقع شده‌اند، هرچند با تتبع در میان نظریات می‌توان دربارهٔ امکان تحقق علم دینی در این حوزه نیز به داوری نشست.

در این مقاله ضمن بررسی پیشینهٔ بحث و استخراج نگاه برخی نظریه‌پردازان علم دینی در مورد امکان یا عدم امکان تحقق علم دینی و با تمرکز بر طبیعیات، تلاش شده تا ارتباط نوع نگاه هر اندیشمند با رویکرد روش‌شناختی او ـ انحصار روش علوم به تجربه یا عدم آن ـ واکاوی شود. موضوعی کلیدی که از منظر نگارندگان نقشی مؤثر در اعتقاد شخص به امکان ایجاد الگوی دینی در علم دارد. با این رویکرد اگر ثابت شود که نظریات علوم طبیعی نیز بیش از آنکه توصیفی باشد، ماهیت تفسیری و تحلیلی دارد؛ آنگاه اصرار بر انحصار روش در طبیعیات محملی نداشته و راه برای تأمل در علوم طبیعی مبتنی‌بر مبانی دینی نیز باز خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، طبیعیات، پیش‌فرض، روش تجربی.

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

مقدمه

بحث علم دینی، امکان و راه‌های تحقق آن از مباحثی است که پس از انقلاب اسلامی در کشور ما مطرح شد و برخی از فلاسفه و نیز اندیشمندان با توجه به اهمیت بحث وارد این حوزه شده و آن را مورد بررسی و مداقه قرار دادند. کثرت مقالات و کتب نگاشته‌شده در این حوزه خود گویای این نکته است که این بحث جایگاه خود را نزد صاحب‌نظران پیدا کرده و بیش از پیش مورد توجه واقع شده است. بااین‌حال بیشتر علوم انسانی است که مورد توجه واقع شده و علوم طبیعی با وجود اهمیتی که در تمدن‌سازی و پیشرفت جامعه دارد، مغفول واقع شده یا توجه کمتری بدان صورت گرفته است؛ شاید بدین جهت که از منظر برخی اندیشمندان، وصف دینی برای علوم طبیعی چندان موجه نیست؛ زیرا به اعتقاد آنان، روش علوم طبیعی صرفاً تجربه و استقرا و تبیین روابط علّی بین پدیده‌هاست و گذشته از تفاوت سنخ قضایا در علوم طبیعی که توصیفی و نه تجویزی است، قوانین حاکم بر این حوزه نیز ثابت، قابل پیش‌بینی و ضابطه‌مند است. ازاین‌رو با عنایت به اصالت روش تجربی، پیش‌فرض‌های دینی یا غیردینی در آن تأثیری ندارد.

البته توجه به این موضوع مهم است که تمرکز توجه‌ها به روش‌شناسی علوم در تمدن‌های بشری، امری مسبوق به سابقه نیست و برجسته شدن نگاه متُدیک و روش‌شناسانه به علوم از ثمرات تمدن جدید و امری بدیع محسوب می‌شود که نمی‌توان از تأثیر آن در تحولات علوم جدید غافل شد؛ زیرا اساساً تا پیش از شکل‌گیری تمدن جدید و در دوران تمدن اسلامی و حتی پیش از آن، نگاه روشی جایی در تعریف و طبقه‌بندی علوم نداشت و آنچه اهمیت علوم را نشان می‌داد، موضوع و غایت علوم بود (ر.ک. فارابی، ۱۳۶۴، ص۱۱-۲۰). البته این بدین معنا نیست که روش نزد پیشینیان فاقد اهمیت بود، بلکه با توجه به منظومهٔ فکری حاکم مبتنی‌بر طرد مبادی مادی‌گرایانه و تجربه‌گرایانه، هیچ‌گاه روش تجربی تا این حد اصالت پیدا نکرده بود.

بااین‌حال رخداد رنسانس با ادعای بازگشت به تمدن یونانی در سه مرحله باعث تغییر رویکرد حاکم بر فضای جوامع غربی شد. در مرحلهٔ اول انقلاب فلسفی ـ ایدئولوژیک بود که تغییر رویکرد نخبگان غربی به سه مقولهٔ خدا، انسان و طبیعت را رقم زد؛ به‌گونه‌ای‌که خدا از جایگاه ربوبیت عالم به جایگاه ساعت‌سازی غیرمؤثر نزول و عقل خودبنیاد انسانی به این جایگاه صعود کرد. اتین ژیلسون در کتاب *عقل و وحی در قرون وسطی* به این جابه‌جایی به تفصیل اشاره کرده است (Gilson, 1939, p.1-80).

تغییر رویکرد ایدئولوژیک نیز به نوبهٔ خود به انقلاب علمی انجامید. به‌گونه‌ای‌که گالیله کیفیات اولیه، مانند رنگ و بو و حرارت و مانند آن را مفاهیم غیرقابل محاسبه و برای تبیین حقیقت اشیاء بی‌ارزش قلمداد کرد و خواستار جایگزینی کیفیات ثانویه، مانند سرعت و شتاب و طول و مانند آن شد (Brenner, 1989, p.2) در همین راستا بیکن خواستار تبیین چگونگی رخداد پدیده‌ها به‌جای جست‌وجوی چرایی آنها شد و مشاهدات کّمی

و استقرا را تنها راه شناخت چگونگی حوادث دانست. این رویکرد با اصالت ریاضیات دکارت شدت گرفت. از منظر دکارت، تبیین کیفی اشیاء در فیزیک و سایر علوم طبیعی باید جای خود را به تبیین ریاضی و کمی حقایق طبیعی بدهد (Gilson, 1950, p.130-150).

این در حالی است که ریاضیات محض، انتزاع کمّیت اجسام خارجی است و تبین عددی محض باعث نادیده گرفتن سایر خصوصیات و ابعاد و سطوح وجودی اجسام می‌شود. در علم کیمیا نیز رویکرد کل‌نگری که از مسیر تبیین مواد، سازگاری بین اجزای عالم جسمانی و عالم روحانی را دنبال می‌کرد، جای خود را به شیمی مدرن داد؛ کیمیایی که با رویکرد اتمیستی همت خود را کشف اجزای ماده فارغ از نسبت ماده با روابط غیرکمّی میان مواد قرار داده بود (سخاوت‌دوست، ۱۴۰۲، ص۷–۹). شاید بتوان تحلیلی شدن رویکرد هندسی و سر برآوردن فیریک کوانتومی را مرحلهٔ دیگری تلقی نمود که به تعبیر دکتر گلشنی مبتنی‌بر نگاه خاص فلسفی فیزیک‌دانان ابتدای قرن بیستم است.

با عنایت با چنین نگاه تاریخی برخی از اندیشمندان فلسفهٔ علم معتقد به تغییر الگو یا شیفت پارادایمی نه‌تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی شده‌اند، امری که علوم طبیعی را نیز در جایگاه نزاع مخالفان و موافقان علم دینی می‌نشاند؛ چراکه اساساً از منظر آنان تغییر الگوی تمدنی پیش از اینکه از علوم انسانی آغاز شده باشد از علوم طبیعی برخاسته است. بر این اساس یافتن نقطهٔ عزیمت بحث در موضوع علوم طبیعی راه را برای گسترش علم دینی در طبیعیات باز می‌کند. از منظر نگارندگان این نقطهٔ عزیمت دارای دو بعد اساسی است که لازم است مورد واکاوی قرار گیرد؛ یکی اثبات اینکه علوم طبیعی مدرن در یک سیر خطی و دترمینیستی به وضعیت کنونی نرسیده و تداوم طبیعیات قدیم نیستند و ثانیاً با عنایت به بعد اول، این علوم نسبت به طبیعیات قدیم در هدف و موضوع و به‌تبع آن در روش متفاوت‌اند.

نگاشتهٔ حاضر بر روی مورد دوم دست گذاشته و تلاش دارد این نکته را برجسته کند که رویکرد دانشمندان در حوزهٔ مبانی علم طبیعی و امکان دینی شدن بستگی تام به نگاه آن نسبت به روش این علوم دارد و این مسئله است که موضع نهایی آنها را تعیین خواهد کرد. بر این اساس پس از بیان پیشینه‌ای از نزاع به طبقه‌بندی نگاه اندیشمندان خواهد پرداخت.

تغییر مبادی و پارادایم فکری حاکم بر اندیشمندان پس از رنسانس و برجسته شدن نگاه حس‌گرایانه باعث شد تا به‌زعم آنان، تجربه به‌عنوان روشی موفق و یقینی در همهٔ علوم ازجمله علوم طبیعی محوریت یابد و سایر روش‌ها را به چالش بکشد تا حدی که پوزیتیویسم منطقی به‌عنوان یک مکتب فکری عرض اندام نمود و حکم به مهمل بودن گزاره‌های غیرتجربی داد. حکمی که چندان دوام نیافت و به دلیل تناقض درونی، خودش خودش را بی‌اعتبار کرد. نکتهٔ قابل اهمیت در این فرایند این بود که هرچند پوزیتیویسم از منظر برهانی و منطقی فروریخت، اما نگاه اثبات‌گرایانه ـ به‌معنای انحصار روش ارزیابی در تجربه ـ همچنان به یکه‌تازی خود ادامه داد و برخی فلاسفهٔ علم

تلاش نمودند با ارائهٔ راهکارهایی، نقش تعیین‌کنندهٔ تجربه در علوم انسانی و طبیعی را همچنان حفظ نمایند.

برخی مانند رایشنباخ در کتاب *پیدایش فلسفهٔ علمی* بحث تأییدپذیری تجربی را به‌عنوان جایگزین اثبات‌پذیری تجربی مطرح کردند و برخی دیگر مانند پوپر در کتاب *منطق اکتشاف علمی* با تفطن نسبت به سست بودن پایه تجربه، ابطال‌پذیری را معیار صحت و به تعبیری علمی بودن گزاره‌های علوم دانستند. رایشنباخ و پوپر با پذیرش این نکته که نمی‌توان مانع تأثیر گزاره‌های غیرتجربی در علوم شد، تلاش کردند با تفکیک مقام گردآوری و داوری، نقش تأثیرگذار تجربه را به عنوان فصل‌الخطاب در ارزیابی علوم همچنان حفظ کنند. غافل از اینکه هیچ‌یک از این راهکارها تناقض درونی تجربه‌گرایی را درمان نخواهد کرد (ر.ک. فاضل فلاورجانی، ۱۴۰۲، مقدمهٔ فصل پنجم).

نگارندگان در این مقاله با عنایت به نکات فوق به دو مسئله توجه نموده‌اند: نخست تلاش کرده‌اند نگاه برخی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان علم دینی در فضای کنونی کشور، نسبت به علوم طبیعی را از میان سخنان آنان استخراج کنند و نگاهشان به امکان دخالت مبانی و پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی به اجمال بررسی شود.

دوم و با عنایت به اینکه اعتقاد به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه مانع مهمی در اعتقاد برخی اندیشمندان به عدم امکان دخالت پیش‌فرض‌های دینی و تحقق علوم طبیعی با وصف دینی است، تلاش شده تا رویکرد روش‌شناختی آنان در حوزهٔ علوم طبیعی کاوش شود. بر این اساس با تقسیم‌بندی دیدگاه‌های افراد به دو گروه، یعنی دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه و دیدگاه‌های قائل به عدم انحصار روش علوم طبیعی در تجربه، به بررسی موضع اندیشمندان نسبت به دخالت پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی پرداخته و نتیجهٔ این موضع را در نوع رویکرد آنها نسبت به امکان تحقق الگوی دینی در علوم طبیعی مشاهده خواهیم نمود. تأکید می‌شود که هدف اصلی مقاله استخراج رویکردها، مقایسهٔ آنها با یکدیگر و بررسی نوع نگاه آنها نسبت به مسئلهٔ روش در علوم طبیعی است، هرچند به مناسبت از نقد مختصر برخی رویکردها غفلت نشده است.

۱. دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی به تجربه

از میان دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی به تجربه، برخی تصریحاً روش علوم طبیعی را منحصراً تجربه دانسته‌اند و برخی از مدلول سخنانشان چنین نگاهی استنباط می‌شود. این البته به‌این‌معنا نیست که آنها معتقدند روش علوم انسانی نیز صرفاً تجربی است؛ زیرا ممکن است در عین تجربی دانستن روش علوم طبیعی، در مورد علوم انسانی نگاه دیگری داشته باشند. در ذیل به سه نگاه عمده اشاره خواهیم نمود.

۱ـ۱. سروش: تجربه‌گرایی پوپری و تأثیر پیش‌فرض‌ها در مقام گردآوری

دیدگاه دکتر سروش درباره نقش پیش‌فرض‌ها، مراحلی از تغییر را شاهد بوده است. وی در دههٔ ۶۰ بحث اسلامی کردن علوم، به‌ویژه علوم طبیعی را مطرح نمود و با پذیرش تفکیک بین مقام داوری و گردآوری، و نیز اعتقاد به عینی بودن [علم طبیعی] به‌معنای بی‌طرف بودن آن در مقام داوری، نه در مقام گردآوری، اظهار داشت:

به نظر من اگر این علوم طبیعی در جوامع اسلامی رشد می‌کردند و از فرهنگ مسلمین تغذیه می‌کردند، کاملاً امکان داشت که غیر از آن باشند که الان هستند... چون در مقام شکار، ابزارها و و تورها و مفاهیمی در اختیار دانشمندان مسلمان هست که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم، قالب‌سازی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت‌اند، اما اینها باعث نمی‌شود که بگوییم علوم غربی باطل است، چون آنکه بطلان را نشان می‌دهد مقام شکار نیست، بلکه مقام داوری است (سروش، ۱۳۷۵، ص۵۴ـ۵۶).

این دیدگاه سروش در دهۀ ۷۰ با تحولاتی همراه شد. در این دوره، بحث علم دینی از نگاه سروش تنها دربارۀ علوم انسانی و اجتماعی معنا قابل پی‌گیری است؛ زیرا اساساً «نه‌تنها در حوزۀ فرهنگ اسلامی، بلکه در حوزۀ فرهنگ‌های غیردینی هم دیری است که از مکتبی کردن علوم طبیعی ـ تجربی چشم پوشیده‌اند و آنچه که برای آنها مهم است، ایدئولوژیک کردن علوم انسانی است» (ر.ک. سروش، اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم، در: حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۳۳۸).

در این سخنان سروش بحث انحصاری خود در علوم انسانی را با تمایز بین مقام ثبوت و مقام اثبات پی گرفته و با بیان اینکه معیار تعریف علم منحصر به روش نیست و علم، علاوه بر روش با موضوع و غایت نیز قابل تعریف است، تبیین دیگری از مسئله ارائه کرد. به اعتقاد وی دینی‌شدن علم در مقام ثبوت بر اساس هیچ‌یک از سه تعریف فوق از علم [حتی در روش و در مقام گردآوری] قابل دفاع نیست؛ زیرا علم در مقام ثبوت و نفس‌الامر چه به موضوع تعریف شود، چه به غایت و چه به روش؛ استقلال ذاتی از مکتب دارد و تعریف و توصیف آن به اسلامی و غیراسلامی اساساً نادرست است. بااین‌حال اگر در مقام اثبات و تحقق و از نظر تکوین تاریخی به مسئله نگاه کنیم، می‌توان تأثیر سؤالات ذهنی و مکتبی را پذیرفت با این وجود:

اما همه‌چیز دایرمدار سؤال نیست. اولاً علم جواب هم دارد و جواب‌ها چون به‌هرحال بیان فکرها هستند، مستقل از مکتب‌اند، ثانیاً برای یافتن پاسخ روش لازم داریم و بخش روش‌ها هم در علوم فارغ از مکتب است. خلاصۀ کلام اینکه، مکاتب و ایدئولوژی‌ها می‌توانند در طرح سؤال و در دادن فرضیات بر ما تأثیر بگذارند که اینها همه متعلق به مقام گردآوری است، اما وقتی که نوبت به پاسخ و روش می‌رسد، برای فراهم آوردن پاسخ‌ها و نقد آنها که مقام داوری است، دیگر فراغت از مکتب داریم و نمی‌توانیم یک علم مکتبی داشته باشیم (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰۵ـ۲۲۲).

دکتر سروش بعدها و در دهۀ ۸۰ در همین مقدار از علم دینی در علوم انسانی نیز مناقشه نمود و علم دینی، حتی به‌معنای استفاده از پیش‌فرض‌ها در مقام گردآوری را نیز نامطلوب دانست. از نگاه وی پیش‌فرض‌ها اگرچه در تکوین علم تأثیر می‌گذارند [و به‌این‌معنا علم اسلامی امکان دارد]، اما تا زمانی پیش‌فرض محسوب می‌شوند که تأثیر آنها ناخودآگاه باشد، ولی همین که مورد توجه واقع شود، باید آنها را کنار گذاشت؛ زیرا پیش‌فرض‌ها از جهت پیش‌فرض بودن امری غیرمعرفتی و غیرمعتبر است:

پیش‌فرض صحیح، ایرانی و غیرایرانی، اسلامی و غیراسلامی، دینی و غیردینی، شرقی و غربی ندارد، ولی در عالم واقع، غربی‌ها یک پیش‌فرض را صحیح می‌پندارند، شرقی‌ها یک پیش‌فرض را. اهل اسلام یک پیش‌فرض دارند و غیراسلامی‌ها هم یک پیش‌فرض... این علم اسلامی با این شیوه و محتوا که گفتم، اگر امکان وجودش اثبات شود راه اثبات امکان وجود رقبای بسیار زیاد دیگری را هم باز می‌کند... اگر پیش‌فرض‌های ناصوابی هست ما باید دنبال اصلاح و تصحیح‌شان باشیم، یعنی اگر به فرض علم اسلامی و غیراسلامی و ایرانی و غیرایرانی وجود داشته باشد، هدف عالمان و دانشمندان باید کنار گذاشتن آنها به نفع یک علم ایدئالی باشد که اسلامی و غیراسلامی، غربی و شرقی برنمی‌دارد... (سروش، مصاحبه، در: قبادی، ۱۳۷۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه سروش هرچند با تعابیر مختلفی بیان شده، اما تحول عمده‌ای را شاهد نبوده و هم آنها مبتنی‌بر نگاه کارل پوپر مبنی‌بر امکان تأثیر پیش‌فرض‌ها صرفاً در مقام گردآوری است که در نهایت همین تأثیر حداقلی هم توسط سروش نامطلوب دانسته شده است. اما درهرحال سخنان سروش به‌خوبی نشان می‌دهد که از منظر وی در فضای علوم طبیعی، آنچه اصالت دارد روش تجربی است که به‌مثابه معیاری انحصاری برای ارزیابی صحت و سقم گزاره‌های این علوم استفاده می‌شود.

در بررسی این نگاه باید گفت:

اولاً تفکیک مقام گردآوری و داوری، انحصار نقش پیش‌فرض‌ها بر مقام گردآوری در علوم طبیعی و نفی تأثیرگذاری غیرتجربه در مرحلهٔ داوری به دلایلی قابل مناقشه است. اولاً چنان‌که گفته شد، یکی از دلایل تفکیک این دو مقام از یکدیگر، زیرسؤال رفتن اعتبار منطقی استقرا بود. تفکیک‌کنندگان می‌خواستند بگویند اگر استقرا و مشاهده در مقام گردآوری منطقاً معتبر نیست، لااقل آن را به‌عنوان قاضی فرضیه‌ها بپذیریم، اما بعدها در همین مقدار نیز، چنان‌که در بحث قبل اشاره شد، تردید ایجاد شد و فیلسوفان علمی چون کوهن و فایرابند، پیروان مکتب تفهمی و نیز جامعه‌شناسان حوزهٔ معرفت در مکتب فرانکفورت و مکتب ادینبورا بر تأثیر پیش‌فرض‌ها و عوامل ارزشی و غیرتجربی، حتی در مقام ارزیابی یافته‌های پژوهشگر تأکید نمودند.

ثانیاً نظرات مطرح‌شده در تاریخ فلسفهٔ علم شاهد دیگری بر نادرستی تفکیک مقام گردآوری از داوری است؛ زیرا اگر تفکیک این دو مقام درست بود، رویکرد فیلسوفان علم در عرصهٔ داوریِ تجربه، هیچ‌گاه تغییر نمی‌کرد، اما تحولِ ارزیابی آنها دربارهٔ خودِ روش‌شناسی تجربی در طول تاریخ فلسفهٔ علم، به‌خودی‌خود نشان می‌دهد که وجود شواهد جدید موجب تغییر نگاه اندیشمند در این باب خواهد شد.

ثالثاً دو مقام داوری و گردآوری به قدری درهم‌تنیده‌اند که هرچند در مقام نظر تفکیک آنها ممکن باشد، اما در مقام عمل چنین امری امکان ندارد؛ زیرا دانشمند حتی در حین گردآوری داده‌ها نوعی ارزیابی نسبت به نتایج و فواید و مضرات آن دارد و بر همین اساس است که دانشمندان به دلیل ارزیابی قبلی از امکان درستی یک نظریه و با نوعی پیش‌داوری به سراغ جمع‌آوری و گزینش داده‌ها می‌روند. این درهم‌تنیدگی باعث می‌شود که اگر در مقام

گردآوری توصیهٔ روش‌شناختی و تمایزی میان روش‌ها وجود نداشته باشد، چنان‌که ابطال‌گرایانی نظیر پوپر قائل‌اند، ناخودآگاه به مقام داوری نیز سرایت نماید.

اشکال دیگری که می‌توان از نگاه فلسفی بر این تفکیک وارد کرد، نادیده گرفتن بعد معرفت‌شناختیِ علم و توجه به آن از زاویهٔ تاریخی و جامعه‌شناختی صرف است؛ زیرا با تکیه بر مقام داوری روشی، دیگر کسی در علم به دنبال کشف واقعیت نیست، بلکه هدف صرفاً اقناع دیگران و ایجاد توافق جمعی خواهد بود؛ زیرا محدود کردن روش‌شناسی علم به حوزهٔ داوریِ جمعی، قبول برتری جدل بر برهان و بی‌اعتنایی به کشف حقیقت و اهمیت دادن به اقناع دیگران است و به همین دلیل است که عمدهٔ مکاتب فلسفهٔ علم، تحلیل تاریخی ـ جامعه‌شناختی از علم را جایگزین تحلیل منطقی ـ فلسفی از علم کرده‌اند (ر.ک. سوزنچی، ۱۳۸۸، ص۵۷–۵۸).

گذشته از همهٔ این دلایل، اگر ماهیت علم کشف واقع باشد، تمایز روشی معنا ندارد؛ زیرا هدف کشف حقیقت است و تفاوتی نمی‌کند که این موضوع در مرحلهٔ گردآوری یا داوری باشد. بر همین اساس اگر در مقام گردآوری به عدم وجود تمایز میان روش‌ها قائل شویم، اساساً مجالی برای تمایز روشی علم از غیر علم در مقام داوری نیز باقی نخواهد ماند؛ زیرا داوری چیزی جز صحه گذاشتن بر مقام کشف واقع نیست. این‌همه البته به‌معنای نفی اهمیت روش نیست، اما منحصر کردن روش علوم به تجربه و پذیرفتن رویکرد پوزیتیویستی باعث می‌شود که نتوان در هیچ‌یک از علوم رویکردی ارزش‌مدار اتخاذ کرد.

به‌هرحال استثنا نمودن علوم طبیعی از علم دینی در مرتبهٔ گردآوری با تأکید خود دکتر سروش بر امکان تأثیر پیش‌فرض‌ها در این علوم تناقض دارد و همچنان‌که در مقدمه اشاره شد، از منظر نگارندگان تفکیک بین مقام گردآوری و داوری، محملی برای حفظ رویکرد پوزیتیویستی و رهاندن آن از تناقضات صریح درونی است. بنابراین صرفاً رویکردی درون منظومه فکری تجربه‌گرایانه و ماتریالیستی محسوب می‌شود و مشکلات اساسی آن همچنان باقی است.

۲ـ۱. دکتر باقری: تأثیر آگاهانهٔ پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های نقلی

مباحث دکتر باقری و مدل تأسیسی وی در علم دینی، هرچند به تعبیر وی «ممکن است محدود به علوم تجربی انسانی نباشد و علوم تجربی طبیعی را نیز تحت پوشش آورد»، اما بیشتر با شواهد مربوط به علوم انسانی تأیید شده است. باقری هرچند در دیدگاه خود بر قدرت الهام‌بخشی پیش‌فرض‌ها، درهم‌تنیدگی دانش و ارزش و نفوذ عمیق پشتوانه‌های متافیزیکی در مراحل مختلف بسط و گسترش یک نظریهٔ علمی تأکید کرده، با این وجود عملاً تجربی بودن را شاخص اصلیِ علم معرفی کرده است (ر.ک. باقری، ۱۳۸۶، ص۱۱).

از نگاه وی برای تولید علم دینی نیازی به تهذیب و تکمیل علوم موجود (رویکرد تهذیبی) یا استنباط تمامی علوم از کتاب و سنت (رویکرد دائرةالمعارفی) نداریم، بلکه با توجه به فقر نظریه در حوزهٔ علوم انسانی و نیز استواری

پیش‌فرض‌های برگرفته از دین در مقایسه با پیش‌فرض‌های موجود در قلمرو علم و نیز با توجه به مبنای مابعد اثبات‌گرا در علم باید به تأسیس علم دینی اقدام کرد.

باقری در بیان مباحث خود ابتدا به تبیین ماهیت علم تجربی از نگاه مابعد اثبات‌گرا پرداخته و ویژگی‌هایی از قبیل درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک و تأثیر متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه، درهم‌تنیدگی علم و ارزش، پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی، نیز تأثیر علم بر متافیزیک را برمی‌شمرد که در مجموع نگاه او را به دیدگاه لاکاتوش نزدیک می‌کند. وی با توجه به ویژگی اخیر [تأثیر علم بر متافیزیک] معتقد است عدم کارایی داعیه‌های متافیزیکی هرچند باعث کنار گذاشتن و ابطال آنها می‌شود، اما این مسئله ضربه‌ای به دین نمی‌زند؛ چون گزاره‌های دینی صرفاً به‌عنوان پیش‌فرض وارد می‌شوند، نه به‌عنوان فرضیه و فرضیه صرفاً پردازش عالِم است که ممکن است نتوانسته ارتباط مناسبی میان موضوع و آموزهٔ دینی برقرار کرده باشد.

بر این اساس تحقق علم دینی در گرو آن است که:

اولاً آموزه‌های دینی در قلمروی مورد نظر از علوم تجربی چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به‌عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد. ثانیاً از پیش‌فرض‌های مهیاشده برای صورت‌بندی فرضیه‌های [گزاره‌های حدسی] متناسب با قلمروی علم مورد نظر استفاده شود. ثالثاً در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین و نظارت ناشی از دین به دست آید و رابعاً تعداد این‌گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای [فرضیه‌های دارای شواهد تأییدکننده] در باب موضوع موردمطالعه در علم شکل داد. چنین نظریه‌ای حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نام داد. دینی بودن علم در اینجا به‌این‌معناست که نظریهٔ علمی صبغهٔ دینی دارد، صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت گرفته است، ضمناً شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه یا نظریه نمی‌زداید؛ چراکه تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام کشف محدود نیست، بلکه به مقام داوری نیز راه می‌یابد (باقری، ۱۳۸۶، ج۱، ص۷۹–۸۰).

با مرور این سخنان پیداست که دکتر باقری از امکان تحقق علم دینی حمایت می‌کند؛ زیرا از راهیابی تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام داوری سخن می‌گوید، اما از سوی دیگر، تأکید ایشان بر روش، تأثیر تقسیم‌بندی روش‌شناختی در علوم بر نظرات ایشان را روشن می‌کند. نیز اشاره فراوان به شاخص تجربه، نظریهٔ ایشان را به نظریهٔ مدافعان انحصار روش علوم به تجربه نزدیک می‌کند؛ زیرا او نیز مانند سروش تفکیک میان مقام گردآوری و داوری و نوعی اصالت تجربه در داوری گزاره‌های علوم طبیعی را پذیرفته است. هر چند بر خلاف سروش بر نقش آگاهانه پیش‌فرض‌ها پافشاری کرده و آنها را مفید دانسته و البته به نقش ناآگاهانهٔ آنها اشاره نکرده است.

۳ـ۱. دکتر زیباکلام: نقش پیش‌فرض‌های فرهنگی و اجتماعی

دکتر سعید زیباکلام که نگاهش به دیدگاه جامعه‌شناختی کوهن و پیروان مکتب ادینبورا نزدیک است، تلاش دارد با

استفاده از مباحث فلسفهٔ علم اخیر، به جامعه‌شناسی معرفت نزدیک شده و با تقلیل جایگاه مشاهده و تجربه، تعلقات اجتماعی را مقدم بر هرگونه تحقیق علمی، شکل‌دهندهٔ اصلی ساختار علوم (اعم از انسانی و طبیعی) معرفی کند (ر.ک. زیباکلام، ۱۳۸۹، فصل اول). بر این اساس تأکید می‌کند که اگر واقعاً پیش‌فرض‌های اجتماعی ـ فرهنگی و ارزش‌ها است که قوام‌بخش ماهیت علم است؛ چرا دین و ارزش‌ها نتوانند خاستگاه این تعلقات باشند.

زیباکلام بر اساس مبانی مکتب ادینبورا معیار تمییز علم از غیرعلم را امری قراردادی می‌داند که تابع اهدافی است که ما از تمییز معارف تعقیب می‌کنیم و انتخاب این اهداف منوط به تصمیم افراد است و این تصمیم بحث و بررسی معقول را برنمی‌تابد. اهداف ما نیز خود مولود تعلقات اجتماعی و تمنیات ماست. بر این اساس آموزش‌های انبیاء و اولیای الهی می‌تواند به صورت فرااجتماعی و فارغ از تعلقات و ارزش‌های بشری، از طریق قوام‌بخشی به تعلقات اجتماعی و تمنیات ما عمل نمایند و اهداف ما را تعیین و تقدیر نمایند. زیباکلام بر همین اساس از حضور ارزش‌ها و بینش دینی برای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی دفاع می‌کند و بحث روش‌شناسیِ دخالت دین در علم را ناشی از رسوبات پوزیتیویستی ـ نگاتیویستی می‌داند؛ زیرا عالمان و فیلسوفان سیاسی و اجتماعی اصولاً روش‌شناسی ندارند و صرفاً نظریه‌هایی را مطابق امیال و تعلقات خود تولید می‌کنند (ر.ک. زیباکلام در: حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰–۳۸).

زیباکلام که نگاهش بیشتر متوجه علوم اجتماعی و انسانی است تا علوم طبیعی، تلاش می‌کند از قول به اصالت تجربه دور شده، فضا را برای اثبات امکان تحقق علم دینی مهیا نماید و دین را از موضعی فرااجتماعی و برای ارزیابی تعلقات اجتماعی وارد علم کند، اما نمی‌تواند از سرایت نسبیت به خود دین جلوگیری نماید؛ زیرا آموزه‌های دینی هم به‌مثابه نوعی از معرفت در چارچوب تعلقات اجتماعی قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، علی‌رغم اینکه او طرح بحث روش‌شناسی را متأثر از رویکردهای تجربه‌گرایانه عصر حاضر می‌داند، اما در همین فضا با پذیرش مدعیات مکتب ادینبورا به‌گونه‌ای ظریف به یکه‌تازی روش تجربی در تولید علم تن داده‌اند؛ زیرا هرچند این مکتب شواهد تجربی را محکوم تعلقات اجتماعی می‌داند (ر.ک. زیباکلام، ۱۳۸۹، ص۲۹۳–۲۹۵)، اما به‌هرحال دخالت این شواهد تجربی حتی در ذیل همان تعلقات اجتماعی امری ناگزیر هستند.

۲. دیدگاه‌های قائل به عدم انحصار روش علوم طبیعی به تجربه

در مقابل دیدگاه‌های تجربه‌گرا یا شبه‌تجربه‌گرا برخی دیدگاه‌ها ضمن توجه به جهت‌داری علوم طبیعی و نقش‌آفرینی پیش‌فرض‌ها، انحصار روش علوم طبیعی به تجربه را تلویحاً یا تصریحاً رد نموده‌اند که در ذیل به پنج دیدگاه عمده اشاره می‌شود:

۱ـ۲. آیت‌الله جوادی آملی و نقش توجه به مبدأ و غایت علم

در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی برگرفته از مبنای رئالیستی فلسفهٔ صدرایی، از همان ابتدا تلاش می‌شود با تبیین

ماهیت کاشفیت علم از واقع، خود را از دامن نسبیت برهاند. از نگاه ایشان علم در مقام ثبوت اگر علم باشد ناچار همان علم اسلامی و دینی است و اساساً تقسیم علم به دینی و غیردینی معنا ندارد؛ زیرا علمِ صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین فعل خدا حتماً اسلامی است، هرچند فهمنده، حقیقت فعل خدا بودن را درنیابد. بر این اساس، علوم طبیعی، ازجمله علم فیزیک نیز اگر مفید یقین و طمأنینهٔ عقلی باشد و در مرز فرضیه و گمان نباشد، یقیناً اسلامی است، هرچند فیزیکدان، ملحد یا ندانم‌گرا باشد؛ زیرا چنین امری مانع از حجیت فهم مفید یقین او از طبیعت نیست. آن دسته از محتوای علوم امروز هم که وهم و خیال است، درواقع جهل مرکب است، نه علم تا سخن از اسلامی بودن یا نبودن شامل حالش شود.

ایشان هرچند ایمان و کفر را در اصل فهم کتاب تکوین و علم به کتاب تشریع مؤثر نمی‌دانند، اما در رشد و تسریع فهم و عمیق‌تر شدن آن تأثیرگذار می‌دانند. بر این اساس، اسلامی کردن علوم به‌معنای رفع کاستی‌ها و عیوب حاکم بر علوم تجربی و طبیعی رایج و هماهنگ کردن آن با سایر منابع معرفتی است، نه ویران کردن آن و تولید محتوایی کاملاً جدید در شاخه‌های مختلف علوم (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۴۳-۱۴۶).

آیت‌الله جوادی آملی با بیان اینکه رشد حس‌گرایی باعث شده تا علوم قدرت قضاوت خود را دربارهٔ قضایای ارزشی و حتی قضایای غیرارزشیِ غیرحسی از دست بدهند، تأکید می‌کند مطابق این جهان‌بینی هرچند همهٔ قوانین، پندار ذهنی آدمی هستند، اما تنها آن دسته از پندارها شایستگی عنوان علمی را پیدا می‌کنند که از طریق حس، آزمون‌پذیر باشند. بر اساس این نگاه [نادرست]، قضایای ارزشی که صرفاً بیانگر گرایش‌های شخصی هستند، بدون اینکه تابع روند منطقی و علمی باشند، تحت تأثیر عوامل گوناگون ایجاد شده و از بین می‌روند؛ ولی همین قضایای ارزشیِ خارج از حوزهٔ علوم، جهت‌دهندهٔ علوم بوده و بر آنها مسلطاند و ابزاری در دست گرایش‌های حاکم هستند تا به مقتضای گرایش خود، زمینه را برای پیدایش برخی علوم ایجاد کرده و زمینهٔ بسط علومی را که از نظر ارزشی مخالف آنهاست، از بین ببرند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۲۲۶-۲۲۹).

این سخنان ایشان، انتقاد از دیدگاهی است که برای پیش‌فرض‌ها نقش حداکثری قائل‌اند و با رویکردی نسبی‌گرایانه، آنها را فعال مایشاء در پیشبرد مسیر علوم و همه‌کاره‌ای می‌دانند که خود از میزان حساب و کتاب، آزاد و فارغ از ارزیابی، به فرمانروایی مشغول‌اند؛ نقد دیدگاهی که دینی کردن علوم را صرفاً در حاکم کردن ارزش‌های دینیِ غیرعلمی و غیرعینی، بر علوم می‌داند.

بااین‌وجود نمی‌توان نفی مطلق نقش قضایای ارزشی و مبانی متافیزیکی را به ایشان نسبت داد؛ زیرا خود ایشان در جایی دیگری با تأکید بر جهت‌داری علم و امکان ارائهٔ تفسیر تحریف‌شده از علوم که به واسطهٔ نگاه الحادی عالِم، ایجاد شده می‌نویسد:

گر توجه کنیم که هر علمی فلسفهٔ علم خاص خود را دارد و هر فلسفهٔ علمی برخاسته از نگرش خاص فلسفی

است، کم‌کم به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم بی‌طرف نداریم... گرچه عالم بی‌طرف داشته باشیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۲۷ـ۱۳۰).

بنابراین به نظر می‌رسد نقد ایشان عمدتاً به تلقی‌ای از حاکمیت نظام ارزشی است که مبانی آن قابل اثبات عقلی و علمی نیست و گزاره‌های دینی را به نظامی ارزشی در کنار نظام‌های دیگر تنزل می‌دهد؛ نظام‌های ارزشی که هیچ‌یک قابل دفاع عقلانی نیستند. ازاین‌رو نگاه ایشان نوعی دفاع از عینیت علوم و مخالفت با نظریات علم‌شناختی و جامعه‌شناختی پیش‌فرض‌گرا محسوب می‌شود، هرچند این عینی بودن چیزی از ظنی بودن روش تجربی نمی‌کاهد.

آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر اینکه معارف علمی همان قوانین ثابت الهی هستند که توسط انسان‌های پاک و منزه از عقل مشوب و مصبوغ به وهم و خیال آشکار شده‌اند، دین را نه مخالف عقل علم، بلکه به‌عنوان مدلول اصول و قوانین عقلی و میزان اساسی برای توزین قوانین علمی [تجربی] معرفی می‌کند. بر این اساس، علم دینی تلاشی است که در آن بایستی انسان‌ها القائات این انسان‌های پاک و وحی ناطق را به‌عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و بر اساس کلام خود معصومان (علینا القاء الاصول و علیکم التفریع) جست‌وجوی خود را پیرامون این اصول شکل دهند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۱۵۶–۱۵۷). این اصول که علوم طبیعی را هم شامل می‌شود، لزوماً همان اصول مندرج در علم اصول فقه نیست، بلکه متناسب با آن علوم تغییر می‌کند:

دین نه‌تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، بلکه علاوه بر آن خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۷۸ و ۱۶۱).

از دیدگاه ایشان ظنی بودن علوم تجربی مانع دینی بودن آنها نیست و اصل حجیت ظنون علاوه بر اینکه در علم فقه معتبر است، در علوم طبیعی و انسانی نیز کاربرد دارد؛ چون فقط می‌خواهد وجه انتساب به دین را تأمین نماید (جوادی، ۱۳۸۶، ص۱۱۲–۱۱۸). ازاین‌رو کشف خلاف در علوم تجربی برای دین زیانبار نیست، همان‌گونه که کشف خلاف در مسائل فقه و اصول و تفسیر و... ضرری نمی‌رساند: «زیرا درجهٔ استناد آنها به اسلام مرهون درجهٔ علمی آنها است، یعنی اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد استناد آنها به اسلام یقینی و اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، میزان اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۸۰).

به‌هرحال از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، اسلامی شدن علوم طبیعی منوط به توجه این علوم به پیش‌فرض‌های جهان‌شمول، پرهیز از نگاه قارونی [اوتیته علی علم من عندی] به علم و لحاظ کردن نگاه آیه‌ای به عالم خلقت به‌عنوان «کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است و در این صورت است که ارتباط موضوع عالمانِ علم طبیعی با خالق هستی‌بخش هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم محفوظ می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۳۷–۱۴۵).

آنچه در رویکرد ایشان مشخص است، پرهیز از نگاه روشی به علوم و رد اصالت تجربه در ارزیابی گزاره‌های علوم طبیعی است؛ امری که به نفی انحصار روشی در این علوم می‌انجامد.

۲ـ۲. آیت‌الله مصباح یزدی و نقش اصول موضوعه

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، یکی از اشکالات کلی علوم امروزی، ابتنای آنها بر سلسله اصول موضوعه‌ای هستند که یا در جای خود اثبات نشده یا حتی ابطال شده‌اند؛ این مسئله در علوم طبیعی مشهود است، چنان‌که برخی از نظریات معروف کیهان‌شناسی یا فیزیک مثل پیدایش جهان با انفجار تصادفی یا خروج تصادفی الکترون در فیزیک کوانتوم مبتنی‌بر نفی اصل علیت و پذیرفتن اصل تصادف است. ازاین‌رو پرداختن به مسائل الهیات و متافیزیک زیربنای بازنگری در این علوم است. از نگاه ایشان مبانی و اصول موضوعه‌ای که زیربنای تحلیل‌ها و تبیین‌های این علوم را تشکیل می‌دهند، منطقاً مستلزم نادیده گرفتن یا حتی انکار برخی مبانی دینی است و ازاین‌رو پذیرش این مبانی نادرست و تحلیل‌های ناشی از آن، شخص را هرچند ناآگاهانه به سمت گزاره‌هایی سوق می‌دهد که با مبانی و آموزه‌های دینی تنافی پیدا می‌کنند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۳۴–۳۷). ایشان در ارزیابی روش تجربی معتقدند تجربهٔ حسی به دلیل عدمِ امکانِ کنترل دقیق همهٔ عوامل مرئی و نامرئی یک پدیده، هیچ‌گاه نتیجهٔ یقینی قطعی نخواهد داشت، مضافاً بر اینکه اعتبار استقرا به وسیلهٔ قیاسی تعیین می‌گردد که خود فراتر از قلمرو تجربه است. نیز در علوم تجربی از قوانین کلی و اصول موضوعه‌ای نظیر اصل علیت استفاده می‌شود که تجربه قابلیت داوری در مورد آنها را ندارد و ازاین‌رو اثبات آنها از طریق فلسفه امکان دارد.

روشن است که در دیدگاه ایشان نقش پیش‌فرض‌های متافیزیکی و جهان‌شمول در عرصهٔ دانش تأیید می‌شود. در تعریفی که ایشان از علم دینی ارائه می‌دهد نیز چنین نگاهی مشهود است. از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، علم وظیفهٔ شناخت پدیده‌ها (اعم از طبیعی و انسانی) و روابط میان آنها را بر عهده دارد، اما بیان نوع استفاده از آن به منظور دستیابی به سعادت انسان از محدودهٔ موضوع و هدف علم بالاتر است. ازاین‌رو توصیف پدیده‌ها و بررسی روابط آن، ارتباطی با دین ندارد و دین صرفاً اصول موضوعه و پاسخ‌ها و دستورالعمل‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اسلامی کردن علوم مستلزم کشف و ترویج نظریات، تفسیرها و تجویز روش‌ها و رفتارهایی است که با باورها و ارزش‌های اسلامی سازگاری داشته باشند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۵–۲۰۷).

از نظریات ایشان به وضوح می‌توان چنین استفاده کرد که روش علوم منحصر به روش تجربی نیست و این موضوع دربارهٔ علوم طبیعی نیز صادق است؛ زیرا ایشان با تأکید بر عدم دخالت روش و منبع در طبقه‌بندی علوم، علم را مجموعه مسائلی تعریف می‌کند که به دنبال پاسخ‌اند و هرگونه تلاشی برای پاسخ به آن مسائل درون حوزهٔ علم جای می‌گیرد و نوع پاسخ، منبع و روش اثبات، هیچ نقشی در ورود یا خروج از آن علم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۴). بر همین اساس معتقدند اگر در تعریف علم، به جای روش، موضوع را محور قرار دهیم و قید

«روش تجربی» را زائد بدانیم، علم دینی خواهیم داشت، مثل اینکه واقعیتی محسوس را از گفتار صادق مصدقی، مانند جبرئیل، پیامبر و یا امام معصوم کشف کنیم (مصباح یزد، ۱۳۹۲، ص۶۹). به‌علاوه در خصوص علوم طبیعی ضمن پافشاری بر ظنی بودن داده‌های تجربی معتقدند روش تجربی نمی‌تواند یقین مضاعف تولید کند و در صورت تعارض یافته‌های علوم تجربی با گزاره‌های یقینی، تقدم با دلیل یقینی عقلی یا نقلی (قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلاله) خواهد بود. از منظر ایشان یکی از معیارهای دینی بودن علم همین عدم تعارض یافته‌های علوم با گزاره‌های یقینی دینی است، اما گزاره‌های ظنی هرچند از منابع دینی به دست آیند، نمی‌توانند دربارهٔ ظن حاصل از تجربه داوری کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۹–۲۱۰).

به نظر می‌رسد این دیدگاه هرچند منابع دینی را معیارِ ارزش‌گذاری و عاملِ جهت‌دهی به علوم طبیعی می‌داند، اما دایرهٔ استفاده از منابع دینی، برای حل مسائل علوم طبیعی را محدود به گزاره‌های یقینی و نقش دین را به قلمرو هنجاری علوم طبیعی منحصر خواهد کرد.

۳ـ۲. دکتر گلشنی و نقش پیش‌فرض‌های جهان‌شمول در علوم طبیعی

در میان معتقدان به امکان علم دینی، دکتر گلشنی از کسانی است که تأکید فراوانی بر نقش‌پیش‌فرض‌ها خصوصاً در علوم طبیعی نموده است. ایشان در کتاب *از علم سکولار تا علم دینی* با انتقاد از آفت علم‌زدگی و انحصار علم به علوم تجربی در عصر حاضر، بر تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها و عوامل متافیزیکی در مراحل مختلف فعالیت علمی و نقش ایدئولوژی، نظریه‌های جهان‌شمول و گرایش‌های فلسفی در کاوش علمی و تفسیر داده‌های تجربی تأکید می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۳۵–۳۷).

این نگاه در تلقی ایشان از علم دینی نیز کاملاً مشهود است. به اعتقاد وی، علم دینی، علمی است که مطالعهٔ طبیعت، جامعه و انسان را در چارچوب متافیزیک و جهان‌بینی دینی دنبال کند و در جهت پرهیز از آفات علم جدید و برای هرچه غنی‌تر کردن آن، تلاش شود بینش الهی بر عالم حاکم گردد (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۳–۸).

از نگاه دکتر گلشنی پیش‌فرض‌های دانشمندان در مراحل مختلف از روند پژوهش علمی چون انتخاب مسئله، انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات و نیز در نظریه‌پردازی و حتی در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی مؤثر است. اهمیت پیش‌فرض‌ها نزد وی تا جایی پیش می‌رود که در تعبیر نظریه‌های علمی و مهم‌تر از همه جهت‌دهی به کاربرد علم مداخله می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۵۸–۱۷۴).

هرچند دکتر گلشنی به‌خوبی توانسته است نقش برخی از پیش‌فرض‌ها را مشخص نموده، اما از نگاه منتقدان، ایشان اولاً دلیلی برای لزوم و جواز این مداخله و ثانیاً معیار و محدودهٔ مداخله برای جلوگیری از افتادن به ورطهٔ نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی ارائه نداده است (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۶۵–۶۸). در دفاع از نگاه دکتر گلشنی باید گفت: از منظر ایشان عدم دخالت داده‌های جهان‌شمول، علم را ناکارآمد و صرفاً متشکل از برخی داده‌های جزئی

خواهد نمود (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۸۰) که این امر خود دلیلی بر لزوم دخالت پیش‌فرض‌های دینی محسوب می‌شود. ایشان هرچند معرفت تجربی را کاملاً تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها می‌داند، اما درعین‌حال با اتخاذ رویکردی مبناگرایانه، به حوزه‌های معرفتی دیگری معتقد است که به دلیل خلوص آنها از پیش‌فرض، از دام نسبیت رهایی می‌یابد.

۳. فرهنگستان و جهت‌داری علوم

در دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، متأثر از رویکرد سیدمنیرالدین هاشمی، نیز به‌گونه‌ای به جهت‌داری همهٔ علوم، اعم از انسانی و اجتماعی و طبیعی تأکید شده است. مطابق این رویکرد ردپای مباحث متافیزیکی در روش علوم جدید و بلکه به‌طور مطلق در روش علم قابل اثبات است و بر این اساس روش علوم جدید مبتنی‌بر ماتریالسم روش‌شناختی است که برای تولید علم دینی، باید روش‌شناسی الهی متخذ از معارف نقلی را بر آن حاکم نمود. از منظر جامعه‌شناختی نیز علم پدیده‌ای اجتماعی است که تابع نظام نیاز و ارضا در جامعه شکل می‌گیرد که خود این نیاز تابعی از جهان‌بینی مادی یا الهی است (ر.ک. پیروزمند، ۱۳۸۹، ص۲۱۸).

از سوی دیگر چون رویکرد فوق، علم را از مقولهٔ امور ارادی می‌داند ـ نه به‌معنای کشف و تطابق با واقع ـ و ازآنجاکه اراده همواره جهت‌دار به سوی نظام ربوبی یا به سمت خواسته‌های نفسانی و شیطانی است؛ از این جهت در این دیدگاه در بحث از چیستی علم به‌جای بحث از صدق و کذب، بحث حق و باطل مطرح می‌شود. بر این اساس علم جهت‌دار است و جهان‌بینی و پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در ارزیابی یافته‌های علم و حقانیت و حجیت آنها رقم می‌زنند (ر.ک. میرباقری، ۱۳۸۷، ص۱۸۷–۱۸۹).

باید گفت نگاه رویکرد فرهنگستان هرچند در نقد ماتریالیسم روش‌شناختی و تأکید بر ماهیت اجتماعی علم مطالب درخوری را مطرح نموده، اما با طرح موضوعی، مانند ماهیت ارادی علم، مناقشات فراوانی را ایجاد نموده و ضمن سوق دادن آن به سمت رویکرد نسبی‌گرایانه، فهم نگاه آنان را با دشواری مواجه می‌کند؛ علاوه بر اینکه برخی اصطلاحات جدید مورد استفادهٔ آنان، مانند «فلسفهٔ شدن» نظریه را با ابهام مواجه می‌نماید (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۱۵۹).

۴. پارادایم اجتهادی و نقش حداقلی پیش‌فرض‌ها

پارادایم اجتهادی دانش دینی (=پاد)، رویکردی است که اخیراً در حوزهٔ مباحث علم دینی مطرح شده و عمدتاً با پرداختن به ابعاد روش‌شناختی، تلاش دارد با الهام گرفتن از الگوی رایج حوزه‌های علمیه در استخراج مبانی فقهی، مدلی اجتهادی برای دانش دینی ارائه دهد. از دیدگاه این نظریه، باورمندان به «دینی‌سازی ـ اسلامی‌سازی علوم» با تصریح به نقص یا بی‌کفایتی دانش تجربی یا انسانی بشر امروز، تلاش می‌کنند به آن رنگ اسلامی بزنند، اما در تعبیر «دانش دینی»، نظریه‌ای مورد نظر است که ضمن پاسداشت حریم دانش موجود، راه‌های رسیدن به حقایق عالم، انحصاری به فرایند، منابع و روش‌های رایج امروزی ندارد و رویه‌های معتبر دیگری برای کشف واقعیت‌های هستی وجود دارد که در

اکتشاف حقایق و دوری از خطاهای معرفتی، برتر از طرق موجود است؛ ازاین‌رو پیش‌فرض چنین نظریه‌ای مبتنی‌بر اثبات نقص و نادرستی یا لزوم بازسازی علوم موجود نیست (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۴-۵).

از منظر این رویکرد، پارادایم عبارت است از: «نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش معینی در حوزه‌های معرفتی هدایت می‌کند و برای تحلیل، سنجش، کشف و اصلاح نظریه‌های علمی به‌کار می‌رود» (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۵).

به‌اعتقاد ایشان، چون اصول هر پارادایمی مختص به خود آن است نمی‌توان معرفت‌های حاصل از یک پارادایم را به‌تنهایی با معرفت‌های حاصل در پارادایم دیگر سنجید و از این جهت معرفت‌های فوق قیاس‌ناپذیرند، اما می‌توان با ارجاع آنها به اصول و قواعد عام بدیهی و مبانی نظری کلانی که پارادایم‌ها بر آنها بنا شده‌اند آنها را مقایسه نمود؛ بنابراین نگاه فوق به‌خلاف پارادایم کوهنی مستلزم نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست؛ زیرا اصول کلی پارادایم‌ها را قابل ارزیابی می‌داند (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۶).

باید گفت، هرچند سخن نویسندگان در مورد قابلیت ارزیابی پارادایم‌ها با یکدیگر بر اساس اصولِ موضوعه خود دفاع قابل قبولی است، اما با سخن آغازین آنها مبنی‌بر «عدم ابتنای نظریهٔ آنها بر اثبات نقص یا نادرستی علوم موجود» همخوانی ندارد؛ زیرا ممکن است از سخن آغازین آنها چنین استنباط شود که نظریهٔ دانش دینی آنها تقابلی با پارادایم علوم موجود ایجاد نمی‌کند، اما سخن اخیر در امکان مقایسهٔ پارادایم‌ها، به‌معنای امکان وجود تقابل دانش دینی با علوم موجود، به دلیل تعارض اصول موضوعه و کلان آنهاست. برای رفع این عدم همخوانی شاید بتوان گفت، مراد آنها از این عبارت این است که از دیدگاه نظریهٔ پارادایم اجتهادی دانش دینی، اثبات ضرورت علم دینی منطقاً مبتنی‌بر اثبات نقص یا نادرستی علوم موجود نیست. بنابراین مراد این نیست که علوم موجود بی‌نقص هستند، بلکه چنانچه در جای دیگر اشاره شده، مراد این است که برای اثبات ضرورت علم دینی اولاً و بالذات، نیازی به اثبات نقص در علوم موجود نداریم و حتی بدون اثبات چنین امری باز بالاصاله تولید علم دینی از ضرورت برخوردار است. روشن است که مطرح‌کنندگان نظریهٔ فوق خود نیز برای پارادایم اجتهادی خود، مزیت و رجحانی نسب به پارادایم موجود قائل‌اند، اما ابتدا با پرهیز از بیان نقایص و اشکالات پارادایم موجود و بیان اینکه «سفره‌های گوناگونی در عالم پهن شده که هر اندیشمندی می‌تواند با برگزیدن یکی از آنها بر آن نشیند و از آن بهره گیرد» (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۶)، شبهه عدم تقابل الگوی خود را با پارادایم‌های موجود ایجاد کرده‌اند؛ هرچند در ادامه این مقایسهٔ پارادایمی را انجام داده و مزیت پارادایم اجتهادی مورد نظرشان را برشمرده‌اند.

از منظر قائلان به نظریهٔ پاد، هرچند این نظریه مبتنی‌بر مجموعه‌ای از اصول و مفروضات هستی‌شناسانه مستدل با چارچوبی از اعتقادات و باورها و دارای روش‌شناسی معین، و درعین‌حال واقع‌گراست، فرایند تولید معرفت

در آن، هم در سطح فراپارادایمی و هم در سطح درون‌پارادایمی، اکتشافی [کشف واقع] است تا فرآورده‌های حاصل، سازگار و یکپارچه بوده و به خودشکنی کشانده نشود.

قائلان به پارادایم اجتهادی، تأثیر پیش‌فرض‌ها و ارزش‌ها را به صورت مطلق انکار نمی‌کنند، ولی معتقدند هرچند دخالت این عوامل در فرایند کشف واقع، قهری است بااین‌حال نباید به‌طور عامدانه در فرایند کشف حقیقت تأثیرگذار باشند. بر این اساس باید تا حد امکان به‌دور از پیش‌فرض‌ها و ارزش‌داوری، تنها به دنبال کشف حقیقت بود و نباید در مقام کشف واقع، عامدانه پیش‌فرض‌ها را دخالت داد، بلکه باید در جهت حذف آنها در مقام فهم کوشید. در این نگاه به دین و آموزه‌های دینی هم به‌مثابه امری ارزشی نگریسته نمی‌شود، بلکه گزاره‌های دینی حتی قضایای انشائی، همگی غیرارزشی و حاکی از اموری واقعی هستند (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۱۴۶).

البته در این نظریه نوعی ابهام در معنی پیش‌فرض و قضایای ارزشی وجود دارد. از یک‌سو سخن از نگاه حداقلی به پیش‌فرض‌ها و لزوم دخالت ندادن آنها می‌رود و از سوی دیگر، سخن از لزوم دخالت آموزه‌های دینی با این استدلال که گزاره‌های موجود در منابع دین همگی غیرارزشی هستند. به نظر می‌رسد اگر دامنهٔ پیش‌فرض‌ها را گسترش دهیم، چنین ابهامی به وجود نخواهد آمد؛ زیرا دایره پیش‌فرض‌ها منحصر به برخی انگیزه‌ها و ارزش‌داوری‌های ناآگاهانه و غیرعامدانه نیست، بلکه پیش‌فرض‌ها شامل مبانی و اصول متافیزیکی و گزاره‌های جهان‌شمول و ارزش‌داوری عامدانه و حتی آموزه‌های دینی هم می‌شود. البته دخالت عامدانه چنین پیش‌فرض‌هایی تنها زمانی مجاز خواهد بود که متکی بر اصول بدیهی و قضایای اثبات‌شده عقلی باشند و به مبادی نفس‌الامری خود بازگردند که این امر مورد تأکید قائلان به نظریهٔ پاد نیز قرار گرفته است.

نکتهٔ مهمی که در نگاه طراحان پارادایم اجتهادی وجود دارد، عدم نیازِ ارزیابیِ فرآورده‌های حاصل از پارادایم اجتهادی با محک تجربه است (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۸۲)؛ زیرا لزوم ارزیابی تجربی، پیش‌فرضی پوزیتیویستی برای کسانی است که تنها روش مقبول برای کشف واقع را تجربه می‌دانند، درحالی‌که از منظر پارادایمی، روش‌ها خنثی و مبتنی‌بر پیش‌فرض پارادایمی خود هستند و این منابع معرفتی معتبر در یک پارادایم است که مشخص‌کننده روش‌شناسی آن است. طبیعی است که اگر درون پارادایم دینی سخن گفتیم، نوع روش‌شناسی نیز برآمده از آن خواهد بود، اما اگر تنها منبع معرفتی را طبیعت بدانیم، روش تجربی، تعیین‌کننده خواهد بود. به‌هرحال نگاه قائلان به نظریهٔ پاد، مبنی‌بر عدمِ انحصار روش ارزیابی علوم طبیعی و وجود روش‌های معتبر دیگر، به وضوح در دیدگاه آنان مبنی‌بر امکان تحقق علم دینی در فضای علوم طبیعی تأثیرگذار بوده است. البته پذیرش نظریهٔ فوق به‌معنای تنقیص یا تضعیف روش تجربی نیست، بلکه تجربه می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای ظنی برای تأیید یا ابطال گزاره‌های ظنی محسوب گردد.

نتیجه‌گیری

امکان تحقق علم دینی با توجه به تأثیرپذیری علم مدرن از مبانی الحادی و اومانسیتی و آفت‌های آن از چالش‌های مهم در فلسفه‌های مضاف معاصر است. در این مجال عمدتاً علوم انسانی به کانون توجه اندیشمندان تبدیل شده، این درحالی است که طبیعیات نیز به دلیل تأثیری که بر ابعاد مختلف زندگی انسان می‌گذارد، جایگاهی ویژه دارد؛ چنان‌که علوم انسانی در غرب به نوعی متأثر از تحولات علوم طبیعی رخ داد؛ چنان‌که کانت با مشاهده این تحولات تصمیم گرفت در حوزهٔ فلسفه انقلاب کوپرنیکی ایجاد کند. اندیشمندان معتقد به امکان علم دینی تلاش کرده‌اند نشان دهند علوم انسانی به دلیل ابتنا بر مبانی غیرتجربی قابلیت اسلامی‌سازی دارد. بنابراین انحصار روش به تجربه مقبول نیست و لازم است از سایر منابع معرفتی نظیر عقل و وحی نیز بهره برد تا بتوانیم علمی مبتنی‌بر مبانی الهی داشته باشیم.

به نظر می‌رسد همین رویکرد در علوم طبیعی نیز قابل پی‌گیری است. درواقع اگر اثبات شود که علوم طبیعی نیز نه صرف مشاهده، بلکه نظریات تفسیری و تحلیل‌های مشاهدتی مبتنی‌بر مبانی غیرتجربی است، آنگاه راه برای تعمیم علم دینی به علوم طبیعی نیز بازخواهد شد. بر همین اساس با توجه به تقسیم‌بندی مطرح‌شده میان نظریه‌پردازان علم دینی، باید گفت با وجود برخی ابهام‌ها می‌توان نگاه آنان در مورد علوم طبیعی را به‌طورکلی به دو دسته تقسیم نمود:

از منظر برخی اندیشمندان روش علوم طبیعی، دست‌کم در مقام داوری علوم طبیعی، منحصر به تجربه است و ازاین‌رو تنها تجربه است که می‌توان مَحَکی برای ارزیابی این علوم قرار گیرد. بر این اساس، دین و پیش‌فرض‌های دینی یا اساساً نباید در هیچ مرحله‌ای از تحقق این علوم دخالت کنند یا تنها در حوزهٔ گردآوری داده‌ها تأثیرگذارند یا صرفاً در قلمروی مسائل هنجاری علوم طبیعی نقش ایفا می‌کنند؛ نقشی که از منظر این نوشتار حداقلی است و در برخی موارد می‌توان از آن صرف‌نظر نمود.

از منظر دسته‌ای دیگر از اندیشمندان کشورمان، روش علوم طبیعی منحصر به تجربه نیست و مبانی و پیش‌فرض‌های دینی و قضایای ارزشی و متافیزیکی می‌توانند در مراحل مختلف شکل‌گیری و نظریه‌پردازی و ارزیابی این علوم نقش ایفا نمایند، البته مبانی و پیش‌فرض‌هایی که خود حاصل اصول بدیهی یا اثبات‌شده عقلی هستند یا به مبادی حضوری و نفس‌الامری باز می‌گردند.

بر این اساس می‌توان ادعا نمود نوع نگاه نظریه‌پردازان علم دینی نسبت به علوم طبیعی ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه روش‌شناختی آنان نسبت به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه دارد؛ برخی با پذیرش نقش انحصاری تجربه در مقام داوری صرفا به تأثیر پیش‌فرض‌های دینی در مقام گردآوری علوم طبیعی اذعان کرده‌اند، اما برخی با نفی کامل نگاه تجربه‌گرایانه و پرهیز از اصالت دادن به روش، از تأثیر پیش‌فرض‌ها و عوامل غیرتجربی در تمام

مراحل علوم طبیعی، اعم از نظریه‌پردازی، گردآوری و ارزیابی دفاع کرده‌اند. در خاتمه باید تأکید نمود که اثبات یا نفی انحصار روشی در مراحل مختلف شکل‌گیری علوم طبیعی، بحث دامنه‌داری است و می‌توان از دو منظر، به بررسی اشکالات مبنایی و بنایی آن پرداخت، امری که خود نیازمند پژوهش مستقلی خواهد بود.

منابع

باقری، خسرو (۱۳۸۶). علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت. در: مجموعه *مقالات کنفرانس توسعهٔ دانش و فناوری در ایران*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۹). *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها*. تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *شریعت در آینه معرفت*. چ چهارم. قم: اسراء.

حسنی، حمیدرضا و علی‌پور، مهدی (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسنی، حمیدرضا و دیگران (۱۳۹۰). *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*. چ پنجم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زیباکلام، سعید (۱۳۸۹). *معرفت‌شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینبورا*. چ دوم. تهران: سمت.

سخاوت‌دوست، مسعود (۱۴۰۱). *کیمیای هرمسی و استیلای روحانی*. تهران: مولی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *تفرج صنع*. چ چهارم. تهران: صراط.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۸). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی اجتماعی.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*. ترجمهٔ حسین خدیوجم. چ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

فاضل فلاورجانی، داود (۱۴۰۲). *چشم‌انداز دینی دانش طبیعی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قبادی، خسرو (۱۳۷۹). *دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ دانشگاه اسلامی*. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.

گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). *از علم دینی تا علم سکولار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

میرباقری، سیدمهدی (۱۳۸۷). *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Brenner, William H (1989). *The Elements of Modern Philosophy- Descartes Through Kant*. Newjersey: Prentice-Hall.

Gilson, Etienn (1939). *Reason And Revelation In The Middle Ages*. NewYork: Charles Scribner's Sons.

Gilson, Etienn (1950). *The Unity of Philosophical Experience*. NewYork: Charles Scribner's Sons.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 101-120**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2026.5003369

20.1001.1.17354545.1405.24.1.5.7

Ayatollah Mesbah Yazdi on the Ethics of Art*

Seyyed Mohammad Mohsen Mirmorshedi / Ph.D. holder of philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute mirmorshedi@iki.ac.ir

Received: 2025/12/06 - **Accepted:** 2026/01/28

Abstract

As one of the important branches of applied ethics, professional ethics addresses moral oughts and ought-nots in specialized domains of human life, with "the ethics of art" being considered one of its most prominent instances. The relationship between morality and art, particularly in contemporary philosophy, has been a subject of serious controversy, encompassing perspectives ranging from the complete independence of artistic value from morality to moderate moralism. Employing a descriptive-analytical approach based on library sources, this research, while elucidating prominent contemporary views such as those of George Dickie and Noël Carroll, investigates the relationship between morality and art as per the foundations of Islamic philosophy and, specifically, the thought of Ayatollah Mesbah Yazdi -a domain that has hitherto been rarely addressed in a coherent and systematic manner.

The research findings indicate that, from the perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi, morality encompasses all voluntary human actions, including the artistic act; thus, art is not only dependent on morality but stands in a deep and reciprocal relationship with it. Within this framework, the moral value of art is the outcome of the interaction among three elements: the artist, the artwork (comprising form and content), and the audience, with the ultimate criterion of evaluation being the artwork's relation to human true perfection based on religious teachings. Accordingly, the desirable art is one that, both in terms of the artist's intention and agency, and in terms of form and content, moves toward human moral and spiritual transcendence. Finally, the article elucidates the moral principles governing the artistic act and the moral duties of the artist based on the thought of Ayatollah Mesbah Yazdi, demonstrating that in his view, the ultimate goal of art and the ultimate goal of morality converge in human true perfection and divine proximity (*taqarrub*).

Keywords: ethics of art, philosophy of art, morality, art, Ayatollah Mesbah Yazdi, artist, moral principles.

* This article was presented at the International Conference on Islamic Humanities: Commemorating Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــــــــــــــسال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۰۱ـ۱۲۰

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5003369

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.5.7

نوع مقاله: پژوهشی

اخلاق هنر در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی*

سیدمحمدمحسن میرمرشدی / دکترای فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره mirmorshedi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

چکیده

اخلاق حرفه‌ای به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم اخلاق کاربردی، به بررسی بایدها و نبایدهای اخلاقی در حوزه‌های تخصصی زندگی انسان می‌پردازد و «اخلاق هنر» یکی از مهم‌ترین مصادیق آن به‌شمار می‌آید. مسئلهٔ نسبت اخلاق و هنر، به‌ویژه در فلسفهٔ معاصر، محل مناقشه جدی بوده است؛ به‌گونه‌ای‌که دیدگاه‌هایی از استقلال کامل ارزش هنری از اخلاق تا اخلاق‌گرایی معتدل را دربر می‌گیرد. این پژوهش با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و مبتنی‌بر منابع کتابخانه‌ای، ضمن تبیین دیدگاه‌های شاخص معاصر همچون جرج دیکی و نوئل کرول، به بررسی نسبت اخلاق و هنر بر اساس مبانی فلسفهٔ اسلامی و به‌طور خاص اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی می‌پردازد؛ حوزه‌ای که تاکنون کمتر به‌صورت منسجم و نظام‌مند بدان پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، اخلاق تمامی افعال اختیاری انسان ازجمله فعل هنری را دربر می‌گیرد و هنر نه‌تنها از اخلاق مستقل نیست، بلکه در پیوندی عمیق و دوسویه با آن قرار دارد. در این چارچوب، ارزش اخلاقی هنر حاصل تعامل سه عنصر هنرمند، اثر هنری (مشتمل بر قالب و محتوا) و مخاطب است و معیار نهایی ارزش‌گذاری، نسبت اثر هنری با کمال حقیقی انسان بر اساس آموزه‌های دینی است. بر این اساس، هنرِ مطلوب هنری است که هم از حیث نیت و فاعلیت هنرمند و هم از حیث قالب و محتوا، در جهت تعالی اخلاقی و معنوی انسان حرکت کند. مقاله در پایان، اصول اخلاقی حاکم بر فعل هنری و وظایف اخلاقی هنرمند را بر مبنای اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که در این نگاه، غایت هنر و غایت اخلاق در کمال حقیقی انسان و تقرب الهی به وحدت می‌رسند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق هنر، فلسفهٔ هنر، اخلاق، هنر، آیت‌الله مصباح یزدی، هنرمند، اصول اخلاقی.

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

مقدمه

مباحث اخلاقی با تمام شئون زندگی انسان مرتبط هستند. یکی از عرصه‌های مهم زندگی انسانی حرفه و کسب و کار است و برای هر حرفه‌ای می‌توان بایدها و نبایدهای اخلاقی در نظر گرفت. اصطلاحاً به چنین دانشی «اخلاق حرفه‌ای» می‌گویند. بنا بر تعاریف معمول، «اخلاق حرفه‌ای» (Professional ethics) دانشی از اخلاق است که به بررسی تکالیف اخلاقی در یک حرفه و مسائل اخلاقی آن می‌پردازد یا اخلاق حرفه‌ای عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین که در وهله اول از ماهیت حرفه و شغل به دست می‌آید (قراملکی، ۱۳۸۷، ص۲۵۱). یکی از شاخه‌های اخلاق حرفه‌ای، اخلاق هنر است که به بررسی قوانین و ضوابط اخلاقی حاکم بر فعل هنرمند در ایجاد اثر هنری می‌پردازد. اگرچه بحث از رابطهٔ اخلاق و هنر از دیرهنگام در بین متفکران غربی مطرح بوده است و اندیشمندان متعدد غربی در این‌باره نظرات مختلفی را ابراز کرده‌اند، اما در قرن‌های اخیر برخی رابطهٔ بین اخلاق و هنر را به‌طور کامل انکار کرده‌اند (Wilde, Oscar,1992, p.3; Bell, 1914, p.46). در تفکر اسلامی نیز به این مقوله به‌صورت پراکنده پرداخته شده است. آیت‌الله مصباح یزدی از معدود متفکران اسلامی است که در این زمینه دیدگاه‌های روشنی دارند؛ اگرچه برخی مباحث در آثار ایشان به صراحت منعکس شده و برخی دیگر از مبانی ایشان قابل استنتاج است. درهرصورت ایشان بر نقش پررنگ هنر و اخلاق تأکید فراوان دارند، تا آنجا که می‌فرمایند: «هم بهترین خدمات به انسانیت انسان از راه هنر حاصل می‌شود و هم بدترین آسیب‌ها به انسانیت از همین هنر می‌تواند به انسان برسد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲/۱/۲۰). آیت‌الله مصباح یزدی اخلاق را شامل همه کارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲/۱/۲۰). بر این اساس تمامی کارها و حرفه‌ها در ذیل اخلاق قرار می‌گیرند و حتی می‌توان برای هر صنف یا شغل از آن جهت که مرتبط با رفتار اختیاری است، اخلاقی را در نظر گرفت. از این نظر هر فعل اختیاری، اعم از حرفه‌ای یا غیر آن می‌تواند در رشد و سعادت انسان تأثیر داشته باشد. این اثر از روش توصیف به همراه تحلیل از منابع کتابخانه‌ای و برخی از سخنرانی‌های ایشان استفاده کرده است. در باب پیشینهٔ این موضوع نیز اگرچه آثاری به نحو عام نوشته شده است، اما در هیچ کدام از این آثار به طور جدی به رابطهٔ اخلاق و هنر بر مبنای فلسفهٔ صدرایی و به‌خصوص بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی پرداخته نشده است. بر این اساس این نوشتار تلاش دارد تا به این موضوع بپردازد.

۱. نسبت اخلاق و هنر در فلسفهٔ معاصر

در تاریخ فلسفهٔ هنر، پرسش از اینکه آیا هنر باید تابع معیارهای اخلاقی باشد یا خیر، همواره محل مناقشه بوده است. در دوران معاصر، این مناقشه به‌جای صورت‌بندی‌های هنجاریِ مطلق، در قالب نظریه‌های تحلیلی دقیق‌تری پیگیری شده است. در این میان، دیدگاه جرج دیکی و نوئل کرول دو موضع شاخص و درعین‌حال رقیب را نمایندگی می‌کنند.

۲. دیدگاه جرج دیکی: استقلال ارزش هنری از اخلاق

جرج دیکی در کتاب *هنر و ارزش* با تکیه بر نظریهٔ نهادی هنر، میان انواع مختلف ارزش، تمایز قائل می‌شود:

۱) ارزش هنری؛

۲) ارزش زیبایی‌شناختی؛

۳) ارزش اخلاقی؛

۴) ارزش اجتماعی اقتصادی و سیاسی (Dickie, 2001, p.74).

از نظر او، خلط این سطوح ارزشی منجر به داوری‌های نادرست دربارهٔ هنر می‌شود. دیکی تصریح می‌کند که هیچ رابطهٔ ضروری و ذاتی‌ای میان ارزش اخلاقی و ارزش هنری وجود ندارد؛ بدین معنا که یک اثر می‌تواند اخلاقاً ناپسند، اما از نظر هنری ارزشمند باشد، یا برعکس. بااین‌حال، دیکی منکر هرگونه ارتباط میان اخلاق و هنر نیست. او می‌پذیرد که ملاحظات اخلاقی به‌صورت غیرمستقیم و تنها از رهگذر تأثیرگذاری بر ویژگی‌های زیبایی‌شناختی اثر (مانند انسجام روایی، باورپذیری یا عمق معنایی) می‌توانند در ارزیابی هنری دخیل شوند. در چنین مواردی، آنچه ارزش هنری را کاهش می‌دهد، نه «غیراخلاقی بودن» اثر، بلکه نقص در عملکرد زیبایی‌شناختی آن است (Dickie, 2001, p.94–101).

۳. دیدگاه نوئل کرول: اخلاق‌گرایی معتدل

نوئل کرول در آثاری چون «فراتر از زیبایی‌شناسی» (Beyond Aesthetics) و مقالهٔ معروف «اخلاق‌گرایی میانه‌رو» (Moderate Moralism) موضع متفاوتی اتخاذ می‌کند. او با رد اخلاق‌گرایی افراطی، استدلال می‌کند که در برخی آثار هنری، داوری اخلاقی جزء لاینفک تجربهٔ زیبایی‌شناختی است. به باور کرول، بسیاری از آثار روایی ـ به‌ویژه در سینما و ادبیات ـ مخاطب را به واکنش‌های عاطفی و اخلاقی خاصی فرا می‌خوانند. اگر اثر در هدایت این واکنش‌ها ناکام بماند یا مخاطب را به داوری اخلاقی نادرست سوق دهد، دچار نقص هنری شده است (Carroll, 2001). در این چارچوب، کرول معتقد است که «نقص اخلاقی» در برخی موارد می‌تواند مستقیماً به «نقص هنری» بینجامد؛ زیرا مانع تحقق هدف زیبایی‌شناختی اثر می‌شود. ازاین‌رو اخلاق نه به‌عنوان معیاری بیرونی، بلکه به‌عنوان عنصری درونی و کارکردی در ساختار اثر هنری عمل می‌کند (Carroll, 2001, p.246–252).

تفاوت بنیادین دیدگاه دیکی و کرول در نحوهٔ صورت‌بندی نقش اخلاق، نهفته است. دیکی بر تفکیک سفت‌وسخت قلمروها تأکید دارد و اخلاق را معیاری بیرونی می‌داند که تنها در صورت تأثیرگذاری بر ویژگی‌های زیبایی‌شناختی، اهمیت می‌یابد. در مقابل، کرول نشان می‌دهد که در برخی گونه‌های هنری، به‌ویژه آثار روایی، فهم اثر بدون داوری اخلاقی ممکن نیست.

برای تبیین نسبت اخلاق و هنر، تا اینجا دیدگاه دیدگاه دو اندیشمند را در قالب دو رویکرد متمایز صورت‌بندی

کردیم: جرج دیکی نماینده رویکرد استقلال ارزش هنری از ارزش اخلاقی است؛ در این دیدگاه، ارزش هنری و ارزش اخلاقی دو ساحت متمایزند و میان آن‌ها رابطه‌ای ضروری و ذاتی برقرار نیست. در مقابل، نوئل کرول نماینده رویکرد اخلاق‌گرایی معتدل است که بر اساس آن، ملاحظات اخلاقی در برخی آثار، به‌ویژه آثار روایی، می‌توانند در تجربه و ارزیابی زیبایی‌شناختی اثر نقش داشته باشند و نقص اخلاقی در شرایطی به نقص هنری منجر شود.

اما در سوی دیگر، آیت‌الله مصباح یزدی نماینده رویکردی غایت‌محور و اخلاق‌محور دینی است که در آن هنر و اخلاق نه دو قلمرو مستقل، بلکه دو عرصه مرتبط با غایت مشترک کمال حقیقی انسان و تقرب الهی‌اند؛ ازاین‌رو، ارزش هنر را نمی‌توان مستقل از نسبت آن با کمال انسان و سعادت حقیقی او ارزیابی کرد. بنابراین، انتخاب این سه دیدگاه امکان مقایسه سه سطح متفاوت از نسبت اخلاق و هنر، یعنی استقلال ارزش هنری، تأثیر مشروط اخلاق بر ارزش هنری، و درهم‌تنیدگی غایت هنر و اخلاق را فراهم می‌سازد.

۴. مؤلفه‌های مؤثر در ارزش اخلاقی هنر از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی

اما رابطهٔ اخلاق با فعل و حرفهٔ هنر از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی را چگونه می‌توان ترسیم کرد؟ برای پاسخ به این سؤال باید بدانیم که یک اثر هنری در تعامل و به هم آمیختن سه عنصر اصلی، یعنی هنرمند، اثر هنری و مخاطب به بار می‌نشیند. اولین این عناصر، هنرمند است که به‌عنوان فاعل در اثر هنری مهم‌ترین عامل به‌حساب می‌آید. عنصر دیگر، اثر هنری است که خود تشکیل‌یافته از محتوا و قالب هنری است. محتوا آن پیامی است که هنرمند به دنبال انتقال آن است و عنصر دیگر، قالبی است که قرار است این محتوا را به مخاطب خود برساند. از سوی دیگر، مقصد ادراک هنری و غایت هنر، ایجاد لذت در مخاطب هنر است. به همین دلیل، باید تأثیر این چند عنصر و نقش آنها را در جهت‌گیری و قوام اخلاقی یک اثر هنری بررسی کنیم.

۱ـ۴. هنرمند

اثر هنری جلوه و تجلی روح هنرمند است که به کالبد احساس درآمده است؛ پس یعنی هر آنچه در اثر هنری به عرصه ظهور می‌رسد خودآگاه یا ناخودآگاه از ضمیر و درون هنرمند سرچشمه گرفته است. به همین دلیل است که به گواه تاریخ، آثاری که برانگیزاننده معنویات و مفاهیم مقدس بوده‌اند، تنها از ذوق و قریحه هنرمندانی صادر شده‌اند که در درون خود اعتقاد و باور کامل به آن امر معنوی داشته‌اند. آیت‌الله مصباح یزدی ویژگی‌های اخلاقی هنرمند متعهد را از دو وجههٔ حسن فاعلی و حسن فعلی ارزیابی می‌کنند. ایشان حسن فعلی هنرمند را به این می‌دانند که فعلش در جهت کمال نفس باشد. به بیان دیگر، چنین هنرمندی چارچوب شریعت را در نظر می‌گیرد و در خلق آثارش، رعایت بایسته‌ها و شایسته‌های شرع و اخلاق دینی را به دقت، وجههٔ همت خویش می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). کار این هنرمند، همچنین می‌باید حسن فاعلی داشته باشد؛ به‌این‌معنا که نیتش در کار، رضای خدا و خدمت به بندگان باشد، نه صرفاً کسب درآمد یا شهرت و موقعیت اجتماعی یا لذت شخصی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

۲ـ۴. اثر هنری

هر پدیده هنری مفهومی را در قالبی زیبا به مخاطب عرضه می‌کند و هر کدام از محتوا و قالب می‌توانند تأثیرهای متفاوتی را بر مخاطب داشته باشند. به‌گونه‌ای‌که انسان‌ها می‌توانند این دو جنبه را به‌تنهایی بررسی کنند و برای هر کدام درجه‌ای از ارزشمندی را در نظر بگیرند. بنابراین ارزش یک پدیدهٔ هنری برایندی از ارزش‌های قالب و محتوای آن اثر هنری است. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است که ارزش یک اثر هنری فارغ از ارزش زیبایی‌شناختی صورت و فرم آن، اگر باعث ایجاد فساد و گمراهی اخلاقی در مخاطب شود، بی‌شک دارای ارزش منفی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). در این صورت هم قالب و هم محتوا در ارزش اخلاقی اثر هنری تأثیر دارند.

۳ـ۴. قالب هنر

اگرچه ارزش‌گذاری قالب یک اثر هنری که در حیطهٔ ماده و عالم محسوسات اتفاق می‌افتد، با توجه به عناصری مانند تناسب، تقارن، تعادل و نظم صورت می‌گیرد، اما معیار ارزش‌گذاری همین عناصر و لذت حاصل از آنها، متناسب با مراتب وجودی انسانی تنظیم می‌شود، یعنی در اینجا ما یک ارزش‌گذاری برای خود قالب داریم که در مقایسه با عناصری که تشدیدکننده زیبایی محسوس هستند، مشخص می‌شود. اما در نگاه کلی‌تر، وقتی این قالب با مرتبهٔ متکامل انسانی سنجش می‌شود، ارزش انسانی آن مشخص می‌شود. درنتیجه حتی اگر ارزش هنری قالب یک اثر هنری در مقایسه با مرتبهٔ حسی یا حیوانی انسان بالا به نظر برسد، در نهایت آنچه ارزش هنری اصلی آن قالب را مشخص می‌کند مقایسه با مرتبهٔ متکامله انسانی است، نه مرتبه حسی حیوانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). برای مثال شاید یک تابلو نقاشی با تناسبات و ترکیب‌های عالی، تصویری از یک صحنهٔ گناه‌آلود را نمایش دهد، به‌گونه‌ای‌که احساسات مخاطب را به خوبی تحریک کرده و اعجاب و لذت فراوانی را ایجاد کند، اما از آن جهت که این تابلو انسان را به سمت رذائل تشویق می‌کند و انسان را از مرتبهٔ انسانی خود تنزل می دهد، دچار ضعف و کاستی باشد.

۴ـ۴. محتوای هنر

در ارزش‌گذاری محتوایی نیز پیام یا موضوعی که قرار است در قالب هنری ریخته شود با ساحت‌های وجود انسان سنجیده می‌شود و ملاک در ارزش‌گذاری مراتب متکامل انسانی خواهد بود. بدین‌ترتیب ارزش نهایی اثر هنری، مجموع و برایند ارزش قالب و محتوا است. طبیعی است که ارزش حاصله ممکن است از نظر فرم و محتوا مثبت یا منفی، یا تلفیقی از مثبت و منفی باشد؛ یعنی مثلاً در فرم مثبت و در محتوا منفی باشد، یا به‌عکس که باعث به وجود آمدن چهار حالت می‌شود. این چهار حالت عبارتند از:

۱) حالتی که قالب و محتوا هر دو مطلوب باشند؛

۲) قالب، نامطلوب، و محتوا، مطلوب باشد؛

۳) قالب، مطلوب، و محتوا، نادرست باشد؛

۴) آخرین حالت اینکه قالب و محتوا هر دو نادرست باشند.

آیت‌الله مصباح یزدی از میان چهار حالت ممکن، تنها یک حالت را مطلوب و مجاز می‌شمارند. حالتی که هم قالب و هم محتوا در بالاترین مرتبه، نسبت به کمال انسانی باشند. مثلاً ایشان معتقدند که ممکن است صورت یا قالبی، فی‌حد نفسه مطلوب باشد، اما به محتوای نادرست تعلق گیـرد؛ مانند اینکه کسی با موسیقی و الحان مخصوص قرآن، که مورد تأیید دین است، مطالب نادرست و ناشایستی را بیان کند، یا به‌عکس، محتوایی باارزش، مانند آیات نورانی قرآن را به نحو مستهجن بخواند. از نگاه ایشان تنها حالتی که از هر دو وجهه قالب و محتوا ارزش مثبت دارد مورد تأیید دین است (مصباح یزدی،۱۳۸۹/۱۲/۱۰). با توجه به اینکه ایشان بهترین مرجع ارزش‌گذاری را آموزه‌های دینی برگرفته از کتاب و سنت می‌دانند، در باب ارزش‌گذاری انواع قالب و محتوا در هنر نیز معتقدند که با نظر به اینکه در زیبایی‌های عقلی و نیز زیبایی‌های ماورای آن، جایی برای تصور صورت وجود ندارد، سنجهٔ ارزش‌شناختی دین، تنها دربارهٔ محتوا معنا می‌یابد؛ ولی دربارهٔ هنرهای حسی و خیالی، هنرمند متعهد می‌کوشد تا افزون بر رعایت نظر دین درباره محتوایی که در این ساحت‌ها عرضه می‌کند، از قالب‌ها و صورت‌هایی بهره گیرد که دین آنها را تأیید می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). البته ازآنجاکه در هر صورت، هدف هنرمند انتقال محتوا از گذرگاه قالب است، آنچه اصل محسوب می‌شود، محتوا است و قالب، ابزاری در خدمت انتقال محتوا به مخاطب است. پس محتوا در همه حالات مقام والاتری دارد، اگرچه قالب ناسالم و نامناسب می‌تواند محتوا را از ارزش بیاندازد و اثرگذاری را به حداقل برساند.

۵ـ۴. مخاطب هنر

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، لذت زیبایی‌شناختی لزوماً بر اثر ادراک موضوع ملائم با نفس به دست نمی‌آید، بلکه توهم ملائمت، برای ایجاد لذت کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، مرحلهٔ ششم، فصل۱۵). این مطلب حاکی از پررنگ بودن نقش مخاطب و نوع نگاه او در ادراک اثر هنری است. به این طریق بر اساس نگاه ایشان، ریشه اختلافات در داوری آثار هنری از سویی به مرتبهٔ وجود مخاطبان بازگشت دارد، یعنی ممکن است چیزی برای مدرِکی زیبا باشد و برای مدرک دیگر نه؛ زیرا هر کدام از آنها در مرتبهٔ خاصی از وجود قرار داشته و تـوان درک کمال مرتبه متناسب با وجود خود را دارا باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). از سوی دیگر، ازآنجاکه ادراک زیبایی اثر هنری در ضمیر و ذهن مخاطب صورت می‌گیرد، نوع نگاه و قدرت دریافت مخاطب در میزان و نوع این تجلی بی‌تأثیر نیست. البته دیدگاه ایشان با آنچه که برخی از اندیشمندان مانند هیوم در مورد زیبایی و هنر معتقدند و هنر را کاملاً مخاطب محور دانسته و قائل به ذهن‌گرایی در ارزش هنری می‌شوند، کاملاً متفاوت است (هیوم، ۱۳۸۸، ص۱۳). اگرچه که بر اساس مبانی حکمت صدرایی این نوع نگاه که منجر به ذهن‌گرایی افراطی می‌شود مردود است، اما می‌توان نسبیتی هستی‌شناختی و مخاطب محور را در مقام دریافت اثر هنری لحاظ کرد که کاملاً به درون‌مایه هر مخاطب

بازگشت دارد، یعنی علی‌رغم اهمیت هنرمند، محتوا و قالب اثر هنری، این شاکله مخاطب است که می‌تواند لذت بردن یا لذت نبردن از یک اثر هنری را تعیین کند.

۵. نقش زیبایی و هنر در تربیت و تزکیهٔ انسان

آیت‌الله مصباح یزدی در باب نقش هنر و زیبایی در تزکیه انسان معتقدند که مجذوب جمال شدن و کشش فرد به سمت زیبایی گاهی انسان را کمک می‌کند که از مرتبهٔ پایین‌تر به مرتبهٔ بالاتر صعود کند، مثلاً کسی که با درک زیبایی‌های عقلانی از مرتبهٔ حیوانی عبور کرده و لذت زیبایی‌شناختی عقلانی را ادراک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). به‌این‌ترتیب ایشان، زیبایی‌های محسوس را در شرایطی باعث ارتقای روحی انسان می‌دانند که البته به‌حسب اشخاص و احوال آنها متفاوت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). این جذب و انجذاب در برابر زیبایی و کمال، کارکرد شگرفی در تربیت و تزکیهٔ انسان دارد تا آنجا که می‌تواند انسان را تا منزلگاه کمال مطلق سیر بدهد. ازآنجاکه ایشان زیبایی‌خواهی را نوعی کمال‌طلبی می‌دانند و کمال‌طلبی را باعث رشد و تزکیه انسان معرفی می‌کنند، درنتیجه زیباخواهی را عامل تزکیهٔ انسان می‌شمارند؛ زیرا کمال‌طلبی فطری انسان باعث احساس خضوع در مقابل کمال مرتبهٔ بالاتر و انگیزه‌ای برای حرکت به سمت مراتب بالاتر می‌شود(مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

به این شکل گرایش فطری انسان به کمال و زیبایی، انسان را به سمت بندگی و اطاعت خداوند هدایت می‌کند و عاملی برای تزکیه و تقرب به خداوند خواهد شد. در تعابیر فوق پیوند غایت هنر و غایت اخلاق به‌خوبی مشخص و واضح است؛ زیرا غایت هنر ایجاد بیشترین لذت از درک زیبایی حقیقی است و غایت اخلاق به دست آوردن بیشترین کمال حقیقی است؛ یعنی مقصد هر دو آنها رسیدن به بالاترین مرتبهٔ زیبایی حقیقی و بالاترین مرتبهٔ کمال حقیقی است که هر دو آنها تنها یک مصداق واحد، یعنی خداوند دارد.

۶. تعاملات اخلاق، هنر و هنرمند

همان‌گونه که اشاره شد طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی اخلاق، تمام گستره افعال اختیاری انسان را شامل می‌شود. از سوی دیگر، ایشان معتقد به یکپارچگی همه عرصه‌های انسانی بوده و به‌این‌ترتیب اخلاق و هنر را کاملاً با هم مرتبط دانسته و در تعامل بسیار قوی معرفی می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۲۵). این دیدگاه دقیقاً در نقطه مقابل کسانی است که هنر را آزاد از هر قید معرفی می‌کنند و شعار هنر برای هنر را ترویج می‌کنند (اتینگهاوزن و دیگران، ۱۳۷۴، ص۴۹). اما رابطهٔ اخلاق و هنر به چه شکل است و چگونه باهم تعامل می‌کنند؟ هنر چگونه به اخلاق کمک می‌کند و اخلاق چگونه به رشد و تکامل هنر می‌انجامد؟

۷. اخلاق راهنما و راهبر هنر و هنرمند

اخلاق، راه زندگی درست و خداپسندانه و شیوه صحیح حرکت به‌سوی کمال نهایی و ارتباط با خدای متعال را تعلیم

می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۹۵). در اخلاق اسلامی ارزش اخلاقی مثبت، به کار یا چیزی تعلق می‌گیرد که به کمال حقیقی انسان بینجامد. همچنین، علم به کمال حقیقی، به دلیل محدودیت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی انسان از دسترس عقل و دانش او خارج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص۱۰)، یعنی تنها دین است که می‌تواند منبع حقیقی برای اخلاق باشد. از سوی دیگر، ایشان معتقد است که رسالت هنر بیان محتوا در قالب زیبا و لذت‌آفرین برای به کمال رساندن حقیقی انسان است. پس هنر، هم در نوع بیان و هم در انتخاب محتوا و قالب خود برای رشد و تعالی انسانی، به نظام و منبعی استوار نیاز دارد تا مسیر کمال را برای او مشخص کند.

۸. اخلاق، تنظیم‌کننده محتوای هنر

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است موضوع مورد ارزیابی زیبایی‌شناختی هرچه متکامل‌تر باشد، زیباتر تلقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶)، یعنی ایشان رابطهٔ بین تکامل حقیقی و تکامل زیبایی‌شناختی را مستقیم می‌دانند و ازآنجاکه ایشان اخلاق را راه رسیدن به کمال حقیقی می‌دانند، پس اخلاق می‌تواند موضوعات و مسائل و محتوای مورد نیاز هنرمند را تنظیم‌گری کند تا به تعالی محتوایی هنر کمک کند. به‌گونه‌ای‌که محتوای هنر با کمال اخلاقی انسان هم جهت گردد و چارچوب اخلاق، مسیر محتوای هنری را به سمت کمال اخلاقی سوق دهد. هنری که از مدار اخلاق خارج شود، محتوایی بیشتر از نمایش‌دهنده غرایز حیوانی را برای مخاطب به ارمغان نمی‌آورد، اما هنری که اخلاق را مشی خویش قرار می‌دهد کمال زیبایی‌شناختی را با کمال انسان‌شناختی ترکیب کرده و منجر به تعالی حقیقی انسان می‌شود.

۹. هنر، ابزار گسترش اخلاق

تاریخ گواه این است که در هنر قدرتی است که می‌تواند در فکر و قلب مخاطب به‌گونه‌ای تأثیر بگذارد که این تأثیر تا سال‌ها و قرن‌ها پررنگ و بادوام باشد، به‌گونه‌ای‌که هر زمان با آن روبه‌رو شویم تازه و شورانگیز باشد. آیت‌الله مصباح یزدی در همین رابطه می‌گوید: «میل نفس به سوی شیء زیبا به خاطر مصلحت و منفعتی است که برای نفس دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). در ادامه ایشان میل به زیبایی را انگیزه قوی در جهت‌گیری‌های انسان معرفی می‌کنند و معتقدند که اگر اشیاء جلوه زیبایی نداشتند، قلب انسان به سوی آنها متمایل نمی‌شد و از آنها استفاده نمی‌کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). شاهد این مطلب دیوان اشعار شعرا و عرفای نامداری است که بهترین و والاترین مطالب اخلاقی و تربیتی را در زبان داستان و شعر به مردم عرضه کرده‌اند و هنوز بعد از گذشت سالیان زیاد شیرین و دلپذیر است. همچنین ایشان به نقش هنر در تربیت کودکان و نوجوانان اشاره می‌کنند، معتقدند که می‌توان از هنر برای آموزش بسیاری از آموزه‌های دینی، آداب زندگی، حتی تقویت عواطف و احساسات خانوادگی و مسئولیت‌پذیری استفاده کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷/۱۲/۲۰). همچنین ایشان هنر را یکی از ابزارهای مهم برای هدایت انسان که همان هدف اخلاق است، می‌شمارند. معتقدند آنجا که اخلاق، حقایق کمالی انسان را ترسیم می‌کند ابزاری بهتر از هنر برای بیان این حقایق وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱).

۱۰. اصول اخلاقی حاکم بر فعل هنری

اصول اخلاقی هنر در نگاه اسلامی بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم، سنت پیامبر اسلامﷺ و تعالیم ائمهٔ معصومان‌ﷺ بنا شده است. در این دیدگاه، هنر ابزاری برای ارتقاء روح و معنویت انسان و همچنین گسترش ارزش‌های اخلاقی و انسانی در جامعه است. ازجمله مهم‌ترین اصول اخلاقی در هنر اسلامی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ـ۱۰. مسئولیت‌پذیری در ایجاد اثر هنری

منشأ مسئولیت، حاصل سه عنصر قدرت، آگاهی و اختیار است؛ یعنی در هر موجودی این سه عنصر یافت شود، مسئولیت نیز به دنبال آن خواهد آمد. آیت‌الله مصباح یزدی در این رابطه بر این باور است که یک انسان تنها در صورتی اخلاقاً مسئول کار یا واقعه‌ای دانسته می‌شود که اولاً، قدرت انجام آن را داشته باشد. ثانیاً آگاهانه آن را انجام دهد و ثالثاً، آزادانه و از روی اختیار اقدام به آن کار کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۱۵۸ـ۱۶۳).

تولید اثر هنری نیز که یکی از افعال اختیاری انسان است از این قاعده مبرا نیست. همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسؤولاً» (اسراء: ۳۶)؛ گوش و چشم و قلب همه مورد پرسش واقع خواهند شد. خداوند در ازای این ویژگی‌هایی که به انسان هنرمند بخشیده است، مسئولیتی نسبت به خود فرد و جامعه از او مطالبه می‌کند. ازاین‌رو هنرمند باید پایبند به اصول، هنجارها و ارزش‌های دینی، مانند مسئولیت‌پذیری، هدایت‌گری، خدامحوری، اخلاق‌مداری و ارزش‌مداری باشد. به این طریق شعار «هنر برای هنر» نفی می‌شود و هنر از بی‌قیدی مبرا خواهد بود. بر اساس نگاه آیت‌الله مصباح یزدی دامنهٔ این مسئولیت‌پذیری تمام عرصه‌های زندگی را دربر می‌گیرد و محدود به یک دامنهٔ خاص نیست. ایشان معتقدند که مسئولیت اخلاقی، منحصر به افعال مستقیم انسان نیست، بلکه درباره پیامدهای غیرمستقیم و ناخواسته کارهای او نیز قابل طرح است؛ همچنین قلمرو مسئولیت، منحصر به آثار افعال آینده نیست، بلکه افعال و پیامدهای معطوف به گذشته را نیز شامل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۱۵۶). بنابراین، «مسئولیت‌پذیری» در هنر، یعنی احساس هنرمند در برابر سعادت افراد و مصالح جامعه در تمام عرصه‌های ممکن، حتی نتایج غیرمستقیم فعل هنری.

۲ـ۱۰. رعایت مقدس بودن فعل هنری حقیقی

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، اولین هنرمند را می‌توان خداوند دانست که به سرانگشت قدرت خود موجودات عالم را با الگوگیری از جمال ذاتی خود به بهترین و زیباترین صورت و سیرت خلق کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). «الّذی أحسن کُلّ شَیء خَلَقَه» (سجده: ۷)؛ او کسی است که هر چیزی را آفریده، به نیکوترین وجه آفریده است. پس هنرمند در خلق اثر خود دنبال‌کننده فعل و عمل خداوند است. از سوی دیگر ازآنجاکه انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات مظهر صفات جمالی و جلالی خداوند است، هر فعل خیری که از او سر زند تجلی صفات الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص۲۷۹)، یعنی اگر انسان به‌عنوان هنرمند قدرت بر خلق اثر هنری نیز دارد این

قدرت تجلی حقیقی قدرت الهی است، با این توصیف، اگر هنرمند در مسیر حق و تکامل الهی قدم زند، خلق اثر هنری عملی صرفاً برای سرگرمی و بیهودگی یا امرارمعاش روزانه نخواهد بود، بلکه تجلی‌دهنده قدرت و امانت الهی در بین مخلوقات است.

۳ـ۱۰. رعایت آیینه‌بودگی هنر حقیقی برای کمال و زیبایی

هنرمندی که به دنبال خلق ارزش حقیقی هنری است، در طی اثر هنری خود تلاش دارد تا با به تجلی درآوردن صور یا اشکال و الحان و موسیقی‌های خیال‌انگیز، زیبایی‌ها را در ذهن و خیال مخاطب به تصویر بکشد تا در بستر آن درد فراق و دوری خود از بهشت و روضهٔ رضوان الهی را تسکین داده و به مخاطب خود نیز این دوری را گوشزد کند که دل در این سرای فانی نبندد و به خوشی‌ها و لذت‌های بی‌ثبات آن تنها به‌عنوان ابزار سفر برای رسیدن به وصال دوست بنگرد. آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند که تأثیر و نتیجهٔ هنر امری حقیقی است و همان احساس و باور و انگیزه و حرکتی است که در روان مخاطب ایجاد می‌شود و در رویکرد او به خودش و دیگر انسان‌ها و عالم اثر می‌گذارد و می‌تواند مخاطب را به فضایی روحانی برده و زمینه را برای پیوند با مبدأ هستی آماده کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

به‌عبارت‌دیگر، هنرمند با به تصویر کشیدن زیبایی‌ها تلاش دارد تا زیباآفرین حقیقی را به یاد انسان بیاورد تا عزم خود را برای هجرت از جمال به ذوالجمال جزم کند و این همان رسالت انبیاء است.

۴ـ۱۰. رعایت تناسب قالب و محتوا با اخلاق

در ابتدای امر این مطلب به ذهن می‌رسد که چیزی که هنر را اخلاقی می‌کند، تنها محتوایی است که از طریق هنر منتقل می‌شود، درحالی‌که شاید اهمیت قالب هنری کمتر از خود محتوا نباشد، به‌گونه‌ای‌که حتی قالب را می‌توان بخشی از محتوا در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶). درواقع در فرایند تحقق فعل هنری هر قالبی با محتوایی خاص تناسب دارد و مخاطب با مواجه به یک قالب، انتظار محتوای متناسب با آن را دارد. اگر محتوای اخلاقی را در قالبی متضاد با هدف اخلاق به مخاطب عرضه کنیم، مخاطب در بین یک دوگانگی غیرقابل حل و طنزی تلخ قرار می‌گیرد.

۵ـ۱۰. رعایت مراتب انسانی در ایجاد اثر هنری

بر اساس مبانی انسان‌شناختی، انسان از مراتب متعدد وجودی، یعنی حسی، خیالی و عقلی برخوردار است و هر مرتبه، ادراک مخصوص به خود را دارا است. اثر هنری در ابتدا و به صورت ظاهری با احساس و تخیل مخاطب در تعامل است و از دریچهٔ ظواهر حسی با مراتب ادراکی دیگر مخاطب که در باطن قرار دارد، ارتباط برقرار می‌کند. معانی و محتواهای اخلاقی از آن جهت که متعلق به حیطهٔ عقلانی انسان است، در سطوح بالاتر از حس و خیال، یا همان باطن دریافت می‌شوند. پس مخاطب با مواجهه با اثر هنری ابتدا از طریق حس و خیال با اثر هنری ارتباط

برقرار می‌کند و در درجهٔ بعدی با عقل خود مفاهیم عقلی و ازجمله معارف اخلاقی را درک می‌کند. به همین دلیل، رسالت هنرمند در ایجاد تناسب و ارتباط بین حس و خیال و عقل، به واسطه اثر هنری بسیار خطیر و دقیق است. اگر هنرمند نتواند این رابطه را به‌خوبی تنظیم کند، مخاطب در همان مرحله حس باقی‌مانده و نمی‌تواند از ظاهر اثر هنری به باطن آن پل زده و به معارف اخلاقی لازم دست پیدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۲۶).

۶ـ۱۰. رعایت چارچوب احکام دینی در خلق اثر هنری

آیت‌الله مصباح یزدی هرگونه هنری را از آن جهت کـه هنر است، لزوماً باارزش و مقدس نمی‌شمارند و می‌فرمایند: «هنر دینی، ثبوتاً آن هنری است که موجب کمال حقیقی انسان شود... و اثباتاً هنری است که دین آن را تجویز می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). از نگاه ایشان وحی به‌عنوان منبعی الهی، مهم‌ترین مرجع برای تعیین ارزش کمالی یک اثر هنری در نسبت با انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۱۲۹ـ۱۲۳). درنتیجه برای هنرمند مسلمان که منش و روش خود را رسیدن به کمالی در نظر گرفته است که شرع مقدس اسلام نشان می‌دهد راهی غیر از عمل به دستورات و احکام اسلامی متصور نیست و فعل هنری نیز که یکی از افعال بشری است، نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد.

۷ـ۱۰. رعایت قاعده اهم و مهم اخلاقی در تولید اثر هنری

آیت‌الله مصباح یزدی درباره اولویت‌دهی بین مادیات و معنویات در خلق اثر هنری معتقدند، چون انسانیت انسان و کمال حقیقیِ او در کمال جنبه‌های معنوی اوست، پس در تزاحمات بین جنبه‌های مادی و معنوی، اولویت با جنبه‌های معنوی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج۳، ص۴۹). هنرمند باید در فعل هنری خود پرداختن به مسائلی که اخلاق جامعه را تضعیف کرده است یا در شرف فساد قرار داده است را در اولویت قرار دهد. همچنین کمبودها و نیازهایی که جامعه برای رسیدن به کمال اخلاقی دارد را مقدم بر نیازهای مادی یا کم‌اهمیت در نظر بگیرد. هنرمندی که از جامعهٔ خود عقب باشد کمکی به آن جامع نمی‌کند و هنرمندی که از جامعهٔ خود بسیار جلوتر حرکت کند، نمی‌تواند کسی را راهبری کند؛ چون مردم از طی طریق با او خسته خواهند شد. همچنین در بیان اهمیت قالب و محتوا، با توجه به مبانی ارزشی آیت‌الله مصباح یزدی، نمی‌توان هنر را دارای ارزش ذاتی و مستقل از غایت نهایی انسان دانست. از آنجا که در نظام ارزشی ایشان، قرب الهی کمال نهایی انسان و معیار نهایی ارزش‌گذاری است، ارزش هنر نیز به نسبت آن با این غایت وابسته خواهد بود. از این منظر، محتوای اثر هنری و غایتی که در انتقال آن دنبال می‌شود، نسبت به قالب هنری از اولویت ارزشی برخوردار است؛ بااین‌حال، قالب و ویژگی‌های صوری هنر به دلیل نقش آنها در گویا و اثرگذار ساختن پیام، واجد ارزش ابزاری‌اند و نمی‌توان آنها را بی‌اهمیت تلقی کرد.

از طرف دیگر در زیبایی‌های عقلی و زیبایی‌های ماورای آن، صورت معنا ندارد، پس معیار ارزش‌گذاری دینی تنها محتوای آنها خواهد بود. به این شکل اگر تمام گستره آثار هنری را در نظر بگیریم کفه ارزش‌گذاری محتوا

سنگین‌تر خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). درنتیجه در کار هنری هم باید معنویات بر مادیات مقدم شود و هم محتوا بر قالب. البته در اثر هنری اگر محتوا در قالب ضعیفی ریخته شود ارزش محتوا نیز تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. همان گونه که ایشان اثر هنری که محتوای خوبی دارد ولی از قالب خوبی برخوردار نیست را واجد ارزش چندانی نمی دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

۸ـ۱۰. رعایت اقتضائات تربیت اخلاقی در فعل هنری

اگرچه در تربیت اخلاقی می‌توان از هنر بهره زیادی برد، اما رعایت شرایط تربیتی و اقتضائات مخاطبان حائز اهمیت است. آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند که سطح فهم، گرایش‌ها، احساسات و عواطف انسان‌ها متفاوت است، پس روش‌های تربیتی نیز متناسب با هر مخاطب متفاوت خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸/۳/۱۲). رعایت شرایط تربیتی تا آنجا اهمیت دارد که آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند که اگرچه قرآن کتاب داستان نیست، اما از شیوه‌های هنری مانند داستان‌سرایی برای بیان معارف تربیتی به‌خوبی و به‌جا استفاده کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۹/۲۳). برای مثال اگرچه قرآن در این مقام با هدف بیان مسائل معرفتی از داستان استفاده می‌کند، اما رعایت ملاحظات اخلاقی را به خوبی نموده است. از دیگر مطالب مهم این است که در انجام فعل هنری باید مراحل و شرایط تربیت اخلاقی، به‌گونه‌ای رعایت شود که اثر هنری بتواند کسانی که در مراتب مختلف هستند را با ابزار مناسب همان مرتبه به مراتب بالاتر هدایت کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۹/۲۳). برای مثال اگرچه آثار هنری در ابتدای حرکت خود بیشتر ترویج‌کننده افعال و کنش‌های اخلاقی در بین افراد عادی هستند، اما در حقیقت می‌توانند به سمت شکل‌گیری ملکات اخلاقی بروند؛ چراکه وقتی رفتار تکرار شود، طبعاً ملکه نیز ایجاد می‌شود (مصباح یزدی، ۹۶/۱۰/۲۰). بنابراین تبدیل افعال به ملکات اخلاقی را می‌توان یکی از کارکردهای مهم هنر دانست.

۱۱. وظایف اخلاقی هنرمندان

بر اساس اصولی که بیان شد اگر هنرمندی بخواهد بر مدار اخلاق اسلامی عمل کرده و فعل هنری خود را در جهت به کمال رساندن حقیقی انسان در جامعه به انجام برساند، ناگزیر باید وظایفی را بر عهده بگیرد. به این شکل هنرمندان وظایف اخلاقی متعددی بر عهده خواهند داشت که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره شده است:

۱ـ۱۱. توجه هنرمند به خالقیت حقیقی خداوند در فعل هنری خود

در مبانی اسلامی و آنچه در اصل اخلاقی دوم بیان شد، هنرمند مسلمان می‌داند که خداوند منشأ تمام وجودات، ازجمله افعال و صفات کمالی متجلی در مخلوقات است. آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند اگر آدمی افعال خود را از خدا ببیند؛ هدایت، سلامتی و رزق را از خداوند بشمارد، مهم‌ترین گام در جهت توحید را برداشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ص۲۱۷). این‌گونه هنرمند هر جمال و کمالی را از خود ندانسته و همه را منتسب به خداوند می‌شمارد. بر

این اساس است که در قسمت قابل‌توجهی از دوران تاریخ هنر اسلامی، هنرمندان مسلمان بر خلاف سنت رایج هنری در تمام کشورهای جهان، بر محور تواضع و فروتنی در بارگاه الهی اثر هنری خود را امضا نمی‌کردند تا خودپروری و نفسانیت را از خویش دور نگه دارند و هرچه کمال و زیبایی و جمال است را به خداوند منتسب کنند و یا در صورت امضا از القاب و عناوین حاکی از خاکساری بهره می بردند (رئیسی و همکاران، ۱۴۰۱، ص۱۰۹-۱۲۰).

۲ـ۱۱. هنرمند الگوی اخلاقی جامعه

الگوبخشی از دیگر ابعاد شخصیت هنرمند است که ممکن است بر منش و رفتار مخاطبان تأثیرگذار باشد. از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، افرادی نظیر معلمان و اساتید که در جامعه مورد توجه دیگران قرار می‌گیرند باید بکوشند تا الگوی شایسته‌ای برای رفتار فراگیران باشند. چون صدور خطای اخلاقی از الگوها در جامعه به کاهش قدرت تأثیرگذاری ایشان و به تدریج تنزل اخلاقی جامعه منتهی خواهد شد. آیت‌الله مصباح یزدی الگوگیری متربی از رفتار عملی استاد را از ابزارهای تربیتی می‌دانند که به دلیل نقش استاد در ذهن متربی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص۶۲). همین مسئله در مورد هنرمند نیز به دلیل محبوبیت و شهرت وی با قوت بیشتری صدق می‌کند. شهرت شمشیر دو لبه‌ای است که می‌تواند عاملی خطرناک برای محک خوردن اخلاق در هنرمند باشد. با توجه به الگوپذیری برخی اقشار جامعه از هنرمندان در قلمرو پوشش، مسکن و به‌طورکلی شئون مختلف سبک زندگی، التزام اخلاقی وی می‌تواند به بهبود وضعیت اخلاقی در جامعه کمک کند و فاصله گرفتن او از معیارهای اخلاقی پیامدهای اخلاقی نامناسبی را برای جامعه به همراه خواهد داشت. ازاین‌رو التزام هنرمند به اصول اخلاقی و ایفای نقش به‌عنوان الگوی اخلاقی را می‌توان به‌عنوان یکی از وظایف اخلاقی وی برشمرد.

۳ـ۱۱. هنرمند متعهد به اخلاق الهی

آیت‌الله مصباح یزدی با استفاده از مفهوم «هنرمند متعهد» معتقدند فعالیت هنرمند باید حسن فعلی داشته باشد و ازآنجاکه هنرمند واسطه‌ای میان حقیقت و مخاطب است، باید ویژگی‌های اخلاق الهی را در فرایند خلق اثر هنری خود رعایت کند تا زمینهٔ کمال و تعالی فردی و اجتماعی انسان را فراهم سازد. همچنین چون فعل هنری از ضمیر و ذهن هنرمند تراوش و تجلی دارد، باید ضمیر و درون هنرمند نیز که برساخته‌ای از نیت و فعل اوست، متخلق به اخلاق الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰)، یعنی از هنرمندی که خود آلوده با صفات و خلقیات رذیله است، نمی‌توان توقع آفرینش اثری را داشت که صفات برتر الهی را منعکس کند و تجلی آن باشد. در این زمینه حسن فاعلی یا نیت هنرمند در کنار حسن فعلی او، اهمیت دوچندان دارد. آیت‌الله مصباح یزدی در باب حسن فاعلی هنرمند معتقدند: «هنرمند، می‌باید حسن فاعلی داشته باشد؛ به‌این‌معنا که نیتش در کار، رضـای خدا و خدمت به بندگان باشد، نه صرفاً کسب درآمد یا شهرت و موقعیت اجتماعی یا لذت شخصی» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). به‌این‌ترتیب است که مفهومی به نام هنرمند متعهد در ادبیات آیت‌الله مصباح یزدی شکل می‌گیرد. همچنین هنرمند

باید برای به کمال رساندن مردم دغدغه داشته باشد. ازآنجاکه هدف هنر، تعالی و رشد مخاطبان به وسیله تجلی صفات و ویژگی‌های الهی است، هنرمند در مقام الگو، راهنمای مردم قرار دارد و نمی‌تواند تنها به سود مادی و شخصی خود یا کسب لذت کوتاه‌مدت دست به خلق اثر هنری بزند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷/۱۲/۲۰).

۴ـ۱۱. مخاطب هنرمند، عموم و خصوص جامعه

آیت‌الله مصباح یزدی، هنرمند را در قبال جامعه مسئول می‌دانند و در این رابطه بر این باورند که هنرمند در قبال جامعه و مردم مسئول است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱). بنا بر اصل مسئولیت‌پذیری هنرمند نسبت به سرنوشت و تعالی عموم جامعه، نمی‌توان پذیرفت که مخاطب آثار هنری تنها خواص باشند و عموم مردم به حال خود رها شوند. البته یک اثر هنری می‌تواند مانند بزرگ‌ترین اثر هنری اسلامی، یعنی قرآن کریم، دارای درجات زیبایی و تجلی هنری متعدد باشد تا بتواند سطوح مختلف فهم و قریحه افراد را به حرکت درآورد. از سوی دیگر، آیت‌الله مصباح یزدی یکی از ویژگی‌های هنر را زبان عمومی آن می‌دانند که فراتر از زبان‌های معمول می‌تواند پیام‌ها را منتقل کند و به گوش همه مردم برساند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱). از همین رهیافت به این نتیجه می‌رسیم که بر اساس نگاه ایشان اثر هنری باید به‌گونه‌ای باشد که تمام اقشار مختلف جامعه، اعم از فقیر و غنی بتوانند از آن بهره‌مند شوند و نه اینکه امکان بهره‌مندی از آثار هنری صرفاً برای اقشار خاصی نظیر ثروتمندان فراهم باشد. این رسالت هنرمند است که هنر خود را برای عموم مردم و به زبان آنها بیان کند.

۵ـ۱۱. وظیفهٔ هنرمند، تربیت شاگردان متعهد به اخلاق اسلامی

از معضلات یک حرکت هنری و اجتماعی این است که نسبت به تداوم و بقای آن فکر و اقدامی نشود. هنرمندانی که خود آثار هنری را خلق کرده‌اند، ولی نسبت به تربیت نیروی هنری متعهد و اخلاقی کم‌توجهی کرده‌اند، درواقع مسیری که خود پیموده‌اند را ناقص و رو به زوال قرار داده‌اند. چه بسیار تفکرات و تحرکاتی که به دلیل عدم توجه به جریان‌سازی درست، نتوانسته‌اند مدت زمان زیادی دوام داشته باشند و به فراموشی سپرده شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

همان‌گونه که سنت الهی در هدایت انسان، تربیت پیامبران، امامان و اولیاء، در یک سلسله به دنبال هم بوده است تا این چراغ خاموش نشود، باید هنرمند متعهد نیز به این مسئله اهمیت داده و برای آن سرمایه‌گذاری کند. هنرمندان زیادی بوده‌اند که علی‌رغم مهارت بالا در کار خود نتوانسته‌اند دانسته‌ها و یافته‌های خود را به نسل بعدی منتقل کنند و یک عمر تلاش و دانش را با خود به دیار باقی برده‌اند یا مهارت خود را در اختیار کسانی قرار داده‌اند که ملزومات اخلاقی یک هنرمند را نداشته‌اند و مسیر هنر را از اخلاق به بیراهه کشانده‌اند.

در این میان ارتباط با پیشکسوتان متعهد هر عرصه، به‌ویژه عرصهٔ هنر، امری مهم و آموزنده است. پیشکسوت رنج و مشقت و تلاش و ممارست فراوان می‌طلبد. پیشکسوت فراز و فرودهای بسیار پیموده است تا بر ابعاد و

زوایای بسیار هنر خود واقف شود و فولادی آب‌دیده گردد. به‌این‌ترتیب هنرمند خاضع‌تر و فروتن‌تر گشته و از القاب هنری دوری می‌کند. باید این خلقیات حسنه در هنرآموزان نهادینه شود تا از دره‌های غرور و عجب به دور باشند و در این مسیر غیر از رضای حق و سعادت خلق چیز دیگری طلب نکنند.

۱۲. همسویی اخلاق فردی و اخلاق حرفه‌ای هنرمند

همان‌گونه که اشاره شد هنرمند چون آیینه‌ای است که تجلی‌دهنده زیبایی‌های الهی و صفات و ملکات خداوندی برای راهنمایی انسان‌ها است. به این شکل نمی‌تواند فعل فردی و ضمیر هنرمند با آنچه رسالت اوست متفاوت باشد. پس یک هنرمند در ابتدا باید خود متخلق به اخلاق متعالیه باشد تا بتواند از طریق اثر هنری خود دیگران را به روشنایی دعوت کند. هنرمندانی که علی‌رغم داعیه‌داری بر ترویج اخلاق و معنویات، خود در اخلاق فردی التزامی به رعایت آن ندارند، عملاً نمی‌توانند اثری را خلق کنند که در درون مخاطب تأثیری عمیق و ماندگاری را به یادگار بگذارد و تنها در ادعا خود را مروج اخلاق معرفی می‌کنند. حال آنکه در طول تاریخ بشری پیامبران و امامان که اولین معلمان اخلاق بشری بوده‌اند، وارسته‌ترین و متخلق‌ترین افراد جامعه خود بوده‌اند. اگر هنرمندی در رسالت ترویج اخلاق و معنویت نظیر پیامبری با ابزار احساس و خیال‌انگیزی است نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد.

۱۳. احساس مسئولیت هنرمند نسبت به افراد و امت اسلامی و حتی جامعه جهانی

هنرمند متعهدی که برای رشد و تعالی افراد و گروه‌های یک جامعه دغدغه‌مند است، نمی‌تواند در مورد مسائل امت اسلامی بی‌تفاوت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱). بر مدار اخلاق اسلامی، ناله هر مظلومی که در عالم شنیده می‌شود باید توسط مسلمانان آزاده پاسخ درخور دریافت کند. هنرمندی که خود را مشغول به کار خود در گوشه‌ای کرده است و نسبت دیگر انسان‌ها احساس تکلیف و مسئولیت نمی‌کند، از مسیر اخلاق اسلامی دورافتاده است. اخلاق اسلامی انسان را در برابر تمام انسان‌ها و حتی حیوانات و محیط‌زیست مسئول می‌داند و با انزوا و گوشه‌گیری از جامعه میانه‌ای ندارد. همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، آیت‌الله مصباح یزدی شعار هنر برای هنر را مردود شمرده و در مقابل، هنرمند را کاملاً در مقابل سرنوشت و تعالی جامعه مسئول می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱).

۱۴. دغدغه‌مندی هنرمند نسبت به رهبری و حاکمیت نظام اسلامی

بر اساس نگاه آیت‌الله مصباح یزدی حفظ نظام اسلامی که ضامن اجرای احکام اسلامی و برقراری امنیت و آرامش مسلمانان است بر هر چیز دیگر اولویت دارد، و از سوی دیگر، آسایش، سلامت و آرامش روانی جامعه و دفاع از منافع عمومی و مصالح همگانی و حراست از نهادهای حکومت اسلامی، در رأس اولویت‌های یک فرد

مسلمان است، پس بر هر هنرمند و نهاد هنری متعهدی لازم است که در این امر بکوشد و از کمک دریغ نورزد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸/۵/۲۱). هنرمند باید همواره نسبت به حاکمیت اسلامی که ضمانتی بر حفظ اصول دینی، اخلاقی و معتقدات مذهبی است دغدغه‌مند باشد. پرواضح است که حفاظت از رهبر جامعهٔ اسلامی با هدف حفاظت از حاکمیت نظام اسلامی و تأمین امنیت مسلمانان جامعه است. به این ترتیب بی‌قیدی و بی‌تفاوتی به مسائل سیاسی و حکومتی اسلام نمی‌تواند از اخلاق هنرمند متعهد باشد.

۱ـ۱۴. رعایت حق مؤلف در آثار هنری

ازآنجاکه ایشان بر این باورند که هنرمند اسلامی باید در جهت کمال انسانی فعالیت کند که همان چارچوب شریعت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). به این ترتیب هنرمند نمی‌تواند با آنچه از مصادیق ظلم و تضییع حق دیگران است، اثر هنری متعهدانه‌ای را خلق کند. بنابراین کارهایی مانند سرقت هنری، مخدوش ساختن متن‌ها، اسناد و آثار هنری همواره مذموم و رفتاری نابهنجار تلقی می‌شود. برای خلق اثر هنری و ایده‌پردازی نباید از شیوه‌های نادرست، غیرشرعی، غیرقانونی و غیراخلاقی استفاده شود. پایبندی به اصول اخلاق اسلامی، به‌ویژه در این خصوص ضروری است.

۲ـ۱۴. پاسبانی از آزادی و استقلال حرفه‌ای

اگر هنرمند از مهارت خود تنها در جهت کسب مال یا شهرت استفاده کند عملاً فعل هنری خود را در قید و بند کسب مادیات درآورده است و به همین شکل، اگر هنر خود را در خدمت منافع افراد یا جریانات غیر الهی دربیاورد، عملاً استقلال خود را تضعیف کرده است. بر اساس آنچه آیت‌الله مصباح یزدی درباره حسن فاعلی اثر هنری در نظر دارند، هنرمند نمی‌تواند استقلال حرفه‌ای خود را برای پول یا شهرت و مقام از دست بدهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰). همان‌طور که پیش از این اشاره شد، هنرمند باید حافظ منافع جامعهٔ اسلامی باشد. حافظ منافع جامعهٔ اسلامی بودن ایجاب می‌کند که از قبول هرگونه خلق اثر سفارشی که بر خلاف خط‌مشی اخلاق اسلامی است، خودداری کند و اثر هنری خود را وسیله‌ای برای به دست آوردن اموال و القاب نگرداند. استقلال هنرمند زمینه را برای بیان رسا و شجاعانه پیام‌های دینی و اخلاقی فراهم می‌کند و به این صورت، هنرمند از رسالت اصلی خود که هدایت و به کمال رساند افراد و جامعهٔ اسلامی است محروم نمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

متن حاضر به جهت مشخص شدن حیطهٔ بحث به تبیین نسبت اخلاق و هنر در سه سطح نظریِ معاصر، فلسفهٔ اسلامی و الگوی هنجاریِ عملی پرداخت. در بخش نخست، با مقایسه دیدگاه‌های جرج دیکی و نوئل کرول نشان داده شد که فلسفهٔ هنر معاصر از تقابل ساده «هنر مستقل از اخلاق» و «اخلاق‌گرایی افراطی» عبور کرده است. دیکی با تفکیک سطوح ارزشی، بر استقلال ارزش هنری از ارزش اخلاقی تأکید می‌کند و تنها نقش غیرمستقیم

اخلاق را، آن هم از مسیر تأثیر بر ویژگی‌های زیبایی‌شناختی می‌پذیرد. در مقابل، کرول با طرح «اخلاق‌گرایی معتدل» نشان می‌دهد که در برخی گونه‌های هنری، به‌ویژه آثار روایی، داوری اخلاقی بخشی درونی از تجربه زیبایی‌شناختی است و نقص اخلاقی می‌تواند مستقیماً به نقص هنری بینجامد.

در گام بعد، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را به‌مثابه یک الگوی جامع اخلاقی ـ الهی در باب هنر معرفی و بررسی شد. در این رویکرد، اخلاق و هنر دو قلمرو منفک نیستند، بلکه در ذیل غایت مشترک «کمال حقیقی انسان» به صورت درهم‌تنیده فهم می‌شوند. هنر حاصل تعامل سه عنصر هنرمند، اثر هنری (با دو مؤلفه قالب و محتوا) و مخاطب است و ارزش اخلاقی هنر از بررسی هم‌زمان این سه عنصر به دست می‌آید. هنرمند با توجه به حسن فاعلی و حسن فعلی، اثر هنری با سنجش قالب و محتوا نسبت به مراتب کمال انسانی، و مخاطب با ظرفیت وجودی و نحوه ادراک خود، همگی در قوام اخلاقی اثر نقش دارند. بر اساس این مبنا، هنر صرفاً ابزاری برای لذت حسی نیست، بلکه ظرفیتی عمیق برای تربیت، تزکیه و هدایت انسان دارد. زیبایی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، امری پیوندخورده با کمال است و گرایش فطری انسان به زیبایی می‌تواند او را از مراتب پایین وجودی به سوی مراتب بالاتر و در نهایت به قرب الهی سوق دهد. ازهمین‌رو، غایت نهایی هنر و اخلاق یکی است: رساندن انسان به بالاترین مرتبه کمال و زیبایی حقیقی که مصداق نهایی آن خداوند است.

محور مقایسه	جرج دیکی	نوئل کرول	آیت‌الله مصباح یزدی
جایگاه اخلاق	بیرونی و غیرضروری	درونی در موارد خاص	ذاتی و بنیادین
رابطهٔ اخلاق و هنر	غیرمستقیم	گاه مستقیم	ضروری و غایی
غایت هنر	ارزش هنری درون‌نهادی	تحقق تجربهٔ روایی موفق	کمال اخلاقی - الهی انسان
نقش مخاطب	ناظر نهادی	داور اخلاقی ـ عاطفی	انسان در مسیر تربیت
امکان هنر غیراخلاقی ارزشمند	بله	محدود و مشروط	خیر (به‌طور حقیقی)

در بخش‌های پایانی سعی شد تا با استخراج اصول اخلاقی حاکم بر فعل هنری و وظایف اخلاقی هنرمند، چارچوبی هنجاری و کاربردی در اخلاق حرفه‌ای هنر ارائه شود. مسئولیت‌پذیری هنرمند، قداست فعل هنری، تناسب قالب و محتوا، رعایت مراتب ادراکی انسان، التزام به احکام دینی، تقدم معنویت بر مادیت، و توجه به اقتضائات تربیتی مخاطب، از مهم‌ترین این اصول‌اند. بر این اساس، «هنرمند متعهد» کسی است که اخلاق فردی و حرفه‌ای او همسو باشد، هنر را وسیله‌ای برای خودنمایی یا لذت‌گرایی صرف نداند و در مقام الگو، مربی و واسطه حقیقت، در جهت تعالی فردی و اجتماعی انسان گام بردارد.

این مقاله با بازسازی دیدگاه‌های پراکنده آیت‌الله مصباح یزدی، یک الگوی سه‌سطحی برای اخلاق هنر ارائه می‌کند که در آن اخلاق هنرمند، اخلاق اثر و مسئولیت نسبت به مخاطب در پرتو غایت کمال حقیقی انسان به یکدیگر پیوند می‌خورند.

ماحصل این تلاش نشان می‌دهد که درحالی‌که فلسفهٔ هنر معاصر در پی تبیین حداقلی و تحلیلی نسبت اخلاق و هنر است، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی الگویی حداکثری، غایت‌محور و الهی ارائه می‌دهد که در آن اخلاق، نه عنصری بیرونی یا تزئینی، بلکه روح حاکم بر هنر و شرط تحقق ارزش حقیقی آن است.

منابع

قرآن کریم.

اتینگهاوزن و دیگران (۱۳۷۴). *تاریخچه زیبایی‌شناسی و نقد هنر*. ترجمهٔ یعقوب آژند. تهران: موسی.

رئیسی، ایمان و همکاران (۱۴۰۱). نخستین نگارگر، نخستین امضاء (رقم) بررسی امضاء (رقم) در نگاره‌های ایرانی، پیش از ظهور جنید سلطانی. *رهپویه هنرهای تجسمی*، ۲ (۵)، ۱۰۹ـ۱۲۰.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۷). *درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای*. تهران: سرآمد.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). *تعلیقهٔ علی نهایهٔ الحکمهٔ*. قم: سلمان فارسی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *معارف قرآن (راه و راهنماشناسی)*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *آموزش عقاید*. تهران: امیر کبیر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *آفتاب ولایت*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *حقوق و سیاست در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *سخنرانی با موضوع ولایت‌فقیه، پرتوی از خورشید امامت، در جمع گروهی از هنرمندان بسیجی*. ۱۳۸۸/۵/۲۱ در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *گفت‌وگو با موضوع «زیبایی‌شناسی و نسبت هنر با دین»*. ۱۳۸۹/۱۲/۱۰، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *گفت‌وگو با موضوع «فلسفهٔ هنر و زیبایی»*. ۱۳۸۹/۱۱/۱۶، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *گفت‌وگو با موضوع «زیبایی، هنر و کمال»*. ۱۳۸۹/۱۱/۲۶، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). سخنرانی در همایش تعلیم و تربیت ارزش‌ها. ۱۳۹۱/۹/۲۳، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱د). *معارف قرآن (انسان‌شناسی)*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *سخنرانی در جمع بسیج هنرمندان و انجمن اسلامی هنرمندان*. ۱۳۹۲/۱۰/۲۰، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *درس با موضوع «رابطه دین و اخلاق»*. ۱۳۹۶/۱۰/۲۰، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *سخنرانی با موضوع «رابطه دین و هنر»*. اختتامیه اجلاسیه مسئولان انجمن‌های هنری سازمان بسیج هنرمندان کشور. ۱۳۹۷/۱۲/۲۰، در: mesbaheyazdi.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *درس با موضوع «اخلاق اجتماعی در اسلام»*. ۱۳۹۸/۳/۱۲، در: mesbaheyazdi.ir.

هیوم، دیوید (۱۳۸۸). *درباب معیار ذوق و تراژدی*. ترجمهٔ علی سلمانی، تهران: فرهنگستان هنر.

Bell, Clive (1914). *Art*. London: Chatto & Windus.

Carroll, N. (1996). "Moderate Moralism." British Journal of Aesthetics, 36(3), 223–238.

Carroll, N. (2001). *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dickie, G. (2001). *Art and Value*. Oxford: Blackwell.

Wilde, Oscar (1992). *The Picture of Dorian Gray*. Ware: Wordsworth.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 121-134**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5003254

20.1001.1.17354545.1405.24.1.7.9

The Nature of Moral Rules in the Theory of Divine Proximity❋

Hasan Mohiti Ardakan / assistant professor, Dept. of Islamic Ethics, Islamic Maaref University
mohiti@Maaref.ac.ir
Mojtaba Mesbah / associate professor, Dept. of philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute
m-mesbah@iki.ac.ir

Received: 2025/11/24 - **Accepted:** 2025/12/10

Abstract

As one of the important issues in normative ethics, which, despite their significance and fundamental standing in Islamic ethics, moral rules have received less attention. With the aim of analyzing the nature of moral rules in the theory of divine proximity (*qurb-e ilāhī*) attributed to Ayatollah Mesbah Yazdi, this paper has been organized on the basis of the application of moral rules in this theory. The research method is descriptive-analytical, and the outcome of the research includes the derivation of eight characteristics of moral rules, the typology of moral rules, and the presentation of a specific definition.

Accordingly, the theory of divine proximity is among the rule-based theories in Islamic ethics, in which moral rules play their role in the deduction of moral judgments as the middle term for proving more specific moral judgments through the major premise (*kubrā*) in the course of moral reasoning. The most important features of moral rules in this theory include: exemplifying moral judgment, universality, susceptibility to exceptions, realism, demonstrability, being informative (*akhbārī*), consistency with foundations and principles, and playing its role in the major premise of moral reasoning. Furthermore, various types of moral rules, such as positive and negative, general and specific, and primary (original) and derivative, were identified in this theory.

Keywords: moral rule, Islamic ethics, theory of divine proximity, moral judgment, moral reasoning.

❋ This article was presented at the International Conference on Islamic Humanities: Commemorating Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۲۱ـ۱۳۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5003254

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.7.9

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی قواعد اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی*

حسن محیطی اردکان / استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی mohiti@Maaref.ac.ir

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره m-mesbah@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۹

چکیده

بحث از قواعد اخلاقی یکی از مسائل مهم اخلاق هنجاری به‌شمار می‌آید که علی‌رغم اهمیت و جایگاه اساسی آن در اخلاق اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مقاله پیش‌رو با هدف تحلیل چیستی قواعد اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی منسوب به آیت‌الله مصباح یزدی، بر اساس کاربست قواعد اخلاقی در این نظریه سامان یافته است. روش پژوهش توصیفی ـ تحلیلی بوده و حاصل پژوهش استنباط هشت ویژگی برای قواعد اخلاقی، گونه‌شناسی قواعد اخلاقی و ارائه تعریفی خاص بوده است. بر این اساس، نظریهٔ قرب الهی جزء نظریات قاعده‌محور در اخلاق اسلامی است که در آن قواعد اخلاقی به‌عنوان واسطهٔ اثبات احکام جزئی‌تر اخلاقی از طریق قرار گرفتن در کبرای استدلال اخلاقی نقش خود را در استنباط حکم اخلاقی ایفا می‌کنند. مهم‌ترین ویژگی‌های قواعد اخلاقی در این نظریه عبارت‌اند از: مصداقیت برای حکم اخلاقی، کلیت، استثناپذیری، واقع‌نمایی، برهان‌پذیری، اخباری بودن، سازگاری با مبانی و اصول، و ایفای نقش در کبرای استدلال اخلاقی. همچنین گونه‌های مختلف قواعد اخلاقی نظیر ایجابی و سلبی؛ عام و خاص، و اصیل و اشتقاقی در این نظریه شناسایی شد.

کلیدواژه‌ها: قاعده اخلاقی، اخلاق اسلامی، نظریهٔ قرب الهی، حکم اخلاقی، استدلال اخلاقی.

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

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث اخلاق هنجاری بحث از قواعد اخلاقی است. قواعد اخلاقی در برخی دیدگاه‌های اخلاقی مانند دیدگاه‌های قاعده‌نگر نقش محوری را ایفا می‌کنند؛ به‌گونه‌ای‌که احکام جزئی اخلاقی با استفاده از آن قواعد صادر می‌شوند. طرح مسائل مختلف درباره قواعد اخلاقی در مکاتب و نظریات غربی پیشینهٔ دور و درازی دارد. برای آشنایان با مباحث فلسفهٔ اخلاق یادآوری قاعدهٔ اعتدال یا حد وسط ارسطویی نمونهٔ خوبی برای نشان دادن قدمت بحث است، هرچند پیگیری دقیق پیشینهٔ بحث می‌تواند نشانگر قدمت بیشتر این مسئله در تاریخ مباحث اخلاقی بشر باشد. آثار منتشرشده غربی یا مبتنی‌بر اندیشهٔ عالمان مغرب‌زمین نیز حکایت از رونق این بحث در میان ایشان دارد. رونق این‌گونه مباحث از منظر التفات به اهمیت و جایگاه مسئله در حل ریز مسائل اخلاقی در حوزه‌های نظری و عملی اخلاق و نیز تأثیر آن در شکل‌گیری نظام اخلاقی قابل توجه است.

بر خلاف دیدگاه‌های غربی، در اخلاق اسلامی کمتر به طرح مباحث مرتبط با قواعد اخلاقی پرداخته شده است. هرچند این مسئله را نمی‌توان تعجب‌برانگیز دانست، اما تحلیل و بررسی این مسئله فواید و ثمرات قابل‌توجهی در ترسیم نظام کامل و جامع اخلاقی، صدور احکام اخلاقی، عام یا خاص و حل چالش‌های اخلاقی در اخلاق کاربردی دارد. تعجب‌برانگیز نبودن عدم طرح قواعد اخلاقی به‌صورت گسترده در اخلاق اسلامی معلول عوامل گوناگونی است که یکی از مهم‌ترین آنها این است که اخلاق اسلامی در تقریر مشهور و رایج بین عالمان اخلاق اسلامی پیوند وثیقی با فقه اسلامی دارد و بسیاری از مسائل اخلاقی با تمسک به همان قواعد قابل حل و فصل بوده‌اند و ازاین‌رو احتمالاً به گمان کفایت بحث از قواعد فقهی، قواعد اخلاقی مستقلاً مورد توجه قرار نگرفته‌اند. اینکه آیا قواعد اخلاقی لزوماً همان قواعد فقهی‌اند یا خیر و اینکه آیا این تلقی عالمان اخلاقی می‌تواند توجیه‌گر عدم پژوهش استقلالی در این‌باره باشد یا خیر، مسائلی‌اند که بررسی آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

مسئلهٔ نوشتار پیش‌رو بررسی چیستی قواعد اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی به‌عنوان یکی از مشهورترین و رایج‌ترین دیدگاه‌های اخلاقی است. منطقی‌ترین روش برای دستیابی به پاسخ این مسئله، استخراج کاربردهای قواعد اخلاقی و تحلیل ویژگی‌های آن بر اساس مبانی نظریهٔ قرب می‌باشد. پاسخ به این مسئله افزون بر حل ابهامات درباره این نظریه می‌تواند پیش‌درآمدی برای تحلیل و بررسی قواعد اخلاقی در اخلاق اسلامی بوده و به تقویت گفتمان نظری برای شناخت دقیق‌تر نظریات اسلامی در حوزهٔ اخلاق از یکدیگر و بررسی‌های تطبیقی فراهم آورد. بنابراین پژوهش در این مسئله، دست‌کم در دو جهت ابهام‌زدایی از این مسئله در نظریهٔ مزبور و کمک به ایضاح مفهومی و محتوایی مسئله در حوزهٔ دانش اخلاق اسلامی، به‌طورکلی می‌تواند تأثیرگذار بوده و زمینه‌ساز پژوهش‌های عمیق‌تر در این‌باره باشد.

دلیل گزینش این نظریه، شهرت و رواج این نظریه و نیز جایگاهی است که این دیدگاه برای قواعد اخلاقی در

استنباط احکام اخلاقی قائل است. بخشی از شهرت دیدگاه مربوط به نظام‌وار بودن اندیشه‌های آیت‌الله مصباح یزدی، به‌عنوان صاحب نظریهٔ قرب الهی است که بالتبع توقع حل مسائل نظری را در مخاطب ایجاد می‌کند. جایگاه مسئله نیز با مبانی نظریه، ازجمله نظری دانستن گزاره‌های اخلاقی مرتبط است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۱، ص۹۶؛ ۱۳۹۳، ص۴۳۰). روشن است که استنتاج احکام جزئی اخلاقی نیازمند وساطت قواعد اخلاقی‌اند، هرچند خود قواعد نیز به‌عنوان احکام کلی می‌تواند مستند به ادلهٔ خاص خود باشد و مطابق این دیدگاه در نهایت به بدیهیات عقل نظری منتهی شود (محیطی و احمدی، ۱۴۰۰، ص۱۴۶–۱۴۸).

این مسئله تا کنون مورد توجه استقلالی قرار نگرفته و از هیچ پیشینهٔ پژوهشی برخوردار نیست، هرچند مقالات معدودی وجود دارد که ظاهر عناوین آن مرتبط با قواعد اخلاقی، تطبیق قواعد اخلاقی با قواعد حقوقی، یا کارکرد قواعد اخلاقی در مسائل حقوقی یا سیاسی است، اما بررسی محتوای این آثار نشان می‌دهد که بررسی دقیق چیستی قواعد اخلاقی در این آثار مورد توجه نبوده و این قواعد در بسیاری موارد با ارزش‌های اخلاقی (معلی و محمدحسینی، ۱۳۹۶)، اصول اخلاقی (ملاک ارزش) (فقیهی، ۱۳۹۵) یا کدهای اخلاقی خلط شده‌اند (علیمیرزایی و سامانیان، ۱۴۰۲؛ رستمی و تقی‌پور، ۱۴۰۱). انعکاس بحث‌های کلی درباره قواعد اخلاقی در پژوهش‌های مرتبط‌تر اخلاقی نیز گویای تلقی قواعد اخلاقی به‌عنوان فضایل رئیسی اخلاق (السامرائی، ۲۰۰۰) یا توصیه‌های تعمیم‌پذیری نظیر حسن صداقت، قبح خیانت، لزوم امانتداری و رعایت ادب در گفت‌وگو است که بدنه اصلی نظام اخلاقی را شکل می‌دهد و مردم بیشتر با آنها سروکار دارند و بیشتر کتب اخلاقی، مواعظ اخلاقی و ابرازات اخلاقی به انعکاس آنها می پردازند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴). افزون بر اینکه هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق مبتنی‌بر نظریهٔ قرب الهی نبوده‌اند.

روش اتخاذشده برای پاسخ به این پرسش بررسی اندیشه‌های آیت‌الله مصباح یزدی از طریق مطالعهٔ تفصیلی و عمیق آثار ایشان، گردآوری مستندات لازم، تجمیع و دسته‌بندی داده‌ها، استخراج و تحلیل مطالب و در نهایت ارائه یافته‌ها بوده است.

پرداختن به معنا و ارائه توضیحات مختصر و ضروری درباره دو مفهوم کلیدی پژوهش، یعنی قواعد اخلاقی و نظریهٔ قرب الهی، نخستین گام برای تحلیل مسئلهٔ پژوهش خواهد بود و در ادامه به میزان ضرورت بدان‌ها خواهیم پرداخت.

۱. قواعد اخلاقی

قواعد جمع قاعده است. قاعده در لغت به‌معنای اساس، پایه و ستون است و قواعدالبیت به‌معنای پایه و ستون ساختمان به‌کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ذیل ماده قعد؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ماده قعد). در آیهٔ ۱۲۷ سورهٔ بقره نیز این واژه به همین معنا به‌کار رفته است: «وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّميعُ الْعَليمُ». در آیهٔ مزبور مراد از قواعد، پایه‌های خانه کعبه است که امری مادی به‌شمار می‌آید. افزون بر

این، گاهی قاعده به پایه‌های معنوی و غیرمادی نیز اطلاق شده است. از باب نمونه در آیهٔ ۲۶ سوره نحل قواعد در معنای پایه‌های زندگی به‌کار رفته است: «قَدْ مَكَرَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ أَتاهُمُ الْعَذابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ».

تا کنون تعاریف اصطلاحی متعددی برای قاعده ارائه شده است. از باب مثال، برخی قاعده را دال بر اصل، قانون و ضابطهٔ کلی دانسته‌اند (معلوف، ۱۳۸۰، ذیل ماده قعد). جرجانی قاعده را قضیه‌ای کلی دانسته که منطبق بر تمام جزئیاتش است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص۷۳). تهانوی نیز تعریف مشابهی ارائه کرده که بر اساس آن، قاعده قضیهٔ کلی است که هنگام تشخیص و استنباط احکام جزئی، بر همهٔ جزئیات خود منطبق است. این قضیهٔ کلی می‌تواند کبری استدلال قرار گیرد و با ضمیمهٔ صغری حکم جزئی را از حالت قوه به فعل درآورد (تهانوی، ۱۹۹۶، ص۱۲۹۵). فاضل مقداد قاعده را با اصل و قانون مترادف دانسته و در تعریف خود به کلی بودن آن اشاره کرده است. به‌عقیده وی، قاعده امری کلی است که بر جزئیات زیادی منطبق است؛ به‌طوری‌که احکام جزئی را می‌توان با رجوع به آن شناخت (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص۱۶).

به‌طورکلی می‌توان اذعان کرد که قاعده در اصطلاح علوم انسانی در معنای غیرمادی به‌کار می‌رود و ناظر به چارچوب‌های علوم مورد نظر و حقایق مربوط به آن علوم است، اما چیستی قاعده دقیقاً پرسشی است که پاسخ به آن از نظریهٔ قرب الهی در ادامه دنبال خواهد شد.

اخلاقی منسوب به اخلاق و علم اخلاق است. اخلاق جمع خُلق و خُلُق است و در لغت به آن دسته از صفات پایدار نفسانی اطلاق می‌شود که به‌صورت ملکه درآمده‌اند؛ به‌طوری‌که انسان بدون تأمل و درنگ، کارهای متناسب با آن صفات را انجام می‌دهد. این واژه دارای معانی اصطلاحی مختلفی، ازجمله صفات نفسانی قابل تحسین و تقبیح، اعم از پایدار و ناپایدار، صفات و کارهای قابل تحسین و تقبیح، صفات و کارهای شایسته است (مصباح، ۱۴۰۰، ص۲۲). مراد از اخلاق در نظریهٔ قرب الهی، معنای دوم اصطلاحی فوق است و هر دوی صفات و رفتارهای قابل مدح و ذم را شامل می‌شود (مصباح، ۱۴۰۰، ص۲۵). بر اساس این معنای از اخلاق، قواعدی که در ترکیب «قواعد اخلاقی» به اخلاقی اضافه شده، ناظر به هر دوی صفات و رفتارهای اختیاری انسان است.

همچنین می‌توان اخلاقی را منسوب به علم اخلاق دانست؛ یعنی منسوب به دانشی که صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری انسان را برای دستیابی به سعادت، ارزش‌داوری می‌کند (شریفی، ۱۳۹۶، ج۱، ص۱۸). در این صورت، قواعد اخلاقی ناظر به احکام اخلاقی‌اند و در جهت استنباط احکام اخلاقی به‌کار گرفته می‌شوند. ازاین‌رو تعبیر قواعد اخلاقی در مواردی که ارزش‌گذاری درباره امور اختیاری صورت نمی‌گیرد، به‌کار نمی‌رود. بنابراین قاعده تأثیر کارهای نیک در از بین رفتن کارهای ناشایست «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» از موضوع بحث خارج است.

۲. نظریهٔ قرب الهی

نظریهٔ اخلاقی منسوب به آیت‌الله مصباح یزدی معروف به نظریهٔ قرب الهی است و از مهم‌ترین مکاتب غایت‌گرا به‌شمار می‌آید. این دیدگاه به لحاظ مبانی هستی‌شناختی، نظریه‌ای رئالیستی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص۱۹؛ ۱۳۹۰، ج۱، ص۳۶۶؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص۵۵–۸۱) و به لحاظ معرفت‌شناختی، مطلق‌گرا و شناخت‌گرا (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۲۹۳–۲۹۴؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص۲۳۲). مفاهیم اخلاقی، اعم از مفاهیم ارزشی و لزومی معنادار و قابل تعریف‌اند. این مفاهیم از نوع مفاهیم ثانی فلسفی بوده و در مواردی که ناظر به ارزش‌های غیری به‌کار می‌روند ناظر به رابطهٔ صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری از یک‌سو و کمال اختیاری انسان (هدف اخلاق) از سوی دیگر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص۳۳۲؛ ۱۳۸۸الف، ص۵۹–۶۰). بنابراین گزاره‌های اخلاقی نیز به لحاظ معرفت‌شناختی اخباری بوده و قابل صدق و کذب‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص۱۹ و ۱۱۷؛ ۱۳۹۴الف، ص۱۲۰؛ ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۲۵۸–۲۵۹).

در این نظریهٔ اخلاقی، قرب به خداوند متعال به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی معرفی شده است. ارزش قرب به خداوند ذاتی است و مطلق است و ارزش اخلاقی سایر اوصاف اکتسابی و رفتارهای اختیاری آدمی بر اساس نسبت به قرب الهی مشخص می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص۱۲۲–۲۱۰؛ ۱۳۹۴الف، ص۱۴۰–۱۴۴؛ مصباح، ۱۴۰۰، ص۱۹۳–۱۹۷). بنابراین هر کاری که انسان را به خداوند متعال نزدیک کند، خوب است و هر کاری که انسان را از خداوند دور کند، بد می‌باشد. طرح این نظریه به جهت ارائه مستند، ابتنا بر مبانی عقلی و سازگاری با معارف نقلی قابل توجه بوده و آن را به نظریه‌ای رایج و مشهور بدل کرده است. با حفظ تمرکز بر بحث قواعد اخلاقی و قطع‌نظر از سایر جوانب، این نکته به ذهن می‌رسد که آیا صرف طرح این ملاک با این کلیت می‌تواند راهنمای عمل فاعلان اخلاقی در موقعیت‌های مختلف زندگی باشد و آیا می‌توان در پاسخ به هر پرسشی درباره خوبی یا بدی افعال به این پاسخ بسنده کرد که «رابطهٔ بین آن فعل با قرب را باید در نظر گرفت و بر اساس آن ارزش فعل را مشخص کرد؟» به نظر می‌رسد شاید بتوان با پاسخ‌هایی از این دست تا حدودی به برخی پرسش‌ها پاسخ داد و به راهنمایی جویندگان مسیر سعادت کمک کرد، اما فاصلهٔ زیاد بین آن معیار کلی و نیازهای جزئی در مقام عمل در بسیاری موارد موجب سردرگمی فاعل اخلاقی است و از لحاظ قانع‌کنندگی و راهگشایی چندان مثمرثمر نیست. از این منظر به‌شدت نیاز به احکام واسطه‌ای و میانجی برای انطباق مسائل جزئی و انضمامی با معیار کلی احساس می‌شود و قواعد اخلاقی می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند و از این منظر توجه به قواعد اخلاقی در این دیدگاه می‌تواند مهم و حیاتی باشد.

۳. کاربست قواعد اخلاقی

تحلیل و بررسی آثار آیت‌الله مصباح یزدی حاکی از این است که قاعدهٔ اخلاقی به‌صورت مفرد یا جمع در موارد متعدد و متفاوتی به‌کار رفته‌اند. این کاربردها را به‌صورت کلی می‌توان در ذیل دو دسته از یکدیگر تفکیک کرد؛

دستهٔ ناظر به احکام کلی اخلاقی و دستهٔ ناظر به ارزش‌های خاص یا مصادیق فضایل اخلاقی. تفکیک این دو دسته از یکدیگر و تحلیل ویژگی‌های بنیادین آنها می‌توان گامی مؤثر در شناخت ماهیت قواعد اخلاقی در این نظریه باشد و درک واضح‌تر و دقیق‌تری را از قواعد اخلاقی و جایگاهشان در نظریهٔ قرب الهی به دست دهد.

۴. کاربست قاعده اخلاقی در احکام کلی

تحلیل محتوایی استعمال اصطلاح قاعدهٔ اخلاقی در مهم‌ترین آثار مرتبط با نظریهٔ قرب الهی نشان می‌دهد که در بسیاری موارد مفهوم قاعده اخلاقی به آن دسته از احکام کلی اخلاقی اطلاق شده که بدون اینکه بیانگر ارزش یا لزوم صفت یا رفتار خاصی باشند، چارچوب کلی را برای هدایت فاعل اخلاقی به‌سوی انتخاب و گزینش فعل مطلوب تعیین می‌کنند. مهم‌ترین قواعد اخلاقی ذکرشده در این کاربرد، عبارت‌اند از: قاعدهٔ «الاهم فالاهم» در تبیین مسائلی، نظیر بایستگی تبعیت از ولایت فقیه (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۳۴۹؛ ۱۳۹۴ج، ص۱۹۳)، قاعدهٔ اعتدال و حد وسط در مسائل مختلف حوزه‌های اخلاق فردی، اجتماعی و الهی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۳۱۸ـ۳۲۲؛ ۱۳۸۸ج، ص۲۴۹)، قاعده زرین (یا تعمیم پذیری و خود را به‌جای دیگران گذاشتن) (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۱، ص۲۲۸؛ ج۲، ص۱۷۳–۱۷۴)، قاعده نفی عسر و حرج در تطبیق با جواز اخلاقی تسهیل در انجام برخی فعالیت‌ها در محیط‌هایی نظیر خارج از ایران که اجرای احکام اسلامی دشوار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۲۷۶)، احتیاط در میزان دوستی و دشمنی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۲۰۸)، وجوب دفع موارد واجب الرفع (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۱۲۳؛ ۱۳۹۴ج، ص۳۴۲) و تقدم مصالح اجتماعی بر فردی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ص۱۲۸). بررسی معنا، چیستی، کاربرد و گستره هر یک از قواعد مذکور پژوهش‌های مستقل دیگری را می‌طلبد، اما کلیت قواعد فوق و الهام‌بخشی هر یک از آنها در ترسیم مسیر درست اخلاقی برای دستیابی به سعادت حقیقی به‌عنوان وجه اشتراک همه آنها نکتهٔ قابل‌توجه برای ایضاح مفهوم قواعد در این نظریه می‌باشد.

۵. کاربست قاعده در ارزش‌های خاص

در بیشتر پژوهش‌هایی که تا کنون نامی از قواعد اخلاقی در آنها به میان آمده و در پیشینه به برخی از آنها اشاره شد، قاعدهٔ اخلاقی درباره ارزش‌های اخلاقی، نظیر صداقت، شجاعت، مهربانی، حفظ حریم خصوصی و... به کار رفته است، درحالی‌که این موارد مصادیق فضایل اخلاقی در حوزهٔ صفات و رفتارهای اختیاری به‌شمار می‌آیند. برخی محققان قواعد اخلاق را قضایایی کلی دانسته‌اند که دربارهٔ کسب فضایل و تبدیل آن به ملکات نفسانی سخن می‌گوید و در این‌باره از فضایل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت سخن به میان آورده‌اند (السامرایی، ۲۰۰۰، ص۱۶). در آثار آیت‌الله مصباح یزدی نیز افزون بر کاربرد در احکام کلی و چارچوب‌ساز که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، قواعد اخلاقی در بسیاری موارد برای اشاره به مصادیق ارزش و لزوم اخلاقی در حوزه‌های مختلف اخلاقی به‌کار گرفته شده‌اند. این

احکام جزئی‌تر از احکامی‌اند که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، هرچند جزئیت آنها نسبی است و با معیار قابلیت انطباق بر مصادیق متعدد، کلی به‌شمار می‌آیند. نمونه‌هایی از این نوع کاربردها در آثار آیت‌الله مصباح یزدی عبارت‌اند از: اطلاق قاعدهٔ اخلاقی برای اشاره به منع تجاوز به اموال دیگران (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۲۸۳ـ۲۸۴)، رعایت ادب و نرمی و ملاطفت در سخن گفتن (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۳۲۸)، ترجیح و خوبی عفو و گذشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۳۸۳و ۳۸۶)، منع از منت در هر فعالیت اقتصادی محبت‌آمیز (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص ۱۷۷)، بایستگی صله رحم (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۷۸)، پرهیز از خشم و لزوم خوش‌رفتاری با دیگران (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۹۸) و لزوم احترام به همسر در ملأ عام (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۲۱۳).

۶. ویژگی‌های قواعد اخلاقی

با توجه به مبانی نظریهٔ قرب الهی از یک‌سو و تحلیل کاربردهای مفهوم قاعده در آثار مرتبط، می‌توان به استخراج و استنباط ویژگی‌های قواعد اخلاقی در این دیدگاه پرداخت. این ویژگی‌ها به نوبهٔ خود دستیابی به تعریف قواعد اخلاقی و گونه‌شناسی آنها را تسهیل خواهد کرد و مجموع این مباحث در ترسیم جایگاه قواعد اخلاقی تأثیرگذار خواهد بود. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

قواعد اخلاقی در هر دو کاربست فوق مصداق حکم اخلاقی (گزاره اخلاقی) به‌شمار می‌آیند که مطابق نظریهٔ قرب الهی حاکی از رابطهٔ واقعی میان موضوع گزاره و هدف اخلاق‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۳۶۶). بنابراین هر قاعدهٔ اخلاقی در حقیقت یک حکم اخلاقی و هنجاری به‌شمار می‌آید (شریفی، ۱۳۹۷، ص۳۱۳–۳۱۴) و ازاین‌رو با قواعد سایر علوم متفاوت است، هرچند ممکن است از وجوه دیگری متشابه باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۲۴۵–۲۴۶ و ۲۵۴–۲۵۶؛ ۱۳۹۶، ج۱، ص۷۳–۷۴ و ۳۲۷؛ ۱۳۹۸ج، ج۱، ص۱۳۹، ۱۴۴، ۱۹۸، ۲۱۷ـ۲۱۸).

قواعد اخلاقی کلی‌اند، نه جزئی. کلی بودن قواعد اخلاقی به‌این‌معنا است که بر مصادیق متعددی قابل انطباق است. مصادیق متعدد ممکن است مربوط به حوزهٔ خاص باشد یا همهٔ حوزه‌های اخلاقی را دربر گیرد. بنابراین ممکن است یک قاعده نظیر قاعدهٔ حد وسط یا الأهم فالأهم (قاعده اولویت) در همهٔ حوزه‌های اخلاقی به‌کار گرفته شود یا نظیر قاعدهٔ زرین (تعمیم‌پذیری) به حوزهٔ محدودتری نظیر اخلاق اجتماعی اختصاص داشته باشد. محدود بودن یک قاعده به حوزه‌ای خاص منافاتی با کلی بودن آن ندارد؛ زیرا در همان حوزهٔ خاص بر مصادیق متعددی قابل انطباق است.

رابطهٔ قواعد اخلاقی و کلیت یک طرفه است و نه دو طرفه؛ بدین معنا که هرچند همهٔ قواعد اخلاقی کلی‌اند، اما نمی‌توان هر گزاره کلی را قاعده دانست؛ زیرا ممکن است گزاره‌ای کلی باشد، اما قاعده اخلاقی به‌شمار نیاید. همان‌طور که اصل اخلاقی (به‌معنای ملاک ارزش) کلی است، اما با قاعده تفاوت دارد. ازاین‌رو کلیت هرچند یکی از

شرایط قاعده اخلاقی به‌شمار می‌آید، اما شرطی لازم است و نه کافی. پس رابطهٔ بین این دو عموم و خصوص مطلق است و بر این اساس هر قاعدهٔ اخلاقی حکم کلی است، اما هر حکم کلی، قاعده اخلاقی نیست.

قواعد اخلاقی هرچند کلیت دارند، اما استثناناپذیر نیستند. بنابراین می‌توان برخی موارد را از شمول برخی قواعد استثنا کرد. از باب نمونه قاعدهٔ حد وسط در شرایط عادی باید در فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شرکت کرد، نه اینکه شرکت در یک نوع فعالیت، مانند فرهنگی موجب کناره‌گیری از سایر شئون زندگی شود، اما به هنگام وجوب و اولویت جهاد، باید از سایر فعالیت‌ها به‌جز جهاد چشم پوشید. از این منظر می‌توان قاعده حد وسط را استثناپذیر دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۳۲۰ و ۳۲۲)، هرچند به‌معنای دیگر و به دلیل منعطف بودن حد وسط نسبت به شرایط، این نوع رفتار نیز منطبق با قاعده حد وسط است. مورد محتمل دیگر در تزاحم بین ملاک دو دستور اخلاقی است که در این موارد هر دو قاعدهٔ اخلاقی مرتبط قابل اجرا نیستند و یکی موجب استثنای دیگری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۹۶). مقوله استثناپذیری به میزان کلیت احکام اخلاقی وابسته است. بنابراین هرچه کلی‌تر باشد از میزان آن کاسته می‌شود، به‌طوری‌که اصل اخلاقی استثناناپذیر است و هرچه جزئی‌تر باشد، استثناپذیری آن بیشتر است و به همین دلیل احکام اخلاقی جزئی‌تر که برخی از آنها را با توجه به نکتهٔ بعد می‌توان در زمره قواعد اخلاقی خاص دانست، از استثناپذیری بیشتری برخوردار است، بدین معنا که مقید به قیود بیشتری می‌باشند. به‌عنوان مثال قاعده احسان و گذشت برای برخورد با همهٔ مردم قابل اجرا نیست و با برخی نباید مطابق آن عمل کرد و از این منظر این قاعده استثناپذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۹۶).

به‌موجب واقعی بودن احکام اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی، منشأ قواعد اخلاقی خواست‌های واقعی و والای انسانی است که اموری ثابت و تغییرناپذیرند، نه خواست‌های شخصی و گروهی که همیشه منشأ اختلافات و فسادهاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۲۴۹-۲۵۶؛ ۱۳۹۲، ص۱۳۲). بر این اساس قواعد اخلاقی واقع‌نما هستند.

قواعد اخلاقی در نظریهٔ قرب الهی برهانی‌اند. ازاین‌رو هم می‌توانند به‌عنوان بخشی از مقدمات برهان قرار گیرند و یا نتیجهٔ برهان باشند. ازاین‌رو باید با استفاده از اصول عقلی به بدیهیات ارجاع یابند تا از ضمانت معرفت‌شناختی کافی برای ملاک عمل قرار دادن برخوردار باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۳۱۸؛ ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۲۴۹_۲۵۶).

قواعد اخلاقی گزاره‌های اخباری‌اند. طبق مبنای برگزیده، احکام اخلاقی گزاره‌های ناظر به روابط بین صفات اکتسابی و رفتارهایی اختیاری از یک‌سو و هدف اخلاق از سوی دیگرند. بنابراین احکام اخلاقی، اخباری و حکایتگر از هستی و واقعیت خاصی‌اند، هرچند می‌توان آنها را به خاطر اهدافی نظیر تفنن ذهنی یا تأمین اهداف تربیتی خاصی در ظاهر به شکل انشائی تبدیل کرد. به همین صورت، قواعد اخلاقی نیز از آن جهت که حکم و گزاره اخلاقی به‌شمار می آیند، گزاره‌های اخباری‌اند، گرچه می‌توان آن را در قالب گزاره‌های انشائی نیز بیان کرد. به‌همین‌دلیل قابل صدق و کذب‌اند و می‌توان درباره مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع داوری معرفت‌شناختی کرد

(مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۲۴۶)؛ برای نمونه گرچه می‌توان قاعدهٔ احتیاط در میزان دوستی و دشمنی را به‌صورت انشائی «همهٔ مراتب دوستی و عواطف را به دوستت ارزانی نکن» و «همهٔ خصومت و دشمنی خود را به دشمنت اظهار نکن» درآورد، اما حقیقت این قاعده اخبار از این است که اظهار همهٔ مراتب دوستی یا دشمنی پیامدهای منفی را به دنبال دارد که عدم توجه به آنها موجب اخلال در روابط اجتماعی و تأمین سعادت اجتماعی انسان می‌شود.

قواعد اخلاقی در هر نظام اخلاقی متناسب با مبانی فرااخلاقی و ملاک ارزش اخلاقی آن نظام خواهند بود. بنابراین انسجام قواعد اخلاقی و تناسب آن با مبانی و اصول آن نظام را می‌توان یکی از ویژگی‌های قواعد اخلاقی دانست که در این دیدگاه نیز مدنظر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۱۲۲). انسجام بین اجزا و عناصر یک نظام اخلاقی، ترسیم روابط بین سطوح نظری فرایند استنباط حکم اخلاقی را می‌طلبدکه بخشی از آن با فهم دقیق ویژگی‌های اخلاقی و ارتباط آن با حلقات قبلی و بعدی مشخص می‌شود. هرچند ارائه تفصیلی این زاویه از بحث نیز مستلزم پژوهش مستقل دیگری است، اما در اینجا می‌توان به‌صورت اجمالی قواعد اخلاقی را ناشی از مبانی و اصول اخلاق اسلامی دانست که از مهم‌ترین آنها مطابقت با عقل و نقل و یا دست‌کم عدم مخالفت با آنها و توجه به عدالت (به‌معنایی معادل قرب به خدا) و ظلم‌ستیزی است. به همین دلیل تبیین قواعد اخلاقی اسلامی متمایز از تبیین قواعد اخلاقی سایر مکاتب، نظیر اخلاق یونانی و اخلاق لیبرالیستی خواهد بود که محور آنها حد وسط و آزادی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۳۱۸-۳۲۲؛ شریفی، ۱۳۹۷، ص۳۱۴-۳۱۵).

ویژگی دیگر قواعد اخلاقی این است که می‌توان آنها را کبرای استدلال‌هایی قرار داد که با افزودن مصادیق اخلاقی به‌عنوان صغری، سایر احکام اخلاقی کشف می‌شود (شریفی، ۱۳۹۷، ص۳۱۳). نمونه‌ای از به‌کارگیری قواعد اخلاقی در کبرای استدلال را می‌توان در استدلال زیر ملاحظه کرد:

الف. در میان گذاشتن همهٔ اسرار با دوستان ممکن است منجر به از بین رفتن آبروی اجتماعی انسان شود؛

ب. هرچه ممکن است منجر به از بین رفتن آبروی اجتماعی انسان شود بد است (مطابق قاعده احتیاط در میزان دوستی و دشمنی)؛

پس، در میان گذاشتن همهٔ اسرار با دوستان بد است.

قواعد اخلاقی لزوماً ایجابی نیستند، بلکه ممکن است ایجابی یا سلبی باشند. بیشتر قواعد مختلف مطرح‌شده در نظریهٔ قرب الهی، نظیر قاعدهٔ اعتدال، قاعدهٔ اولویت، قاعدهٔ احتیاط در دوستی و دشمنی، و قاعدهٔ تقدم مصالح اجتماعی بر فردی ماهیت ایجابی دارند، اما برخی از آنها نظیر قاعدهٔ نفی عسر و حرج از ماهیت سلبی برخوردارند. برخی قواعد اخلاقی، نظیر قاعدهٔ تعمیم‌پذیری نیز تقریر دوگانه ایجابی و سلبی دارند و گاه از آنها به ترتیب با قاعدهٔ زرین و سیمین یاد می‌شود (دشتی، ۱۳۹۶). بر اساس این قاعده هر فرد

باید هرچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز بپسندد و هرچه را برای خود نمی‌پسندد برای آنها نپسندد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۱، ص۲۲۸؛ ج۲، ص۱۷۳-۱۷۴).

قواعد اخلاقی به جهت سعه و ضیق گستره متفاوت‌اند و نباید همه را از این جهت یکسان دانست. برخی قواعد نظیر قاعدهٔ اعتدال یا قاعدهٔ الأهم فالاهم (اولویت) در همهٔ حوزه‌های اخلاقی، اعم از فردی، اجتماعی، الهی و زیست‌محیطی جاری است، اما برخی قواعد نظیر قاعدهٔ تعمیم‌پذیری، قاعدهٔ احتیاط در میزان دوستی و دشمنی مختص اخلاق اجتماعی یا بخشی از آن (اخلاق دوستی و دشمنی) است که حوزه آن اخص از اخلاق اجتماعی است. از این منظر می‌توان دستهٔ نخست را قواعد عام و دستهٔ دوم را قواعد خاص نامید. برخی از اطلاقات قواعد اخلاقی بر احکام اخلاقی که در کاربست دوم ذکر شد، نظیر منع تجاوز به اموال دیگران، یا به تعبیر دیگر، احترام به حقوق دیگران و نیز صله‌رحم را می‌توان بر قواعد خاص منطبق دانست و چنین اطلاقی را در این راستا موجه دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ج۲، ص۱۷۸).

قواعد اخلاقی در نسبت با یکدیگر نیز به لحاظ هستی‌شناختی و منشأ پیدایش قابل سنجش و بررسی‌اند و از این حیث می‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. از این منظر، برخی قواعد اخلاقی مستقیماً از اصل اخلاقی و نظریهٔ ارزش اتخاذ شده‌اند. این دسته از قواعد به صورت منطقی کلی‌ترین قواعدند. برخی قواعد نیز از سایر احکام اخلاقی کلی (قواعد دیگر) استنتاج می‌شوند. دستهٔ اول را می‌توان قواعد اخلاقی اصیل و دستهٔ دوم را قواعد اخلاقی اشتقاقی یا استنباطی نامید. قاعدهٔ الاهم فالأهم از نوع دستهٔ نخست است که از سنجش میزان قرب دو صفت یا رفتار اختیاری به‌دست آمده است و قاعدهٔ تقدم مصالح اجتماعی بر فردی نمونه‌ای از نوع دوم است که ریشهٔ اشتقاق آن قاعدهٔ الأهم فالأهم بوده است.

نکتهٔ قابل‌توجه دیگری که در تبیین قواعد اخلاقی مشاهده می‌شود، تمسک به قواعد فقهی برای تبیین قاعدهٔ اخلاقی است. این نکته نشانگر پیوند عمیق بین قواعد فقهی و قواعد اخلاقی و به‌طورکلی فقه و اخلاق از منظر ایشان است و تقریر عدم تفاوت ماهوی بین اخلاق و فقه از نظر ایشان را تقویت می‌کند. به‌عنوان مثال در بحث از منع تجاوز به حقوق دیگران به قاعدهٔ «الناس مسلطون علی انفسهم» تمسک شده و از آن به قاعدهٔ فقهی تعبیر شده است، درحالی‌که موضوع بحث اخلاق بوده است و نه فقه (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ج۳، ص۲۸۳ـ۲۸۴).

با توجه به بررسی اطلاقات مفهوم قواعد اخلاقی در آثار آیت‌الله مصباح یزدی و گستره آن بر اساس گونه‌شناسی قواعد و تقسیم آن به عام و خاص، و اصیل و اشتقاقی به نظر می‌رسد قواعد اخلاقی عام و اصیل را می‌توان آن دسته از احکام اخلاقی دانست که انطباق آنها بر مصادیق خود بدیهی نیست، بلکه نیازمند نظر و استدلال می‌باشد. به‌عنوان نمونه تبیین مصادیق حد وسط به بحث، نظر و استدلال نیاز دارد و بدیهی نیست. ازاین‌رو احکام ناظر به موارد مذکور قاعده نامیده می‌شوند، بر خلاف سایر احکام اخلاقی، نظیر «نباید مال یتیم را

خورد» که هرچند حکم اخلاقی کلی است، اما قاعده به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا انطباقش بر افراد یتیم و اموال آنها روشن است و اطلاق قاعده بر آن می‌تواند استعمالی مجازی یا ناظر به‌معنای لغوی و به‌منظور ساماندهی رفتارهای بیرونی باشد. بنابراین می‌توان اذعان کرد که مفهوم قاعدهٔ اخلاقی در آثار ایشان تنها بر قواعد اخلاقی حقیقی به کار نرفته است، هرچند برخی اطلاقات را بتوان بر قواعد اخلاقی خاص حوزه‌ای از حوزه‌های اخلاق در نظر گرفت.

از بین ویژگی‌های فوق هشت ویژگی نخست را می‌توان به‌عنوان ویژگی‌های اساسی و بنیادین قواعد اخلاقی در نظر گرفت. ویژگی‌های نهم، دهم و یازدهم ناظر به انواع قواعد اخلاقی متخذ از کاربردهای مختلف در نظریهٔ قرب است و به شناخت مهم‌ترین گونه‌های قواعد اخلاقی در این نظریه کمک می‌کند. نکتهٔ دوازدهم به مبنایی مهم اشاره دارد که زمینه را برای استخراج قواعد اخلاقی در اخلاق اسلامی فراهم کند و نکتهٔ سیزدهم نیز تفسیری از ویژگی هشتم به‌شمار می‌آید و توجیهی برای ایضاح مفهومی قواعد بر اساس کیفیت تطبیق بر مصادیق است.

کاربست‌های قواعد اخلاقی و تحلیل آنها بر اساس مبانی نظریهٔ قرب الهی و درنتیجه استنباط ویژگی‌های قواعد اخلاقی تا حدود زیادی پرده از چیستی قواعد اخلاقی در این نظریه برمی‌دارد و آن را به‌مثابه احکام میانجی به‌منظور استنباط حکم اخلاقی به روش قیاسی و سیر از کلی به جزئی معرفی می‌کند. این تلقی از قواعد اخلاقی افزون بر اینکه از پشتوانهٔ نظری کافی برخوردار است، در حل مسائل نظری اخلاقی تأثیرگذار خواهد بود. اکنون می‌توان آخرین گام مدنظر در پژوهش را برداشت و به تعریف قاعدهٔ اخلاقی پرداخت. در نظریهٔ قرب الهی، قاعدهٔ اخلاقی «حکم اخلاقی کلی و نظری است که با قرار گرفتن در کبرای استدلال اخلاقی در استنباط سایر احکام اخلاقی تأثیرگذار است» و بدین صورت راهنمای کلی فاعل اخلاقی برای تعیین وظایف اخلاقی در حوزه‌ها متناسب می‌باشد.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش در نظریهٔ قرب الهی برای یافتن پاسخ به پرسش از چیستی قواعد اخلاقی، استخراج دو نوع کاربرد و سیزده ویژگی، شش گونهٔ متفاوت و تعریفی خاص برای قواعد اخلاقی بوده است. با توجه به ویژگی‌های متخذ از مبانی و تعابیر موجود در آثار آیت‌الله مصباح یزدی، از میان کاربردهای قواعد اخلاقی، کاربرد قاعده در احکام کلی از نوع استخدام مفهوم در معنای حقیقی و مصداق بالذات خود می‌باشد. بنابراین دیدگاه قرب الهی از نوع دیدگاه‌های قاعده‌نگر اخلاقی به‌شمار می‌آید. مهم‌ترین ویژگی‌های قواعد اخلاقی در این نظریه عبارت‌اند از: مصداقیت برای حکم اخلاقی، کلیت، استثناپذیری، واقع‌نمایی، برهان‌پذیری، اخباری بودن، سازگاری با مبانی و اصول، و ایفای نقش در کبرای استدلال اخلاقی. همچنین در ضمن تحلیل ویژگی‌ها، گونه‌های مختلفی از قواعد اخلاقی به دست آمد که می‌تواند منشأ دسته‌بندی قواعد اخلاقی بر حسب نیاز شود. بر این اساس قواعد اخلاقی ایجابی و سلبی، قواعد اخلاقی عام و خاص و قواعد اخلاقی اصیل و اشتقاقی از یکدیگر قابل تفکیک‌اند.

منابع

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقائیس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م). *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۴). تحلیلی بر ساختار اخلاقی نظام ادیان. *معرفت ادیان*، ۷(۲۵)، ۱۱۳-۱۳۰.

دشتی، سیدحبیب‌الله (۱۳۹۶). نقش قاعده زرین در تصمیم‌گیری اخلاقی. در: احمدحسین شریفی و همکاران. *دانشنامه اخلاق کاربردی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رستمی، محمد و تقی‌پور، بهرام (۱۴۰۱). جایگاه قواعد اخلاقی در داوری اختلافات تجاری شرکت‌ها. *اخلاق زیستی*، ۱۲(۳۷)، ۱-۱۷.

السامرائی، بکر عبدالرزاق محمود (۲۰۰۰م). *قواعد الأخلاق فی التصوف الإسلامی*. بغداد: دارالشؤون الثقافیة العامة.

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۶). جایگاه اخلاق کاربردی در هندسه دانش‌های اخلاقی. در: *دانشنامه اخلاق کاربردی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۷). *نظریه‌پردازی اسلامی در علوم انسانی*. تهران: آفتاب توسعه.

علیمیرزایی، فاطمه و سامانیان، صمد (۱۴۰۲). مروری بر قواعد اخلاقی در حرفه حفاظ آثار تاریخی. *دانش حفاظت و مرمت*، ۶(۴)، ۲-۱۷.

فاضل مقداد، جمال‌الدین (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*. تحقیق مهدی رجائی. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.

فقیهی، سیده (۱۳۹۵). معیار قواعد اخلاقی در نظام سیاسی اسلامی. *اخلاق وحیانی*، ۶ (۱)، ۴۷-۷۴.

محیطی، حسن و احمدی، حسین (۱۴۰۰). *فلسفه اخلاق: فراخلاق و اخلاق هنجاری*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). *فلسفه اخلاق*. تصحیح احمدحسین شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). *پیام مولا از بستر شهادت*. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ج). *رستگاران*. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد*. تدوین و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *به پیشواز خورشید غرب: گزارش سفر آیت الله مصباح یزدی به اسپانیا و امریکای لاتین*. تدوین و نگارش مرتضی موسی‌پور. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *عبرت‌های خرداد*. تدوین و نگارش علیرضا تاجیک و سیدحسین شفیعی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقة علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. تصحیح احمدحسین شریفی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین علی به فرزندش امام حسن مجتبی*. نگارش علی زینتی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه*. تحقیق و نگارش قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *نظریه حقوقی اسلام*. تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ج). *نظریه سیاسی اسلام*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، مجتبی (۱۳۸۷). *بنیاد اخلاق*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، مجتبی (۱۴۰۰). *فلسفهٔ اخلاق*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معلوف، لوئیس (۱۳۸۰). *المنجد فی اللغة و الأدب و العلوم*. تهران: ایران.

معلی، مهدی و محمدحسینی، عباس (۱۴۰۲). درآمدی بر تعامل اخلاقی و حقوقی. دین و قانون، ۴(۱۴)، ۱۹۳-۲۲۹.

Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 135-151**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2026.5003129

20.1001.1.17354545.1405.24.1.6.8

A New Formulation of Altruism from the Perspective of Shahid Motahari, with a Critical Approach to Avicennian Egoism

Saeideh Sadat Shahidi / assistant professor, Dept. of Islamic philosophy and theology, Imam Sadiq University, Women's Campus shahidi@isu.ac.ir

Received: 2025/11/12 - **Accepted:** 2026/01/19

Abstract

In moral philosophy, under the headings of egoism and altruism, extensive discussions have taken place regarding human motivation for performing actions. While posing this question to Muslim philosophers, including Avicenna (Ibn Sīnā), we come across egoism based on self-love (*hubb-e dhāt*) as the ultimate end of human actions. Nevertheless, some Neo- Sadraeians have turned to altruism with their hikmah-based approach; among them, Shahid Morteza Motahhari, by separating egoistic and altruistic actions and grounding both categories of actions in the existential structure of the human being, has opened a window for the introduction of altruism into Islamic philosophy. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to examine the question of what explanation Shahid Motahhari has proposed for the existence of altruistic actions devoid of any material or spiritual intention for the agent. To investigate this question, it is necessary to examine his critical approach toward Avicenna's view, which aligns with the prevailing view within the sphere of Islamic philosophy, as well as Shahid Motahhari's specific view, which is formed on the basis of love-driven actions versus intellectual actions, and to examine his ontological foundation in putting forward this perspective.

Keywords: egoism, altruism, intellectual action, love-driven action (*Fe'l-e 'āshiqāne*), annihilation (*Fanā'*), Avicenna, Shahid Motahhari.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست‌و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۳۵ـ۱۵۱

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5003129

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.6.8

نوع مقاله: پژوهشی

تقریری نو از دیگرگرایی از دیدگاه استاد مطهری با رویکرد انتقادی به خودگرایی سینوی

سعیده‌سادات شهیدی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام پردیس خواهران shahidi@isu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

چکیده

در فلسفهٔ اخلاق، ذیل عنوان خودگرایی و دیگرگرایی، مباحث پردامنه‌ای در باب انگیزه انسان از صدور افعالش شکل گرفته است. با طرح این سؤال از فیلسوفان مسلمان ازجمله ابن‌سینا، با خودگرایی مبتنی‌بر حب ذات به‌عنوان غایت نهایی افعال انسانی مواجه می‌شویم. بااین‌وجود برخی نوصدرائیان به بحث دیگرگرایی با رویکرد حکمی رو آورده‌اند؛ ازجمله استاد شهید مرتضی مطهری با جداسازی افعال خودگرایانه و دیگرگرایانه، و ابتنای هر دو دسته افعال بر ساختار وجودی انسان، دریچه‌ای برای ورود مباحث دیگرگرایی در فلسفهٔ اسلامی گشوده است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی به دنبال بررسی این سؤال است که استاد مطهری چه تبیینی بر وجود افعال دیگرگرایانه، خالی از هر نوع قصد مادی یا معنوی برای فاعل مطرح کرده است؟ برای بررسی این سؤال لازم است رویکرد انتقادی وی نسبت به دیدگاه ابن‌سینا که با دیدگاه مشهور در فضای فلسفهٔ اسلامی همنواست، مورد بررسی و دیدگاه خاص استاد مطهری که بر پایهٔ افعال عاشقانه در مقابل افعال فکری شکل گرفته و مبنای هستی‌شناختی وی در طرح این دیدگاه، مورد واکاوی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: خودگرایی، دیگرگرایی، فعل فکری، فعل عاشقانه، فنا، ابن‌سینا، استاد مطهری.

مقدمه

انسان همچون دیگر موجودات عالم طبیعت، در فعل خود به دنبال غایتی است. وجه تمایز انسان از دیگر موجودات در آن است که می‌تواند به واسطهٔ برخورداری از قوهٔ عقل و اراده، به انتخاب غایت و روش‌های دستیابی به آن بپردازد. از دیدگاه حکمای مسلمان، موجوداتی که در ذاتشان ناقص بوده و سیر از قوه به فعل دارند، فعل خود را صرفاً برای استکمال ذات خویش انجام می‌دهند. این غایتمندی خودگرایانه در انسان، که با حسابگری عقلانی صورت می‌گیرد، ناشی از حبّ ذات و حبّ کمالات ذات است. در این شرایط هر فعلی که به نظر می‌رسد با انگیزه‌های دیگرگرایانه از انسان سر می‌زند، درواقع تأمین‌کننده منفعتی در ذات فاعل است که به واسطهٔ تحقق فعل برای دیگران حاصل می‌شود.

مسئلهٔ فوق ازجمله مباحث کلیدی فلسفهٔ اخلاق است. در مکاتب مختلف اخلاقی، انگیزه‌های خودگرایانه یا دیگرگرایانه انسان، در وقوع فعل او، مورد بررسی قرار گرفته است. فیلسوفان اخلاق با تمایز میان خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و اخلاقی، به بررسی دقیق سرشت اخلاقی انسان و انگیزه او در افعال دیگرگرایانه پرداخته‌اند. با ورود این سؤال در فضای فلسفهٔ اسلامی و واکاوی رویکرد حکمای مسلمان در باب خودگرایی و دیگرگرایی، پاسخ مشهور و متفق‌علیه آن است که غایت فعل، خودگرایانه و معطوف به استکمال فاعل و حبّ ذات است. در این میان فلاسفهٔ نوصدرایی با طرح مباحث سرشت و فطرت اخلاقی و انگیزه‌های غیرخواهانه، روزنه‌ای برای طرح دیدگاه‌های دیگرگرایانه در فضای فلسفهٔ اسلامی گشوده‌اند. ازجمله نوصدرائیان که در این زمینه مباحث مهم و عمیقی مطرح کرده، استاد مطهری است.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که استاد مطهری در مواجهه با رویکرد مبتنی‌بر حبّ ذات و خودگرایی سینوی، چه تحلیلی از انگیزه‌های دیگرخواهانه دارد؟ درحالی‌که مشاهیر حکمت اسلامی انگیزه و غایت فاعل بالقصد را استکمال ذات فاعل می‌دانند، چگونه می‌توان از افعالی سخن گفت که هیچ غایتی، در ذات فاعل دنبال نمی‌شود؟

برای مداقه در سؤال فوق، لازم است سؤالات زیر مورد بررسی قرار گیرند:

مراد از خودگرایی و دیگرگرایی در حیطه فلسفهٔ اخلاق چیست؟ چگونه رویکرد ابن‌سینا به انگیزه انسان در وقوع فعل، با نگرش خودگرایی انطباق می‌یابد؟ درصورتی‌که دیگرگرایی مورد نظر شهید مطهری قابل پذیرش باشد، چرا لذت درونی فاعل ناشی از وقوع فعل، بر خودگرایی او دلالت نمی‌کند؟

مقاله حاضر کوشیده است در مقام پاسخ به سؤالات فوق، به تبیین دیدگاه شهید مطهری در باب رد انحصار فاعلیت انسان در انگیزه‌های خودگرایانه و امکان دیگرگرایی در صدور فعل، بی‌آنکه به قصد منفعتی برای فاعل باشد، بپردازد.

در باب دیدگاه شهید مطهری در باب دیگرگرایی با رویکرد انتقادی به دیدگاه ابن‌سینا پژوهش مستقلی صورت

نگرفته است. نزدیک‌ترین موضوعات تحقیقی به مسئلهٔ پژوهش حاضر، مقالاتی است که مسئله‌های متفاوتی را دنبال کرده‌اند. در مقالهٔ «بررسی تطبیقی جایگاه دیگرگزینی در نظریهٔ تربیت اخلاقی جان وایت و مرتضی مطهری» (صالحی و اخوان، ۱۴۰۰)، به وجوه افتراق و اشتراک نظریات دیگرگرایانه دو اندیشمند ذکرشده، در حوزهٔ تربیت اخلاقی پرداخته شده است. مقالهٔ «دگردوستی و سیاست: مطالعه تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری» (موسوی و جهانگیر، ۱۳۹۶)، نیز به بررسی تطبیقی نسبت دیگرگرایی با سیاست دین‌محور و سیاست لیبرالیستی و جایگاه عدالت در این دو رویکرد پرداخته است. مقالهٔ «فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری» (محمدرضایی، ۱۳۸۲)، بر بررسی مباحث کلی فلسفهٔ اخلاق ازجمله تعریف فلسفهٔ اخلاق، شاخه‌های فلسفهٔ اخلاق، نسبت فلسفهٔ اخلاق با حکمت عملی و جایگاه فلسفهٔ اخلاق در آموزه‌های اسلامی و سپس به کلیاتی از آرای اخلاقی استاد مطهری معطوف است. در این مقاله بحث دیگرگرایی به‌عنوان مسئلهٔ خاص مورد توجه نیست. مقالهٔ «بررسی تطبیقی نظریهٔ خودگرایی و حبّ ذات» (عزیزی علویجه، ۱۳۸۶)، درصدد تطبیق دیدگاه خودگرایی در فلسفهٔ اخلاق معاصر با نظریهٔ حبّ ذات در دیدگاه فیلسوفان مسلمان است. علاوه بر آنکه این امر، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر نیست، در مقاله فوق در تحلیل دیدگاه حبّ ذات، صرفاً به بررسی دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته شده است.

۱. خودگرایی و دیگرگرایی

مطالعهٔ خودگرایی و دیگرگرایی در حیطهٔ فلسفهٔ اخلاق، دریچه‌ای برای فهم انگیزه‌ها و تعهدات انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی است. اندیشمندان فلسفهٔ اخلاق غرب، با عنایت به تمایز میان خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی، ورود عمیقی به این دسته از مباحث فلسفهٔ اخلاق داشته‌اند. خودگرایی روان‌شناختی به دنبال طرح این مسئله است که ساختار وجودی انسان به نحوی شکل گرفته است که همواره به دنبال سود و رفاه خود بوده و حبّ ذات، تنها اصل اساسی وجود آدمی است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص۵۷). در این رویکرد سرشت انسانی به گونه‌ای است که تنها به دنبال منافع خود بوده و در کارهایی که انجام می‌دهد، به دنبال لذت و رضایت شخصی است و اساساً نمی‌تواند خودخواه نباشد (هینمن، ۱۳۹۸، ص۲۰۹). ازاین‌رو افراد تنها هنگامی به نیازهای دیگران پاسخ خواهند داد که چیزی به نفع خودشان در این کار وجود داشته باشد. حتی در مواردی که به نظر می‌رسد فرد به خاطر دیگران از چیزی به نفع خود می‌گذرد، با تحلیلی عمیق‌تر رد شده و انگیزه‌های خودمحورانه درونی، همچون میل به تحسین و قدردانی انسان‌ها، رضایتمندی یا لذت بردن از شادی دیگران یا رفع عذاب وجدان شخصی، رخ می‌نماید. ازاین‌رو دیگردوستی محض، تنها افسانه‌ای در اذهان است و امکان وقوع ندارد. در حقیقت، توقع رفتار نوع‌دوستانه از فرد، توقعی نامعقول است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۹۸ و ۹۹).

خودگرایی اخلاقی، دیدگاهی است که بر اساس آن، هر شخص باید منحصراً به دنبال منافع شخصی خود باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص۵۳). بنا بر این دیدگاه، تنها تکلیفی که بر دوش ماست این است که همواره عملی را برگزینیم

که به بهترین نحو، ما را به این مقصود می‌رساند (هولمز، ۱۳۸۹، ص۱۳۹). تفاوت خودگرایی روان‌شناختی با این دیدگاه در آن است که خودگرایی روان‌شناختی، نظریه‌ای در باب طبیعت انسان بوده و معتقد است انسان‌ها به نحو سرشتی، همیشه به دنبال جست‌وجوی منافع خود هستند. این دیدگاه، با انگیزه انسان سر و کار دارد و موضعی اخلاقی محسوب نمی‌شود. درحالی‌که خودگرایی اخلاقی، خودگرایی را امری ارزشمند دانسته و معتقد است انسان هیچ وظیفهٔ اخلاقی جز آنچه برای خودش بهترین است، ندارد (هولمز، ۱۳۸۹، ص۱۵۰). نتیجه آنکه تنها وظیفهٔ انسان، تأمین منافع خود و پی‌جویی سود شخصی است. البته ممکن است در مواردی منافع انسان با منافع دیگران، هم‌راستا باشد یا کمک به دیگران، ابزار مؤثری برای کسب منافع خویشتن باشد؛ در این صورت انسان باید جهت کمک به خود، به دیگران هم کمک کند (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۱۹ـ۱۲۱). برخی اندیشمندان در اینکه خودگرایی اخلاقی، اصلاً نظریه‌ای اخلاقی باشد، تردید کرده و معتقدند: خودگرایی، چیزی است که اساساً اخلاق تلاش می‌کند بر آن فائق آید (هینمن، ۱۳۹۸، ص۲۲۸).

دیگرگرایی در فلسفهٔ اخلاق بیشتر به‌عنوان مقوله‌ای توصیه‌ای و کمتر روان‌شناختی مورد ملاحظه واقع شده است. مکاتب اخلاقی خود را متصدی ترغیب انسان‌ها به اهتمام منفعت دیگران می‌دانستند. دیگرگرایی اخلاقی، مستلزم وجود وظیفهٔ اخلاقی انسان است؛ مبنی‌بر اینکه ما وظایفی اخلاقی در قبال دیگران داریم. ما وظایفی در مقابل دیگران تعیین می‌کنیم، صرفاً به این دلیل که اعمال ما می‌تواند به آنها کمک کرده یا به آنان آسیب برساند. بر این اساس منافع دیگران، به‌خودی‌خود مهم است و بایدونبایدهای اخلاقی رخ می‌نماید. بسیاری از فیلسوفان، دیگرگرایی را برای اشاره به هر نوع توجه به دیگران به کار می‌برند؛ درحالی‌که برخی آن را به مقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خود محدود می‌کنند (بکر، ۱۳۸۰، ص۱۸).

با طرح اجمالی چیستی خودگرایی و دیگرگرایی، به سراغ دیدگاه ابن‌سینا در باب انگیزه فاعل برای صدور فعل می‌رویم. برای ورود به بحث، توجه به این نکته لازم است که در دیدگاه حکمای مسلمان بحث از غایت فعل، با روی‌آوردی هستی‌شناختی مورد مداقه واقع شده و به‌معنای خودگرایی و دیگرگرایی سرشتی و روان‌شناختی است. در بحث حاضر، دیگرگرایی به‌معنای انجام فعل، صرفاً به قصد خیررسانی به غیر و بدون انگیزه نفع شخصی است. امری که در تقابل با دیدگاه مشهور حکمای مسلمان به نظر می‌رسد.

۲. خودگرایی سینوی

از مهم‌ترین مواضعی که می‌توان رویکرد فیلسوفان مسلمان را در بحث خودگرایی و دیگرگرایی بررسی کرد، مباحث تحت عنوان «علت غایی» است. یکی از سؤالات اساسی در بحث علت غایی آن است که فاعل دارای علم و شعور، از انجام فعل خود، چه غایتی را دنبال می‌کند؟ منفعت حاصل از فعل او، به چه کسی می‌رسد؟ ابن‌سینا غایت بالذات هر فعلی را در فاعل فعل می‌داند. از نظر او غایت فعل انسان، تحقق صورت یا عرضی در ذات فاعل است و فاعل با

انجام فعل، با سیر از قوه به فعل، استکمال می‌یابد. خروج از قوه به فعل در او، به‌معنای نفع در وجود یا بقای اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۱). این سخن ناشی از آن است که ابن‌سینا، غایت بیرون از ذات را زمانی قابل طرح می‌داند که فاعل، موجودی ناقص باشد. این نقص می‌تواند نقص در ذات یا نقص در مصالح ذات باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). به همین دلیل همهٔ افعال صادر از انسان، برای رفع چنین نقصی از وجود اوست. صدرالمتألهین در شرح دیدگاه ابن‌سینا، فاعل انسانی را در اعمال خیر، فاعل معامله‌گری می‌داند که حبّ ذات، اعمال خیر او را رقم می‌زند. انسان در این عوض‌خواهی، چیزی را اعطا می‌کند تا امری والاتر و بهتر را دریافت کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۶۹). عشق به خود و حبّ ذات، اراده انسان را به حصول خیر و رفع شرّ از ذاتش، از طریق افعال خیر می‌کشاند: «حصول الخیر لکل شیء و زوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات، لأنّ الإراده و الطّلب لمن یعشق ذاته فیطلب کلّ شیء لمعشوقه أعنی ذاته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۷۰). و اگر انگیزه خیرخواهی، غایتی برای خود نداشته باشد، حرکت ارادی از سوی انسان رخ نمی‌دهد: «لولا أولویه أو طلب فرح أو انتفاع یعود إلی النفس، لم تتصور الحرکة الإرادیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۷۱).

ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفاء*، غایت فاعل‌های طبیعی را به دو دسته تقسیم می‌کند: غایت، گاهی در قابل است و گاهی در فاعل. ازجمله غایت‌های در قابل، صورت انسانی است که غایت ماده انسانی است و این غایت، توسط قوای طبیعت در ماده منفعل انسانی ایجاد می‌شود. در مورد غایت در فاعل، می‌توان به خانه‌سازی بنا اشاره کرد که گرچه غایت قریب فعلش، در ماده ساختمان بوده و همان صورت ساختمان است؛ ولی روشن است که بنا این غایت اولیه را برای سکونت خودش در خانه دنبال می‌کند و اگر غایتی برای ذات خودش متصور نبود، به دنبال ساخت خانه نمی‌رفت. به همین جهت از دیدگاه ابن‌سینا معیار اینکه غایتی در فاعل یا قابل باشد، قریب یا بعید بودن علت فاعلی است؛ به نحوی که در فعل فاعل قریب، غایت در قابل است و در فاعل بعید، غایت در خود فاعل می‌باشد. ازاین‌رو غایت هم نسبت به فاعل و هم قابل می‌تواند مطرح شود. غایت نسبت به فاعل، خیر و نسبت به قابل، غایت است و ازاین‌رو خیر و غایت، امر واحدی است که نسبت به فاعل و قابل سنجیده می‌شود. نتیجهٔ سخن آنکه فاعل همواره در افعال خود به دنبال غایتی برای ذات خود است؛ هرچند در نگاه اولیه، غایتی در ماده قابل دنبال می‌شود؛ ولی در اصل برای ذات فاعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۲۹۹ـ۳۰۱).

یکی دیگر از مواضعی که در مباحث علت غایی به مسئلهٔ خودگرایی در وجود انسان اشاره دارد، تبیین مفهوم «جود» است. ابن‌سینا سه تعریف پیاپی برای جود مطرح کرده است. اصلاح در تعاریف اول و دوم، از موشکافی و تحلیل آنها رخ داده که نهایتاً به تعریف دقیق‌تری در نگاه او انجامیده است. تعریف اولیهٔ ابن‌سینا از جود، چنین است: «افاده المفید لغیره فائده لا یستعیض منها بدلا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۲). بر اساس این تعریف اگر انسان در قبال اعطا و بخشش به دیگران، منتظر عوضی باشد، معامله‌گر است و نه جواد. او عوض را پاداش و منفعت برای فعل

دانسته که اگر فعلی براساس آن صورت گیرد، جود محض نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۳۱). به نظر می‌رسد بسیاری از مردم، تنها عوض مالی را که وجه محسوسی دارد، معامله‌گری می‌دانند و به همین دلیل فردی که به دنبال چنین عوضی نباشد را جواد می‌نامند. درحالی‌که از نظر ابن‌سینا اعطاء به دو صورت می‌تواند باشد: یا به شکل معامله و یا جود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص۲۲). اگر کسی فعل خود را برای تشکر و امتنان دیگران، خوشنامی نزد مردم، بالا رفتن موقعیت اجتماعی، اتصاف به بخشندگی نزد افراد، دعای دیگران و... انجام دهد، باز هم مصداق فاعل معامله‌گر است؛ زیرا انجام فعل برای او، منفعتی را به دنبال دارد و قصد او از این بخشش، رسیدن به جایگاهی معنوی است. ازاین‌رو از نظر ابن‌سینا عوض، می‌تواند از جنس عوض مالی یا غیرمالی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). به همین دلیل این فاعلیت، بدون چشمداشت و از مقوله جود نیست.

بر این اساس ابن‌سینا به تعریف دوم از جود رو آورده است: «إفاده الغیر کمالا فی جوهره أو فی أحواله من غیر أن یکون بإزائه عوض بوجه من الوجوه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۳). برتری تعریف دوم ابن‌سینا آن است که عوض چه مادی و چه معنوی را از اراده فاعل خارج می‌داند. وی در کتاب *مباحثات*، جواد را با توجه به همین قید، تعریف کرده است: «انّه جواد، أی بحیث یعطی کلّ وجود و کلّ کمال وجود لالغرض و لاغایه أو أمر یستفیده بفعله فی إعطائه ما یعطیه، بل لذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص۴۲۱). این تعریف از جود، در مورد انسان، امکان‌پذیر نیست. فعل انسان به‌عنوان فاعل بالقصد، هیچ‌گاه خالی از عوض نیست. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند فعلی را برای دیگری انجام دهد، بی‌آنکه غایتی را برای خود قصد کرده باشد. اگر فرض کنیم که انسان، فعلی را با انگیزه غیرخواهی انجام دهد، از فاعل می‌توان پرسید که آیا فعل او در شرایط غیر، تأثیر مثبتی دارد یا با عدم صدورش یکسان است؟ اگر قصدی برای فاعل، اولویتِ صدورِ فعل را از عدم اولویت، به واسطه نفعی در غیر حاصل نکند، داعی و اراده وقوع فعل حاصل نمی‌شود و انجام آن ترجیح بلامرجح تلقی می‌شود. پس لازم است که فاعل بالقصد، اراده رساندن خیر به دیگری را داشته باشد و آن فعل برای غیر، اولی باشد و ضدّ آن فعل، برای دیگری، غیر اولی محسوب شود. در نهایت امر و با پی‌جویی قصدهای پیشین فاعل مشخص می‌شود، این فعل به غرضی در ذات فاعل برمی‌گردد که بر اساس آن به کمال یا حظّ خاصی می‌رسد. به همین دلیل است که سؤال از چرایی فعل فاعل، تا زمانی که به پاسخی ناظر بر تحقق کمالی در ذات خود او نرسد، پایان نمی‌یابد. ابن‌سینا این پرسش و پاسخ را در قالب مثالی مطرح کرده است: اگر از فردی بپرسند: چرا فلان کار را انجام دادی؟ و پاسخ دهد: تا دیگری به غایت خود برسد، باز از او پرسیده می‌شود: چرا می‌خواستی او به غایتی برسد؟ و او در پاسخ بگوید: زیرا احسان، امر نیکویی است؛ از او پرسیده می‌شود: چرا چیزی را که نیکوست، می‌طلبی؟ او در پاسخ نهایتاً به خیری که به او می‌رسد یا شری که از او دور می‌شود، خواهد پرداخت (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۴ و ۳۰۵). البته بسیار تفاوت است بین اینکه عوض مورد نظر انسان، یک امر مادی باشد یا امری معنوی. برای مثال انسان به دیگران محبت و خیررسانی کند، ولی این کار به

قصد شهرت و خوشنامی و موقعیت اقتصادی و اجتماعی نباشد؛ بلکه او خیررساندن را دوست می‌دارد و از آن لذت می‌برد. ازاین‌رو گرچه ابتدائاً به نظر می‌رسد که قصد غایت فعل خیر، برای دیگر انسان‌هاست، ولی درواقع او غایتی معنوی را در ذات خود می‌طلبد.

بر این اساس ابن‌سینا به تعریف سوم از جود روی آورده است: «فالجود هو افاده الغنیّ فی جمیع الجهات عن الإفاده، کمالا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۳۰۵). مزیت تعریف سوم ابن‌سینا آن است که اصلاً عوضی برای فعل فاعل، قابل تصور نیست که انگیزه کسب آن را داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص۶۰۳). به تعبیر دیگر فاعل در ذات خود، غنی و کامل مطلق است و نیازی به هیچ نوع عوض ندارد. این دیدگاه ناشی از یک مبنای وجودشناختی در نگاه حکمای مسلمان است. از نظر آنان موجود در مرتبه عالی‌تر، فعلی را برای مرتبه سافل انجام نمی‌دهد و غرضی بیرون از ذات ندارد. به همین دلیل است که جواد حقیقی، غرضی در فعل خود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص۱۱۳). بر اساس همین تعریف بسیاری از فیلسوفان مسلمان، جود را صرفاً مختص پروردگار دانسته‌اند. واجب تعالی وجود را به خاطر جود خود ایجاد کرده و ازآنجا که خیر محض و وجود بیکران است، همه چیز از او صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۳۱).

استاد مطهری در کتاب *درس‌های الهیات شفا* به شرح و بررسی دیدگاه ابن‌سینا پرداخته و کلیت بیان ابن‌سینا را زیر سؤال برده است. او با رویکردی انتقادی به دسته‌ای از افعال دیگرگرایانه پرداخته که در آن هیچ نفع شخصی دنبال نمی‌شود. بااین‌وجود، وی در بعضی آثار خود انسان را در همه افعالش به دنبال نفعی برای ذات خود دانسته است. وی در کتاب *جهان‌بینی توحیدی* تأکید می‌کند که انسان در هر کاری که در آن غایتی را دنبال می‌کند، مستکمل به آن غایت بوده و می‌خواهد، خودش را کامل کند. همان کاری که خیرترین و بی‌غرض‌ترین کارها به حساب می‌آید، واسطه‌ای برای استکمال انسان خواهد بود. حتی کسی که کار خیر را به نیت اینکه اثر فعلش به دیگری برگردد، انجام می‌دهد، وجدان خود را آرام و راضی می‌کند؛ یا به واسطه انجام کار خیر برای دیگران، به دنبال رضایت خداوند است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۴، ص۲۴۶). همچنین اگر فردی، خیری به دیگران برساند و هدفش از خیررسانی، کسب فضیلت اخلاقی و محلّی شدن به حلیه کمالات معنوی باشد، باز هم فعلش از جود و احسان بودن خارج می‌شود. احسان و جود آنگاه محقق می‌شود که از هر انگیزه‌ای جز ایصال خیر به مستحق خالی باشد، آنچنان‌که ذات حق نسبت به موجودات چنین فاعلیتی دارد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۴۰).

۳. رویکرد انتقادی استاد مطهری به خودگرایی سینوی

استاد مطهری برای ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا، نخست دیدگاه‌های رایج در مسئلهٔ خودگرایی و دیگرگرایی را طرح نموده است. به روایت وی برخی اندیشمندان معاصر در غرب، پیرو مکتب اصالت لذت هستند و معتقدند انسان هر کاری را برای منافعی انجام می‌دهد که از سنخ لذت‌های مادی است. طبق این دیدگاه هر انسانی که مدعی شود کاری را برای غیر انجام می‌دهد تا خیری به او برساند، دروغ می‌گوید. هر آنچه انسان انجام می‌دهد صرفاً برای

لذت‌های بیرونی و درونی خود اوست. به تعبیر دیگر، امکان ندارد انسان کاری را انجام دهد که منفعت دنیوی متقابلی به او نرسد. (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۴۹). این دیدگاه که از سوی استاد مطهری، مادیت اخلاقی نامیده شده است، به این نتیجه می‌انجامد که در هر فعلی که انسان را در ظاهر بدون محرک مادی یافتید، با دقت نظر در مسئله، سرانجام یک انگیزه و منفعت در عمق وجود فاعل فعل خواهید یافت. اقلّ انگیزه برای انجام کار خیر، لذت بردن از فعل و رنج نبردن از عدم وقوع آن است. درغیراین‌صورت، محال است فعلی از انسان سر بزند: «همهٔ انسان‌ها شکارچی هستند؛ یعنی همه کس در هر کاری، طعمه‌ای را می‌جوید و تمایز افراد فقط در وسیله به دام انداختن و آلت صید است. یکی با تفنگ، به منظور خود می‌رسد و ابزار شکار دیگری، چیزی است که کسی تصور نمی‌کند که با آن ابزار، کسی قصد شکار داشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۳).

دیدگاه دیگر مربوط به مکاتبی است که مدعی‌اند انسان می‌تواند به مراتبی برسد که از فعل خودش هیچ غرضی که به خود او برسد، نداشته باشد. در روی‌آورد این مکاتب، انسان، فعل خود را با انگیزه خیر رساندن به دیگران و رفع سختی از آنان انجام می‌دهد. در این دیدگاه این تصور که انسان نمی‌تواند از دایره منفعت‌طلبی خارج شود، ناشی از عدم شناخت انسان است. نگاه لذت‌طلبانه و سودمحورانه به انسان، نگاه به حیوانیت انسان است؛ درحالی‌که مقام انسان، مقام جود و فضل است. انسان در ذات خود، میل به خیر رساندن به دیگران، خدمت به بشریت و ایثار دارد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۴).

شهید مطهری دیدگاه ابن‌سینا را متفاوت از این دو دیدگاه می‌داند. دیدگاه رایج میان فیلسوفان مسلمان، هم‌راستا با دیدگاه ابن‌سینا مبتنی‌بر آن است که در فاعل‌های بالقصد، همواره فعل برای غرضی که به فاعل برمی‌گردد، رخ می‌دهد؛ البته این غرض می‌تواند یک غرض معنوی باشد. ازاین‌رو اگر فاعلی انگیزه خود را خیر رساندن به دیگران معرفی کرد، لزوماً دروغگو نیست. ممکن است او در طول انگیزه خیرخواهی، انگیزه دیگری داشته باشد که عبارت است از: لذت درونی، آرامش وجدان یا رسیدن به سعادت اخروی. بر این اساس فاعل در عین دنبال کردن غایتی برای قابل، در طول این غایت، به دنبال غایت خود نیز هست و این دو امر تزاحمی با هم ندارند؛ زیرا در دو سطح متفاوت طولی هستند. روشن است که این تبیین، در مورد موجودات فاقد شعور که فاعلیت بالقصد ندارند و از سوی دیگر، در باب واجب‌الوجود که انگیزه زائد بر ذات ندارد، قابل طرح نیست؛ بلکه اغراض انسان به‌عنوان فاعل دارای شعور و قصد، از این سنخ است.

بر این اساس انسان به‌عنوان فاعل بالقصد و بر اساس غایت مورد نظرش، دارای مراتب وجودی مختلفی می‌شود:

ـ مرتبهٔ حیوان: مرتبه‌ای که فرد فقط از کاری که برای خودش منفعت دارد، لذت می‌برد.

ـ مرتبهٔ دون حیوان: مرتبه‌ای که فرد از دردمندی غیر، لذت می‌برد و از لذت بردن او، ناراحت می‌شود.

ـ مرتبهٔ فوق حیوان: مرتبه‌ای که انسان از لذت بردن دیگران، لذت می‌برد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

در همهٔ این مراتب، فعل انسان به دنبال غایتی در ذات خود است؛ با این تفاوت که در مرتبهٔ فوق حیوان، این غایت می‌تواند با غایتی خیرخواهانه در مورد دیگران همراه باشد. استاد مطهری با طرح بحث «زیبایی معقول»، این مسئله را تبیین کرده است. زیبایی معقول، آن زیبایی است که فقط به وسیلهٔ عقل درک می‌شود و حس و خیال قادر به درک آن نیست. مکاتب اخلاقی باید بشر را به مرحله‌ای برسانند که بشر بتواند زیبایی‌های معنوی کارهای اخلاقی را درک کند؛ زیبایی فداکاری، گذشت، جود، سخا و... را درک کند. در این صورت، همان‌طور که زیبایی‌های حسی را درک می‌کند و به آنها جذب می‌شود، به سوی زیبایی‌های معقول جذب می‌شود. انسان باید از زیبایی‌های حسی و خیالی اوج گرفته و زیبایی کارهای نیک را بیابد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۲، ص۵۳۴).

۴. قرائتی نو از دیگرگرایی در نگاه استاد مطهری

در روی‌آورد استاد مطهری، انسان یک سلسله استعدادهای کمالی دارد که تنها در جامعه امکان بروز دارد. باید جامعه‌ای انسانی در میان باشد تا این استعدادها بتوانند متجلی شوند. این دسته استعدادها (غیر از استعداد علمی که به وسیلهٔ جامعه شکوفا می‌شود)، استعدادهای اخلاقی یا ارزش‌های انسانی نام دارند. برای مثال انسان دارای استعداد انفاق، جود و بخشندگی است؛ اما اگر جامعه‌ای نباشد، بخشندگی امکان تحقق پیدا نمی‌کند و فرد نمی‌تواند این استعداد را به ظهور برساند. به تعبیری می‌توان گفت تجلی استعدادهای اخلاقی، نیاز به وجود دیگران دارد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۱۵ ص۵۴۳).

از سوی دیگر، دامنه گسترده‌ای از افعال انسانی در حیطهٔ فاعلیت بالقصد، خودگرایانه است و انسان از طریق چنین کنش‌هایی، به دنبال کسب کمالاتی برای ذات خود است. او با حسابگری به این نتیجه می‌رسد که گرچه ثروت، در حال حاضر برای او خیر است، اما اگر آن را در راه خدا انفاق کند، خیر بیشتر و وسیع‌تری شامل حالش می‌شود؛ ازاین‌رو به بخشش به دیگران رو می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۷۰۶). بااین‌وجود افعال انسان، صرفاً با انگیزه‌های خودگرایانه نیست و دسته دیگری از افعال انسانی وجود دارند که با انجام فعل به قصد نفعی برای خود تطابق ندارد. استاد مطهری افعال دستهٔ اول را «افعال فکری» نامیده است. در افعال فکری، فاعل، فعل خود را برای غرضی انجام می‌دهد و حسابگرانه، به کنشی دست می‌زند. در مورد این افعال، شهید مطهری دیدگاه ابن‌سینا را بر حق می‌داند. فعل از سر حسابگری، حتما به دنبال غایتی ولو معنوی، در ذات فاعل است. دستهٔ دیگر افعال انسانی، «افعال عاشقانه» نام دارد. در افعال عاشقانه، هیچ فکر و حسابگری‌ای در کار نیست؛ بلکه با غلبه حبّ، فعل از فاعل صادر می‌شود. در غلبه حبّ، نفسِ وجود چیزی، می‌تواند سبب حرکت شود. روح انسان دارای این ویژگی است که گاه تحت تأثیر فرد یا افرادی قرار می‌گیرد که چنان وجود او تسخیر کرده‌اند که مجال فکر کردن پیدا نمی‌کند. در این حالت، ملکات و افعال آن فرد یا افراد بزرگ در او متجلی می‌شود، بی‌آنکه دلیلی برای آنها داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۱).

شهید مطهری نسبت این دو نوع فعل به یکدیگر را، همچون نسبت «مفعول‌ٌله تحصیلی» و «مفعول‌ٌله حصولی» در علم نحو دانسته است. در مفعول‌ٌله تحصیلی، غایتی برای فعل طرح می‌شود؛ درحالی‌که در مفعول‌ٌله حصولی، غایتی در جمله ذکر نمی‌شود. برای مثال در عبارت «او را برای ادب کردن زدم»، مفعول‌ٌله، تحصیلی است، ولی در عبارت «او را به خاطر دروغ‌گویی‌اش زدم»، مفعول‌ٌله، حصولی است و غایتی برای فعل مطرح نشده است (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۱). بر همین اساس، استاد مطهری غایت را به دو نوع تحصیلی و حصولی تقسیم کرده است. مراد از غایت تحصیلی آن است که گاهی فاعل، فعل را برای تحصیل چیزی انجام می‌دهد و در مقابل گاهی به فعل، برای آنچه که مطلوب بالذات است، روی می‌آورد. انسان در بسیاری از فعل‌های طبیعی خود، کاری می‌کند که چیزی را که ندارد، به دست آورد. چنین فعلی، فعل فکری و در مورد موجودات فاقد شعور، از سر طبیعت است. طبیعت به دنبال چیزی است که فاقد آن است و حتی فکر هم وسیله‌ای در خدمت طبیعت انسانی است. در مقابل در غایت حصولی، عشق به‌معنای حقیقتی است که در حال حاضر وجود دارد و چون وجود دارد، به خاطر او فعل رخ می‌دهد. در یک عشق حقیقی و نه عشق از سر طمع، هر آنچه از عاشق سر می‌زند، برای معشوقش است و نفس وجود معشوق و زیبایی او، عامل ایجاد شوق و انگیزه است. شهید مطهری تقلید، محاکات، عشق و محبت‌های عارفانه را از این سنخ می‌داند. در بسیاری موارد انسان مجذوب شخصیت فردی است و در حالاتی که توجه ندارد، ناخودآگاه منعکس‌کننده حالات و ویژگی‌های اوست. در این موارد فاعل به دنبال رسیدن به چیزی نیست. بلکه فقط به تقلید می‌پردازد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۴۵ و ۱۴۶). در افعال عاشقانه، غایتمندی انسان، رقیقه‌ای از غایتمندی موجودات مجرد است. خداوند، به‌عنوان مبدأ و منتهای عالم، غایت‌الغایات است و غایت بودن او، از نوع غایت حصولی است. حصول کمالات باری‌تعالی، عین فاعلیت اوست. غایت بالذات همواره در فاعل، حاصل است و ازاین‌رو اساس خلقت عالم، حبّ ذات الهی است. به همین جهت، عامل شکل‌گیری عالم از سوی حکما و عرفا، عشق دانسته شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۴۵).

استاد مطهری دیدگاه وظیفه‌گرایانه اخلاق کانتی را با خودگرایی سینوی هم‌راستا می‌داند. از نظر او غرضی که ابن‌سینا و کانت از آن سخن گفته‌اند، قطعاً غایت تحصیلی است. درست است که کانت فعل اخلاقی را غیرمشروط می‌داند، اما بیانش نمی‌تواند خالی از غرض تحصیلی باشد. طبق نظر او، تنها افعالی که از سر وظیفه و به نیت عمل به تکلیف، از انسان سر می‌زنند، ارزش اخلاقی دارند و درصورتی‌که فاعل از انجام فعل خود، هدفی جز انجام وظیفه داشته باشد، فعل او اخلاقی محسوب نمی‌شود. غرض عقلایی فاعل در دیدگاه کانت آن است که فعل را برای تکلیف بودن آن شکل داده و وظیفهٔ خود را در قبال این مسئله به‌درستی انجام دهد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۰). با وجود اشتراک در غایت تحصیلی، حصر ارزشمندی و اخلاقی بودن فعل، در توجه به تکلیف بودن عمل،

در نظام ارزش‌گذاری ابن‌سینا وجود ندارد. از نظر ابن‌سینا فعل می‌تواند به قصد استکمال نفس انسانی صورت گیرد و درعین‌حال ارزشمند تلقی شود. در مقابل در افعال عاشقانه، غایت تحصیلی در کار نیست. عشق به ذات حق به‌عنوان یک غایت حصولی، انسان را تجلی اسما و صفات الهی می‌سازد. طرح دوگانه فعل فکری در مقابل فعل عاشقانه، از سوی استاد مطهری برای تبیین بهتر این مسئله است. به‌زعم وی حلّ بسیاری از اشکالات در بحث غایت فعل انسان، در توجه به این تمایز است.

مهم‌ترین نکته‌ای که استاد مطهری در مقام داوری بین دو دیدگاه خودگرایی و دیگرگرایی مطرح کرده، آن است که فعل انسانی باید با ملاک متعلق انگیزه او از فعل، مورد واکاوی و بازبینی قرار گیرد. اگر انسان فعلی را انجام دهد تا شرّی از خودش دفع شود، یا منفعتی به خودش برسد، اگرچه در ظاهر اظهار بر این انگیزه نکند، این عمل، دیگرگرایی نیست؛ بلکه نوعی خودخواهی و خودپرستی است، ولی ممکن است انسان از اینکه فعلش منشأ خیر برای دیگران می‌شود، لذت ببرد. این لذت، خودپرستی نیست؛ بلکه می‌توان آن را کمالی انسانی به حساب آورد و اگر چنین لذتی برایش حاصل نشود، او را فاقد کمال انسانی دانست (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۴). چنین فردی همان‌طور که دیگران به منفعت خود علاقه دارند، به منفعت آنان علاقمند است و انگیزه‌اش خیررسانی است، نه لذت بردن شخص خود.

بسیاری تصور می‌کنند اگر از وقوع فعل، لذتی برای فاعل حاصل شد، آن فعل، اخلاقی محسوب نشده و هم چون دیگر اعمال حیوانی و مادی، عملی بی‌ارزش است. استدلال آنان بر این اساس است که محور فعل فاعل، خود اوست و فعل را برای لذت خود انجام می‌دهد. این ادعا در حالی است که چنین فاعلی، فعل خود را برای منافع دیگران رقم زده و قصد اولیه و بالذاتش، لذت بردن نبوده است، گرچه بالتبع لذتی برای او حاصل می‌شود. مهم این است که فعل او به انگیزه لذت بردن خود شکل نگرفته است. برخی فیلسوفان اخلاق مغرب‌زمین نیز بر این مطلب تأکید دارند که شخص غیرخودخواه دقیقاً همان کسی است که از کمک کردن به دیگران احساس رضایت می‌کند و شخص خودخواه این حس رضایت را نمی‌برد. این نشانی از دل‌رحمی و خوش‌قلبی فرد دیگرخواه است. اگر شخصی حقیقتاً خودخواه باشد، وجدانش از درد کشیدن دیگران، آزرده نمی‌شود و در مقابل اگر فردی از کمک به دیگران لذت می‌برد، به‌معنای خودخواهی او نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۰۶ و ۱۰۷).

از دیدگاه استاد مطهری لذت فی‌نفسه امر مستقلی نیست تا متعلق انگیزه انسان قرار گیرد. انسان هیچ‌گاه چیزی را از آن حیث که لذت دارد، دوست نمی‌دارد. به تعبیر دیگر، میل او مستقیماً متوجه لذت نیست، بلکه دوستی و میل انسان همواره متوجه امور خارجی است که از توجه به امر خارجی برای او لذت حاصل می‌شود. به تعبیری لذت برای او ضرورت است، نه غایت (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). مشابه همین مطلب در دفاع از دیگرگرایی از سوی برخی فلاسفهٔ اخلاق دیگرگرا مطرح شده است. در این بیان، عامل تمایز میان خودگرایی و دیگرگرایی، غایت فعل

است؛ نه لذت حاصل‌شده از دستیابی به غایت. اگر ما مایل به دستیابی به هدفی خاص باشیم، آنگاه ممکن است از نیل به آن، لذت ببریم. اما آنچه ما به دنبال آن بوده‌ایم، دستیابی به آن هدف بوده است و پیش از آنکه لذتی از رسیدن به یک هدف ببریم، باید بخواهیم که به آن هدف نائل شویم. مسئله به این صورت نیست که ابتدا نوعی خودآگاهی خوشایند را خواسته و بعد تلاش کنیم شیوه‌های رسیدن به آن را متصور شویم؛ بلکه حقیقت آن است که ما خواهان غایتی هستیم و چون خواهان این امور خارجی هستیم، از به دست آوردن آنها لذت می‌بریم. ازاین‌رو انجام افعالی به انگیزه خوشبختی دیگران، به‌معنای آن نیست که احساسات خوشایند، متعلق فعل ما باشند و حتی در صورت حصول چنین احساساتی، خودخواه به‌شمار آییم (ریچلز، ۱۳۸۷، ص۱۰۷ و ۱۰۸).

نتیجهٔ سخن آنکه اگر مطلوب‌های انسان را منحصر در منافع او بدانیم، مستلزم این است که افعالی چون فداکاری و ایثار را از سنخ دروغ بدانیم؛ چون فاعل آن به دنبال منفعت خویش است. همچنین اینکه بگوییم انسان بدون هیچ انگیزه‌ای به خیررسانی به دیگران مشغول می‌شود، نیز سخنی نادرست است. تبیین دقیق این مسئله آن است که انسان می‌تواند به جایگاهی برسد که انگیزه‌اش خیر رساندن به دیگران و دفع ضرر از آنان باشد. استاد مطهری این جایگاه را جایگاه انسان دردمند می‌داند. از نظر او دردمندی، کمالی انسانی است. او از اینکه دیگران مانعی بر سر راه خود برای رسیدن به کمال داشته باشند، درد می‌کشد و در مقابل در صورت رفع موانع و نیل آنان به هدفشان لذت می‌برد (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). نشانهٔ اینکه فاعل به دنبال غایتی برای خود نیست، آنکه حتی اگر دیگران به واسطه فاعلی غیر از خودش، به کمالی دست یابند، باز هم از این امر لذت می‌برد و این امر، ناشی از دردمندی و دیگردوستی انسان است.

بر این اساس سخن ابن‌سینا نیز که انسان را موجودی به دنبال عوض مادی یا معنوی می‌داند، قابل بررسی است. اگر منظور او این باشد که همه کارهای انسان، همواره در ازای عوضی مادی یا معنوی انجام می‌شود، مورد پذیرش نیست، اما اگر مقصود او این باشد که در جایی هم که انسان فعلی را به انگیزه خیررسانی به دیگران انجام می‌دهد، خود همین انگیزه، کمالی برای او محسوب می‌شود، ولو اینکه انسان عمل خود را برای دستیابی به این کمال انجام نداده باشد، این سخن با دیدگاه استاد مطهری قابل تطبیق است. از نظر او انگیزه انسان در والاترین مرحلهٔ عمل اخلاقی، فقط خیر رساندن به دیگران و دفع شر از آنهاست (مطهری، ۱۳۹۹، ج۱، ص۱۵۵). انسان، موجودی است که دردمندی و خیررسانی به دیگران او را در مسیر استکمالی خویش از قوه به فعل پیش می‌برد؛ بی‌آنکه برای این غایت، فعل خود را انجام داده باشد. او کمال را برای همهٔ انسان‌ها می‌خواهد و خود در این میانه نادیده انگاشته شده است؛ هرچند این روحیه، موجب استکمال خود او نیز هست. این مسئله که چگونه ممکن است انسان شیفتهٔ یک ارزش شود و حال آنکه سودی در آن ارزش برای او وجود نداشته باشد، مسئله‌ای است که اصول مکتب مادی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند آن را توجیه کنند (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۵۱).

۵. نیل به مرتبهٔ فنا، مبنای دیگرگرایی استاد مطهری

همان‌طور که اشاره شد شهید مطهری از دسته‌ای از افعال انسان با عنوان افعال عاشقانه یاد می‌کند که فاعل در این کنش‌ها، هیچ انگیزه ذاتی، از انجام فعل ندارد و فعل خود را صرفاً از سر عشق به محبوب و تقلید از او انجام می‌دهد. البته باید توجه داشت که عشق با شهوت، متفاوت است. اگر فعلی از سر شهوت باشد، یعنی انسان چیزی را برای خود می‌خواهد و هدفش، تصاحب طرف مقابل و بهره‌مندی از وصال اوست؛ ولی در عشق اصلاً مسئلهٔ وصال و تصاحب مطرح نیست؛ مسئلهٔ فنای عاشق در معشوق مطرح است که به‌هیچ‌وجه با منطق خودگرایی، سازگار نیست. در مسئلهٔ عشق، فرد فقط می‌خواهد در مقابل معشوق، تسلیم محض باشد و از منِ او، از خودِ او و از انانیتش چیزی باقی نماند (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۵۰۷).

در مرتبهٔ «فنای عاشق در مقابل معشوق» انسان باافتخار، همه چیزش را فدای معشوق می‌کند، خودش را در مقابل او، نیست و هیچ می‌بیند و در مقابل عظمت و شکوه او، خود را هیچ می‌انگارد. ایثار و از خود گذشتن که نمونهٔ اعلای فنای در مقابل معشوق به‌شمار می‌رود، با خودمحوری قابل جمع نیست (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۵۰۸).

اگر معشوق انسان، ذات پروردگار باشد و او به مرتبهٔ فناء فی الله برسد و مستغرق در تجلیات اسما و صفات الهی شود، خود آئینه اسما جمالیه او شده و از سر عشق به باری‌تعالی، تشبه و تخلق به اخلاق الهی پیدا می‌کند و به خیر رساندن به دیگران بی‌آنکه غایتی برای خودش متصور باشد، مشغول می‌شود. ازاین‌رو امکان ندارد انسان به مرتبهٔ عالیه معرفت الهی و عشق به او برسد، ولی وجود و عدم‌راستی، درستی، عدل، کرم، احسان، خیرخواهی، جود و عفو برایش علی‌السویه باشد؛ زیرا اخلاق عالی انسان، نوعی خداگونه بودن است. ممکن است این امر به صورت ناآگاهانه اتفاق بیفتد. علاقه انسان به ارزش‌های دیگرگرایانه، ناشی از علاقه فطری به متصف شدن به صفات خدایی است؛ هر چند خود انسان، توجه به ریشهٔ فطری آنها نداشته و احیاناً در شعور آگاه خود، منکر آن باشد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۲، ص۱۷۷): «ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، اخلاق خدایی هستند؛ تخلّقوا باخلاق الله. اخلاق عالی از قبیل عدالت، کرامت، جود و عفو، اخلاق خدایی است و خداگونگی است و لهذا اگر فرضاً از معرفت‌الله هم منفک شود و جحودی در کار نباشد، در آخرت مفید واقع می‌شود، آنچنان‌که در مورد حاتم و غیره گفته شده است» (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۲، ص۴۸).

عشق به ذات الهی، به عشق به مخلوقات او که از لوازم وجودی‌اش به حساب می‌آیند، منتهی می‌گردد. دلیل این که جود برای انسان، یک خیر معنوی محسوب می‌شود، این است که جود، رحمت و افاضه است و انسان این درک را دارد که از عالَم رحمت است و لازمه از عالَم رحمت بودن، فیض رساندن است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۲، ص۵۸۶). استاد مطهری در توضیح آیهٔ «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» تأکید می‌کند که انسان از آن جهت که خلیفةالله است، مظهر جود، احسان و کرم الهی است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۳، ص۶۸۰). ساختار وجودی انسان فطرتاً اخلاقی

آفریده شده و اگر انسانیت انسان، باقی بماند و مانعی، سدّ فطرت خدادادی او نشود، پیوندش با خلق خدا هم بر اساس مهربانی، خدمت، خیررسانی و جود است (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۶۵۷). با پذیرش فطری بودن اخلاق، اشتراک موضوعات اخلاق اجتماعی ـ همچون تواضع، عفو، جود، احسان و فداکاری ـ و بعضی موضوعات اخلاق فردی ـ مانند شجاعت، استقامت، پرکاری و منظم بودن ـ بین تمام سیستم‌های اخلاقی قابل توجیه است (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۲۲)، البته فطرت اخلاقی در وجود انسان، امری بالقوه است که با رشد وی، به شکوفایی می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۲۷، ص۷۰۶).

با وجود آنکه سرشتی بودن امور اخلاقی، کم و بیش مورد قبول همگان است، اما با اتکا به ایمان مذهبی، ضمانت اجرایی بیشتری می‌یابد؛ خصوصاً دین، پشتوانه وثیقی برای اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۲الف، ج۳، ص۴۰۰). از نظر استاد مطهری ایمان با تحت ضابطه درآوردن غرایز، از انسان طبیعی، انسان اجتماعی می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱، ص۴۹۰). بسیاری از احکام شریعت نیز جهت تقویت اخلاق فطری انسان وضع شده است، برای مثال تحریم ربا در اسلام برای آن است که تعاطف و تراحم در جامعه وجود داشته باشد؛ ازاین‌رو اسلام، قرض دادن را واجب نکرده و بر عهده حکومت هم نگذاشته؛ بلکه تشویق به دادن قرض‌الحسنه نموده و قرض ربوی را حرام کرده است. این تدبیری از جانب شارع است تا کمک به دیگران، بر پایه عواطف و احساسات صورت گیرد و این زنده کردن عواطف، کاری عاقلانه است؛ به‌نحوی‌که اگر رفع حاجت نیازمندان به طرق دیگری هم امکان‌پذیر بود، به این میزان ارزشمند نبود (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۴، ص۲۹۳).

با وجود تحلیل فوق در طرح افعال دیگرگرایانه، استاد مطهری در مقام دفاع از ابن‌سینا که در طرح مباحث حکمی خود، خودگرایی را تقویت می‌کند، معتقد است: ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* برای موشکافی در معنای احسان و جود چنین مطالبی را مطرح کرده است و نه برای بیان معیار فعل اخلاقی (مطهری، ۱۳۷۲ب، ج۱۱، ص۱۴۰). به تعبیر دیگر، ابن‌سینا در فضای بحث علیت غایی و با تأکید بر بی‌نیازی واجب‌الوجود به‌عنوان صاحب جود مطلق، دیگر موجودات را در ذات خود نیازمند استکمال از طریق افعالشان دانسته است. اینکه جایگاه طرح مباحث تا چه میزان بر دیدگاه ابن‌سینا در طرح خودگرا بودن انگیزه‌های انسانی اثرگذار بوده است، امری قابل تأمل است؛ امری که استاد مطهری بر اساس حسن ظنّ خود به ابن‌سینا، آن را مسلّم انگاشته است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تمایز رویکرد استاد مطهری در مواجهه با رویکرد فلاسفهٔ مسلمان مورد بررسی قرار گرفت. درحالی‌که ابن‌سینا غایت انسان در همهٔ افعالش را معطوف به خودِ انسان دانسته و حبّ ذات و حبّ کمالات ذات را انگیزه او در صدور افعالش به حساب می‌آورد. استاد مطهری کلیت این مسئله را زیر سؤال برده و این حکم را مربوط به دسته‌ای از افعال انسانی به نام افعال فکری می‌دانست. از نظر او علاوه بر افعال فکری که از سر حبّ ذات و

حسابگری از سوی انسان صادر می‌شود و در آن نوعی عوض مالی یا معنوی، مد نظر فاعل است، افعالی به نام افعال عاشقانه از انسان سر می‌زند که در این دسته افعال، صدور فعل انسانی، صرفاً از سر عشق به معشوق و رفتار تقلیدوار از اوست و هیچ نوع قصدی برای خود، مورد توجه نیست. از نظر استاد مطهری در افعال عاشقانه، فاعل حتی فعل را برای لذت بردن از خیررسانی به دیگران انجام نمی‌دهد؛ چراکه لذت، امر مستقلی نیست که فی‌نفسه به‌عنوان غایت واقع شود. لذت، به‌عنوان ضرورت برای فاعل حاصل می‌شود، نه به‌عنوان غایت. مبنای دیدگاه خاص استاد مطهری، نیل انسان به مرتبهٔ فناء فی الله است که در این مرتبه، انسان خود را هیچ می‌انگارد و از سر عشق به وجود پروردگار، به دیگر مخلوقات به‌عنوان آثار وجودی او عشق می‌ورزد و با تجلّی اسما و صفات الهی در وجود خود، بدون چشمداشت عوض، به فعل مبادرت می‌ورزد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *المباحثات*. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.

بکر، لارنس (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ گروهی از مترجمان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ریچلز، جیمز (۱۳۸۷). *فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ آرش اخگری. تهران: حکمت.

صالحی، محمدمهدی و اخوان، مهدی (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی جایگاه دیگرگزینی در نظریه تربیت اخلاقی جان وایت و مرتضی مطهری. *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت*، ۵۱، ۱۵۳ـ۱۹۰.

صدرالمتألهین (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حبّ ذات. *اندیشه نوین دینی*، ۹، ۱۲۵ـ۱۶۰.

فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. ترجمهٔ هادی صادقی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی طه.

محمدرضایی، محمد (۱۳۸۲). فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری. *قبسات*، ۳۰ و ۳۱، ۳۳ـ۵۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲الف). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ب). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹). *درس‌های الهیات شفا*. تهران: صدرا.

موسوی، سیدرضا و جهانگیر، کیومرث (۱۳۹۶). دگردوستی و سیاست: مطالعه‌ای تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری. *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ۱۲، ۳۵ـ۶۰.

هولمز، رابرت (۱۳۸۹). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمهٔ مسعود علیا. تهران: ققنوس.

هینمن، لارنس (۱۳۹۸). *اخلاق (رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریهٔ اخلاق)*. سرپرست ترجمه میثم غلامی. تهران: کرگدن.

Table of Contents

A Critical Study of Human Identity from the Perspectives of Suhrawardī and MullaSadra / 7
Ali Moayedi

An Evaluation of the Relationship Between Man and Time in Heidegger's Thought from the Perspective of MullaSadra / 27
Mansour Mahdavi

A New Explanation of the Nature of Near-Death Experiences Based on Their Similarities and Dissimilarities with Dream Experiences from the Perspective of Islamic Philosophy / 49
✍ *Hamidreza Goudarzi / Hamid Emamifar*

The Theory of Mind-Body Dualism in Samkhya Philosophy / 65
✍ *Saeed Geravand / Salva Rokhsari Dolatabad*

The Role of Methodological Approach in Prominent Theories of Religious Science with an Emphasis on Natural Philosophy / 81
✍ *Davood Fazel Falavarjani / Mohammad Jafari / Hamidreza Ramezani Darh*

Ayatollah Mesbah Yazdi on the Ethics of Art / 101
Seyyed Mohammad Mohsen Mirmorshedi

The Nature of Moral Rules in the Theory of Divine Proximity / 121
✍ *Hasan Mohiti Ardakan / Mojtaba Mesbah*

A New Formulation of Altruism from the Perspective of Shahid Motahari, with a Critical Approach to Avicennian Egoism / 135
Saeideh Sadat Shahidi

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 24, No. 1
Autumn 2026

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath’ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbīyat Mudarris University

Dr. Muˆammad Fanā'i: 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„i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffārī: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

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

Dr. Muˆammad Sa‘īdi Mehr: Professor, Tarbīyat Mudarres University

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

Address: Ma’rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32113468
Subscribers: (25)32113471
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net