



کاوش‌های عقلی

شماره ۱۶، ۱۳۹۴

سال چهارم، شماره اول، فصل بهار ۱۴۰۴
هوش مصنوعی، ایجاد یا آشکارگی

نظریه حقوقی این سینا چیست؟

مبانی آفرینش آثار هنری در منظومه فکری شیخ شهاب الدین سهروردی

بازتاب اندیشه‌ی روحانی‌گری در شعر شهزاد سهروردی

واکاوی تحلیلی مبانی اخلاقی‌گری، ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس

خاستگاه و ساختار عقلانیت‌گرایی و نقد آن از منظر فلسفه، اقتصاد و جامعه‌شناسی

بررسی نوعیت منطقی گونه‌های زیستی بر اساس تفسیر امین‌الطه‌ری از مبانی حکمت متعالیه

آیین و تحلیل طاعت در اندیشه هیوم و نقد آن بر مبانی اندیشه علامه طباطبائی

تحلیل و بررسی تطبیقی خیر از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و جرج لوارده مور

روگرد اندیشمندان امامیه در باب نظریه تنبیت معذور با تأکید بر این جزوه طوسی و شاگردانش

وحدت در مفارقه و تطبیق دیدگاه امام خمینی (ره) و شیخ محمود شبستری در موضوع ولایت

آیین شاخص‌های هویت بخشی انسان فرهنگی در نظام فلسفی فیلسوف معاصر علامه طباطبائی

رشد و تکامل مسئله فلسفی «علوم» مرهون حقیقت اصالت وجود

فلسفه کوچانی، محمد مهدی داور، ریخته ماندنی..... ۱۶

بهمن دیناروند، فرج اله برای، گودرز شاطری..... ۳۳

محمدحسن نیکداریمل، علی حسینی، زهرا جهانیان..... ۴۹

سید سعید آریانزاد، علی غریب، آسکه مهدی عبادی..... ۶۸

اسماعیل کشاورز عصفی، ۸۹

مریم عباس آباد غریب، کورکب داری، محمود فریدانه..... ۱۱۶

فاطمه شبخی، مهدی منقر..... ۱۳۶

مرتضی سخراوی، رسول برجستان، حامد عامری گلستانی..... ۱۵۳

علی یوسفی خنجرور، زهرا فتح خانی..... ۱۸۵

مریم دانش، سعید عباسی، مریم بختیار..... ۲۰۵

سید سعید بیانی زاهد..... ۲۱۹

محمد کریمی، حسن حسینی امین..... ۲۳۳



دو فصل نامه کاوش های عقلی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

مدیر مسئول: دکتر فرج الله براتی

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر رضا اکبریان

دکتر موسی اکرمی

دکتر محمد سعیدی مهر

دکتر انشالله رحمتی

مهدی ابراهیمی

دکتر حسن قنبری

دکتر مهدی نجفی افرا

دکتر سید رحمت اله موسوی مقدم

بهادر مهر کی

عبدالله نیک سیرت

سعید سلیمی

مدیر داخلی: دکتر گودرز شاطری

مدیر اجرایی: دکتر سید سجاد ساداتی زاده

ویراستار زبان انگلیسی: دکتر گودرز شکیبایی

دره انتشار: دو فصلنامه

شاپا الکترونیکی: ۹۶۱۴-۲۹۸۰

نشانی: اهواز، فرهنگ شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان شهید بهشتی، دفتر فصلنامه کاوش های عقلی تلفن: ۰۶۱۳۳۳۴۸۳۶۶

نشانی الکترونیکی: kaghli@yahoo.com

فهرست

هوش مصنوعی، ایجاد یا آشکارگی

زهره ستارپناهی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، فتانه تواناپناه، سوده جعفری..... ۱

نظریه حقوقی ابن سینا چیست؟

قاسمعلی کوچنایی، محمد مهدی داور، ریحانه صادقی..... ۱۶

مبنای آفرینش آثار هنری در منظومه فکری شیخ شهاب الدین سهروردی

بهمن دیناروند، فرج اله براتی، گودرز شاطری..... ۳۲

بازتاب اندیشه‌ی رواقی‌گری در شعر سهراب سپهری

محمدحسین نیکداراصل، علی حسینی، زهره جهانیان..... ۴۹

واکاوی تحلیلی مبانی اخلاقی تربیتی ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس

سید سعید آریانژاد، علی عربی آیسک، مهدی عبادی..... ۶۹

خاستگاه و ساختار عقلانیت ابزاری و نقد آن از منظر فلسفه، اقتصاد و جامعه‌شناسی

اسماعیل کشاورز صفی‌ئی..... ۸۹

بررسی نوعیت منطقی گونه‌های زیستی بر اساس تفسیر استاد مطهری از مبانی حکمت متعالیه

مریم عباس آباد عربی، کوکب دارابی، محمود فریمانه..... ۱۱۶

تبیین و تحلیل علیت در اندیشه هیوم و نقد آن بر مبنای اندیشه علامه طباطبایی

فاطمه شیخی، مهدی منفرد..... ۱۳۶

تحلیل و بررسی تطبیقی خیر از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و جرج ادوارد مور

مرتضی سخراوی، رسول برجیسیان، حامد عامری گلستانی..... ۱۵۳

رویکرد اندیشمندان امامیه در باب نظریه شیئیت معدوم با تأکید بر ابن حمزه طوسی و شاگردانش

علی یوسفی هنومرور، زهره قلیچ خانی..... ۱۸۵

وحدت در مقارنه و تطبیق دیدگاه امام خمینی (ره) و شیخ محمود شبستری، در موضوع ولایت

مریم دانشی، سعید عباسی نیا، مریم بختیار..... ۲۰۵

تبیین شاخص‌های هویت بخش انسان فرهنگی در نظام فلسفی فیلسوف معاصر علامه طباطبایی

سید سجاد ساداتی زاده..... ۲۱۹

رشد و تکامل مسئله فلسفی «علم» مروهون حقیقت اصالت وجود

محمد کرمی نیا، حسین حسینی امین..... ۲۳۲



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



Artificial Intelligence: A Creation or a Disclosure? A Re-reading Based on Mulla Sadra's Theory of Unveiling Knowledge

Zahra Sattarpanahi¹, Seyed Morteza Hosseini Shahroudi², Fataneh Tavanapanah³, Soudeh Jafari⁴

¹. PhD student in Transcendental Wisdom, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

². Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

³. PhD in Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

⁴. PhD student in Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Unlike philosophers who separate science from ontology, Mulla Sadra perceives knowledge as a mode of being, inherently linked to the process of unveiling (kashf). From this perspective, all perfections, including knowledge, are manifestations of existence. This study applies Sadra's theory to re-examine the philosophical foundations of artificial intelligence (AI). It investigates whether AI represents the creation of intelligence or merely its disclosure within a certain ontological context. The analysis suggests that considering AI as an ontological disclosure challenges the prevailing instrumentalist view of intelligence. Consequently, the research critiques the conventional understanding of AI and proposes a nuanced interpretation grounded in Sadrian metaphysics.
Received: 08/12/2024	
Accepted: 25/01/2025	Keywords: <i>Artificial Intelligence; Knowledge; Mulla Sadra; Ontology; Unveiling</i>
*Corresponding Author: Zahra Sattarpanahi Address: PhD student in Transcendental Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad E-mail: z.s.panahi@gmail.com	



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



هوش مصنوعی، ایجاد یا آشکارگی (بازخوانی مساله هوش مصنوعی مبتنی بر

نظریه انکشاف علم صدرالمتالهین)

زهرا ستارپناهی*^۱، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲، فتانه توانا پناه^۳، سوده جعفری^۴

^۱. دانشجوی دکترای حکمت متعالیه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

^۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

^۳. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

^۴. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود، علم را از مقولات جدا ساخته و ذیل وجودشناسی قرار داده است. تعریف خاص ملاصدرا از علم دارای لوازمی است که یکی از آن ها نظریه انکشاف است. با پذیرفتن علم به عنوان وجود و با توجه به مساوت وجود با همه کمالات، مساوت همه موجودات با کمالات (از جمله علم) قابل انتاج است. با فرض پذیرش نظریه انکشاف به عنوان دیدگاه اصلی ملاصدرا در ادراک، می توان علم و آگاهی را به همه موجودات تسری داده و برای همه آنها، سطحی از آگاهی متناسب با مرتبه وجودی شان لحاظ کرد. همچنین یکی از چالش های فلسفی در هوش مصنوعی، بحث از امکان یا عدم امکان به وجود آمدن ماشین هوشمند است. چنانچه فرض طرح شده (نظریه انکشاف) را بپذیریم، می توان این مساله فلسفی را از منظری دیگر به بحث گذاشت؛ یعنی مساله، از ایجاد هوش به آشکارگی یا انکشاف هوش تبدیل خواهد شد. براین مبنا، می توان گفت تعبیر «ایجاد هوش» ناصواب بوده یعنی به شیوه ای متفاوت قابل طرح است و آن امکان آشکار شدن هوش یا عدم امکان در ماشین هوشمند به عنوان یک جسم است. در این پژوهش اطلاعات مورد نیاز به روش کتابخانه ای گردآوری شده و تحلیل آن مبتنی بر مساله مورد بحث در مسائل هوش مصنوعی انجام شده است.
مقاله پژوهشی	کلمات کلیدی: انکشاف، علم، ملاصدرا، هوش مصنوعی، ایجاد
دریافت:	
۱۴۰۳/۰۹/۱۸	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۱/۰۶	

۱- مقدمه

بحث از شناخت، آگاهی، ادراک و علم از جمله مباحث و مسائل مهم و بنیادین در حوزه‌های مختلفی همچون فلسفه، روان‌شناسی، علوم‌شناختی و... به شمار می‌آید. همچنین سوال از چیستی علم و چگونه فهمیدن به معنای ادراک را می‌توان سوالی به قدمت اندیشه بشری دانست.

از آنجایی که فلسفه به عنوان پایه و اساس علوم بشری داعیه‌دار پرداختن به مسائل بنیادین فکر و اندیشه است، پرداختن به مساله ادراک و آگاهی از منظر فلسفی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

حکما و فیلسوفان در طول تاریخ با اندیشه‌ها و اعتقادات مختلف و متفاوت اعم از فیلسوفان شرق یا غرب به این مهم پرداخته و درباره آن اندیشه‌ورزی و گاه نظریه پردازی کرده‌اند.

در این میان مسائل مربوط به ادراک، ذیل مدخل معقولات یا اتحاد عاقل و معقول و... در فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. اندیشمندان مسلمان از آغاز تا کنون همواره به مساله علم به مثابه مساله‌ای بنیادین نظر داشته که انوار و تشعشعات آن می‌تواند بر سایر مسائل و مباحث مهم فکری و فلسفی سایه انداخته و آنها را دیگرگون سازد. به عبارت دیگر، نوع نگاه و اندیشه یک فیلسوف یا مکتب فلسفی به مساله علم می‌تواند نشانگر پایه‌های فکری و مبانی فلسفی آن فرد یا مکتب باشد.

از سوی دیگر، با پیشرفت علمی بشر و دستیابی به تکنولوژی‌های برتر، جهان علمی در دهه‌های اخیر با پدیده‌ای مواجه شده که می‌توان آن را به عنوان یکی از دستاوردهای مهم علم بشری به حساب آورد که قدرت دگرگونی و ایجاد تحولی عظیم را در زندگی بشر خواهد داشت. هوش مصنوعی که یکی از شگفت‌آورترین و مهم‌ترین پدیده‌ها در عرصه دانش بشری در عصر حاضر به شمار می‌آید، با گستره‌ای از مسائل در علوم مختلف مرتبط بوده و از زاویه‌ها و منظرهای متفاوت می‌توان آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. این حوزه‌ها شامل مسائل مرتبط با علوم کامپیوتر، مهندسی، روانشناسی، اخلاقی، حقوقی، زیست‌شناسی، فلسفی و... است.

پرسش‌های فلسفی زیادی پیرامون ساختار ذهنی انسان و تفاوت آن با کامپیوترها از جانب فلاسفه مطرح شده که همین پرسش‌ها زمینه را برای طرح بحث «هوش مصنوعی» باز کرده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۵: ۲۴). تحلیل و بررسی مفهومی هوش مصنوعی در گام نخست نیازمند پاسخگویی به این پرسش است که منظور از هوش مصنوعی کدام است، هوش قوی یا ضعیف؟

هوش مصنوعی قوی و ضعیف دو مفهوم متفاوت در زمینه هوش مصنوعی هستند. هوش مصنوعی قوی به ماشین‌هایی اطلاق می‌شود که توانایی‌هایی مانند یادگیری، استنتاج، تفکر، حل مسئله و تعامل با محیط را دارند. در حالی که در هوش مصنوعی ضعیف ماشین‌ها فقط توانایی انجام یک وظیفه خاص را دارند. به

عبارت دیگر، هوش مصنوعی قوی به معنای داشتن توانایی تفکر و حل مسئله در سطح بشر است، به طوری که ماشین‌ها به صورت خودکار و به صورت شبه انسانی با محیط تعامل داشته باشند. در مقابل، هوش مصنوعی ضعیف فقط توانایی انجام یک وظیفه خاص را دارد و نمی‌تواند به صورت خودکار و به صورت شبه انسانی با محیط تعامل داشته باشد. به این معنا که، هوش مصنوعی ضعیف فقط در حد اجرای الگوریتم‌های پیش‌فرض خود عمل می‌کند و قادر به یادگیری و تطبیق با شرایط جدید نیست (گورتزل، ۲۰۱۴: ۲-۳). به عبارت دیگر پژوهشگران این حوزه، در هوش مصنوعی ضعیف به دنبال تعریف کارکردهایی برای ماشین به جهت سرعت بخشی و تسهیل کارها و امورات انسان هستند درحالیکه هوش مصنوعی قوی منحصر در کارکردهای انسانی نبوده بلکه به معنای ایجاد حقیقتی شبیه به حقیقت انسانی است. در این نوشتار، مقصود از هوش مصنوعی همان هوش قوی است.

براین اساس، نوشتار حاضر در تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان در بستر فلسفه اسلامی و بطور خاص آراء و نظریات ویژه ملاصدرا در زمینه معرفت‌شناسی، قرائت جدیدی از مساله هوش مصنوعی تعریف نمود به گونه‌ای که تحلیل مساله در فلسفه صدرالمতالهین متفاوت با آنچه اکنون هست باشد؟

۲- پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نظریات ویژه ملاصدرا در حوزه علم و معرفت (نظریه خاص ایشان که در این مقاله مورد تاکید است) در برخی پژوهش‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند:

«تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم»، منوچهر خادمی، سیدمرتضی حسینی، سیدحسین سیدموسوی؛ حکمت معاصر، دوره (۵)، شماره (۲)، شهریور ۱۳۹۳

«مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»، امیر راستین طرقي، فلسفه و کلام، دوره ۵۳، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۷، پاییز و زمستان، بهمن ۱۴۰۰

«تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن زاده آملی»، شهریار غفاری، سوسن کشاورز، عبدالله صلواتی، سعید بهشتی، رمضان‌برخورداری؛ انسان پژوهی دینی، سال هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۴۶

«تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم»، منوچهر خادمی؛ حکمت معاصر، تابستان ۱۳۹۳، سال پنجم - شماره ۲ رتبه علمی-پژوهشی (وزارت علوم/ 28) ISC صفحه - از ۴۷ تا ۷۴

«فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدرا»، امیر راستین، سید مرتضی حسینی شاهرودی؛ آموزه های فلسفه اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۶

«تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه»، منوچهر خادمی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی؛ فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۱۴، شماره ۵۳

«نقد و بررسی نظریه انکشاف در باب حصول علم، بر اساس آثار و مبانی صدرایی»، سید بهروز طبیان؛ رساله دکتری به راهنمایی سید مرتضی حسینی شاهرودی

در این پژوهش‌ها نظریه انکشاف و تحلیل و تبیین آن به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. اما به نظر می‌رسد تحلیل مساله ایجاد هوش مصنوعی مبتنی بر قرائت نظریه انکشاف صدرایی، مساله‌ای جدید بوده که در مقالات و پژوهش‌ها پیشینه‌ای برای این مساله وجود ندارد.

برای تبیین این مساله، پس از بیان پیشینه علم نزد فیلسوفان و سپس تشریح نظریه انکشاف، مساله ایجاد هوش مصنوعی مبتنی بر این نظریه تحلیل و تبیین خواهد شد.

لازم به ذکر است که در این مقاله به منظور اجتناب از ابهام یا تعبیر ناصحیح از اصطلاحات، مقصود از هوش همان مفهوم عام و روشنی است که به صورت یک تعبیر مشترک و بین‌الذهانی میان همگان وجود دارد. به عبارت دیگر، این مفهوم به معنای علم و آگاهی اولیه تعبیر شده و نگارندگان با علم به تفاوت‌های میان آگاهی، ادراک، هوش و... به منظور تمرکز بر مساله اصلی، از این تفاوت‌ها چشم‌پوشی کرده‌اند. هرچند می‌توان در پژوهش‌های آتی این اصطلاحات را تدقیق نموده و مطالعات عمیق‌تری در این حوزه قابل تعریف خواهد بود.

۳- ادراک نزد فلاسفه مسلمان

اولین گام در بررسی و تبیین امکان آگاهی در هوش مصنوعی نیازمند دقت در پیشینه دیدگاه فلاسفه در باب ادراک است. زمانی که از ادراک کلیات سخن به میان می‌آید با دیدگاه‌های متفاوتی در میان فلاسفه یونان و فلاسفه و حکمای مسلمان مواجه می‌شویم. به عنوان مثال هراکلیتوس و پروتاگوراس تنها راه شناخت را ادراک حسی می‌دانستند. درحالی‌که سقراط به اندیشه این دو فیلسوف یونانی ایرادهای مختلفی وارد می‌کند و بر این باور است ادراک حسی قابل اعتماد نیست و نمی‌توان شناخت را همان ادراک حسی دانست زیرا از یک سو ادراک حسی در افراد و حالات گوناگونشان، اختلاف پذیر است و از سویی دیگر انسان به چیزهایی آگاه است که درک آنها ممکن نیست توسط حواس انجام شده باشد؛ مثلاً رنگ سفید را با حس بینایی و آواز خوش را با حس شنوایی درک می‌کند اما آگاهی به اینکه رنگ سفید غیر از آواز است را با کدام یک از حواس درک کرده است؟ (افلاطون، ۱۳۸۹: ۱۵۵-۱۵۶) افلاطون نیز محسوسات را جزئی و زوال‌پذیر دانسته که علم به آن تعلق نمی‌گیرد و متعلق علم را مثل که کلی و ثابت است، می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۹ و ۱۸۵) اما ارسطو بر خلاف افلاطون، درک جزئیات را مقدم بر کلیات دانسته است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

غالب حکمای اسلامی دیدگاه ارسطو را برگزیدند و علاوه بر آن به تبیین مسبوق بودن بدیهیات به ادراکات حسی پرداختند. ملاصدرا بر این باور است که این مسبوق بودن، با بداهت داشتن منافاتی ندارد، زیرا مفهوم بدیهی آن است که به تأمل نیاز ندارد، هرچند مشروط به حصول ادراکات جزئی از طریق حواس باشد (صدرالمطالعهین، ۱۳۶۸: ۵۱۸/۳)

علامه طباطبایی ضمن تقسیم مفاهیم کلی به دو دسته معقولات اولیه و معقولات ثانویه، برای نخستین بار در میان فلاسفه مسلمان، کیفیت انتزاع مفاهیم انتزاعی از مفاهیم ماهوی را مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۴/۲-۱۱)

معقولات اولیه مفاهیم کلی هستند که از طریق حواس وارد ذهن می‌شود و معقولات ثانویه مفاهیم کلی هستند که نفس با تجرید و تعمیم عقل از معقولات اولیه می‌سازد.

در باب چگونگی حصول علم، دانشمندان اروپایی به دو دسته عقل‌گرایان و حس‌گرایان تقسیم می‌شوند. برخی از عقل‌گرایان از جمله دکارت و کانت قائل به معانی فطری و ماقبل حس شدند. دکارت، بعضی مفاهیم و تصورات از جمله وجود، وحدت، حرکت و... را ذاتی عقل دانسته و کانت مفاهیم ریاضی را فطری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۶۶) اما حس‌گرایان مانند جان لاک بر این باورند که عقل، تصورات ذاتی ندارد بلکه ذهن به تدریج از راه حواس، صورتهایی را کسب می‌کند و با تجرید و تعمیم آنها، به معانی کلی دست می‌یابد. در این راستا فلاسفه مسلمان برخلاف عقل‌گرایان و حس‌گرایان، انتزاع معقولات اولیه و ثانویه را از جمله فعالیت‌های قوه مدرکه انسان دانسته‌اند؛ و بر این باورند که همین انتزاع است که بدیهیات اولیه تصویری منطقی و غالب مفاهیم عامه فلسفه اولی را برای ذهن به وجود می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۱/۲-۴)

در این باب فارابی به مفاهیم کلی و یا معقولات پرداخته و آن را با اصطلاح «معانی عامه» و «معقولات اول» به کار برده که در خارج از ذهن وجود ندارند مانند حیوان به عنوان جنس. از نظر فارابی، معقولات اول، همان آگاهی‌های نخستین انسان است که پایه معلومات دیگر قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۱: ۵۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۶۲) همچنین فارابی ادراک را بر دو قسم می‌داند، ادراک حیوانی که ادراک جزئیات است و ادراک انسانی که ادراک کلیات است. (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

ابن سینا نیز به معقول اول مانند جسم و حیوان و معقول ثانی مانند کلیت و جزئیت که همان معقول ثانی منطقی است، اشاره کرده است. از نظر ابن سینا معقولات ثانی منطقی هستند به معقولات اول است (ابن سینا، الف، ۴۰۴: ۱۶۷) وی مفاهیم فلسفی را در زمره انواع معقولات برنمی‌شمارد و این مفاهیم را متمایز از معقولات اولی و ثانی منطقی می‌داند و مشخصاتی را برای آن ذکر می‌کند از جمله آنکه مشترک میان همه علوم است، صفات اشیاء است و نه ذوات آنها، تحت مقوله واحد نیست و... (ابن سینا، ب، ۴۰۴: ۱۲-۱۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۳۴).

همچنین شناخت یا دستیابی به حقیقت اشیا آنگونه که هستند از دیرباز مورد تردید یا توجه و پرسش‌های اندیشمندان قرار گرفته است. حکمای مسلمان نیز در این باره آراء و نظراتی متفاوت داشته‌اند. هرچند می‌توان این آراء را دارای مشابهت‌ها و همپوشانی‌هایی نیز دانست.

آنچه در زمینه شناخت اشیا منسوب به ابن‌سیناست عدم امکان دستیابی و شناخت حقایق اشیا بوده به نحوی که ادراک حقیقت اشیا صرفاً از طریق لواحق و اعراض است (ابن‌سینا، الف، ۱۴۰۴: ۳۴) به دیگر سخن، در آثار ابن‌سینا تصریحاتی مبتنی بر عدم حصول ذات و دستیابی به حقیقت اشیا می‌توان یافت (همان: ۸۲) سهروردی نیز همچون مشاء معتقد است تعریف به حد برای انسان غیرممکن بوده و تعاریف متداول را از سنخ تعاریف به رسم تعبیر نموده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱).

صدرالمتألهین نیز همچون حکمای پیش از خود معتقد است وجوه فهم در آنچه او به آن دست یافته منحصر نمی‌شود، زیرا حقیقت بیش از آن است که عقل و حدود آن را احاطه کند، و بزرگتر از آن است که محدود شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۰/۱).

۴- معرفت‌شناسی صدرا، نظریه انکشاف

صدرالمتألهین، در حیطه علم‌شناسی و تعریف و تحلیل علم و معرفت و چگونگی حصول آن تلاشی وافر داشته است، آن گونه که با تدقیق مبانی و اصول نوآورانه وی در حکمت متعالیه و نیز تعریف ویژه او از علم و معرفت، می‌توان به نکات و مسائل بدیعی در حوزه معرفت‌شناسی دست یافت.

برای سخن گفتن از معرفت‌شناسی یا همان علم‌شناسی صدرا، ذکر مقدمه‌ای در باب چگونگی تحول و تکوین آراء وی در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. توضیح آنکه صدرا با اتخاذ اصول متعالی و بدیع همچون اصالت وجود، بساطت و صرافت وجود، مساوقت وجود با کمالات، وحدت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عالم و معلوم، بسیط الحقیقه بودن نفس انسانی و... هندسه جدید معرفتی را بنیان نهاده که اضلاع و لوازم اصول این هندسه، می‌تواند منبعی غنی را برای اجتهاد فکری و بسط و شرح نظریات جدید در مکتب فلسفی او فراهم آورد. بر این اساس اختلاف دیدگاه‌های ملاصدرا در آراء و آثار وی را می‌توان به نظریات میانی و نظریات عرشی و نهایی وی نسبت داد با این توضیح که علت این تقدم و تاخر در آرای صدرا، متقدم و متاخر، به منظور حفظ مراتب آموزش و مربوط به تعلم متعلم در سیر تعلیمی است و نه سیر تکوینی و تحقیقی (خادمی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵).

براین اساس آنچه از آثار ملاصدرا و سایر قرائن قابل وصول بوده این است که نظریات متاخر صدرا یا به عبارتی دیگر، نظریه نهایی ایشان در باب علم و ادراک نظریه انکشاف است و این نظریه با استناد به عبارت‌های صریح یا اشارات ایشان و نیز مبانی فلسفی حکمت متعالیه قابل اثبات است.

توضیح آنکه بنا بر مبانی هستی شناختی ملاصدرا همچون اصالت وجود، صرافت و بساطت وجود، مساوقت وجود با همه کمالات و انضمام ناپذیری وجود می‌توان به این مهم دست یافت که علم از بیرون بر نفس عارض یا اضافه نشده و این امکان بنا بر استدلال‌هایی که براساس این مبانی می‌توان اقامه نمود، منتفی است (راستین طرقي، ۱۴۰۰: ۱۶۳-۱۶۶).

ملاصدرا در برخی آثار خود تصریحاتی دارد که می‌توان آن را به نظریه انکشاف وی، نسبت داد. به عنوان مثال در یکی از عبارات، ملاصدرا معتقد است هرآنچه را که آدمی در این عالم یا بعد از ارتحال در آخرت می‌بیند، آن را در عالم خویش دیده و خارج از ذات و عالم خود چیزی نمی‌بیند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۲۴۴). همچنین ایشان، نفسی را که موانع و حجاب‌ها را برطرف نساخته و به عبارتی دیگر، زمینه را برای ظهور کمالات خویش فراهم نکرده باشد، فاقد توانایی برای دیدن ذات نورانی دانسته و بیان می‌کند که درهای آسمان به روی او گشوده نخواهد شد و... (صدرالمتالهین، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰). این موارد، نمونه‌هایی از تصریحات ملاصدرا در نظریه انکشاف نفس است. اما با توجه به مبانی ملاصدرا این نظریه را می‌توان در گستره هستی جاری و ساری دانست. به عبارت دیگر، از آنجا که در این دیدگاه علم امری بیرونی و عارضی نیست، بنابراین همچون سایر کمالات با وجود مساوقت داشته و هر جا حظی از وجود باشد به همان میزان بهره‌ای از علم و ادراک نیز خواهد بود. ملاصدرا در برخی از آثار خود مساوقت وجود با کمالات و به تبع آن سریان علم در همه موجودات را به صراحت بیان داشته است. به عنوان مثال ایشان عقول عموم زیرکان و هوشمندان را از فهم مساله سریان علم و قدرت و اراده در جمیع موجودات حتی سنگها و جمادات عاجز و قاصر میدانند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۶/ ۳۳۵-۳۳۶). همچنین ملاصدرا در جایی دیگر تحت عنوان حکمت عرشی برای ابطال شبهه فرشی، سریان علم و قدرت و اراده در سنگ و جماد را حکمت عرشی دانسته که مبطل دیدگاه معتقدین به عدم این سریان است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۷/ ۲۳۳). به اعتقاد وی، همه موجودات زمینی و آسمانی، اعم از عقول، نفوس، صور، اجسام یا اعراض هر کدام به اندازه وجودشان علم و قدرت و دیگر صفات کمال را دارند (همان) به عبارت دیگر، «وجود با کمالات مساوق است و هر جا که وجود باشد، کمالات وجود هم هست ولی عرف نام وجود را بر اجسام اطلاق می‌کند ولی علم و حیات را اطلاق نمی‌کند بدین سبب که با ابزارهای ادراکی خود آن‌ها را درک نمی‌کند.» (حسینی شاهرودی، شرح اسفار: ۷/ ۲۳۳).

همچنین در برخی مواضع دیگر، ملاصدرا با تاکید بر تجرد ادراک، موجودات مادی را به جهت پراکندگی و عدم حضور (غیبت هر جزء از اجزاء دیگر)، فاقد علم و شهود می‌داند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۹۷-۲۹۸؛ همو: ۱۶۳/ ۶). چگونگی جمع میان این دو رای و رفع تناقض ظاهری مساله ایست که در پژوهش‌های زیادی تبیین شده است. خلاصه سخن آنکه اجسام همواره دارای دو حیثیت آمیخته به یکدیگرند، نخست

حیثیت وجودی که از این حیث به جهت مساوقت وجود با علم، ذی شعورند و حیثیت عدمی که همان نقصان است و از این جهت بر آنها عالمیت اطلاق نمی‌شود.

همچنین نکته حائز اهمیت آن است که سریان عالمیت در موجودات، علاوه بر ابتنا بر این مبانی از تعریف ویژه و خاصی که ملاصدرا از علم ارائه داده نیز حاصل می‌شود. توضیح آنکه، یکی از مهم‌ترین مسائل در اندیشه فیلسوفان مسلمان را می‌توان تعریف ناپذیری علم دانست. ملاصدرا علم را از حقایق برشمرده که انیت آنها همان ماهیتشان است و این گونه از حقایق چون از سنخ وجودند و کلی نیستند تعریف ناپذیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۷۸). به عبارت دیگر تعریف ناپذیری علم را می‌توان اولاً به بداهت مفهومی آن ارجاع داد مضاف بر اینکه از آنجایی که شناخت همه چیز به علم است در این صورت فرض تعریف پذیری علم به دور یا تسلسل می‌انجامد. (همان) علامه طباطبایی نیز در آثار خود به این مهم اشاره کرده و معتقد است همانگونه که وجود علم نزد ما بدیهی است، مفهوم آن نیز بدیهی و بی نیاز از تعریف است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۸؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۳۶). براین اساس، چنانچه علم، وجودی فرض شود، می‌توان آن را در همه مراتب هستی اثبات کرد.

علاوه براین، اصول و ملاحظات خاص ملاصدرا درباره نفس همچون بساطت نفس، تحلیلی بودن مراتب نفس و... نیز از جمله مبانی نفس شناختی حکمت متعالیه است که می‌توان نظریه انکشاف را بر اساس آن مستدل ساخت. به عبارت دیگر، نظریه انکشاف بنا بر دودسته مبانی هستی‌شناسی و نفس‌شناسی فلسفه صدرایی قابل تحلیل و تبیین و اثبات خواهد بود.

۵-تقریر مساله مبتنی بر نظریه انکشاف

برای تحلیل مساله «ایجاد هوش مصنوعی» در ابتدا لازم است واژه ایجاد از جهت لغت و اصطلاح بررسی و تحلیل شود. ایجاد از مصدر از «و ج د» به معنای آفریدن و هست نمودن است و ایجاد کردن به آفریدن و از عدم بوجود آوردن معنا شده است.

در فلسفه در مباحث مربوط به علیت، از این مفهوم استفاده شده است. به عنوان مثال در مباحث مربوط به سنخیت علی و معلولی، حکما معتقدند هر علتی معلول خاصی را ایجاد می‌کند و هر معلولی تنها از یک علت خاص صادر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۵/ ۱۷۷). که به نظر می‌رسد در این معنا ایجاد با صدور به یک معنا به کار رفته‌اند. نکته حائز اهمیت آن است که از منظر فلسفه علت به معنای «وجود دهنده» است، به دیگر سخن، «فلاسفه چیزی را علت چیز دیگر می‌خوانند که آن چیز وجود دهنده ی چیز دیگر بوده باشد و گرنه آن را «علت» نمی‌خوانند و احیاناً آن را «مُعَدّ» می‌خوانند. ولی علمای علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه ی میان دو چیز صرفاً رابطه ی تحریک و تحرک است کلمه ی «علت» اطلاق می‌کنند.» (مطهری،

۱۳۸۹: ۱۷۸/۵). بر این اساس می‌توان گفت علت ایجاد یا همان علت هستی بخش، معلول را موجود می‌کند به این معنا که معلول را که مسبوق به عدم است، به وجود می‌آورد.

همچنین ذیل مباحث صنع و ابداع نیز، این معنا به کار گرفته شده است. تعریف ابداع در مسائل خداشناسی و تحلیل فعل و خلق خداوند یکی از مواضعی است که می‌توان در این زمینه به آن اشاره کرد. در میان فلاسفه مسلمان ابن سینا به صورت مفصل تری نسبت به دیگران به این مساله ورود کرده و فصل مختصری را در اشارات به تحلیل مفهومی ابداع و تمایز آن از تکوین و احداث اختصاص داده است. همچنین ابن سینا در یکی دیگر از آثار خود، چیزهایی را که وجودشان مسبوق به عدم نیست مُبدعات و چیزهایی که وجودشان مسبوق به عدم است مُحداثات نامیده است (خراسانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابداع»).

به نظر می‌رسد در بحث‌های هوش مصنوعی وقتی از ایجاد سخن گفته می‌شود، مقصود «بود کردن چیزی است که نبوده است.» به عبارت دیگر، ایجاد به معنای خلق از عدم و نیز نبودن قابلیت و در ادامه قابلیت بخشی و توانمند ساختن است. در این معنا وقتی از ایجاد هوش مصنوعی سخن به میان می‌آید به معنای قابلیت بخشی به مصنوعات برای هوشمندی و سپس هوشمند ساختن آنهاست. با این تلقی، مصنوع یا همان ربات یا کامپیوتر که قرار است هوشمند شود در ابتدا از بیرون این قابلیت برای آن حاصل شده و در ادامه با دادن برنامه یا سایر روش‌ها (بنا بر تقریرهای مختلف هوش مصنوعی همچون نظریات محاسباتی و اتصال گرابی) دستگاهی هوشمند خواهیم داشت. هرچند یکی از مباحث بسیار مهم و راهگشا درباره هوش مصنوعی بحث از جسم طبیعی و جسم صناعی و تعریف آنها در فلسفه است تا با توجه به دستاوردهای آن بتوان تحلیل دقیقی از اصطلاح هوش مصنوعی در مکاتب فلسفی حکمای مسلمان ارائه داد. به عبارت دیگر، حکمای مسلمان، در مباحث نفس‌شناسی و تعریف نفس، عموماً با تعریف ارسطو همراه شده و نفس را کمال اول برای جسم طبیعی معرفی کرده‌اند. پرسش قابل طرح در این زمینه این است که آیا می‌توان براین اساس جسم صناعی را به دلیل عدم صدق این تعریف بر آن فاقد هوشمندی دانست و با قطعیت راه را بر هرگونه امکان برای ایجاد هوش مصنوعی بست؟ هرچند بنا بر مبانی ملاصدرا و آنچه مساله اصلی این نوشتار است، این عدم امکان با مساله انکشاف در مبانی صدرایی ناسازگار بوده و رفع این ناسازگاری می‌تواند مساله‌ای برای پژوهش‌های آینده باشد. همچنین چنانچه هوشمندی و ادراک در یک جسم، مسبوق به داشتن قوه یا امکان پیشین در آن جسم باشد، منشأ این امکان و نیز قابلیت ایجاد آن از درون یا بیرون و چگونگی فرآیند ایجاد این قابلیت از جمله پرسش‌ها و مسائلی است که نیازمند تحلیل و بررسی هستند، اما با توجه به گستردگی ابعاد این مسائل، شفاف‌سازی و صورت‌بندی دقیق آن‌ها نیازمند پژوهش‌های مجزایی است. با اینحال آنچه در اینجا می‌توان از آن سخن گفت صورت‌بندی جدید از مساله ایجاد هوش مصنوعی در فلسفه ملاصدرا با توجه به نظریه انکشاف ایشان است.

نکته حائز اهمیت در حکمت متعالیه، این است که ملاصدرا در زمینه مفهوم «ایجاد» نیز همچون بسیاری از موارد، نوآوری‌هایی داشته که منجر به دگرگونی معنایی این اصطلاح و تعبیری متفاوت از علیت می‌شود. بنابراین روشن ساختن تعریف ملاصدرا از علیت، مسیر را برای تحلیل مساله اصلی این پژوهش هموارتر می‌سازد.

برای سخن گفتن از معنای علیت و به تبع آن واکاوی مفهومی اصطلاح ایجاد در فلسفه صدرایی لازم است، ریشه یابی این نوآوری و تحول، در مبانی حکمت متعالیه بررسی و تحلیل شود. به نظر می‌رسد یکی از ریشه‌های تفاوت نگاه صدرایی در بحث علیت و تعبیر علیت به تشان در حکمت متعالیه، به مبنای وحدت شخصی وجود در دیدگاه وی ارجاع می‌یابد. توضیح آنکه ملاصدرا هرچند در نظریات ابتدایی و میانی خویش از وحدت تشکیکی وجود سخن گفته و آن را به عنوان یکی از مبانی حکمت خویش معرفی ساخته است، اما در نظریه نهایی و عرشی خود دیدگاه وحدت شخصی را برگزیده، به گونه‌ای که می‌توان آن را عصاره و نتیجه تکامل یافته حکمت متعالیه به حساب آورد.

توضیح آنکه، وحدت و کثرت همانند دیگر معقولات ثانی، بدیهی بوده و دارای تعریف نیستند. به اعتقاد ملاصدرا تعریف واحد جز با دور یا تعریف شی به خودش امکان پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱/۸۲). علامه طباطبایی نیز معتقد است مفاهیم وحدت و کثرت از مفاهیم عامه هستند و در اینصورت دارای حد نبوده، یعنی قابل تعریف نیستند و اگر دارای تعریف هم باشند تعریف آنها دوری خواهد بود (طباطبایی، بی تا: ۹۸). وجود نیز به عنوان عام‌ترین مفهوم دارای جنس و فصل و حدی نیست که قابل تعریف باشد. از سوی دیگر تعریف هرچیز به اعرف خود میسر است اما اعرف از وجود چیزی نیست تا وجود به آن تعریف شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵/۱). بنابراین دو رکن این عبارت یعنی وحدت و وجود از مفاهیم بدیهی و غیرقابل تعریف هستند.

در قرائت وحدت شخصی وجود بر اساس دیدگاه ملاصدرا، معلول مصداق وجود نیست بلکه شأن آن است. بنابراین اسناد وجود به ممکنات، مجازی بوده و ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند. تنها یک چیز است که می‌تواند مصداق بالذات وجود باشد و آن هم ذات حق تعالی است. یعنی خداوند اصل و حقیقت است و ماسوا، ظهورات و تجلیات او هستند. به عبارت دیگر، وجود حقیقی به ذات حق تعالی اختصاص دارد و مابقی موجودات مجرد و مادی عالم، همگی هالک و باطل اند.

ملاصدرا برای اثبات وحدت شخصی وجود استدلال‌هایی آورده که مقدمات آن بر اصالت وجود در قدم نخست و عین ربط بودن معلول به علت در گام بعدی استوار است. در مرحله بعد با استفاده از اصل تضایف علی و معلولی و ارجاع علیت به تشان به اثبات وحدت شخصیه وجود نائل می‌آید.

بنابراین براساس وحدت وجود، حقیقت وجود امری واحد است که همان وجود حق تعالی است و ماسوا همگی شوؤن و تجلیات این وجود واحد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲/۲۹۲). در مقام تمثیل، ملاصدرا حق تعالی را شخص و ماسوا را همچون سایه آن می‌داند. یعنی سایه قائم به وجود شخص است و خود حقیقت مستقلی ندارد (همان) به عبارت دیگر حقیقت وجود صرف وجود است که هیچ گونه آمیختگی با غیر ندارد زیرا غیر وجود عدم است (اردستانی، ۱۳۹۹: ۸).

ملاصدرا برای اثبات وحدت شخصی وجود از قاعده بسیط الحقیقه نیز استفاده کرده است. بر این اساس حقیقت وجود یعنی، واجب الوجود، بسیط حقیقی بوده و همه کمالات را داراست چون هیچ چیز خارج از او نیست و لذا هر کمالی متعلق به اوست. به عبارت دیگر ملاصدرا واجب را تمام حقیقت وجود می‌داند که به جهت خاصیت اطلاقی و سعه وجودی امکانی را برای وجود هیچ امر دیگری باقی نمی‌گذارد و تحقق معلول جز به عنوان وجه و شأن علت ممکن نیست (شجاری و قربانی، ۱۳۹۰: ۷۳). بنابر این قاعده، همه کائنات مجالی و مظاهر خداوند هستند و هر صفتی که در مظهر تحقق یابد ظهور و تجلی خداوند است. لذا در این دستگاه فلسفی و با این نگاه، معلول حقیقتی جز نشان نخواهد داشت. به این معنا که معلول شانی از شوونات علت بود و تحقق آن به تحقق علت خود و در سایه آن خواهد بود.

با تحلیل معنای علیت در حکمت متعالیه، ایجاد نیز به همان معنا بوده و به معنای خلق از عدم نخواهد بود، یعنی ایجاد به معنای بود کردن از عدم نیست بلکه تحقق یافتن معلول از وجه علت یا شان علیت است. بنابراین یکی از محورهای تحلیل مساله ایجاد هوش مصنوعی، تلقی متفاوت صدرالمتهالیهین از مفهوم ایجاد یا علیت و تبدیل آن به تجلی و نشان است.

پس از مستدل ساختن نظریه انکشاف و نشان دادن قرائن و شواهد متقن این نظریه در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه و با فرض پذیرش این نظریه می‌توان تحلیل و قرائتی جدید از مساله ایجاد هوش مصنوعی ارائه کرد که با نظریات و مبانی فلسفی ملاصدرا، قرابت بیشتری دارد.

براساس قرائت صدرایی از علیت، وقتی همه کائنات به عنوان شان و تجلی علت مفروض باشند، در این صورت تمام صفات علت در درون آنها نیز متجلی خواهد بود و بنابراین علم نیز به عنوان یکی از این صفات در تمام مجالی حتی جسم به عنوان شان علت (خداوند) تحقق خواهد داشت.

توضیح آنکه، مدعای اصلی در نظریه انکشاف، عدم عروض علم و آگاهی از خارج بر وجود است. به عبارت دیگر، از آنجا که ملاصدرا علم را در ساحت وجودی تعریف کرده و تصریح می‌کند که علم وجود بالفعلی است که خالی از شائبه عدم بوده و به میزان خالی بودنش از این شائبه به آن علم گفته می‌شود (صدرالمتهالیهین، ۱۳۶۸: ۳/۲۹۷). و این تعریف علاوه بر وجودی دانستن علم، وجود مراتب را نیز برای آن اثبات می‌کند، می‌توان گفت علم همان وجود است. براین اساس در هر مرتبه‌ای از هستی که وجود گسترانده شده متناسب

با همان مرتبه وجودی علم نیز هست. با این تحلیل می‌توان علم و همه کمالات را به عنوان مساوق وجود در نظر گرفت، به این معنا که چنانچه وجود فاقد یکی از این کمالات باشد، فقدان به معنای عدم است، در این صورت وجود با ضد خود یعنی عدم جمع شده و از آنجا که جمع اضداد محال است پس نمی‌توان گفت وجود فاقد این کمالات است، یعنی وجود در همه مراتب خود این کمالات را به قدر همان مرتبه داراست و این کمالات، وجودی مجزا از وجود مفروض هم نخواهند داشت چون لازمه آن ترکیب شی عن نفسه خواهد بود که محال است. پس وجود با کمالات مساوقت دارد. بنا بر مساوقت وجود با علم، تصور اینکه مرتبه‌ای از وجود باشد اما فاقد علم باشد منتفی است. در این نگاه می‌توان گفت همه مراتب وجودی یعنی انسان، حیوان، نبات و حتی مصنوعات به جهت موجود بودن و حظ و بهره‌ای که از وجود دارند دارای علم نیز هستند و عدم اطلاق عالمیت به برخی از این مراتب وجودی به معنای فقدان علم در آنها نیست بلکه به جهت عدم آشکارگی علم، در این مراتب عالم بودن بر آنها اطلاق نمی‌شود اما در مورد انسان از آنجایی که علم در او آشکار و منکشف است، عالمیت بر آن حمل می‌شود. به عبارت دیگر، «اتفاقی که در فرآیند ادراک رخ می‌دهد، رسیدن از «اجمال» به «تفصیل»، از «بطون» به «ظهور» و از «علم بسیط» به «علم مرکب» (علم به علم) است» (راستین و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

همچنین در این رویکرد، هر آنچه از تعلیم و تعلم و تهذیب و... وجود داشته باشد به منزله معادات و شرایطی است که به رفع موانع و آشکار شدن علم کمک می‌کند.

البته توجه به این پرسش ضروریست که در صورت تعمیم جریان علم به تبع وجود در تمام گستره هستی، ادراک وجودات ضعیفی همچون جسم صناعی را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ به عبارت دیگر اگر ادراک از خود به عنوان پایه و مبنا برای ادراک از غیر فرض شود آیا می‌توان درباره همه موجودات از جمله جسم صناعی نیز قائل به این نوع ادراک شد؟ به این معنا که آیا جسم صناعی نیز می‌تواند به این سطح از ادراک یا به عبارت دیگر ادراک حضوری نسبت به خود دست یابد؟

بر اساس نظریات ملاصدرا همه موجودات به عنوان معلول عین ربط به علت خود هستند به این معنا که در اصل و اساس نیازمند علت بوده و وجودی مستقل از علت یا هویتی غیر از هویت آن ندارند. براین اساس می‌توان در حکمت متعالیه از علم معلول به علت سخن گفت چنانچه از علم علت به معلول نیز سخن رفته است. همچنین با توجه به هویت عین ربطی معلول در حکمت متعالیه، می‌توان گفت هرآنچه درباره علت بیان می‌شود درباره معلول نیز صادق خواهد بود. پس همانگونه که علت اولاً به خودش و بعد به معلول خودش علم حضوری دارد معلول نیز هم به خودش و هم به علت علم حضوری دارد. بنابراین با اثبات علم و ادراک در مراتب هستی، جسم صناعی نیز به عنوان یک موجود در نقش و جایگاه معلول، دارای ادراک نسبت به خود خواهد بود. البته با تایید خودآگاهی یا همان علم حضوری نسبت به خود در جسم صناعی،

نمی‌توان آشکارگی این ادراک و آگاهی را برای همگان نتیجه گرفت، به این معنا که اثبات علم در هریک از مراتب هستی لزوماً به معنای انکشاف و پرده برداری از آن برای ما نخواهد بود

۶- نتیجه

آنچنانکه گذشت، براساس مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی حکمت متعالیه می‌توان گفت دیدگاه اصلی ملاصدرا درباره علم و معرفت نظریه انکشاف است. براساس این نظریه، علم و ادراک اموری بیرونی و عارض بر نفس نبوده و به دلیل مساوقت وجود با کمالات، همه موجودات متناسب با مرتبه وجودی خویش دارای علم و آگاهی هستند. به فرض پذیرش نظریه انکشاف، تقریر مساله هوش مصنوعی را می‌توان از ایجاد به انکشاف یا آشکارگی تغییر داد. توضیح آنکه با توجه به مساوقت علم و ادراک با وجود، مصنوعات (ربات، کامپیوتر و...) نیز متناسب با مرتبه وجودی خود دارای علم هستند و تعبیر ایجاد علم به معنای قابلیت بخشی یا خلق از عدم در مورد آنها صحیح نیست. توجه به این مساله حائز اهمیت است که اثبات علم در همه مراتب وجودی و مصنوعات لزوماً به معنای آشکار شدن در عالم طبیعت و برای همگان نخواهد بود. به دیگر سخن بحث از امکان وقوعی این مساله و اینکه آیا می‌توان با فراهم ساختن شرایط و زمینه مناسب علم مکتوم در بطن مراتب هستی را آشکار ساخت، مساله ثانویه‌ای است که در این نوشتار مورد ارزیابی و تحلیل قرار نگرفته است و می‌توان در پژوهش‌هایی دیگر و با توجه به مسائل فنی و تخصصی حوزه‌های مهندسی و هوش مصنوعی به آن پرداخت. آنچه در اینجا مورد بحث و تحلیل واقع شد، تبیین نظریه انکشاف و تحلیل قرائت جدید از ایجاد هوش مصنوعی مبتنی بر این نظریه بود.

منابع:

ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق (الف)

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء الالهیات، تحقیق ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق (ب)

اردستانی، محمدعلی، «تعالی حقیقت وجود در حکمت متعالی»، انوار معرفت، سال نهم، ش ۲، پیاپی ۱۹، ۱۳۹۹: ۵-۱۸.

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵

افلاطون، چهاررسال، ترجمه محمد صناعی، تهران: هرمس، ۱۳۸۹

افلاطون، دوره آثار افلاطون ثنائیتوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰

خادمی، منوچهر؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه»، اندیشه دینی، دوره ۱۴، شماره ۵۳، ۱۳۹۳: ۷۴-۵۱

- خراسانی، شرف الدین، در دایره المعارف بزرگ اسلامی
- راستین طرقي، امير، «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۵۳، شماره ۲، ۱۴۰۰: ۱۷۸-۱۵۹
- راستین، امیر؛ حسینی شاهرودی، «قابلیت یا فاعلیت نفس در ادراک جزییات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه صدر»، آموزه های فلسفه اسلامی، دوره ۱۵، شماره ۲۶، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۳۳
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲
- شجاری، مرتضی؛ قربانی، لیلا، «قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با مقام کثرت در وحدت در عرفان ابن عربی»، آینه معرفت، دوره ۹، شماره ۲۶، ۱۳۹۰: ۸۴-۶۱
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، کسر الاصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دارالعلم، ۱۳۵۰
- طباطبایی، محمدحسین، بدایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، (بی تا)
- طباطبایی، محمدحسین، نهایه الحکمه، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق
- فارابی، محمدبن محمد، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: حکمت، ۱۳۷۱
- فارابی، محمدبن محمد، السیاسه المدنیّه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۶
- فارابی، محمدبن محمد، فصوص الحکمه و شرحه، حاشیه میرداماد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱
- فناپی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم: موسسه امام خمینی، ۱۳۷۵
- قائمی نیا، علیرضا، «دین و هوش مصنوعی»، فصلنامه ذهن، دوره ۷، شماره ۲۵، ۱۳۸۵: ۳۶-۲۳
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۷۵
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.4, No.1, Autumn 2025



What is Avicenna's legal theory? Analyzing Avicenna's legal views from treatise of Siyasat al-Ahliyyah

Qasem Ali Kochnani¹, Mohammad Mehdi Davar^{*2}, Reihaneh Sadeghi³

¹ Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran

² Master of Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

³ PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<i>The treatise of Al-Tadabir al-Manazil or Siyasat al-Ahliyyah, which is also known as the book of politics, is the center of Avicenna's household management in the Avicennian system of thought. In this treatise. Moreover, it is worth noting that Avicenna has discussed topics related to household management, among which are legal topics, which can be called "Avicenna's legal theory". Discussion of natural rights; 2. Discussion of women's rights; 3. Discussion of children's rights; 4. Discussing the rights of employees is the same thing that implies legal issues and forms the Avicennian philosophy of law. Examining these foundations can answer the question "Is legal theory found in Avicenna's intellectual system?" The explanation and then the analysis of Avicenna's point of view is what formed this study to answer this question and finally to deduce the legal theory of Sinawi or the legal philosophy of Avicenna from the heart of this explanation and analysis.</i>
Received: 09/11/2024	
Accepted: 11/01/2025	
	Keywords Avicenna, Al-Tadabir al-Manazil or Siyasat al-Ahliyyah, Household Management (Domestic Science), Natural rights, Avicenna's Legal Theory

***Corresponding Author: Mohammad Mehdi Davar**

Address: Master of Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

E-mail: mmdavar@mun.ca



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



نظریه حقوقی ابن سینا چیست؟ واکاوی نظرات حقوقی بوعلی سینا برآمده از رساله

تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیه^۱

قاسمعلی کوچنانی^۱، محمدمهدی داور*^۲، ریحانه صادقی^۳

۱- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت جونز، نیوفاندلند و لابرادور، کانادا

۳- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	رساله تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیه که آن را به عنوان کتاب السیاسة نیز می-خوانند، منزلگاه حکمت منزلی ابن سینا در نظام فکری سینیوی است. ابن سینا
مقاله پژوهشی	مباحث مربوط به تدبیر منزل را در این رساله بیان کرده است که از جمله آن-ها
دریافت:	مباحث حقوقی می-باشد که می-توان آن را «نظریه حقوقی ابن سینا» خواند. ۱.
۱۴۰۳/۰۸/۱۹	بحث از حقوق طبیعی؛ ۲. بحث از حقوق زنان؛ ۳. بحث از حقوق کودکان؛ ۴.
پذیرش:	بحث از حقوق کارکنان همان چیزی است که دلالت بر مسائل حقوقی می-کند و
۱۴۰۳/۱۰/۲۲	فلسفه حقوق سینیوی را تشکیل می-دهد. بررسی این مبانی می-تواند پرسش «آیا
	نظریه حقوقی در نظام فکری ابن سینا یافت می-گردد؟» را پاسخ دهد. تبیین و
	سپس بررسی نظرات بوعلی سینا همان چیزی است که گفتار حاضر را تشکیل داده
	است تا به این پرسش پاسخ دهیم و در نهایت نیز نظریه حقوقی سینیوی یا همان
	فلسفه حقوق ابن سینا را از دل این تبیین و بررسی استنباط کنیم.
	کلیدواژه: ابن سینا، رساله تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیه، تدبیر منزل، حقوق
	طبیعی، نظریه حقوقی ابن سینا

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: mmdavar@mun.ca

^۱- این مقاله پیشکشی است بر روان مرحوم استاد محمدحسین حشمت پور

۱- مقدمه

بگذارید این جستار را با این پرسش آغاز کنیم؟ آیا بوعلی سینا درباره حقوقی نظریه‌پردازی کرده است؟ یا به عبارت دیگر، آیا آراء حقوقی از نظام فکری سینوی قابل برداشت است؟ برای این پرسش باید به رساله *تدابیر المنازل* / *اوسیاسات* / *الأهلیه* بوعلی مراجعه کنیم و آن را بررسی کنیم. پیش از بررسی مفاد این رساله و بررسی پرسش جستار پیش رو باید به انتشار این رساله اشاره کنیم. طبق گزارش نورانی‌نژاد (۱۳۹۳) درباره انتشار این رساله، باید بگوییم که این رساله برای نخستین بار توسط لويس معلوف در شماره ۹ مجله الرشد در سال ۱۹۰۶ میلادی در بیروت منتشر شده است و همچنین پس از آن در کتاب *مقالات فلسفیه قديمه لبعض مشاهیر فلاسفه العرب* در سال ۱۹۱۱ در بیروت منتشر شده است. بار سوم نیز در *مجموع فی السیاسه* توسط فؤاد عبدالمنعم در اسکندریه منتشر گشته است (نورانی‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۷). قابل ذکر است که این رساله با عنوان *تدابیر المنازل* / *اوسیاسات* / *الأهلیه* توسط جعفر نقدی (۱۹۲۹ م) در مجله الرشد در بغداد منتشر شده است. همچنین نسخه دیگری با عنوان کتاب *السیاسه* توسط انتشارات دارالعرب منتشر شده است (رک: ابن سینا، ۱۹۸۵ م). از این رساله یک ترجمه فارسی نیز توسط نجمی زنجانی (۱۳۱۹) با عنوان *ابن سینا و تدبیر منزل* منتشر شده است.

حال که دانستیم، این رساله چندین بار منتشر شده است، ولی باید ادعا کنیم که این نوشتار ابن سینا جزء آثار مغفول وی می‌باشد. چنانکه برخی قائل به این هستند که ابن سینا درباره حکمت عملی اثری مستقل تألیف نکرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶). با این حال باید اذعان داشت که بوعلی دارای اثری مستقل در حکمت عملی می‌باشد. با اینکه در جهان اسلام، بحث از حکمت عملی بیشتر معطوف به اخلاق و حکمت مدنی بوده است و حکما درباره تدبیر منزل تنها به ذکر اشاره اکتفا می‌کردند (نک: ابن مسکویه، بی‌تا: ص ۱۴۶؛ فارابی، بی‌تا: صص ۹ و ۲۹)، ابن سینا با تصنیف رساله‌ای مستقل در این فن، نظرات خود را ارائه داده است. قابل ذکر است که ابن سینا در این رساله، از واژه سیاست منزلیه یا همان سیاست أهلیه استفاده کرده و مراد وی از واژه «سیاست» به معنای «حکمت» و «تدبیر» می‌باشد (پورجوادی، دانشنامه جهان اسلام، مدخل تدبیر منزل). اگر به آراء فارابی نیز بنگریم، خواهیم دریافت که سیاست در آثار فارابی نیز با حکمت یکی گرفته شده و یا دست کم، سیاست جزء حکمت است و جزء خواص کل را دارا است. به عنوان مثال، ابونصر فارابی در *کتاب الملّه*، شغل رئیس مدینه فاضله را یک مهنت ملکی، و وی را از لحاظ تدبیر، مانند اله دانسته است (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۶۴-۶۶). این مطلب که فارابی و ابن سینا، سیاست را به معنای حکمت گرفته‌اند و حتی فارابی در مواضع خود، همانطور که اشاره کردیم، شغل رئیس مدینه فاضله را که همان سیاست می‌باشد را مانند اله دانسته، ناظر به تعریف حکمت می‌باشد. در تعریف حکمت، فارابی در *المنطقیات*

(بی‌تا، ص ۷)، و ابن سینا در مبدأ و معاد (۱۳۶۳، ص ۹۸) و الهیات دانشنامه علائی (بی‌تا، ص ۲)، چنین اذعان داشته‌اند که حکمت تشبه به اله به قدر وسع بشری است.

باری، بر اساس آنچه که گفته شد می‌توان گفت که ابن سینا، نخستین فیلسوف در جهان اسلام است که درباره حکمت منزلیه به صورت جامع بحث کرده است. مباحث متعددی در این رساله مانند بحث از رفتار فرد با نفس خود، انواع مشاغل، آداب برخورد با همسر، آداب برخورد با فرزند، آموزش فرزند، آداب برخورد با کارکنان عنوان شده است. به همین علت است که می‌توان مدعی شد، حکمت منزلیه در نزد ابن سینا، چیزی فراتر از مباحث مربوط به صرف خانواده است، بلکه مباحث اقتصادی را نیز در بر می‌گیرد. البته باید خاطر نشان کرد که آن‌گونه که از نظرات ابن سینا در این رساله پیداست، اقتصاد مقدم بر تشکیل خانواده است (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، صص ۱۰ و ۴۲).

باز می‌گردیم به پرسش جستار پیش و رو و پرسش ما این بود که آیا مباحث حقوقی در نظام فکری ابن سینا یافت می‌گردد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که مفاهیمی ذیل بحث از آداب برخورد با همسر، برخورد با فرزند، و برخورد با کارکنان به چشم می‌خورد که دلالت بر مباحث حقوقی دارد. آن مفاهیم نیز چنین است: حقوق طبیعی؛ حقوق زنان؛ حقوق کودکان؛ حقوق. همچنین بحث از حقوق زنان و حقوق کودکان را می‌توان ذیل عنوان حقوق خانواده جای داد. بنابراین، مقاله حاضر در صدد بررسی مباحث ابن سینا در مسائل نامبرده با هدف استخراج نظرات حقوقی ابن سینا با روش توصیفی-تحلیلی از این رساله می‌باشد. مراد از توصیف، همان تبیین دقیق واژگان بوعلی، و مراد از تحلیل، بررسی این واژگان و کشف هندسه حقوقی وی می‌باشد که می‌توان آن را «فلسفه حقوق سینیوی» خواند.

۲- پیشینه پژوهش

با بررسی اسناد علمی در پایگاه‌های علمی، دریافتیم که هیچ تحقیق مستقلی درباره اندیشه‌های حقوقی ابن سینا ناظر به رساله تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیه انجام نشده است. البته درباره حقوق طبیعی در اندیشه فلسفی ابن سینا توسط نجفی و کشفی (۲۰۲۳) پژوهشی صورت گرفته است و درباره تأثیرگذاری مبانی فلسفی ابن سینا بر نظریه حقوق طبیعی توماس آکویناس (۱۳۹۴) نیز مقاله‌ای تألیف شده است. با این حال، در این دو پژوهش، مبانی ابن سینا به لحاظ حکمت عملی، بالأخص حکمت منزلیه بررسی نشده است. درباره تدبیر منزل از نظر ابن سینا با اینکه چندین پژوهش انجام شده است، ولی در بیشتر آن‌ها به بحث از خانواده در حکمت منزلیه بوعلی پرداخته شده است. برای مثال، کرمانی و سلگی (۱۳۹۲)، سلطانی کوهانستانی (۱۳۹۴) و بوذری نژاد و اقبالی (۱۳۹۸) در این رابطه بحث کرده‌اند. همچنین نورانی نژاد (۱۳۹۳) نیز درباره فن تدبیر منزل ابن سینا پژوهشی کرده است.

۳- حقوق طبیعی

حقوق طبیعی نخستین مبنایی است که از رساله تدبیر المنازل / او سیاسات الأهلیه به چشم می‌خورد. همچنین می‌توان حقوق طبیعی را مبنای نظریه حقوق سینیوی و حتی جزء مبنای حکمت منزلیه و حکمت عملی او دانست. علاوه بر اینکه، بحث از حقوق طبیعی به لحاظ ترتیب یکی از نخستین مباحث بوعلی در این رساله می‌باشد (نک: ابن سینا، ۱۹۲۹ م، صص ۶-۷)، به لحاظ اشرفیت نیز مقدم است. زیرا، مبنای حقوقی دیگر در سایه یک نظر اشرف و یک مبنا کلی است که به منصفه ظهور می‌رسد. به عبارت دیگر، مباحث مربوط به حقوق زنان، حقوق کودکان و همچنین حقوق کارکنان که توسط ابن سینا در این رساله بیان می‌شود، در سایه اعتقاد وی بر حقوق طبیعی می‌باشد.

بوعلی از آن جهت که واجب‌الوجود را موجودی حکیم دانسته است، چنین اذعان کرده است که اختلاف میان استعدادها، درجه استفاده از عقل و همچنین تفاوت در اموال و املاک ناشی از حکمت و حسن تدبیر واجب تعالی می‌باشد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۷). در همین موضع، اختلاف میان مراتب افراد در اندیشه بوعلی سینا یافت می‌شود که البته وی این اختلاف را از حسن تدبیر خداوند دانسته و هر چیزی که از حسن تدبیر خداوند باشد، جزء قانون طبیعی محسوب می‌گردد.

آنچه که ابن سینا بدان تصریح دارد این است که اختلاف میان اموال و املاک افراد یکی از عوامل تمایز و ایجاد مراتب در نظام اجتماعی است و عامل دیگر این اختلاف نیز استعدادهای طبیعی و بهره‌گیری افراد از عقل خود می‌باشد. در این موضع، «مالکیت» نیز به عنوان یک حق طبیعی محسوب می‌شود که از اندیشه ابن سینا بر می‌آید. قابل ذکر است که مالکیت یکی از ارکان اصلی نظریه حقوق طبیعی جان لاک نیز می‌باشد (Locke, 1823). باید خاطر نشان کرد که تصریح و تأکید ابن سینا بر اختلاف میان انسان‌ها و همچنین وجود مراتب مختلف منافی مساوات مردم در حقوق طبیعی نیست. زیرا در فطرت، همه با یکدیگر برابر هستند. به عبارت دیگر، همگان در داشتن عقل و فطرت انسانی با یکدیگر مساوی هستند. ابن سینا خواهش‌های طبیعی انسان را بر همه یکسان می‌داند و اذعان دارد که همانطور که کارفرما دارای خواهش‌های طبیعی است، کارکنان او نیز دارای همین خواهش هستند و به همین علت، او نباید سخت‌گیری بیش از حد بر آن‌ها داشته باشد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۴۵). همچنین وی افراد را در اینکه نیاز به خوراک، مسکن و همسر دارند مساوی می‌داند و این خود دال بر فطرت طبیعی دارد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۹). رنه دکارت نیز افراد را در داشتن عقل یکسان می‌داند و تفاوت افراد در عقل به دلیل وجود آن نیست، بلکه معلول نحوه و شدت استفاده و به‌کارگیری از آن است (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۶۹). همچنین، «مساوات» به عنوان مبنای حقوق طبیعی لاک مطرح است (Locke, 1823)، همانطور که در حقوق طبیعی ابن سینا نیز این مبنا دیده می‌شود. در نتیجه نمی‌توان گفت که تصریح ابن سینا بر اختلاف میان مراتب افراد از نظر به‌کارگیری از عقل، استعداد، اموال و املاک با برابری در تضاد است، زیرا در بحث از مساوات و برابری، ملاک فطرت طبیعی انسان است. علاوه بر این، مساوات در فطرت خود حکم بر وجود تفاوت دارد. بدین صورت که افراد در وضع نخستین دارای برابری هستند و پس از مدتی آغاز به استفاده از استعداد خود می‌کنند و این استفاده منجر به

ایجاد تفاوت میان آن‌ها و ایجاد مراتب مختلف می‌شود. در جهان هستی نیز این مراتب وجود دارد. در بالاترین مرتبه هستی، مرتبه ذات واجب‌الوجود است و در مرتبه بعدی، عقول و موجودات مجرد محض قرار گرفته‌اند و این مرتبه تا عالم عنصری ادامه دارد. به همین علت است که فارابی، شغل رئیس مدینه فاضله را مانند اله دانسته و همان و میان نظام هستی با نظام اجتماعی شباهت برقرار کرده است (فارابی، ۱۹۹۱، صص ۵۴-۶۶).

بحث از حقوق طبیعی در موضع دیگر این رساله نیز دیده می‌شود. بیان مطلب به این صورت است که ابن سینا، حسن تدبیر را بر تمامی افرادی که مدیریتی بر دیگران دارند واجب و ضروری دانسته است. به این علت که جان و مال افراد دیگر به نظرات فرد مافوق بستگی دارد و فرد مافوق از آن جهت که حافظ جان و مال افراد دیگر می‌باشد، حسن تدبیر بر او لازم است (ابن سینا، ۱۹۲۹، صص ۵-۷). هرچه مدیریت فرد در مراتب بالاتری قرار داشته باشد و افراد بیشتری تحت تدبیر وی قرار بگیرند، ضرورت حسن تدبیر برای آن فرد بیشتر خواهد شد. از آن‌چه که بوعلی در این موضع بیان کرده است، بحث از حفاظت و صیانت از حقوق طبیعی دیگران به خوبی قابل برداشت است. همچنین، این اعتقاد بوعلی سینا با بحث از مقاصد شریعت نیز قرابت دارد. اندیشمندان فقه مقاصدی، حفاظت از جان و حفاظت از مال را در کنار حفاظت از عقل، حفاظت از دین و حفاظت از نسل از جمله مقاصد شریعت هستند (غزالی، بی‌تا، ص ۳۶؛ رازی، ۱۹۹۷، ج ۵، ص ۱۶۰؛ شاطبی، ۱۹۹۷، ج ۲، صص ۱۸-۱۹).

۴- حقوق زنان

انگاره‌ای که ابن سینا از زنان در رساله *سیاسات/الأهلیه* دارد چنین است که آن‌ها را در تمامی امور شریک و جانشین مرد می‌داند «أن المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه، و قيمته في ماله و خليفته في رحله و امينته في تربيته اولاد» (ابن سینا، ۱۹۲۹، صص ۳۱-۳۲). بنابراین، وی در تمامی امور قائل به برابری حقوق زنان با مردان می‌باشد. از سوی دیگر، همانطور که پیش‌تر نیز بیان شد تمامی انسان‌ها در فطرت طبیعی با یکدیگر برابر هستند و به همین علت است که زنان فارغ از جنسیت و تفاوت زیستی، به لحاظ اخلاقی و حقوقی با مردان برابر هستند.

البته باید خاطر نشان کرد که از سخن ابن سینا در این راستا، چنین بر می‌آید که مرد رئیس خانواده است و تا وقتی که مرد در خانواده وجود دارد، ریاست خانواده با او می‌باشد. با این حال، نمی‌توان این عقیده ابن سینا را دلالت بر این دانست که وی مردان را از نظر حقوقی بالاتر می‌داند. برای حل این مسأله می‌توان از آراء مونتسکیو نیز بهره جست. از آراء ابن اندیشمند قائل به حقوق طبیعی می‌توان چنین دریافت که، مردان به دلیل برتری زیستی از جهت ریاست بر خانواده اولی هستند (در این رابطه بنگرید به شهابی، ۱۴۰۱، ص ۸۱). با این حال، زنان از نظر ریاست بر جامعه افراد شایسته هستند، چه آنکه انعطاف آنان در بسیاری از مسائل بیشتر از مردان است و این انعطاف برای جامعه بسیار نیاز است (شهابی، ۱۴۰۱، ص ۸۱).

ابن سینا برای مرد سه شرط وضع می‌کند که نسبت به همسر خود داشته باشند. ۱. هیبت شدید؛ ۲. احترام تمام؛ ۳. مشغول ساختن وی.

آن چیزی که از نگاه نخست به نخستین شرط بوعلی به ذهن می‌رسد شاید این گمان باشد که ابن سینا در این‌جا به نوعی تندخویی مردان نسبت به زنان قائل است و این با حقوق و کرامت زنان سازگار نیست. با تأمل بیشتر در این سه شرط می‌توان ادعا کرد که با نظر به نظام فکری سینیوی در تمامی آثارش، در خواهیم یافت که وی، متون خود را با عنایت تمام نوشته است. هرچند که وی به دلیل قوه حدس بالایی که داشته است (طلوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱)، بسیاری از استدلال‌ها را با حذف حد وسط نگاشته و همین منجر به افزایش سرعت وی در نگارش شده است. ولی با وجود این سرعت، وی نسبت به بیان مطالب و تناسب محتوا با متن خود عنایت کاملی داشته است و از چنین فیلسوفی بعید است که در یک موضع، منجر به تناقض‌گویی شود. به همین علت، نباید هیبت شدید را با احترام تمام در تناقض بدانیم. آن‌چه که مراد ابن سینا از هیبت شدید در این موضع می‌باشد، همان چیزی است که می‌توان آن را تکیه‌گاه بودن مرد برای زن دانست. شاهد ما از بیان این ادعا، عبارت خود ابن سینا در همین رساله می‌باشد. وی چنین اذعان دارد که زن در جایگاهی است که نفس مرد را به آرامش برساند (ابن سینا، ۱۹۲۹، م، ص ۱۱). آیات شریفه قرآن کریم نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. در آیه شریفه ۲۱ سوره مبارکه روم، خدای تبارک و تعالی فرموده است «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم/ ۲۱). همچنین حق تعالی در آیه دیگری از سوره مبارکه اعراف چنین فرموده است و «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف/ ۱۸۹). از طرح مطلب ابن سینا از این مطلب و قرار دادن آراء ابن فیلسوف در این رساله در کنار هم به خوبی می‌توان نتیجه چنین نتیجه را برداشت کرد که همانطور که زن باعث آرامش مرد است، مرد نیز باید برای زن تکیه‌گاهی محکم باشد و او در صورتی می‌تواند تکیه‌گاه باشد که هیبت بالایی داشته باشد تا مایه حساب‌بردن همسرش از او شود. بنابراین، نه تنها که سخن ابن سینا دارای بار منفی نیست، بلکه وی به مطلبی بسیار عمیق نیز اشاره داشته است.

افزون بر این مطلب، بوعلی با بیان احترام تام به زن، بار دیگر به حقوق زنان اشاره داشته است و رعایت آن را برای شوهر واجب و ضروری دانسته است. شرط سوم ابن سینا نیز قابل تأمل است. ابن سینا به مشغول داشتن خاطر زن توسط مرد اشاره کرده است. آن‌چه که از این شرط به ذهن خطور می‌کند این است که زنان نیز باید از استعدادهای طبیعی خود در اداره خانواده و همچنین داشتن شغل و مهنت اقتصادی در جامعه و بالتبع اداره جامعه استفاده کنند. گزینه سخن ما مجدداً سخن خود ابن سینا در بیان صفات همسر نیکو است. وی توانایی افزایش مال همسر را از جمله صفات برای یک همسر دانسته است (ابن سینا، ۱۹۲۹، م، ص ۳۲). به همین علت، حتی برای مرد ضروری است که برای همسر خود شغلی در خور روحیه و طبع او پیدا کند.

مطلب دیگری نیز که می‌توان آن را دال بر حفظ کرامت و حقوق زنان در منظومه فکری ابن سینا دانست این است که ابن سینا به هیچ وجه زنان را ابزاری برای لذت مردان ندانسته است. وی به همین منظور اقتصاد را مقدم بر اختیار همسر و تشکیل همسر دانسته، و به صراحت اذعان کرده است که انسان در برطرف کردن نیازهای حیوانی خود مانند تهیه غذا با آن‌ها متفاوت است (ابن سینا، ۱۹۲۹، م، ص ۱۰). به این دلیل که حیوانات بر اساس غریزه خود، از قوای عامله خود یعنی قوه شهویه و غضبیه استفاده می‌کنند، حال آنکه انسان به دلیل وجود قوه عاقله، دارای روحیه کمال‌طلبی و سیری ناپذیری است و اگر قوه عامله انسان بر قوه عاقله، غالب شود، آنگاه قوه عامله از کمال‌طلبی و سیری ناپذیری عاقله استفاده خواهد کرد و آن را در راستای لذات حیوانی به کار می‌گیرد. در صورتی که سیری ناپذیری انسان باید در امور عالیه باشد. به عبارت دیگر، اگر قوای عامله، محکوم قوه عاقله باشند، انسان در مسیر تعالی قرار خواهد گرفت، ولی اگر این وضع عکس شود، انسان به سوی تباهی خواهد رفت و از حیوان نیز پست‌تر خواهد شد. زیرا که حیوان دارای عاقله نیست و به صورت غریزی و طبیعی از قوای حیوانی خود استفاده می‌کند، ولی انسان از آن جهت که دارای قوه ناطقه می‌باشد باید قوای خود را تحت تدبیر این قوه قرار دهد و اگر نتواند از عهده این کار بر بیاید، قوای عامله حاکم بر عاقله خواهند شد و این موجب تباهی انسان خواهد شد. به همین علت است که انسان برای رفع نیازهای حیوانی خود با سایر جانوران دارای تفاوت می‌باشد. ابن سینا اشاره می‌کند که انسان پس از آنکه به خوراک دست یافت، باید آن را ذخیره کند و نیاز به مسکنی دارد تا آن را ذخیره کند و همچنین نیاز به حافظی غیر از خود دارد تا از دست‌رنج و مسکن خود محافظت کند و به همین علت است که برای وی اختیار همسر یک امر ضروری محسوب می‌گردد (ابن سینا، ۱۹۲۹، م، صص ۱۰-۱۱). بنابراین، داشتن مسکن که یک مقوله اقتصادی است شرط اختیار همسر است و اختیار همسر برای آرامش نفس انسان و همچنین صیانت از مال و ملک فرد است (ابن سینا، ۱۹۲۹، ص ۱۱). از سوی دیگر، انسان از آن جهت که نیاز به جانشین و حافظ نام دارد، نیاز به تولید مثل دارد و این دلیل دیگر داشتن همسر است (ابن سینا، ۱۹۲۹، ص ۱۱). به عبارت دیگر، علاوه بر آرام نگاه داشتن نفس و صیانت از مال و ملک، دلیل دیگری که ابن سینا از اختیار همسر ذکر کرده، تولید مثل می‌باشد و اگر نیک بنگریم، تولید مثل با لذت صرف دارای تفاوت ماهوی می‌باشد. اگر در تولید مثل لذت هم وجود داشته باشد، این لذت به هیچ وجه چیزی نیست که آن را مقصود بالذات بدانیم، بلکه باید آن را مقصود بالعرض دانست. با تأمل در آراء ابن سینا در رساله عشق نیز می‌توان به این مطلب دست یافت. وی در آن رساله قائل است که حیوان به دلیل داشتن قوه شهویه و به صورت غریزی عمل آمیزش را انجام می‌دهد و از آن جهت که لذت از لوازم قوه شهویه است، حیوان به صورت غریزی به دنبال آن لذت می‌رود و در ضمن آن نیز نسل او حفظ می‌گردد (ابن سینا، ۲۰۰۴، م، صص ۷۱-۷۲). حال آنکه برای انسان، قوه‌ای بالاتر از قوای عامله موجود است و قوه عامله، معنای بقای نسل را درک می‌کند و آن را به عنوان مقصود اخذ می‌کند و در ضمن این مقصود اصلی، چیزی به نام لذت نیز مطرح

می‌گردد که البته آن غرض اصلی صاحب عقل نیست. در نتیجه آن‌چه که گفته شد، از نظر غایت اختیار همسر نیز، حقوق زنان مد نظر بوعلی می‌باشد.

۵- حقوق کودکان

ابن سینا در بحث از سیاست نسبت به فرزند چنین اذعان دارد که از جمله حقوق فرزند بر دوش پدر یا به عبارت دیگر والدین، انتساب نام نیک و انتخاب پرستار یا دایه نیکو است. با این ویژگی که از خرد و آگاهی لازم برخوردار بوده و بیمار نباشد. زیرا باور بر این بوده است که خلق و خوی فردی از طریق شیر به فرزندان منتقل می‌گردد. همچنین با گذر از سن شیرخوارگی، زمان تعلیم و تربیت فرا می‌رسد تا پیش از خو گرفتن به عادات‌های بد، صفات پسندیده در وجود کودک نهادینه شوند و از صفات ناپسند دور بماند که لازمه این امر، تهدید، ترغیب، یادآوری، انس با اخلاق نیک و گریز از ابتلا به صفات بد، در جای خود و به شیوه مناسب است. تا آنجا که اگر برای رسیدن به این مهم، به تنبیه بدنی احتیاج پیدا شد، از این امر خودداری نکرده و در مرحله اول با شدت کم اما دردناک، پس از ترساندن کودک، از این شیوه کمک بگیرد تا در اثر این اقدام و پس از درد، کودک از انجام عمل نادرست خودداری کند (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، صص ۳۵-۳۷).

بوعلی سینا به چند حق اساسی کودک اشاره کرده است که والدین باید آن را رعایت کنند. نخستین حق کودک این است که از نام، و در وهله بعد از نام نیک برخوردار باشد. قابل ذکر است که در کنوانسیون حقوق کودک نیز حق داشتن نام به عنوان یک حق اساسی برای کودک مطرح است (Convention on the Rights of the Child, 1989, Article 7). حق دیگر کودک که بر عهده والدین او می‌باشد این است که وی دارای پرستار و دایه‌ای نیکو باشد و همچنین والدین و پرستار کودک باید از بدو تولد به او اخلاق فضیله را آموزش دهند. به عبارت دیگر، حق برخورداری از پرستار نیک و حق برخورداری از آموزش اخلاق فضیله از حقوق دیگر کودک هستند که ابن سینا به آن‌ها اشاره کرده است. از سوی دیگر، ابن سینا به تنبیه کودک نیز اشاره، و روش آن را نیز ارائه کرده است. آن‌چه که در نگاه نخست به ذهن می‌رسد این است که این مطلب می‌تواند با آن‌چه که ابن سینا پیش از این درباره حقوق کودک بیان کرد در تناقض باشد. همانطور که پیشتر نیز بیان کردیم، ابن سینا اندیشمندی نیست که دو مطلب متناقض را در یک موضع بسیار نزدیک هم بیاورد و سخنانی که توسط وی نگاشته شده است، از روی عنایت خاصی بوده است. بنابراین باید در سخن او در این موضع تأمل کرد. با تأمل در ادعای ابن سینا مبنی بر تنبیه کودک می‌توان دریافت که اولاً این تنبیه نباید در حدی باشد که آسیبی به کودک وارد شود، ثانیاً این تنبیه منجر به این خواهد شد که کودک به سراغ صفات و افعال رذیله کشیده نشود. بنابراین، نگاه ابن سینا در این موضع به دلیل غایت و مقصود امر است و مقصود یک امر اخلاقی است.

در ادامه این بحث، ابن سینا قائل به حق آموزش برای کودکان است. وی اشاره کرده است که فرزند پس از آنکه از نظر بدنی توانایی پیدا کرد و قدرت سخن گفتن و فهم عبارات را پیدا کرد باید در نزد معلمی که متصف به صفات فضیله می‌باشد تحصیل کند (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، صص ۳۷-۳۸).

۶- حقوق کارکنان

شیخ‌الرئیس در رساله سیاسات الأهلیه، بحثی را با عنوان سیاست مرد نسبت به خدمتکارانش دارد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۴۲). آنچه که عقیده ابن سینا در این باره می‌باشد این است که خدمتکار فرد به مثابه اعضای بدن او می‌باشد. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

أَنْ سَبِيلَ سِيَاسَةِ الْخَدَمِ وَالْقَوَامِ مِنَ الْإِنْسَانِ، سَبِيلُ الْجَوَارِحِ مِنَ الْجَسَدِ. وَ كَمَا أَنَّ قَوْمًا قَالُوا: حَاجِبُ الرَّجُلِ وَجْهَهُ وَ كَاتِبُهُ قَلَمُهُ وَ رَسُولُهُ لِسَانَهُ، كَذَلِكَ نَقُولُ أَنَّ حَفْدَةَ الرَّجُلِ يَدُهُ وَ رَجُلُهُ لَانِ مِنْ كِفَاكِ التَّعَاطَى بِيَدِكَ فَقَدْ قَامَ عِنْدَكَ مَقَامُهَا، وَ مِنْ كِفَاكِ السَّعْيِ بِرَجْلِكَ فَقَدْ نَابَ عَنكَ مَنَابِهَا، وَ مِنْ حِفْظِ لَكَ مَا تَحْفَظُهُ عَيْنُكَ فَقَدْ كَفَاكَ كِفَايَتُهَا (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۴۲).

افزون بر این مطلب، ابن سینا خدمتکار را مانند شریک مرد می‌داند و دلیل این شراکت نیز بدین سبب است که اگر کارفرما، خدمتکار و کارمند خود را مانند شریک نداند، آنگاه باعث خواهد شد که خدمتکار، کار خود را به نحو احسن انجام ندهد. به همین علت است که ابن سینا، تأکید دارد که فرد باید خدمه خود را مانند شریک خود در مال بداند (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۴۷). همچنین، وی قائل است که کارمندان از آن جهت که در فطرت، مانند کارفرما می‌باشند، بنابراین نباید بر آن‌ها سخت‌گیری شود که به نفس آن‌ها لطمه وارد شود (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۴۵). وی در این موضع نیز به بحث از حفاظت و صیانت از نفس تأکید دارد که با مقاصد شریعت دارای قرابت می‌باشد. از سوی دیگر، سخت‌گیری بیش از حد منجر به راندن خدمتکاران از خود می‌شود و این خلق و خو در نفس مرد نقش می‌بندد و با خدمتکاران دیگر نیز چنین برخوردی می‌کند و البته که این امر موجب تباهی کار و مال او خواهد شد. بنابراین، ابن سینا در این مقام علاوه بر اینکه قائل به حقوق خدمه کارفرما است، نسخه‌ای برای حفظ مال فرد نیز پیچیده است که از نظر اقتصادی قابل تأمل است. ابن سینا به هیچ وجه اخراج خدمه را توصیه نمی‌کند مگر در یک حال که آن نیز موجب حفظ حقوق کارمندان دیگر خواهد شد. بوعلی ادعا دارد که اگر خدمتکار، خیانتی را مرتکب شود که آن خیانت باعث آسیب به کارفرما شود، باید اخراج شود، زیرا این باعث خواهد شد کارکنان دیگر نیز از این فعل خو بگیرند. بنابراین، هنگامی که کارفرما او را اخراج کند مانند این است که افراد دیگر را از خوگرفتن با این فعل غیراخلاقی باز داشته است و این حفاظت از نفس آن‌ها می‌باشد. همچنین این امر باعث حفاظت از مال خود نیز می‌گردد.

بحث دیگری که در ذیل حقوق کارکنان در اندیشه ابن سینا یافت می‌گردد این است که وی قائل به احترام به تخصص کارمندان است. ابن سینا علاوه بر اینکه شرط اخلاق فضیله را برای استخدام خدمتکار عنوان کرده است، اهمیت و احترام به تخصص او را نیز به عنوان شرط مطرح کرده است. زیرا اگر فرد بر اساس تخصص خود کار انجام ندهد، موجب بی‌انگیزگی در کار خواهد شد و این هم موجب آزار نفس او، و همچنین باعث کاهش بهره‌وری در کار کارفرما خواهد شد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، صص ۴۴-۴۵). همچنین باید به این مهم اشاره کرد که کارفرما باید اخلاق نیک داشته باشد تا بتواند در قلب کارکنان خود نفوذ کند، به عبارت دیگر علاوه بر اینکه او باید از لحاظ مالی و کاری با کارمندان شریک باشد، باید بتواند از نظر اخلاقی نیز انس و الفتی برقرار کند. این مطلب نیز دال بر حفاظت و صیانت از نفس کارمندان خواهد بود.

۷- ملاحظه نهایی

همانطور که بیان شد، حقوق طبیعی مبنای اصلی نظام حقوقی وی می‌باشد. باید به عنوان ملاحظه نهایی به این مهم اشاره داشت که آن‌چه که به عنوان حقوق زنان، حقوق کودکان و حقوق کارکنان از نظام فکری بوعلی قابل استخراج است، همگی در پرتو حقوق طبیعی شکل گرفته است. به عبارتی دیگر، اکثر آن‌چه که در نظام فکری او دال بر حفظ حقوق زنان، کودکان و کارکنان به حساب می‌آید بر اساس حفاظت و صیانت از نفس می‌باشد و حفاظت از نفس خود یک حق طبیعی است. به همین علت، باید ادعا کرد که نظام حقوقی سینیوی بر محوریت حقوق طبیعی استوار است.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که امکان دارد این پرسش به ذهن خطور کند که آیا مباحث ابن سینا درباره زنان، کودکان و همکاران جزء مباحث اخلاقی محسوب می‌شود و یا حقوقی؟ برای پاسخ به این پرسش احتمالی باید وجه تمایز میان اخلاق و حقوق را دانست. در ابتدا باید گفت که با اینکه میان حقوق و اخلاق تفاوت ماهوی وجود دارد، ولی باید ادعا کرد که این دو مفهوم باید در کنار یکدیگر باشند تا کامل باشند. به عبارت دیگر، اخلاق و حقوق مکمل یکدیگر هستند. چنانکه برخی از اندیشمندان نیز اعتقاد دارند که اخلاق باید در کنار حقوق باشد و حقوق رسوب تاریخی اخلاق است. از سوی دیگر، تفاوت حقوق با اخلاق در متفاوت بودن ضمانت اجرا است. به عبارت دیگر، هم اخلاق و هم حقوق دارای ضمانت اجرا هستند و از این حیث متشابه‌اند ولی ضمانت اجرا اخلاق امری درونی است، حال آنکه ضمانت اجرا در امر حقوقی بیرونی است و توسط مرجع بیرونی دیگر تعیین و تضمین می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۶، صص ۸۷-۸۸). به همین علت می‌توان چنین پاسخ داد که مباحث مطرح شده توسط ابن سینا در این باب علاوه بر اینکه حقوقی است، اخلاقی نیز به حساب می‌آید.

۸- نتیجه

بوعلی سینا با نگارش رساله *تدابیر المنازل* / *سیاسات الأهلیة* به مسائل پیرامون فن تدبیر منزل یا همان حکمت منزلیه پرداخته است. لفظ سیاست که در بسیاری از مواضع با حکمت یکسان‌انگاری شده است برای

بیان فن تدبیر منزل که یکی از شاخه‌های حکمت عملی محسوب می‌شود توسط ابن سینا استفاده شده است. این فیلسوف در طرح مباحث منزلی خود به ذکر مسائلی پرداخته است که پرسش جستار ما را تشکیل داده است. پرسش این جستار چنین بود که آیا در میان مباحث حکمت منزلیه بوعلی، مباحث حقوقی نیز قابل استخراج است؟ برای پاسخ به این پرسش، رساله *تدبیر المنازل* / *اوسیاسات* / *الاهلیه* ابن سینا را بررسی کردیم و دریافتیم که بوعلی در ذیل برخی از مباحث خود به حقوق طبیعی اشاره کرده است که نه تنها مبنای سایر نظرات حقوقی او می‌باشد، بلکه نقش کلیدی را حکمت منزلیه او بازی می‌کند. آن چیزی که به عنوان حقوق طبیعی در نظام فکری بوعلی سینا مطرح است، همان چیزی است که وی آن را حسن تدبیر قرین دانسته است. در ابتدا، حسن تدبیر خداوند تبارک و تعالی باعث شکل‌گیری استعدادهای مختلف شده است و این استعدادهای مختلف عامل تمایز و تفاوت افراد و بالتبع تشکیل مراتب مختلف اجتماعی شده است و به همین سبب اختلاف در اموال و املاک به وجود آمده است که این یک قانون طبیعی محسوب می‌شود و چیزی به عنوان «مالکیت» جزء حقوق طبیعی انسان تلقی می‌شود. از سوی دیگر، این اختلاف مراتب منافاتی با مساوات انسان‌ها با یکدیگر از نظر حقوق و فطرت ندارد، زیرا انسان‌ها در مراتب با یکدیگر متفاوت می‌باشند و نه در فطرت انسانی به همین جهت است که مساوات و همچنین صیانت از نفس انسان‌ها توسط مدبر در مراتب مختلف از جمله حقوق طبیعی محسوب می‌گردد. از سوی دیگر، در ذیل بحث از سیاست مرد نسبت به همسر مباحثی توسط بوعلی مطرح شده است که می‌توان از آن به عنوان حقوق زنان یاد کرد. تکیه‌گاه بودن مرد برای همسر، احترام کامل به همسر، و مشغول داشتن همسر به امری مهم از جمله حقوق اساسی زنان محسوب می‌شوند که توسط ابن سینا مطرح شده است. حقوق کودک نیز بحث دیگری می‌باشد که در رساله *سیاسات* / *الاهلیه* یافت می‌شود. حق داشتن نام نیک، پرستار و دایه نیک، بهره‌گیری از آموزش اخلاقی و همچنین حق آموزش به عنوان حقوق کودک مطرح شده است. در نهایت، ابن سینا ذیل بحث از سیاست مرد نسبت به کارکنان، حقوقی را نسبت به آنان قائل شده است که می‌توان از آن بحث از حقوق کارکنان را از منظومه فکری او استنباط کرد. شریک دانستن آن‌ها در کار و مال، احترام به تخصص کارکنان، عدم سخت‌گیری شدید بر آن‌ها و احترام کارفرما بر کارکنان از جمله حقوقی است که ابن سینا برای کارکنان قائل شده است که همه این حقوق دلالت بر بحث از صیانت از نفس می‌کند که خود جزء حقوق طبیعی محسوب می‌شود. در نتیجه، اصولی که بیان آن‌ها گذشت، «نظریه حقوقی سینوی» را تشکیل می‌دهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الهیات دانشنامه علائی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۳۹ م). *تدابیر المنازل و السياسات الأهلیة*، تحشیه جعفر نقدی، بغداد: مجله الرشد.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۴ م). «رساله فی العشق»، جامع البدائع، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۵ م). *کتاب السیاسة*، چاپ سوم، قاهره: دارالعرب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۷. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد. (بی تا). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۸. بوذری نژاد، یحیی و ابوالفضل اقبالی. (۱۳۹۸). «مناقشات نظری ابن سینا و گیدنز پیرامون الگوی خانواده». *حکمت سینوی (مشکوه النور)*، ۲۳(۶۲)، ۷۳-۹۱. doi: 10.30497/ap.2019.74900
۹. پورجوادی، رضا. (۱۳۹۳) «تدبیر منزل»، *دانشنامه جهان اسلام*. برگرفته شده از تارنمای دانشنامه جهان اسلام.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳). «چرا ابن سینا در حکمت عملی اثر مستقل تصنیف نکرده است؟»، *نامه فرهنگ*، شماره ۵۳.
۱۱. دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، مشهد: مهر دامون.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۹۹۷ م). *المحصول*. تحقیق طه جابر فیاض العلوانی. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۱۳. سلطانی کوهانستانی، مریم (۱۳۹۴). «خانواده و عوامل تحکیم آن با تکیه بر آرای ابن سینا»، *حکمت سینوی (مشکوه النور)*، دوره ۱۹، شماره ۵۳، ۷۱-۸۹. <https://doi.org/10.30497/ap.2015.52032>
۱۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد (۱۹۹۷ م). *الموافقات*. محقق مشهور بن حسن آل سلمان. قاهره: دار ابن عفان.
۱۵. شهابی، مهدی. (۱۴۰۱). «حقوق طبیعی مونتسکیو؛ تأملی بر نسبت متافیزیک و واقعیت در اندیشه حقوق طبیعی»، *پژوهش‌های حقوق طبیعی*، دوره ۲۶، شماره ۱، ۷۵-۹۷.
۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیها*، قم: نشرالبلاغه.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد (بی تا). *المستصفی من علم الأصول*. تصحیح ابراهیم محمد رمضان. بیروت: شرکه دار الأرقم بن أبی الأرقم.

۱۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (بی‌تا). *فصول منتزعه*، برگرفته شده از

<https://alefbalib.com/index.aspx?pid=256&PdfID=311845>

۱۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۱م). *کتاب الملئ و نصوص آخری*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (بی‌تا). *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۲۱. قاری سید فاطمی، سید محمد و مجید نیکویی. (۱۳۹۴). «اندیشه ابن‌سینا: الهام‌بخش نظریه حقوق طبیعی آکوناس. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب»، دوره ۲، شماره ۲، ۴۹-۷۶.
doi: 10.22091/csiw.2015.754

۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). «اخلاق و حقوق»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، دوره ۲، شماره ۱ و ۲، ۸۵-۸۸.

۲۳. کرمانی، طوبی و فاطمه سلگی (۱۳۹۲). «تحلیل حیات خانوادگی (منزلی) انسان در حکمت عملی با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۱۱، شماره ۲، ۱۲۳-۱۴۲.
<https://doi.org/10.22059/jitp.2013.35750>

۲۴. نجمی زنجانی، محمد (۱۳۱۹). *ابن سینا و تدبیر منزل*، تهران: مجمع ناشر کتاب.

۲۵. نورانی‌نژاد، حمیده (۱۳۹۳). «فن تدبیر منزل به روایت ابن سینا»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا.

26. Convention on the Rights of the Child. (1989). Retrieved from <https://www.unicef.org/child-rights-convention/convention-text>

27. Locke, J., (1823). *Two Treatises of Government*, London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gumming, Dublin.

28. Najafi, M., & Kashfi, A. (2023). "Metaphysical Foundations of Natural Laws in Avicennian Philosophy". *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(1), 53-73. doi: 10.22091/jptr.2023.9148.2856



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Basis of Artistic Creation in the Thought System of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi

Bahman Dinarvand¹, Farajollah Barati², Godarz Shateri³

¹. PhD Student, Department of Philosophy and Islamic Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

². Associate Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

⁻³. Assistant Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

03/03/2024

Accepted:

09/05/2024

The word "khayāl" (imagination) has been used in various forms, including conjecture, illusion, fantasy, thought, plan, and decision. Suhrawardi was the first to introduce the discussion of the world of khayāl into Islamic philosophy. He considered khayāl matter; however, he considered imaginary forms to be single (abstract) that remain in the world of khayāl.

What is considered the goal of this research is to answer the question of what role the faculty of khayāl play in the creation of works of art? And is it at all influential in the creation of a work of art? And which works of art can be derived from the faculty of khayāl? It should be noted that this research is theoretical and based on exploratory research and the study of library documents and note-taking. The type of research method is content analysis or analytical-descriptive. In any case, in this research, we will present a description of the faculty of khayāl and its function from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi in the two epistemological fields of khayāl (connected khayāl) and ontological khayāl, which is known in Islamic philosophy as the world of khayāl or the world of (disconnected khayāl), we will discuss the role of these two khayāl in the field of art and aesthetics.

Keywords: *Art, Suhrawardi, khayāl, disconnected khayāl, connected khayāl*

***Corresponding Author: Farajollah Barati**

Address: Associate Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

E-mail: Farajollah.barati@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



مبنای آفرینش آثار هنری در منظومه فکری شیخ شهاب الدین سهروردی

بهمن دیناروند^۱، فرج اله براتی*^۲، گودرز شاطری^۳

^۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

^۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

^۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	واژه خیال به صورتهای مختلفی از جمله: گمان، توهم، پندار، تفکر، نقشه،
مقاله پژوهشی	تصمیم شبهه به کار برده شده است. سهروردی نخستین کسی است که بحث در
دریافت:	مورد عالم خیال را وارد فلسفه اسلامی کرد. وی خیال را ماده می دانست ؛ اما
۱۴۰۲/۱۲/۱۳	صورتهای خیالی را مجرد می شمرد که در عالم خیال باقی اند.
پذیرش:	آنچه که به عنوان هدف این تحقیق در نظر گرفته شده است، پاسخ به این
۱۴۰۳/۰۲/۲۰	پرسشهاست که قوه خیال چه نقشی در خلق آثار هنری ایفا می نماید؟ و آیا
	اساساً "در خلق اثر هنری تاثیر گذار است؟ و اینکه کدام آثار هنری می توانند نشات
	گرفته از قوه خیال باشند؟.
	این تحقیق بصورت نظری و براساس بررسی اکتشافی و برپایه بررسی
	اسناد کتابخانه ای و فیش برداری صورت گرفته است. و نوع روش تحقیق
	بصورت تحلیل محتوا و یا تحلیلی - توصیفی می باشد .
	علی ایحال در این پژوهش از ارائه شرحی از قوه خیال و کارکرد آن از منظر شیخ
	شهاب الدین سهروردی در دو ساحت معرفت شناختی خیال (خیال متصل) و
	هستی شناختی خیال که در حکمت اسلامی به عالم خیال یا عالم مثال (خیال
	منفصل) مشهور است، به نقش این دو خیال در ساحت هنر و زیبایی شناسی
	می پردازیم.
	کلمات کلیدی: هنر، سهروردی، خیال، خیال منفصل، خیال متصل

۱- مقدمه

آنچه مسلم است اینکه از نظر اندیشمندان وفلاسفه بزرگی نظیر افلاطون، ارسطو در یونان باستان، هگل، کانت، دکارت، اسپینوزا در مغرب زمین و حکمای مسلمان از جمله سهروردی، ملاصدرا، ابن سینا، فارابی، غزالی و... هر کدام در حوزه انسان شناسی الهیاتی در مورد نقش قوه تخیل در زندگی انسان و اینکه اساس و یا یکی از مبانی اصلی مقوم اثر هنری، عنصر خیال است سخن گفته اند؛ چنانچه شعر را به "کلام مخیل" یعنی سخن تخیلی و خیال انگیز تعریف کرده اند. برای سهروردی قوه خیال قوه ادراکی عالم مثال است. قوه خیال شأنش این است که میان حس و عقل کار کند تخیل عضوی است که نه روحانی است و نه مادی به یک معنا می شود گفت هم روحانی است هم مادی. بنابراین میتوان گفت ادراک خیالی یعنی مشاهده این صورتهای در جهان خاص خودشان؛ جهانی که صورتهای خیالی در آن تحقق دارند. این جهان مادی نیست؛ بلکه جهانی است که عالم خیال مُنفصل یا عالم مُثل نامیده میشود. نتایج این تحقیق نشان می دهد در نظام فکری فلسفی سهروردی، خیال، وسیله ای برای تبیین مباحث هنر و زیبایی شهودی است و هنرمندان اهل سیروس و سلوک نیز در خلق آثار خود از این قوه بهره برده اند. در این مقاله پس از بیان تعاریفی از قوه تخیل و انواع خیال در نظام فکری سهروردی و برخی دیگر از فلاسفه مسلمان و همچنین بیان قوای ادراکی به تشریح نقش و جایگاه قوه "مخیله" در وجود انسان و فرآیند خیال و تبیین نظریه ابصار از نظر شیخ اشراق و برخی دیگر از مکاتب وفلاسفه اسلامی، و در نهایت نقش آن در خلق آثار هنری پرداخته ایم.

۲- خیال از منظر سهروردی

شیخ اشراق علت وجودی عالم خیال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه مینامد، به شمار آورده است. در عالم مثال، صور جوهریه تمثیل پذیرفته و با شکل های گوناگون ظاهر میشوند؛ چرا که اختلاف اشکال و تفاوت هیأت در عالم خیال یا مثال، به وحدت شخصیه یک فعلیت جوهر، لطمه وارد نمیاورد. مثلاً "وقتی گروهی از اشخاص در باره یک شخصیت تاریخی به بررسی میپردازند، تصورات آنان نسبت به این شخصیت تاریخی، یکسان و یکنواخت نیست،

ولی این مسئله نیز مسلم است که همه این اشخاص درباره یک شخصیت تاریخی معین سخن گفته و تصورات گوناگون آنان به وحدت شخصی این شخصیت تاریخی لطمه وارد نمی آورد. پس صور مختلف و اشکال گوناگون یک شیء با وحدت جوهری آن منافی نبوده و یک شیء می تواند با صور متفاوت تمثّل یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۴).

۳- خیال متصل و خیال منفصل

در میان فلاسفه اسلامی، یکی از اولین کسانی که نقش و جایگاه و منشأ هنر را در آراء و اندیشه هایش مطرح نمود، شیخ شهاب الدین سهروردی بود وی در آغاز به اثبات عالم خیال در نفس انسان (خیال متصل) می پردازد و سپس تصاویر آفریده شده توسط این قوه در آدمی را برگرفته از خیال «خیال منفصل» که از عوالم هستی است می داند. او معتقد است که تصاویر و اشکال این قوه در آدمی سمبلی از صورتهای آن عالم برتر به شمار می آید که در سیر نزولی در عالم طبیعت تمثّل یافته اند. می توان گفت که سمبلی بودن هنر بیشتر از همه در هنر مقدس تبلور دارد؛ یعنی هر چیزی در هنر مقدس، در واقع رمز حقیقی برتر است، رمزی که انسان را به حقایق برتر رهنمون میشود و به مثل اعلی میرساند و در نتیجه باعث نوعی شهود محض میگردد. (ابراهیمی

دینانی ۱۳۷۹: ۳۶۳)

شیخ اشراق، معتقد است گذر و عبور از عالم محسوس به عالم معقول، بدون واسطه امکانپذیر نیست. پس باید عالمی میان این دو عالم باشد که هم از خواص محسوسات بهره ای برده باشد و هم از خواص معقولات. او این عالم میانی را «مثال» یا «خیال» می نامد که در مراتب معرفتی، منطبق بر ادراک خیالی، مابین ادراک حسی و ادراک عقلی است؛ یعنی اوصویر خیالی را صور قائم به ذات دانسته و آنها را از نوع صور منطبعه و دارای مکان و محل نمی داند، بلکه این صور را در جهان خارج از نفس موجود به شمار می آورد. به زعم او، صور خیالی نه در عالم ذهناند و نه در عالم عین، بلکه در عالم مثال یا خیال منفصل جای دارند. (قطب الدین شیرازی ۱۳۸۳، ۴۵۰: به عبارت دیگر، صور خیالی موجود و محقق اند اما نه در عالم عینی و نه در عالم ذهن. این صور در

عالم عقول نیز هستی ندارند؛ چون در عالم عقول بُعد و کم و کیف راه ندارد. پس باید گفت صور خیالیه در موطن و عالم دیگری جای دارند که همان عالم مثال یا خیال منفصل است.

شیخ اشراق معتقد است که صور خیالی، مخلوق و ساخته و پرداخته ذهن آدمی نیستند بلکه این صور همچون صور محسوس وجود مُنحاز* دارند. و لذا ادراک از طریق قوای خیالی یعنی مشاهده این صورت‌ها در جهان خاص خودشان است که وی به آن عالم مثال می‌گوید.

نکته مورد توجه اینکه بحث ادراک خیالی در تفکر مغرب زمین مورد غفلت واقع شده است و در آراء و اندیشه های تفکر غربی از ادراک خیالی به معنای آن در تفکر شرقی خبری نیست. هانری گُربن در بیان بی توجهی اندیشه غرب از ادراک خیالی می‌نویسد:

«هر گاه خیال، منحرف شده و ضایع گردد و نتواند وظیفه درک و تولید تمثیل‌هایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود به انجام رساند، می‌تواند چنین انگاشت که عالم مثال یا ملکوت ناپدید شده است. این زوال در غرب زمانی آغاز گردید که آیین "ابن رشد" کیهان شناسی ابوعلی سینا را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی مُردد شُمرَد.» (سهروردی، ۱۳۸۴: ۲۶۶)

سهروردی در رساله «الواح عمادی» قوه مخیله را با بیان تشبیهاتی بیان می‌کند. او معتقد است که: "مخیله اگر به امور محسوس تمایل یابد مانع ادراک معقولات توسط نفس میشود". از این رو مخیله را به کوهی تشبیه میکند که میان عالم عقل و نفوس آدمی حائل میشود و مانعی برای ادراک عقلیات است. (سهروردی ۱۳۵۵، ج ۳، ۱۷۸).

او همچنین در تبیین جایگاه قوه مخیله می‌گوید:

"و مخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کند از چیزی به چیزی نفس را باز دارد از ادراک معقولات و او را مشوش گرداند منامات، چنانکه در قرآن آمد در حدیث منامات: «والشجره

* برای خودش موجودیتی دارد، منفک و مستقل

الملعونۃ فی القرآن*» و اوست که چیزها به هم در آمیزد و چیزهای درست را مشوش گرداند." (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۰)

۴- فرآیند تخیل از نظر سهروردی

توضیح و تبیین عالم مثال یا صور خیالی از سوی سهروردی، معیار و مصدر هنر اسلامی به حساب می‌آید و هر سالک هنرمندی را با توجه به استعداد خویش قادر به ادراک حضوری این صور و ترسیم آن در پهنه خلاقیت‌های هنری می‌سازد.

در پرتو وجود عالم مثال است که همه مراتب وجود عالم ملکوت از فرشتگان و ارواح و آنچه در اساطیر و ادیان الهی به صورت تشبیهی تجلی یافته است قابل تعیین می‌باشند. (سهروردی ۱۳۷۲: ۲۱۱).

وجود همین عالم صور خیالی یا مثالی که سهروردی به عنوان منبع صور خیالی موجود در قوه خیال انسانی متأثر از تعالیم آسمانی کتاب مقدس قرآن و سنت پیامبر، فلسفه یونانی و تفکر فلاسفه مسلمان ما قبل خود تعیین می‌کند. رساترین تئوری در ایجاد واسطه میان شهود عرفانی و تمثیل هنری بر مبنای شهود عارفانه در عالم اسلام است. آنگاه که هنرمند با سیر و سلوک از تلاطم دریای محسوسات رها یابد، قوه خیال خود را به یاد صور خیالی قلمرو نورانی خیال که محل دیدار زیبایی‌های شگفتانگیز است، خواهد انداخت که بر صفحه آئینه ماندش منعکس شده است تا اینکه تمثیل و تصاویر ساخته شده را از رفتن به سمت و سوی بیراهه و تقدس زدایی رها شده شوند. زیرا قوه خیال هنرمند با عالم خیال هماهنگ بوده و واسطه انعکاس و درک تجلیات عالم خیال بر صفحه هستی است. و هنرمند قدرت محاکات بر امور قدسیای را مییابد که تا قبل از آن قادر به محاکات آنها نبوده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۹).

سهروردی در تبیین مسأله خیال، ابتدا به ابطال فرضیه رقیب می‌پردازد و سپس نظریه خود را ارائه می‌دهد. بطوریکه در نفی آموزه سینوی، وی فرآیند تذکر و یادآوری را مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس نتیجه می‌گیرد که مطالب فراموش شده در قوای انسانی موجود نیستند بلکه در جایی به

نام عالم «ذکر» تحقق دارند و این عالم، تحت تدبیر انوار اسپهبد فلکی یا به عبارت دیگر نفوس فلکی است که هرگز چیزی را فراموش نمی‌کنند و فراموشی در آن عالم راه ندارد. سهروردی با محفوظ بودن صور در قوه حافظه مخالفت می‌کند: «فَلَيْسَ التَّذَكُّرُ أَلَمِنَ عَالَمِ الذِّكْرِ وَهُوَ مِنْ مَوَاقِعِ سُلْطَانٍ» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۸)

وی پس از آنکه وضعیت صور خیالی که انسان‌ها آن‌ها را فراموش می‌کنند مورد تحلیل قرار می‌دهد و قوه خیال را خزانه صور خیالی به حساب نمی‌آورد، قوه حافظه را نیز خزانه معانی جزئی محسوب نمی‌کند و استدلال در هر دو مورد یکسان است و معانی جزئی فراموش شده، در جهان افلاک تحقق دارند و نور مدبر آن‌ها را از آنجا باز می‌گرداند. البته سهروردی این مقدار را می‌پذیرد که قوه‌ای در انسان لحاظ شود که به نحوی استعداد تذکر و یادآوری را داشته باشد. (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲۱۰) به این ترتیب قوه حافظه و قوه خیال به عنوان قوایی یا جنبه‌هایی از قوای واحد محسوب می‌شوند که استعداد پذیرش صور و احکام از عالم افلاک را دارند. سهروردی در ادامه در تأکید و تشبیه بر ادراکات تخیلی با استناد به آیه ای از قرآن کریم که می‌فرماید: «كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»^{*} می‌گوید: زیرا که پیوسته در حرکت است که به هیچ وقت قرار نگیرد و این مخیله است که کوه است که حایل است میان عالم عقل و نفوس ما.

شیخ اشراق برعکس فلاسفه مشاء، خیال را خزینه حس مشترک نمیداند بلکه می‌گوید: «وَالْأَصُورُ الْخَيَالِيَّةُ عَلَى مَا فُرِضَتْ مَخْزُونَةٌ فِي الْخِيَالِ بَاطِلَةٌ لِمِثْلِ هَذَا: فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ فِيهَا، لَكَانَتْ حَاضِرَةً لَهُ وَهُوَ مَدْرَكٌ لَهُ، وَ لَا يَجِدُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ عِنْدَ غَيْبَتِهِ عَنْ تَخِيلٍ زَيْدٍ شَيْئاً مَدْرَكاً لَهُ أَصلاً؛ بَلْ إِذَا أَحْسَسَ الْإِنْسَانُ بِشَيْءٍ مَا يَنَاسِبُهُ - أَوْ تَفَكَّرَ فِيهِ سَبَبَ مِنَ الْأَسْبَابِ - يَنْتَقِبِلُ فِكْرُهُ إِلَى زَيْدٍ وَ فَيَحْصِلُ لَهُ إِسْتِعْدَادٌ اسْتِعَادَهُ صُورَتُهُ مِنَ عَالَمِ الذِّكْرِ. وَ الْمَعِيدُ مِنَ عَالَمِ الذِّكْرِ إِنَّمَا هُوَ النُّورُ الْمُدَبِّرُ» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

^{*} قرآن کریم - سوره ابراهیم - آیه ۲۶

بدین معنا که اگر صور خیالی در خیال حفظ می‌شدند همیشه برای نفس حاضر بودند و نفس، قادر به ادراک آن‌ها بود در حالیکه چنین نیست و لذا وی حالاتِ نسیان و فراموشی را دلیل مخالفت خود با نظر مشائیان معرفی می‌کند.

سهروردی معتقد است که: "قوه متخیله هم درآک است و هم فعال". او در تأیید نظر خود دو دلیل مطرح می‌کند: "اول اینکه مشائیان معتقد به ادراک به حصول صورت هستند و قوه متخیله تا وقتی صورتها در آن حاضر نباشد نمی‌تواند به تفصیل و ترکیب آن‌ها پردازد یا به بیانی می‌شود گفت که سهروردی معتقد است که تفصیل و ترکیب که وظیفه قوه متخیله است بدون ادراک امکان پذیر نیست. دوم اینکه می‌گوید مشائیان خیال و متخیله را دو قوه میدانند و آنها قائل اند که با اختلال در خیال، متخیله می‌تواند به فعالیتش ادامه دهد. لذا با توجه به مبانی خودشان هنگام اختلال خیال، متخیله چگونه می‌تواند بدون اینکه صورتی داشته باشد بکار خود که تفصیل و ترکیب صورت هاست پردازد".

۵- قوای ادراکی از نظر سهروردی

شیخ اشراق ادراک را سه نوع می‌داند: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. وی ادراک وهمی را در ادراک خیالی مندرج می‌داند، در حالیکه ملاصدرا ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۰۶).

همانطور که در این مقاله گفته شد، سهروردی در مسأله حافظه به کلی از مشاء فاصله گرفته است. وی معتقد است که قوه‌ای به نام حافظه، بعنوان خزانه برای قوه واهمه و مُنطبع در بطن اخیر مغز نداریم و همانگونه که پیش از گفته شد اعتقاد به قوه‌ای بنام «ذاکره» است. (نوربخش، ۱۳۸۱: ۱۲۸). وی معتقد است که همه ادراک‌ها برخاسته از قوای ادراکی نفس است یعنی تنها نفس مُدرک است نه تک تک قوا و همه پنج قوه را نفس را تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود آن‌ها را می‌یابد. در واقع همه این قوا، شعبه‌ای از حقیقت نوری نفس‌اند. در اصل رابطه نفس با قوانین رابطه حضوری است که نفس با پرتو افکنی خود نسبت به این قوا و صور موجود در آن‌ها، علم حضوری اشراقی دارد. (سهروردی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۸)

سهروردی در مورد ادراک حسی بر این باور است که ادراک حسی با مشاهده اشیاء جزئی به اشراق و تابش نفس بر شیء محسوس حاصل می‌شود و بعد از اینکه شیء محسوس در برابر دیدگان قرار گرفت و موانع مرتفع شد، نفس با اشراق و حضور خود آن را می‌پذیرد. وی در این باره می‌گوید:

«فإدراک لیسَ أَلّا بالتفات النفس عندما تَرى مشاهدَة و المشاهدَة لیسَ بصورَة کُلّیّه، بل المشاهدَة بصورَة جزئیّه فلا بد و أن یكون النَّفس علم اشراقی حضوری لیسَ بصورَة ... و من کم یلتزم بانطباع الشَّیخ و لا بخروج الشعاع فأنّه یلزمه ان یعترف بل الأبصار مجرد مقابله المُستنیر للعُضو الباصِر، فَيَقَعُ بِهِ اشراق حضوری للنَّفس لا غیر، فإذن علی جمع التقدیرات یجب الالتزام یعلم اشراقی حضوری للنَّفس، فلیسَ الأبصار أَلّا بِمُقابله المُستنیر للعین السَلَمیّه لا غیره»

به این معنا که: "ادراک حسی یعنی مشاهده اشیاء جزئی، به اشراق و تابش نفس بر شیء محسوس حاصل می‌شود؛ پس از آنکه شیء محسوس در برابر دیده و عضو باصر قرار گرفت و موانع مرتفع شد نفس با اشراق و حضور آن رامی‌یابد؛ یعنی شیء خارجی خودش پیش نفس حاضر می‌شود و نفس با علم حضوری آن را درک می‌کند" (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۸۵).

اگر به مبانی و آراء سهروردی پیرامون قوای ادراکی و مسأله تخیل توجه کنیم در می‌یابیم که در اندیشه وی، خیال صرفاً یک امر ادراکی یا صورت شیء در غیاب آن شیء نیست، بلکه مرتبه‌ای از هستی تلقی می‌شود. سهروردی اعتقاد به جایگاه و شأن هستی‌شناسانه خیال دارد. او بر این باور است که خیال مرتبه‌ای از هستی است که در ذهن انسان شعبه‌ای دارد، بطوریکه وی این شعبه را «خیال متصل» و مرتبه هستی آن را «خیال منفصل» می‌نامد. او معتقد است که ادراک خیالی می‌تواند زمینه ساز و مبنای الهامات باشد. (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۳۶). همچنین با دقت و تأمل در اندیشه‌های سهروردی به این نتیجه میرسیم که جایگاه هستی‌شناسانه خیال در هنر، بسیار مهم و مؤثر است، بطوریکه هنر حقیقتی از نسخ ادراکات و از جنس تفکر است. از منظر شیخ اشراق هنر به واسطه عالم خیال با حقیقت نسبت پیدا می‌کند البته حقیقتی ماورای عالم طبیعت.

۶- سهروردی و نظریه ابصار

ویژگی اصلی فلسفه سهروردی بر اصول اشراقی ابصار، نور و نگاه و به بیانی دیگر بر شهود و مشاهده و لذت باطنی استوار است و لاجرم مبتنی بر رهیافتی زیباشناختی و وجه هنری است و از سوی دیگر، پررنگ ترین ایده ای که ذهن را به سمت این ویژگی سوق می دهد، ابداع عالم خیال، صور معلقه و ویژگی های آن است. صوری که مظاهر خود در عالم حس را پشتیبانی می کنند. چنانکه در کتاب حکمه الاشراق در دفاع از مثل افلاطونی در مقابل احتجاجات مشائیان مبنی بر ابطال آن، از برهان خود مشائیان نتیجه می گیرد که:

"در عالم عقول ماهیاتی وجود دارند که قائم به ذات خود هستند، زیرا کمال آنها ذاتی است. در عین حال آن ها در این جهان اصنامی دارند که غیرقائم به ذات خود هستند، زیرا کمال شان قائم به خود شان نیست و کمالی که مختص ماهیات عقلیه استدر آنها وجود ندارد." (سهروردی ۱۳۸۸: ۹۲).

شیخ اشراق در بخش دیگری با استناد به بحث ابصار که انطباع صور مرئیة در چشم را منتفی میدانند [۱]، و بر همین اساس انطباع این صور در ذهن را نیز نفی می کند. به نظر سهروردی به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، صور خیالیه نه در اذهان است و نه در اعیان. اگر در اعیان بودند دائماً قابل مشاهده بودند و در عین حال عدم هم نیستند و گرنه به تصور در نمی آمدند. ناگزیر باید در عالم مثال باشند. او در این باره می گوید: «در مورد صور مرایا و صور خیالیه واقعیت این است که در چیزی [از قبیل آئینه یا خیال] معلقه ای هستند که فاقد محل و مکان است. و ممکن است منطبع نیستند، بلکه کالبدهای واجد مظاهری باشند که در آن ها واقع نباشند. بنابراین، مظهر صورت هایی که در آینه است،

۱- ان انطباع الصور فیالعين ممتنع

آینه است اما آن صور خود امور معلقه هستند که در مکان و محل نمی گنجند. و مظهر صورت های خیالی که صوری معلقه هستند، تخیل است (همان: ۲۱۲)

در تعریف ابصار از نظر شیخ باید گفت: ابصار، اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رؤیت صور عینی مثالی نائل می‌آید. بیننده واقعی در عمل ابصار، نور اسفهد یا نفس انسانی است. در عمل ابصار، علاوه بر اشراق حضوری نفس که عامل اساسی عمل ابصار است، شرایطی نیز برای حصول لازم دارد؛ از قبیل رویارویی یا مقابله با شیء، عدم حجاب بین بیننده و شیء و وجود نور و روشنایی و... پس باید گفت از نظر شیخ ابصار یعنی رؤیت صورتهای مثالی. این قاعده را می‌توان در مورد دیگر ادراکات حسی نیز تعمیم داد و گفت: از نظر سهروردی ادراک حسی، حاصل مشاهده صورتهای مثالی در عالم مثال است (مصباح یزدی ۱۳۶۵: ۱۳۶).

۷- نقش خیال در هنر شهودی و قدسی

آنچه مسلم است اینکه ایده پردازی و طرح راه حل‌های مطلوب معمولاً توسط طراح صورت می‌گیرد، بطوریکه هنرمند طراح پس از رویارویی با مساله در پی حل آن، اندیشیدن و تفکر را شروع میکند و در دفعات متعدد به کمک تجسم و تخیل به آفرینش در ذهن خود می‌پردازد و در نهایت منجر به پاسخ برای حل آن مساله خواهد شد.

می‌توان اذعان کرد که هنر به معنای عام و طراحی به معنای خاص یک پدیده هنری است که در بستر خیال روی می‌دهد. طراح در بستر خیال متولد می‌شود و در راستای خلق هنر، نقش آفرینی می‌کند و پس از خلق هنر، مخاطب را به دنبال دنیای خیال خود می‌کشانند. هنرمند در ذهن خیال پرداز خود به دنبال یک پاسخ است و او می‌تواند در قالب یک اندیشه، یک صورت، یا یک اثر هنری نمایان شود، شکسپیر در این باره می‌گوید:

«چشمان شاعر با چرخشی ناب از ملکوت به زمین و از زمین به ملکوت می‌نگرد و همانگونه که تخیل تجسم می‌بخشد به صورت ناشناخته‌ها، قلم شاعر نیز کالبدی بر ایشان می‌سازد و از آن برای آن نیستی که چون باد است نام و مأوایی فراهم می‌سازد» (shakespeare.1596:19)

در واقع می‌توان گفت که تخیل مهارتی است که در بسیاری از آثار هنری به شکل‌های گوناگون و شخصی ظاهر می‌شود و تخیل و ذهن باز می‌تواند موجب خلق و آفرینش‌های نو در دنیای هنر باشد.

۸- خیال در فرآیند آفرینش اثر هنری

در فرآیند طراحی یا نگارگری یک اثر هنری، خیال تنها قابلیت ذهنی نیست که دسترسی به احتمالات را فراهم میکند بلکه تغییر شکل مفاهیم و معانی در خیال یک جریان چند مرحله‌ای است. در جریان خلق اثر هنری، خیال قدرتمند ناچار به ساده سازی و کاهش فراوانی مسائل و جنبه های عملی کار است تا تنوع بی شکل و نیازهای مختلف طراحی را در یک خیال واحد متراکم کند (امینی و همکاران، ۱۳۹۸: ۵۸)

در بررسی ابعاد یک طرح یا نگاره اگر معتقد به یک فرآیند سیستماتیک و برنامه ریزی شده از قبل باشیم، نقش فرد طراح در این فرآیند را کمرنگ دیده‌ایم؛ بلکه باید دنبال عاملی باشیم که به شخص طراح و هنرمند تعلق دارد. و آن یک خصیصه شخصی و منحصر به فرد است که در دیگران وجود ندارد و آن حاصل تجربه فردی، تصویر ذهنی و یک بینش و باور شخصی است (همان)

می توان گفت که یک درون مایه طراحی در فرآیند طراحی و نگارگری نقش ایفا می کند. از این نظر طراحی همان جوهره فکری و تجربه زیسته هنرمند است. همان چیزی که قرار است در شکل اثر دیده و دانسته شود. ماهیتی که طراح یا نگارگر اش می کند فرم بیانی آن را بیابد. طرح به دنبال پدید آوردن قالبی مناسب برای درون مایه های خویش است. یافتن صورتی بیرونی که همخوان اتفاق های درونی باشد.

۹- نقش خیال در هنر نگارگری ایرانی-اسلامی

مکتب فلسفی اشراقی و بطور ویژه شیخ شهاب الدین سهروردی معتقد به وجود عالم خیال منفصل هستند یعنی عالمی که بیرون از نفس آدمی و یکی از مراتب و عوامل هستی است. سهروردی با ارائه آیات قرآن کریم و احادیث بزرگان دین و ائمه (ع) به بیان شرح حال خود در عالم ملکوت و درک وجود عالم مثال (عالم خیال) می پردازد. (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۵۲).

در فلسفه ی هنر اسلامی و به خصوص در هنر نگارگری عالم خیال از ارکان اساسی خلق و شکل گیری فرم ها و تصاویر خیال انگیز است. تفکرات عمیق و خلاق فیلسوف مسلمان در باب عالم خیال نیز از جنبه های بسیار مهم در فلسفه ی اسلامی به شمار می آید. این پژوهش با تحلیل آرای فلاسفه ی

اسلامی (ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا) در باب عالم خیال، در پی پاسخ به این مهم است که جایگاه و اهمیت آنرا در قوه ی متصوره یا تصویرگر نشان داده و از سوی دیگر، رابطه ی آنرا با تصویرگری در نگارگری ایرانی مدنظر قرار خواهد داد. تحلیل نگاره ها بر پایه ی تطبیق نظرات سه فیلسوف مسلمان میباشد. به گونه ای که رد پای اندیشه های ابن سینا در باب عالم خیال، اندیشه های ملاصدرا در طبیعت گرایی آثار رضاعباسی و درخشش اندیشه های سهروردی در فضای خیالی و بهشت آسای نگاره های هفت اورنگ جامی بررسی و تحلیل ساختاری می شود. نتایج نشان میدهد که هنرمند نگارگر با تکیه بر قوه ی خیال در هر دوره از تاریخ هنر ایران به گونه ای نقشی از عالم خیال به جای گذاشته است. با مشاهده ی هر نقش که از عقل خیال اندیش هنرمند نگارگر بر صفحه کاغذ نشسته است، پرده از پیوندی که میان روح و ذهن خلاق هنرمند نگارگر و عالم خیال برداشته شده و پنجره ای مصفا بر چشم و دل مشاهده گر به عالم خیال گشوده میشود.

از نظر سهروردی عالم مثال (عالم خیال) ماورای جهان مادی و عینی است و انسان بنا به میزان کمال نفس و با تهذیب نفس می تواند با این عالم ارتباط برقرار کند و هر کس به تناسب حالات درونی خود می تواند صور موجود در این عالم را مشاهده کند بطوریکه انسان های زاهد و تکامل یافته از طریق مکاشفه و انسان های معمولی در حالت رؤیا.



هنر نگارگری از جمله هنرهایی است که در آیین اسلامی می تواند منظر عالم مثال یا عالم خیال باشد و می توان ویژگی های این عالم را در این نوع از هنر به وضوح مشاهده کرد. هنرمند نگارگر،

ضمن مشاهده عالم مثال، آن عالم برتر و نورانی را با اجرای دقیق و معنوی در آثارش منعکس می‌کند.

۱۰- نتیجه گیری

آنچه از محتوای این مقاله می‌توان استنباط کرد اینکه اگر هنرمند اهل مکاشفه باشد و پراز عالم طبیعت فراتر نهد؛ بدون شک اثر هنری اش نیز بازتابی از عوالم ماوراءالطبیعی خواهد بود. لذا می‌توان گفت تخیل مبنای مکاشفات چنین هنرمندی می‌باشد. سهروردی از اینکه عالم خیال را مؤثر در ادراک خیالی میدانند، فراتر رفته و نفوس انسان‌ها را بر اساس تجردی که از اشتغال به محسوسات یافته‌اند، در تصرف در این عالم و خلق و ایجاد صور معلقه در عالم خیال، توانا می‌داند. شیخ اشراق بر اساس نظریه ابصار به ارائه نظریه خیال اشراقی می‌پردازد و تخیل را مشاهده مثل معلقه از سوی نور اسپهبد قلمداد می‌کند، همانطور که ابصار را اشراق

نفس بر اجسام می‌داند. سهروردی قائل به سنخیت میان درک کننده و درک شو نده نیست و از نظر وی نور اسفهد که مجرد است بی واسطه قوه خیال مثل معلقه را درک می‌کند، همانگونه که بی واسطه صورت اجسام مادی را می‌بیند.

سهروردی در واقع باترسیم طولی مراتب هستی و ایجاد ارتباط میان آن مراتب، نقش قوه خیال را در پیمودن عوالم نوری مهم دانست و تاکید نمود هنرمندیکه از جهان برزخی "عالم خیال" بی خبر و بی توجه باشد، بدون شک از گشودن راز و رمزهای معانی و رسیدن به حقایق، ناتوان و عاجز است.

باتوجه به مباحث مطرح شده در این مقاله میتوان نتیجه گرفت که با سهروردی خیال معنای جدید و منزلت هستی شناسانه به خود گرفت. در نظام فکری وی خیال صرفاً "ادراکی نیست بلکه مرتبه ای از مراتب هستی است. یعنی در واقع خیال عالمی است بین دو دنیای معقولات و محسوسات که سهروردی آن را "عالم خیال" بیان می‌کند.

نکته مهم دیگر که باتعمق در آراء و اندیشه های شیخ اشراق پیرامون خیال حاصل می‌شود اینکه عالم خیال در ذهن انسان یک شعبه دارد که وی به آن خیال متصل می‌گوید و مرتبه هستی خیال

را "خیال منفصل" می‌داند. به نظر میرسد ادراک خیالی می‌تواند مبنایی برای مکاشفات هنرمند اهل شهود باشد. ولذا با استفاده از نظام فکری سهروردی می‌توانیم یک مبنای نظری پیدا کنیم که مبنا و اساس تئوریک هنر اسلامی به معنای عام کلمه باشد.

تلخیص کلام اینکه از منظر سهروردی هنر حقیقی باید وفق نگاهش به عالم ماوراء الطبیعه باشد و در خلق اثر هنری بعد ذهنی و عینی اثر توجه نماید و جنبه و روحیه معنوی را در آثار خود لحاظ کند.

منابع و ماخذ:

- قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.

- امینی، سارا و همکاران، (۱۳۹۸)، گونه شناسی خیال در فرآیند طراحی و معماری، ماهنامه باغ نظر، شماره ۷۲، دوره ۱۶

- فلامکی، محمد منصور، (۱۳۹۰)، ریشه و گرایش‌های نظری معماری، تهران: نشر فضا، چاپ پنجم

- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۵)، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر و هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، (۱۳۹۶)، تصحیح بابک علیخانی، تهران: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۹۲)، حکمه الشراق. ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: نشر علم.

- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات جلد سوم، به تصحیح حسین نصر و هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.

شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۳)، شرح حکمۀ الاشراق سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول.

- شیرازی، ملاصدرا (۱۳۰۳)، الحاشیۀ علی الالهیات، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول
کازرونی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمۀ الاشراق سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- مددپور، محمد، (۱۳۸۲)، معنی خیال در هنرهای سنتی و مدرن، مجله بیناب، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، شماره ۴ و ۳

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، ناشر: تهران، سازمان تبلیغات اسلامی

- مفتونی، نادیا، (۱۳۸۸)، خیال مشائی، خیال اشراقی و خلاقیت، تهران: خردنامه صدرا، شماره ۵۵

- نوربخش، سیماسادات، (۱۳۹۶)، بررسی مقایسه ای مبانی معرفت شناسی ملاصدرا و سهروردی، تهران: فصلنامه تخصصی حکمتنامه مفاخر، سال دوم، شماره ۲

- نامی، غلامحسین (۱۳۸۷)، مبانی هنرهای تجسمی، ناشر: تهران، انتشارات توس



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Reflection of Stoic Thought in the Poetry of Sohrab Sepehri

Mohammad Hossein Nikdarasl¹, Ali Hosseini², Zahra Jahanian³

¹.Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran

². Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran

³. Master of Arts in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran

Article Info

Article type:

Research Article

Received:

29/12/2024

Accepted:

09/03/2025

ABSTRACT

Stoicism, as a significant philosophical school, proposes a way of life aligned with human nature and universal order. This study examines the reflection of Stoic concepts in the poetry of Sohrab Sepehri, an Iranian poet deeply influenced by ancient wisdom and philosophy. Through comparative analysis, the research identifies key Stoic elements in Sepehri's works, particularly the pursuit of inner tranquility and harmony with nature. The study further explores how Stoicism's ethical perspectives on human existence, virtue, and the cosmos resonate with Sepehri's poetic worldview, suggesting that Stoic philosophy subtly informs his approach to life and art.

Keywords: *Nature; Philosophy; Sohrab Sepehri; Stoicism*

***Corresponding Author: Ali Hosseini**

Address: Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran

E-mail: a.hoseini@yu.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



بازتاب اندیشه‌ی رواقی‌گری در شعر سهراب سپهری

محمدحسین نیکداراصل^۱، علی حسینی*^۲، زهرا جهانیان^۳

^۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه

یاسوج، یاسوج، ایران

^۲. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

^۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مکتب رواقی، از مکاتب مهم فلسفی است که واکنشی قاطعانه برای اتفاقات
مقاله پژوهشی	زندگی ارائه می‌دهد. زندگی سازگار با طبیعت انسانی و طبیعت جهان شمول،
	رکن اساسی این مکتب است. با تفحص در آموزه‌های رواقیون و مقایسه‌ی آن
دریافت:	با اشعار سپهری، این مدعا به اثبات می‌رسد که سهراب شیفته‌ی تمدن، مکاتب
۱۴۰۳/۱۰/۰۹	کهن و اسطوره‌هاست و از این مکتب تأثیر پذیرفته است. در نتیجه می‌توان
پذیرش:	مؤلفه‌های اندیشه‌ی رواقیون را در آثار شاعری چون سپهری یافت و ایشان را
۱۴۰۳/۱۲/۱۹	از رواقیون ایرانی پنداشت. هدف این نوشتار بیان چندی از نقطه نظرات
	رواقیون با هدف تأمین آرامش درونی برای جوامع بشری است که در اشعار
	سهراب سپهری نمود پیدا می‌کند. همچنین به بررسی ابعاد زندگی انسان و
	دغدغه‌های سهراب و فیلسوفان رواقی پرداخته و در نتیجه راهکارهایی را ارائه
	می‌دهد. روش اجرای پژوهش، تطبیقی-کیفی است و بر آن است میان اندیشه
	های رواقی و اشعار سپهری مطالعه تطبیقی انجام دهد تا مشخص شود شباهت‌ها
	و همگونی‌های سپهری درباره‌ی انسان، اخلاق و جهان رواقیون تا چه اندازه
	است. یافته‌ی پژوهش این انگاره را سامان می‌دهد که به کار بردن اندیشه‌ی
	رواقیون سبب سعادت می‌شود و همان‌طور که از اشعار سهراب پیداست، راز
	خوشبختی و خوب زیستن درسهل‌گیر بودن نسبت به مسائل و مشکلات زندگی
	است.
	کلمات کلیدی: فلسفه، طبیعت، اندیشه، سهراب سپهری، رواقیون

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: a.hoseini@yu.ac.ir

۱- مقدمه و تبیین مسئله

انسان به عنوان سرفصل آفریده‌های خداوند به دلیل تفاوتی که با سایر جانداران در او ایجاد شده، مسیر تکاملی را طی می‌کند. به همین دلیل اندیشمندان در دوره‌های مختلف همواره دغدغه‌ی این را داشته‌اند که نحوه‌ی به تکامل رسیدن چیست و این موجود از چه طریقی باید خود را به جایگاه برتری برساند. در این باب باید گفت فلسفه از علمی است که دارای سابقه طولانی است. از زمانی که افلاطون نظریات خود را بیان کرد و شاگردان وی نیز در سال‌های بعد اندیشه خود را در باب خلقت و هستی و انسان تحریر کرده و نشر دادند و در نقاط مختلف دنیا مباحثی بر سر هدف خلقت و وظیفه انسان ایراد شده است که به مرور زمان گسترش یافته و منجر به پدیدار شدن مکاتب مختلف شده است. در طول زندگی بشر عقاید بسیاری از سوی بزرگان دینی و اخلاقی و پیامبران نشر یافته که تمام این مکاتب هدف مشترک دارند و آن سعادت بشر است. از آنجایی که تعیین هدف و مسیر زندگی از مهم‌ترین مسائل در زندگی است، همگان به این موضوع و مسئله اندیشیده‌اند که از کجا و برای چه آمده‌اند و در نهایت به کجا خواهند رفت. (سبحانی، ۱۳۹۶: ۱) متفکران به این سوال که رمز سعادت و خوشبختی در چیست این‌چنین پاسخ داده‌اند که هدف زندگی رسیدن به سعادت است هرچند برای سعادت نظرات مختلفی وجود دارد. برخی سعادت را به دنیا محدود کرده‌اند و اوج سعادت را لذات مادی دنیا پنداشته‌اند و برخی دیگر، دنیاگریزی و گرایش به رهبانیت را. (شاکری، ۱۳۹۳: ۳) رواقیون از جمله افرادی هستند که فلسفه‌ی آن‌ها تلفیقی از مذهب و عرفان است. آن‌ها برای رسیدن به سعادت و خوشبختی ایده‌ها و آراء خاص خودشان را مطرح کردند. (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۳) در پاسخ به سؤالاتی همچون در زندگی به دنبال چه هستید و چه می‌خواهید؟ شاید پاسخ داده شود به دنبال شغلی مناسب، فرزندانی شایسته و یا حتی خانه‌ای زیبا. این‌ها فقط چیزهایی هستند که شما خواستارشان هستید اما در طرح این پرسش که خواهان چه هستید، گسترده‌ترین معنای آن در نظر است. بسیاری از افراد نمی‌دانند که از زندگی چه می‌خواهند اما بهره‌مندی از آرمانی بزرگ در زندگی، نخستین مؤلفه فلسفه زندگی است. چرا داشتن چنین فلسفه‌ای مهم است؟ زیرا بدون آن این خطر وجود دارد آن‌طور که سزاوار است زندگی نکنیم و در بستر مرگ، حسرت زندگی از دست رفته را بخوریم و شاهد تلف کردن عمر خود باشیم. چنین پرسش‌هایی دغدغه فلسفه عملی حوزه پساسقراطیان خاصه، رواقیان است. شاید بتوان گفت که پرسش اصلی فیلسوفان رواقی در حوزه‌ی فلسفه‌ی زندگی همین است؛ این که زندگی ارزشمند چیست و چه چیز انسان را به سعادت می‌رساند. در فلسفه‌ی عامیانه‌ی مردمان سرزمینمان، مفاهیم مشابهی با گفته‌های رواقیون وجود دارد. سهراب سپهری (۱۳۰۷-۱۳۵۹)، شاعر نامور قرن معاصر، شیفته‌ی ادیان، تمدن، مکاتب کهن و اسطوره‌ها است و اندکی تامل در آثار او نشان می‌دهد همگونی‌های قابل توجهی با اندیشه‌ی رواقی دارد.

۲- اهمیت، ضرورت و هدف پژوهش

این پژوهش به بررسی نقاط مشترک اندیشه‌ی رواقیون و سهراب سپهری پرداخته و سپس آن‌ها را با یکدیگر تطبیق می‌دهد. از آن‌جا که سپهری شیفته‌ی ادیان کهن و اسطوره‌ها است و هیچ پژوهشی منحصرأً اندیشه‌ی رواقیون و سپهری را به طور یک‌جا مورد بررسی و مطابقت قرار نداده است، بنابراین انجام تحقیق حاضر ضروری به نظر می‌رسد. اهمیت پژوهش از آن نظر است که با تبیین و تحلیل اندیشه‌ی سپهری، می‌توان از دغدغه‌های شاعر در عرصه‌های مختلف زندگی پرده برداشت و جایگاه هنری او را به جامعه‌ی فارسی زبانان معرفی کرد. همچنین بر آن است میان اندیشه‌های رواقی و اشعار سپهری مطالعه تطبیقی انجام دهد تا مشخص شود شباهت‌ها و همگونی‌های سپهری درباره‌ی انسان، اخلاق و جهان رواقیون تا چه اندازه است.

۳- سوالات پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

۱- آیا اندیشه‌ی رواقی‌گری در اشعار سهراب سپهری نمودی دارد؟

۲- سپهری در کدام اشعار خود از اندیشه‌ی رواقی‌گری بهره برده است؟

۳- همگونی‌های اندیشه‌ی رواقی‌گری و سهراب سپهری کدام است؟

۴- روش پژوهش

این پژوهش با روش تطبیقی- کیفی است؛ تطبیقی از این جهت که به مقایسه‌ی اندیشه‌ی سپهری با رواقیون می‌پردازد و کیفی از آن نظر که اندیشه‌ی سهراب را بررسی می‌کند.

۵- پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش حاضر، پژوهشی تازه و بدیع است و تاکنون پژوهش جامعی که به طور خاص به موضوع بازتاب اندیشه‌ی رواقی‌گری در شعر سهراب سپهری پرداخته باشد، یافت نشد؛ لذا سعی شده است که به مواردی از آثار، کتب و مقالاتی که به صورت اقلی و یا تک بعدی مرتبط با موضوع به دست آمده است، مورد بررسی و تحلیل قرارگیرد. متاجی نیمور و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «جایگاه مفهوم لوگوس در اندیشه برابری و نظام جهان رواقی» به بررسی پاره‌ای از اندیشه‌ی رواقیون پرداخته و هیچ اشاره‌ای به اندیشه‌ی سپهری نکرده‌اند. پژوهش حاضر اندیشه‌ی رواقیون و سپهری را به طور کامل بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که سهراب سپهری از مکتب رواقیون بهره برده است. پژوهش نامبرده به این دلیل با پژوهش حاضر تفاوت دارد.

ثامنی کیوانی و ترکمانی باراندوزی (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «هشت‌کتاب سهراب سپهری و مثبت اندیشی از منظر سلیگمن» صرفاً به مطالعه و بررسی اندیشه‌های مثبت سپهری پرداخته‌اند و اشاره‌ای به اندیشه‌ی

رواقیون در آثار وی نکرده‌اند. درحالی‌که پژوهش حاضر به بررسی اندیشه‌ی رواقیون در تمام اشعار سپهری پرداخته که از لحاظ موضوع و پیشینه، تازه است.

فتانه سمسار خیابانیان، (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رواقی‌گری و تفکر اسلامی حافظ» به طور خلاصه به بررسی رواقی‌گری حافظ در دین پرداخته است. این مقاله از این جهت که اشاره‌ای به اندیشه‌ی رواقی‌گری سهراب سپهری نکرده و به تفکر اسلامی حافظ پرداخته است، با پژوهش حاضر متفاوت دارد.

کلثوم یوسفی، (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «مطالعه‌ی چهار راهکار روانشناختی رواقیون (اتفاقات ناگوار، تقدیرگرایی، پرهیز از لذت، مراقبه و تأمل) در آثار سعدی» به بررسی فلسفه‌ی رواقی در آثار سعدی پرداخته و به اشعار سپهری اشاره‌ای نکرده است.

— ابوالفضل رحیمی راد (۱۳۸۸)، در پژوهشی با عنوان «طبیعت‌گرایی در جهان‌بینی سهراب سپهری»، فقط طبیعت‌گرایی سپهری را مورد واکاوی قرار داده و اشاره‌ای به اندیشه‌ی رواقی‌گری ایشان نکرده است.

۶- رواقیون:

معنی کلمه‌ی رواقی در فرهنگ لغت این است: «کسی که ظاهراً نسبت به خوشی، غم، لذت و درد بی‌اعتنا یا عاری از تأثر باشد.» (آروین، ۱۳۹۴: ۱۷) رواقی منسوب به رواق است و دلیل نام‌گذاری این مکتب آن است که پایه‌گذار آن، زنون، در سال ۳۰۰ ق.م (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۴۵) در یک رواق می‌نشست و به شاگردان خود آموزش می‌داد. (شهیدی، ۱۳۸۵: ۱۵۰۲) مکتب رواقی در زمره مکاتب پاسقراطی و از مؤثرترین مکاتب اخلاقی در جهان سنتی فلسفه‌ی غرب است. فلسفه‌ی آنان مجموعه‌ای از آراء و نظریاتی بود که برای رسیدن به سعادت و رستگاری شخصی در دنیا، برای انسان‌ها تدوین کرده بودند. (پاپکین، ۱۳۶۸: ۳۶۴) چنان‌که سنکا فلسفه را علم رفتار دانسته و آن را علمی برای شرافتمندانه زندگی کردن معرفی کرده است و هدف زندگی را فضیلت و زندگی طبیعی را بر وفق طبیعت شمرده است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۴۵) اندیشه‌ی رواقی از جمله اندیشه‌هایی است که تمام تلاش خود را در راه رسیدن به بهروزی، خوشبختی و سعادت نهاده است. (آروین، ۱۳۹۴: ۲۰) این مکتب را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره پیشین، میانی و پسین. رواقیون این دوره بیش از دوره‌های دیگر به ریاضیات و منطق و طبیعیات توجه می‌کردند؛ اما توجه زنون بیشتر بر اخلاق و زندگی عملی انسان‌ها است و دلیل اهمیت فلسفه از نظر او این است که در خدمت اخلاق و زندگی عملی ما است؛ خصوصیتی که در دوره‌های میانی و پسین برجسته‌تر است. در دوره میانی، آموزه‌های افلاطونی و ارسطویی با یکدیگر آمیخته شدند. در دوره میانی، از شدت افکار رواقیون دوره پیشین که شدیداً مادی بود، کاسته شد. (همان: ۵) مکتب رواقیون مبتنی بر اصولی برای زندگی است؛ از جمله: تجسم منفی (فکر کردن به اتفاقات ناگوار، شکست‌ناپذیری، رهاکردن گذشته و حال، رویارویی با وجه منفی لذت، مراقبه، عشق به هم‌نوع، مواجهه

با دیگران، تحمل حرف‌های تحقیرآمیز، چیرگی بر اندوه توسط عقل، شهرت طلبی، زندگی مجلل، مرگ، در باب تغییر محل، روزگار پیری و در باب سرانجامی خوب برای زندگی خوب. (همان: ۲۱۱-۷۴) هدف اصلی مکتب رواقی فقط آموزش دادن برای رویارویی با مشکلات زندگی نیست؛ بلکه حفظ آرامش در این میان است. (همان: ۲۰۱)

سهراب کلید نجات بشر و سعادت آدمی را در تغییر نظام سیاسی و اقتصادی موجود نمی‌دانست؛ بلکه معتقد بود که نجات آدمی نه از بیرون، بلکه از درون است. (جلالی، ۱۳۸۳: ۵) او به دنبال آرمان شهری است که بارها مستقیم و غیرمستقیم از آن یاد می‌کند. (همان: ۷) او هیچگاه به واکنش‌های مثبت یا منفی اطرافیان توجهی نداشته و نسبت به آن‌ها سهل‌گیر بوده است. (همان: ۸) با وضعیت جهان امروز، ما ناگزیر به تفسیر و تحلیل آموزه‌های عرفانی و مکاشفه‌ای هستیم تا بشر هویت و اصالت انسانی خود را فراموش نکند. «صدای پای آب» که از آثار شاخص سهراب است، دارای چنین جایگاهی است؛ زیرا شهود و ادراکات قلبی نقطه اشتراک فلسفه و شعر است. بنابراین، فلسفه، بهتر و دقیق‌تر می‌تواند این شهود و ادراکات را تبیین و تحلیل کند. (نرماشیری، ۱۳۹۰: ۵) و «چون سپهری شاعری است دارای سلوک باطنی و سلوک باطنی او مستقیم با سیر زندگی‌اش از نوجوانی به جوانی و پختگی و سپس تا آستانه‌ی پیری و تجربه‌های درونی او در این سیر بیشتر رابطه دارد تا هر حادثه بیرونی» (آشوری، ۱۳۶۷: ۱۱)، به همین سبب این منظومه می‌تواند برای او در حقیقت «هم حدیث نفس او باشد و هم تز او» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۸۰). بنابراین به بررسی اندیشه‌های فلسفی سپهری که بازتابی از مکتب رواقی‌گری دارد می‌پردازیم:

۷-تقدیرگرایی

تقدیر یا همان سرنوشت از نظر رواقیون، نهاد، نیرو و قوه‌ایست که به همه‌چیز در جهان نظم و انضباط می‌بخشد. در واقع سرنوشت همان عقل و نفخه حیاتی الهی است که نظام تمام عالم را رهبری و اداره می‌کند. علاوه بر این قدرت و نیروی تقدیر در طول زمان است که نمود پیدا می‌کند. به طور کلی سرنوشت عبارت است از حرکت ازلی و مداوم و منظم. رواقیون تقدیرگرا بودند و معتقد بودند آنچه می‌خواهد اتفاق بیفتد، باید اتفاق افتد و کسی نمی‌تواند درباره‌ی آن کاری کند و کسی که نخواهد این را بپذیرد، از زندگی خود ناراضی و مأیوس است و همواره در آرزوی آن است که کاش زندگی برای او طور دیگری رقم می‌زد. (پاپکین، ۱۳۹۶: ۲۴۸) آن‌ها به تقدیرگرایی اما نه تقدیرگرایی درمورد آینده، بلکه به تقدیری بودن گذشته و حال اهمیت می‌دادند و باورشان بر این بود که کسی زندگی آرامش‌بخشی خواهد داشت که به حالت تقدیری و جبری به گذشته و حال بنگرد. (یوسفی، ۱۳۹۸: ۱۷) اصول و عقایدی که آن‌ها برای رسیدن انسان به رستگاری شخصی در نظر گرفته بودند، این بود که افراد بشری باید بیاموزند نسبت به تغییرات و دگرگونی‌های خارجی، بی‌تفاوت و سهل‌گیر باشند. (آروین، ۱۳۹۳: ۱۲۹)

آن‌ها باور داشتند تقدیرگرا بودن نسبت به اتفاقاتی که برایشان می‌افتد، از راه‌های حفظ آرامش است. (اروین، ۱۳۹۴: ۱۳۸) به اعتقاد آن‌ها خرد کیهانی حوادث و وقایع عالم را به بهترین وجه از پیش، طرح و معین و مقدر کرده است. هیچ‌چیز از روی تصادف اتفاق نمی‌افتد و فضیلت همان اراده‌ای است که با حوادث و وقایع طبیعت، هماهنگ و سازگار باشد. (پاپکین، ۱۳۶۸: ۳۶۴) تمام فیلسوفان رواقی از رویکرد تقدیرگرایانه جانبداری می‌کنند و بر این باورند که بر خلاف این رویکرد عمل کردن، همان طغیان علیه طبیعت است و این طغیان، علیه کسانی است که در پی آرامش هستند. اگر کسی قصد دارد سرنوشت خود را پس بزند، ترس، غم و خشم آرامش او را خواهند گرفت. پس برای پیشگیری از چنین اندوهی، لازم است شخص، خود را با محیطی که سرنوشت او را در آن قرار داده هماهنگ کند و بپذیرد که هرچه تقدیر برای او رقم زده، بهترین چیز ممکن است. (اروین، ۱۳۹۴: ۱۳۹) سپهری، تأثیر فراوانی از فلسفه گرفته بود و این را در مجموعه‌های او می‌توان دید. (دشتیان نژاد و نمازی، ۱۳۹۷: ۹) با واکاوی اشعار او این مدعا به اثبات می‌رسد که وی شاعری تقدیرگرا است. سهراب، انسان‌ها را دعوت به سرمه کشیدن در چشم و «پذیرش» پدیده‌هایی می‌کند که تحقق آن‌ها در جهان پیرامون، خارج از اراده و اختیار ما رقم خورده است. از آفرینش و خلقت مگس و پلنگ و کرم و مرجان گرفته تا نوری که در فضا جاری است و مرگی که ما را در چنبره‌ی خود گرفتار کرده است و هیچ راه فراری از آن نداریم و بخت و اقبالی که خارج از اراده‌ی ماست:

و نخواهیم مگس از سر انگشت طبیعت بپرد / و نخواهیم پلنگ از در خلقت برود بیرون / و بدانیم اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت / و اگر خنج نبود، لطمه می‌خورد به قانون درخت / و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می‌گشت / و بدانیم اگر نور نبود، منطق زنده‌ی پرواز دگرگون می‌شد / و بدانیم که پیش از مرجان، خلایی بود در اندیشه‌ی دریاها / و نپرسیم کجاییم / بو کنیم اطلسی تازه‌ی بیمارستان را / و نپرسیم که فواره‌ی اقبال کجاست / و نپرسیم چرا قلب حقیقت آبی است؟ (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۷۰)

به باور شاعر، باید نسبت به اتفاقات گذشته سهل‌گیر باشیم؛ زیرا در گذشته هیچ فضای زنده‌ای وجود ندارد. آنچه در گذشته وجود دارد، خستگی تاریخ است:

و نپرسیم پدرهای پدرها چه نسیمی، چه شبی داشته‌اند / پشت سر نیست فضایی زنده / پشت سر مرغ نمی‌خواند / پشت سر باد نمی‌آید / پشت سر پنجره‌ی سبز صنوبر بسته است / پشت سر روی همه فرفره‌ها خاک نشسته است / پشت سر خستگی تاریخ است / پشت سر خاطره‌ی موج به ساحل صدف سرد سکون می‌ریزد. (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۰۱)

موج در شعر بالا رمز زندگی است و خاطره‌ی موج در حقیقت همان موج خاطره است. سپهری باور دارد که در گذشته، راهی برای نجات وجود ندارد. (جلالی، ۱۳۸۳: ۷۶)

۸- تجسم منفی (فکر کردن به اتفاقات ناگوار)

تجسم منفی یا همان فکر کردن به اتفاقات ناگوار، از شیوه‌های خارق‌العاده‌ای است برای داشتن دیدگاهی قدرشناسانه به زندگی که باعث می‌شود انسان‌ها در زندگی لذت بیشتری ببرند. (آروین، ۱۳۹۳: ۸۵) تقریباً هر انسانی به این اندیشیده است که ممکن است برای او اتفاق بدی پیش آید. این کار دلیل روشنی دارد و آن این است که اینگونه می‌توان از وقوع برخی اتفاقات ناگوار پیشگیری کرد. برای مثال شخصی به این مسئله فکر می‌کند که چگونه و از چه راه‌هایی به چه بیماری‌هایی ممکن است دچار شود تا برای پیشگیری از این بیماری‌ها اقدام کند. (یوسفی، ۱۳۹۸: ۳۷) رواقیون وقتی توصیه می‌کنند جوری زندگی کنیم که گویی آخرین روز است، هدفشان این نیست که فعالیت‌های روزانه‌مان را تغییر دهیم؛ بلکه قصد آن‌ها تغییر حالت ذهنمان در هنگام انجام فعالیت‌ها است. (همان: ۷۹) از دیدگاه آن‌ها بهتر است تصور کنیم چیزهایی که در ذهنمان با ارزشند، از دست داده‌ایم؛ مثلاً همسرمان ترکمان کرده یا شغلمان را از دست داده‌ایم؛ زیرا این تصور باعث می‌شود برای همسر و اتومبیل بیش از پیش ارزش قائل شویم. (همان: ۷۷) یا زمانی را صرف تأمل درباره‌ی از دست دادن دوستانمان کنیم زیرا وقتی با یکی از دوستانمان خداحافظی می‌کنیم، باید با خود فکر کنیم که شاید این آخرین خداحافظی باشد. این باعث می‌شود دوستانمان را دست‌کم نگیریم و لذت بیشتری از دوستی با آنان داشته باشیم. (همان: ۷۹) فکر کردن به اتفاقات ناگوار یعنی فکر کردن به ناپایداری این جهان. (همان: ۱۱۴) به اعتقاد آن‌ها زندگی‌ای که همراه با عواطف و احساسات منفی—همچون: ترس، اضطراب، خشم و غم و غصه و... باشد، زندگی نیکو و جالبی نخواهد بود. (همان: ۱۶-۱۵)

سهراب معتقد است نباید تنها به جنبه مثبت زندگی اندیشید؛ گاهی باید روی دیگر زندگی را دید. گاهی باید به کرم که آفت درخت است، به گونه‌ای نگاه کنیم گویی وجودش در طبیعت و زندگی، لازم و ضروری است. این شعر سهراب نمونه‌ی واضح این مثال است:

و بدانیم اگر کرم نبود / زندگی چیزی کم داشت / و اگر خنج نبود، لطمه می‌خورد به قانون درخت. (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۰۰)

سهراب در شعری دیگر یادآور شده است که بد و خوب زندگی را با هم بخواهیم و به گزینش بد و خوب دست نزنیم. جهان و زندگی را با خوب و بدش بخواهیم و دوست بداریم:

و نگوئیم که شب چیز بدی است / و نگوئیم که شب‌تاب ندارد خبر از بینش باغ. (همان: ۲۹۹)

او تنها به این ابیات بسنده نمی‌کند و در شعری دیگر می‌گوید:

بیایید از شوره‌زار خوب و بد برویم / چون جویبار، آینه روان باشیم؛ به درخت، درخت را پاسخ دهیم. (سپهری، ۱۳۹۲: ۱۱۵)

۹- عشق به هم‌نوع

از دیدگاه رواقیون آن چیزی که آرامش و شادی را به زندگی انسان‌ها می‌آورد، عشق ورزیدن به هم‌نوع است اما برای مهرورزی چارچوب خاصی را معین کرده‌اند. مارکوس می‌گوید: «هدف از آفرینش ما دوستی است». از این جهت، کسی که عملکرد انسانی خود را به درستی انجام دهد، عاقل و اجتماعی است. برای ادامه‌ی وظیفه‌ی اجتماعی خود، باید در فکر همه‌ی انسان‌ها باشیم و به خاطر داشته باشیم که ما انسان‌ها برای یکدیگر آفریده شده‌ایم. به قول مارکوس زاده شده‌ایم تا با هم عمل کنیم؛ همانطور که دست‌ها و پلک‌هایمان عمل می‌کنند. بنابراین در همه‌ی کارهایمان باید هدفم، «خدمت به همه و هماهنگی با همگان» باشد. دقیق‌تر آن که «من موظف به نیکی کردن به هم‌نوعانم هستم و در ارتباط با آن‌ها باید صبور باشم و مدارا کنم». (آروین، ۱۳۹۳: ۱۳۶) او می‌گوید این وظیفه را باید بدون سر و صدا و به بهترین شکل انجام بدهیم که بهترین حالتش این است فرد رواقی هیچ توجهی به خدمتی که برای دیگران کرده است، نکند. (همان: ۱۷۴) آن‌ها بر این باورند انسان برای کسب موقعیت، شهرت و حتی ثروت گرفتار اضطراب بوده و برای التیام بخشیدن به آن، عشق ورزیدن به هم‌نوع را جدی بگیرد؛ زیرا پاسخ به نیاز فطری انسان در باب اجتماعی زیستن او بوده و از سوی دیگر باعث رسیدن به آرامش و رضایت از خود است. (سمسار خیابانیان، ۱۴۰۱: ۱۲) سهراب، احسان و نوع دوستی و محبت خود را در «هنوز در سفرم» در نامه‌ای که به یکی از دوستان خود به نام «نازی» می‌نویسد، اینگونه نقل می‌کند: «خرده مگیر؛ روزی خواهد رسید که من بروم خانه همسایه را آب‌پاشی کنم و تو به کاج‌ها سلام کنی و سارها بر خوان ما بنشینند و مردمان مهربان‌تر از درخت‌ها شوند. اینک رنجه مشو اگر در مغازه‌ها، پای گل‌ها، بهای آن را می‌نویسند و خروس را پیش از سپیده‌دم سر می‌برند و اسب را به گاری می‌بندند و خوراک مانده را به گدا می‌بخشند، چنین نخواهد ماند. (سپهری، ۱۳۸۸: ۱۰۰)

در شعر آب را گل نکنیم از مجموعه حجم سبز، سهراب خطاب به انسان‌ها می‌گوید به فکر دیگران باشیم و برای لذت خود، کاری نکنیم که باعث ناراحتی بقیه شود. او در آغاز این شعر، از آب و اتفاقات پیرامون آن سخن می‌گوید و در انتهای آن از مردمی می‌گوید که به هم‌نوعان خود احترام گذاشته و آب را گل‌آلود نمی‌کنند و قدر آن را می‌دانند. آن‌چه پرواضح است این است که او برای انسان‌ها و حتی حیوانات نیز خیرخواه است. عشق ورزی او به موجودات نیز، آن‌جا مشخص می‌شود که دعا می‌کند چشمه‌های مردمان بالادست، همواره جوشان و گاوهایشان پرشیر باشند:

آب را گل نکنیم / در فرودست انگار کفتری می‌خورد آب / یا که در بیشه‌ای دور سیره‌ای پر می‌شوید / یا در آبادی
کوزه‌ای پر می‌گردد / آب را گل نکنیم / شاید این آب روان / می‌رود پای سپیداری تا فرو شوید اندوه دلی / دست
درویشی شاید نان خشکیده فرو برده در آب / زن زیبایی آمد لب رود / آب را گل نکنیم / روی زیبا دو برابر شده

است / چه گوارا این آب / چه زلال این رود / مردم بالادست چه صفایی دارند / چشمه‌هاشان جوشان / گاوهاشان شیرافشان باد / من ندیدم ده‌شان / بی‌گمان پای چپرهایشان جاپای خداست / ... / کوچه باغش پر موسیقی باد / مردمان سر رود آب می‌فهمند / گل نکردنش ما نیز / آب را گل نکنیم (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۵۱) در دفتر حجم سبز می‌گوید:

خواهم آمد گل یاسی به گدا خواهم داد / زن زیبای جزامی را گوشواری دیگر خواهم بخشید / کور را خواهم گفت: چه تماشا دارد باغ / دوره گردی خواهم شد، کوچه‌ها را خواهم گشت / جار خواهم زد: آی شبنم شبنم شبنم / رهگذاری خواهد گفت: راستی را شب تاریکی است / کهکشان خواهم دادش / روی پل دخترکی بی‌یاست / دب اکبر را بر گردن او خواهم آویخت / ... / من گره خواهم زد، چشمان را با خورشید / دل‌ها را با عشق، سایه‌ها را با باد / ... / بادبادک‌ها به هوا خواهم برد / گلدان‌ها را آب خواهم داد / ... / خواهم آمد سر هر دیواری شعری خواهم خواند. (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۴۵)

شاعر گوئی در این شعر با تمام موجودات احساس نزدیکی و همدلی می‌کند و با تمام بادهای ناموافق روزگار، از داشته‌هایش از جمله رابطه‌ی زلالش با طبیعت راضی است. نوع دوستی در او موج می‌زند. مهربان است و با تمام جانداران همدردی می‌کند آنچنان که به فقیر گل می‌دهد و به زنی که جزامی است می‌خواهد گوشواری ببخشد. سهراب فقط در همین چند شعر یاد شده، از عشق‌ورزی سخن نمی‌گوید و به چند مصرع بسنده نمی‌کند: او در شعری دیگر در اشاره به محبت و عشق‌ورزی این‌گونه می‌گوید:

یاد من باشد / هرچه پروانه که می‌افتد در آب / زود از آب درآرم (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۶۰)

شاعر می‌خواهد یادآور این نکته باشد که حتی با سایر موجودات نیز می‌بایست مهربان بود. همچنین می‌توان به شعر دیگری از شاعر اشاره کرد که همواره به موجودات دیگر محبت می‌کند:

مادیانی تشنه، سطل شبنم را خواهم آورد / خر فرتوتی در راه، من مگس‌هایش را خواهم زد (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۴۶)

۱۰- شکست‌ناپذیری و پذیرش زندگی

به باور اپیکتتوس، انسان‌ها نباید سراغ خواسته‌هایی بروند که از تحقق آن‌ها عاجزند و هرخواسته، باید با این مطلوب سازگار باشد در غیر این‌صورت باید تلاش خود را برای فرونشاندن آن خواسته، به کار بندد. از نظر او مهم‌ترین انتخاب در زندگی دو چیز است: یا دل مشغول به چیزهایی باشیم که در بیرون از خودمان است، یا چیزهایی که در درونمانند. او می‌گوید که ممکن نیست سعادت و خوشبختی صرفاً با تمنای چیزهایی که در اختیارمان نیست، حاصل شود. پیشنهاد او این است فقط چیزهایی را بطلبیم که دستیابی به آن‌ها راحت است؛ به بیان ساده‌تر، چیزهایی را طلب کنیم که مطمئن باشیم به دستشان می‌آوریم. خرسندی بر خلاف تصور عموم،

در ایجاد تغییر در جهان پیرامون حاصل نمی‌شود؛ او می‌گوید با تغییر در خود فرد است که خرسندی حاصل می‌شود. (آروین، ۱۳۹۳: ۹۵) مارکوس بر این باور بود که راز بهره‌مندی از زندگی خوب، ارج نهادن به چیزهای ارزشمند و بی‌اعتنایی به اموری است که ارزش چندانی ندارند. (همان: ۱۰۱) رواقیون بر این باورند چیزهایی که روی آن‌ها کنترلی نداریم، مثل طلوع خورشید، هرگونه انرژی‌ای که صرف آن کنیم نتیجه نخواهد داد؛ پس باید از انجام کارهای عبث و بیهوده خودداری کرد؛ زیرا ارزش انجام دادن ندارند. (همان: ۱۰۲) سوالی که پیش می‌آید این است: انسانی که مطلوب خودش را مفقود می‌بیند و نامطلوب‌ها را موجود می‌بیند، در برابر این وضع، چه واکنشی باید نشان بدهد؟ راه حل رواقیون این بود که می‌گفتند وقتی انسان چیزهایی را که نمی‌خواهد، می‌بیند و چیزهایی که می‌خواهد، نمی‌بیند، دو راه پیش پایش است: یا باید جهان را عوض کند و یا خودش را و ظاهراً از این دو راه بیرون نیست. وقتی من چیزی را در این جهان می‌بینم که نمی‌خواهم و یا برعکس، باید یا عالم را عوض کنم تا آن‌هایی که نمی‌خواهم ببینم، ناپدید شوند و آن‌هایی را که می‌خواهم، وارد صحنه بشوند. این مستلزم آن است که من در جهان هستی تغییر ایجاد کنم. یک راه دیگری هم وجود دارد. آن‌هایی را که نمی‌خواهم ببینم و هستند، سر جایشان باشند و من در خودم دگرگونی ایجاد کنم نه در عالم؛ که آهسته آهسته، از این‌ها خوشم بیاید (مثبت‌اندیش باشم). آن‌ها می‌گفتند حالا که این دو راه حل وجود دارد، باید ببینیم کدام یک از این دو، مقدور انسان است؛ آن‌وقت با سلسله‌ای از استدلال‌ها می‌گفتند تغییر ایجاد کردن در عالم خارج در حد توان انسان‌ها نیست؛ یعنی یک انسان از آن رو که یک انسان است، قلمروی توانایی‌های بسیار محدودی دارد. (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۵) از آن‌جا که سپهری مثبت نگر است، حتی مرگ را روشن می‌بیند (ثامنی کیوانی و ترکمانی باراندوزی، ۱۴۰۱: ۶) و جای اینکه زمین بخورد و شکست را قبول کند، سعی دارد با آن مدارا کرده و با آن کنار بیاید:

گاه زخمی که به پا داشته‌ام، زیر و بم‌های زمین را به من آموخته است (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۱۵).

مارکوس اورلیوس می‌گوید: «ذهن خود را نباید متوجه چیزهایی که در اختیار ندارید بکنید. موهبت‌هایی را بشمارید که واقعاً دارید و فکر کنید اگر آن‌ها را نداشتید، چقدر آرزومندشان بودید. ولی مواظب باشید آن‌قدر برایشان ارزش قائل نشوید که اگر مجبور شدید از دستشان بدهید، به دردسر بیفتید.» (سالزگر، ۱۴۰۰: ۲۱۱) سنکا توصیه می‌کند قبل از خواب، به اتفاقاتی که در طول روز برایتان افتاده‌اند، بیاندیشیم. اینکه نسبت به آن‌ها چه عکس‌العملی نشان دادیم؟ آیا واکنشمان نسبت به آن اتفاقات مطابق با اصول و اندیشه‌ی رواقیون بوده است؟ آیا حسادت کرده‌ایم؟ عصبانی شده‌ایم؟ چرا آن اتفاقات مارا ناراحت کرده‌اند؟ و در نهایت آیا می‌توانیم کاری کنیم که ناراحت نشویم؟ (آروین، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۰) از نظر اپیکتتوس نشانه‌ی پیشرفت آن است که از گله، انتقاد و تحسین دیگران دست می‌کشیم و از خودستایی و عالم دانستن خود، باز می‌ایستیم و هرگاه خواسته‌مان

محقق نشد، جای گله و شکایت از اوضاع، خود را مقصر می‌دانیم. (همان: ۱۲۹) مهم‌ترین پیشرفت ما، تغییر در زندگی عاطفی‌مان است؛ این بدان معنی نیست که تجارب عاطفی‌مان را از دست می‌دهیم؛ بلکه خود را در وضعیتی می‌یابیم که عواطف منفی کمتری را تجربه کنیم و همچنین زمان کمتری را در آرزوی داشتن چیزهایی صرف کنیم که نداریم و از آن‌چه هم اینک داریم، لذت ببریم. این‌گونه آرامشی را کسب می‌کنیم که فاقد آن بودیم. این باعث می‌شود از چیزهای کوچک، لذت‌های بزرگ ببریم. (همان: ۱۳۰) سهراب از چیزهای کوچک لذت می‌برد. او در شعری می‌خواهد بگوید که باید جنبه‌های مثبت زندگی را دید، مثبت اندیشید و سهل‌گیر بود: زندگی یعنی یک سار پرید / از چه دلتنگ شدی؟ / دلخوشی‌ها کم نیست: مثلاً این خورشید / کودک پس فردا / کفتر آن هفته. (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۹۲)

جوناس سالزگبر می‌گوید: «خواهان چیزی که مال شما نیست، نباشید. قدردان چیزی باشید که واقعا دارید. همیشه آماده باشید چیزی که به شما داده شده است را پس بدهید و بابت زمانی که برای شما بود، قدردان باشید. چه قانون ساده‌ای! بیایید آن را در ذهنمان حک کنیم.» و در ادامه از قول سنکا می‌آورد: «بزرگ‌ترین موهبت بشر در درون ماست... یک انسان خردمند از بخت خود راضی است. هرچه باشد در آرزوی چیزی که ندارد نیست.» (سالزگبر، ۱۴۰۰: ۲۱۲)

سهراب تا زمانی که چیزهای کوچکی چون پنجره دارد، به غصه نمی‌اندیشد. به نظر او وقتی عشق و فکر و هوا وجود دارد نباید غصه خورد. او از آنچه که دارد لذت می‌برد و به غصه اهمیتی نمی‌دهد:

هرکجا هستم باشم / آسمان مال من است / پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین، مال من است / چه اهمیت دارد / گاه اگر می‌رویند، قارچ‌های غربت / (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۶۸)

او در یکی از اشعارش تصریح می‌کند که اگرچه بیرون، شب و سیاهی (سختی) موج می‌زند؛ اما در درون من خرسندی و نشاط ریزش کرده. شاعر اگرچه نمی‌تواند تاریکی و سختی را از بین ببرد؛ اما سعی می‌کند خودش با مشکل کنار بیاید:

پشت شیشه، تا بخواهی شب / در اتاق من طینتی بود از برخورد انگشتان من با اوج / در اتاق من صدای کاهش مقیاس می‌آمد / لحظه‌های کوچک من تا ستاره فکر می‌کردند / خواب روی چشم‌هایم چیزهایی را بنا می‌کرد: / یک فضای باز، شن‌های ترنم، جای پای دوست. (همان: ۳۸۷)

سهراب در خیال و آرزوی خویش، آتش آزادی را در سیاهی شب خفقان، پر نور و پرفروغ می‌بیند و به آینده امیدوار و خوش‌بین است (جلالی، ۱۳۸۳: ۷۹):

گرچه می‌دانم که چشمی راه دارد با فسون شب / لیک می‌بینم ز روزن‌های خوابی خوش: / آتش روشن درون شب. (سپهری، ۱۳۸۹: ۳۰)

۱۱- در باب شهرت طلبی و زندگی مجلل (پرهیز از تجمل)

از دیدگاه موسونیوس، ثروت موجب نمی‌شود که بدون اندوه زندگی کنیم و خرسندی به همراه بیاورد. (آروین، ۱۳۹۳: ۱۸۳) رواقیون می‌گویند مردم به این دلیل احساس خوشبختی نمی‌کنند که نمی‌دانند چه چیز ارزشمند است و در این باره سر درگم هستند. به دلیل این سردرگمی، روزگار خود را صرف جست‌وجوی چیزهایی می‌کنند که به جای اینکه خوشحالشان کند، باعث اضطراب و تیره‌روزی‌شان می‌شود. (همان: ۱۷۲) اپیکتتوس می‌گوید: «بهتر است نسبت به شأن و مقام اجتماعی بی‌اعتنا باشید.» (همان: ۱۷۳) سنکا این پرسش را مطرح می‌کند که: «آیا دیوانگی و حماقت محض نیست که بسیار طلب کنیم حال آن که فقط می‌توانیم اندکی از آن بهره ببریم؟» به علاوه می‌افزاید این بی‌خردی است که گمان کنیم آن چه مهم است، مقدار پول است نه حالت ذهنی! موسونیوس با این ارزیابی موافق است. او می‌گوید داشتن ثروت به ما این توان را نخواهد داد که بدون اندوه زندگی کنیم... به طور کلی بی‌نیازی از ثروت بهتر از خود ثروت است. همانگونه که رواقیون می‌گویند ثروت خرسندی به همراه نمی‌آورد. (همان: ۱۸۰) سوالی که پیش می‌آید این است: آیا برای داشتن احساس خوشبختی، لازم است خواسته‌های بزرگ داشته باشیم و در پی چیزهای مجلل باشیم؟ در شعر زیر پر واضح است که سهراب به دنبال زندگی مجلل نیست؛ او می‌گوید ما باید به دنبال لذت بردن از ساده‌ترین چیزها در زندگی باشیم. در شعر او این پول و ثروت نیست که برای فقیر، مهم و دارای اهمیت است؛ بلکه چیزهایی چون آواز چکاوک و جستن زیبایی زندگی است که ارزش دارد:

من گدایی دیدم، در به در می‌رفت آواز چکاوک می‌خواست / و سپوری که به یک پوسته‌ی خربزه می‌برد نماز /
بره‌ای را دیدم، بادبادک می‌خورد. (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۸۴)

همانگونه که مشخص است چکاوک نماد شادمانی و بی‌پروایی است. آواز چکاوک نیز نماد اخبار خوش است. نکته جالب آن است که فقرا به جای پول و نیاز غیر واقعی، در پی شادمانی راستین هستند نه لذت‌ها و سعادت فریبنده. (جلالی، ۱۳۸۳: ۱۶۰)

۱۲- طبیعت‌گرایی

در اخلاق رواقی، طبیعت به معنای نیروی متراکم در اجسام است که موجودات می‌توانند به وسیله‌ی آن به کمال طبیعی خود برسند. لفظ طبیعت به نظام و قوانین حاکم بر پدیده‌های جهان مادی اطلاق می‌شود که از منظر ارسطو در مقابل صدفه و اتفاق قرار می‌گیرد؛ چنانکه گفته می‌شود: «طبیعت کار عبث نمی‌کند.» گویی طبیعت، شخصی عاقل است. (صادقی و براز، ۱۳۸۹: ۴) سپهری شاعری طبیعت‌گرا است و طبیعت را ستایش می‌کند. شعر او شعری تصویری است و چون هر شاعری، تحت تأثیر محیط پیرامون است. اشیا و پدیده‌ها در شعر او حالتی آنیمیسیم (جاندارپنداری) دارند و دارای شخصیت‌اند که شاعر با آن‌ها یکی می‌شود (دستغیب، ۱۳۸۵:

(۷). او برای گیاه، جسم و روح قائل است و می‌گوید: «چیزهایی هست که نمی‌دانم / می‌دانم اگر سبزه‌ای را بکنم خواهد مرد.» (سپهری، ۱۳۸۴: ۳۳۶)

یکی از تعلیمات رواقیون در تعریف غایت و هدف نهایی زندگی، همان زندگی هماهنگ با طبیعت است؛ یعنی انسان‌ها باید از قانون زندگی بر وفق طبیعت یا زندگی مطابق با طبیعت پیروی کنند. سهراب برخوردی فلسفی با طبیعت دارد و به سادگی از اشیاء نمی‌گذرد. می‌توان گفت: «طبیعت‌گرایی سهراب بیش از هرچیزی، از سادگی روح و صفای باطن او ناشی می‌شود...» (رحیمی راد، ۱۳۸۸: ۳۵) او به طبیعت تسلیم است و طبیعت در شعر او انعکاسی ژرف دارد. (کرمی، ۱۳۹۸: ۱۴) همانگونه که رواقیون به طبیعت تسلیم هستند. (صادقی و براز، ۱۳۸۹: ۴) سهراب در شعری می‌گوید انسان از اقوام یک شاخه بود و این اشاره دارد به شاخه‌ی ریاس که قدما بر این باور بودند انسان از آن به وجود آمده است (حسینی، ۱۳۷۹: ۷۸):

پیش از این در لب سیب / دست من شعله‌ور می‌شد / پیش از این یعنی / روزگاری که انسان از اقوام یک شاخه بود (سپهری، ۱۳۸۹: ۴۳۷)

۱۳- رابطه انسان با خدا و زندگی پس از مرگ

در فلسفه‌ی رواقی، طبیعت دارای چند معنا است. در معنای اول، به معنای مرگ است و این یعنی رواقی با مفهوم مرگ آشناست؛ بنابراین ترسی از مرگ ندارند؛ زیرا امری طبیعی است و در آن شری نیست؛ به این معنا، رواقی اراده خود را با طبیعت هماهنگ و سازگار می‌کند. از نظر رواقیون هرچیزی در جهان برای تمام موجودات اتفاق می‌افتد و همه‌ی گیاهان و حیوانات از این نظر طبیعی‌اند. از جمله کنش یا عمل جانداران، سوخت و ساز آب و تغذیه و دفع فضولات است که انسان‌ها نیز از نظر طبیعی چنین‌اند. (صادقی و براز، ۱۳۸۹: ۵) در معنای دوم، طبیعت به طور پایداری هدفمند است و همواره به ما عملکردهای صحیح را فرمان می‌دهد؛ اینکه مرگ پایان همه‌چیز نیست؛ بلکه امری طبیعی است. بنابراین وقتی به دنیا آمدن چیزی خوشایند بود، حال با اینکه برای من خوشایند است، آن را ترک می‌کنم. (همان: ۶) از نظر رواقیون، خدا در بطن قرار دارد و درون آن فعالیت می‌کند و به آن شکل‌های مختلفی می‌دهد. نکته جالب این است که آن‌ها همچنین در نظریه‌ی ادوار جهانی، تحت تأثیر نظریه‌ی تصور جهان ادواری هراکلیتوس و تکرارپذیری جهان بودند. (همان: ۱۰) رواقیون برخلاف افلاطون، روح را حال در بدن و باعث تنزل آن نمی‌دانند، بلکه بر این باورند وقتی روح از جسم جدا می‌شود، نمی‌میرد؛ یعنی در زمان‌های معین باقی می‌ماند (همان: ۱۴) و این یادآور شعر سهراب است که می‌گوید شاید نسب من به یک گیاه و یا حتی به یک ظرف سفالینه در تپه سیلک برسد و این یعنی او همچون رواقیون معتقد بود روح در زمان‌های معین همچنان در طبیعت باقی می‌ماند و انسان ممکن است از خاک و گیاه باشد:

اهل کاشانم / نسیم شاید برسد به گیاهی در هند / به سفالینه‌ای از خاک سیلک / نسیم شاید به زنی فاحشه در شهر بخارا برسد. (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۸۰)

از دیدگاه رواقی، فضیلت همان زندگی بر وفق طبیعت است و این یعنی به فتوای عقل زندگی کردن و بر وفق قانون حاکم بر طبیعت، زیستن. که سعادت آدمی در همین است. (صادقی و براز، ۱۳۸۹: ۱۶) مرگ‌اندیشی و مرگ‌آگاهی از سختی مرگ می‌کاهد بنابراین سهراب، نو شدن زندگی را در مرگ می‌بیند و بر این باور است که رسیدن به این دیدگاه، در ارتباط با مرگ، نیازمند دوری از ذهن شرطی است. زیرا ترس از مرگ، در واقع ترس از خود مرگ نیست؛ بلکه ترس از خود واژه مرگ است و تعبیری که ما از آن داریم. بنابراین برای برداشت از مرگ می‌بایستی ذهنی داشته باشیم، باران خورده! که تعلیمات روحیمان را با آن قرین نکند. (کرمی، ۱۳۹۸: ۱۵)

مرگ در زندگی، در لحظه زیستن انسان را رقم می‌زند. همچنان که این موضوع در اشعار سهراب به وضوح دیده می‌شود، مرگ نقطه‌ای است بین گذشته، حال و آینده که انسان با وجود مرگ در حال زندگی می‌کند. سهراب در کتاب «هنوز در سفرم» در ارتباط با مرگ پدرش و زندگی خود در آن موقع می‌گوید: «آن روزها که همه‌ی خویشاوندان در خانه ما بودند و چشم‌ها تر بود، من در ناظم‌آباد، تنها، در درّه‌ای می‌گشتم، خود را با همه‌چیز هماهنگ می‌دیدم. گاه می‌شد که می‌خواستم همه گیاهان را ببوسم، در درخت‌ها فرو روم.» (سپهری، ۱۳۸۸: ۹۳)

برای سپهری، مرگ گزنده و تلخ نیست؛ زیرا ادامه طبیعی حیات و جزء لاینفک زندگی است. بنابراین سپهری می‌گوید:

«و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می‌گشت.» (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۷۰)

سپهری اساساً شاعری خوش‌بین و عاشق‌پیشه است و همین خصلت او سبب شده آنچه را که برای عموم در مقام زشت‌ترین یا مهیبت‌ترین عناصر هستی است، زیبا ببیند؛ به گونه‌ای که از مرگ تصویری زیبا ارائه می‌دهد. او همچون رواقیون ترسی از مرگ ندارد و معتقد است مرگ همیشه در کمین است و همراه. نگاه مثبت او به مرگ به گونه‌ای است که باور دارد با مرگ، زندگی پایان نمی‌یابد و این مرگ است که باعث زیباتر شدن زندگی می‌شود همانگونه که سبب زیباتر دیده شدن پر شاپرک است:

و ترسیم از مرگ / مرگ پایان کبوتر نیست / مرگ وارونه یک زنجره نیست / مرگ در ذهن اقاقی جاری است / مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد / مرگ در ذات شب دهکده از صبح سخن می‌گوید / ... / مرگ مسئول قشنگی پر شاپرک است / مرگ گاهی ریحان می‌چیند / مرگ گاهی ودکا می‌نوشد / گاه در سایه نشسته است به ما می‌نگرد / و همه می‌دانیم / ریه‌های لذت، پر اکسیژن مرگ است.... (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۹۶)

شاعر در شعری دیگر می‌گوید که روزی خواهد شکفت اما نه در این دنیا؛ بلکه در جایی به نام دره مرگ. بر خلاف عموم که تصور می‌کنند پس از مرگ نمی‌توان شکفت، شاعر می‌گوید ما همچون غنچه‌های یک خواب هستیم

که نه در این جهان، بلکه پس از مرگ در جهانی دیگر شکوفا می‌شویم؛ جهانی که بر خلاف تصور، تاریکی و تنهایی نیست؛ بلکه خلوت زیبایی است:

-آری ما غنچه یک خوابیم. / -غنچه خواب؟ آیا می‌شکفیم؟ / - یک روزی، بی جنبش برگ. / - اینجا؟ / - نی، در دره‌ی مرگ. / - تاریکی، تنهایی. / - نی، خلوت زیبایی! (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۳۵)

شاعر زندگی را پرنده‌ای می‌بیند که بال و پری به گستردگی مرگ دارد؛ یعنی زندگی پرواز می‌کند، با بال و پری که به اندازه مرگ است. وسعت مرگ در زمان و مکان بی‌نهایت است و تا مرگ هست، زندگی نیز تا ابدیت است (ثروتیان، ۱۳۸۴: ۱۵۰):

زندگی رسم خوشایندی است / زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ / پرشی دارد اندازه‌ی عشق / (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۶۷)

۱۴- حقوق و عدالت (برابری طبیعی)

اندیشه‌ی حقوق طبیعی از فلسفه‌ی رواقی، به قرن‌های تالی انتقال یافته و تحت نفوذ اندیشه‌ی مسیحی توسعه یافته و تکمیل گردیده است. به طور خلاصه، مفهوم حقوق طبیعی این است که نوعی نظام ازلی وجود دارد درباره اینکه چه چیزی حق و مناسب است که ریشه‌ی آن در هیچ اراده‌ای قرار ندارد. این نظام عبارت است از قانون طبیعت و عدالت که چیزی جز مطابقت اراده‌ی بشر با این قوانین نیست. (متاجی نیمور و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۳) به اعتقاد رواقیون، همه‌ی انسان‌ها به طور طبیعی باهم برابرند. (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۹۸) همچنین می‌توان گفت قانون طبیعت که برای تمام ملت‌ها مشترک است، بر هیچ منشور قانونی مبنی نیست؛ بلکه بر آن غریزه‌ی آفاقی که در نهاد طبیعت است، استوار شده. برای مثال پیوند زن و مرد، مالکیت مشترک تمام چیزها، آزادی یکسان برای همه، تملک اثمار و جانورانی که در دریا و خشکی هستند و استفاده‌ی مشترک از آن‌ها، همگی در این ردیف می‌باشند. (متاجی نیمور و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸) مشخص است ذهن سهراب درگیر چنین مسئله‌ای است. شاعر در شعر از حیوانات و گیاهان و نمادها استفاده می‌کند و مقصود خویش را بیان می‌کند. ذهن او درگیر برابری است؛ پس این‌گونه دغدغه‌ی خویش را بیان می‌کند و می‌گوید چرا کرکس با کبوتر و اسب باهم برابر نیستند؟ و فرق گل شبدر با گل لاله چیست و چرا ما باید میان برخی چیزها تمایز و تفاوت قائل شویم؟ به نظر می‌رسد شاعر از تبعیض گله‌مند است. در نهایت می‌گوید باید دیدگاهمان را تغییر دهیم و جور دیگر به همه‌چیز بنگریم:

من نمی‌دانم که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی است، کبوتر زیباست / و چرا در قفس هیچ‌کسی کرکس نیست / گل شبدر چه کم از لاله‌ی قرمز دارد؟ / چشم‌ها را باید شست / جور دیگر باید دید. (سپهری، ۱۳۸۴: ۲۹۱)

۱۵- نتیجه‌گیری

با عنایت بر آنچه ذکرش آمد باید گفت سهراب سپهری در باب رواقی‌گری اگرچه صراحتاً آن را بیان ننموده، اما شیفته‌ی مکاتب، ادیان و اسطوره‌ها است و در اثنای تعالیمش رگه‌هایی از باورمندی ایشان بدان مکتب مشهود است و به اختصار می‌توان گفت:

تقدیرگرایی یا همان بحث سرنوشت در مکتب رواقی‌گری و اندیشه‌ی سهراب سپهری دارای شباهت‌ها و همگونی‌هایی است. رواقیون و سپهری تقدیرگرا بودن نسبت به اتفاقات زندگی را از راه‌های حفظ آرامش می‌دانستند و در بحث قضا، کاملاً مشهود است که هر دو نسبت به رخدادهای زمان حال و گذشته، کاملاً تسلیم هستند.

فکر کردن به اتفاقات ناگوار هم در مکتب رواقیون و هم در اندیشه‌ی سپهری جایگاه خاصی دارد؛ رواقیون و سپهری معتقدند باید به اتفاقات ناخوشایند زندگی اندیشید و به روی منفی زندگی توجه کرد؛ زیرا تجسم منفی سبب شکست ناپذیری می‌شود.

در حوزه‌ی عشق‌ورزی و مهرورزی بین سپهری و رواقیون اشتراک دیدگاه وجود دارد. سپهری همانند رواقیون معتقد است آنچه برای زندگی انسان حیاتی است و مایه‌ی آرامش او، عشق ورزیدن و نیکی کردن به هم‌نوع است بدون اینکه چشم‌داشتی از سوی مقابل داشته باشد.

شکست‌ناپذیری و پذیرش زندگی از مبانی مشترک مکتب رواقیون و سپهری است. به باور رواقیون و سپهری، داشتن روحیه‌ی شکست‌ناپذیری و پذیرش زندگی سبب می‌شود انسان از چیزهای کوچک، لذت‌های بزرگ ببرد. رواقیون و سپهری در باب شهرت طلبی و داشتن زندگی مجلل بر این باورند که باید به دنبال سادگی بود و از آنچه که هست و نیست لذت برد؛ زیرا این پول و ثروت نیست که خوشبختی به همراه می‌آورد.

از نقطه اشتراکات دیگر رواقیون و سپهری، طبیعت‌گرایی و ارادت آن‌ها به طبیعت است. آن‌ها بر این باورند که انسان‌ها باید از قانون زندگی بر وفق طبیعت یا زندگی مطابق با طبیعت پیروی کنند.

رواقیون و سپهری ترسی از مرگ ندارند و بر این باورند پس از مرگ، زندگی به پایان نمی‌رسد و همچنان در جریان است.

از آخرین نقطه اشتراکات رواقیون و سپهری، می‌توان به عدالت خواهی (برابری) اشاره کرد؛ رواقیون جویای عدالت و برابری میان موجودات بودند که سپهری نیز به این مورد اشاره کرده است.

منابع

- آروین، ویلیام، ۱۳۹۴. فلسفه‌ای برای زندگی. ترجمه: محمود مقدسی. چاپ چهارم. تهران: گمان.
- _____، ۱۳۹۳. فلسفه‌ای برای زندگی. ترجمه: محمود یوسفی. تهران: ققنوس.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۶. سپهری در سلوک شعر، باغ تنهایی (یادنامه سهراب سپهری). به کوشش حمید سیاهپوش. تهران: نگاه.
- پاپکین، ریچارد هنری، ۱۳۹۶. کلیات فلسفه (مجموعه آشنایی با فلسفه غرب). ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی. تهران: انتشارات حکمت.
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۸۴. صدای پای آب نقد (بررسی اشعار سپهری). تهران: انتشارات نگاه.
- جلالی، میترا، ۱۳۸۳. رمزگشایی اشعار سهراب سپهری. چاپ اول. همدان: نور علم.
- حسینی، صالح، ۱۳۷۹. نیلوفر خاموش (نظری به شعر سهراب سپهری). چ پنجم. تهران: نیلوفر.
- دستغیب، عبدالعلی، ۱۳۸۵. باغ سبز شعر. چاپ اول. تهران: انتشارات آمیتین.
- رحیمی راد، ابوالفضل، ۱۳۸۸. «طبیعت‌گرایی در جهان‌بینی سهراب سپهری». ماهنامه‌ی آزما، (۶۵)، صص. ۳۴-۳۶.
- سبحانی، ناصر، ۱۳۹۶. راه رسیدن به خوشبختی. انتشار اول. تهران: قلم.
- سمسارخیابانیان، فثانه، ۱۴۰۱. «بررسی رواقی‌گری و تفکر اسلامی حافظ». واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی: تهران. ۱ (۱)، صص. ۶۳-۸۴.
- سالزگر، جوناس، ۱۴۰۰. رواقی‌گری: فلسفه زیستن خردمندانه. ترجمه‌ی سینا بحیرایی. تهران: مهرگان خرد.
- سپهری، سهراب، ۱۳۸۹. هشت کتاب. چاپ سی و یکم. تهران: انتشارات طهموری.
- _____، ۱۳۸۸. هنوز در سفرم. به کوشش پری‌دخت سپهری. چاپ هشتم. تهران: فروزان.
- _____، ۱۳۸۹. اتاق آبی. چاپ اول. تهران: مرز فکر.
- شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۵. فرهنگ متوسط دهخدا. به کوشش: ستوده، غلام‌رضا، مهر کی، ایرج، و سلطانی، اکرم. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شاکری، مجتبی، ۱۳۹۳. فلسفه زندگی در مکتب رواقیون و علامه طباطبایی. دانشگاه قم.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه. جلد ۱. ترجمه: مجتبوی، جلال الدین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- طباطبایی، علی‌رضا، ۱۳۷۶. سهراب سپهری شاعری در قلمرو عرفان. باغ تنهایی (یادنامه سهراب سپهری) به کوشش حمید سیاهپوش. تهران: نگاه.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲. «معنای زندگی». سلسله جزوات درس گفتاری. مکان تدریس: دانشگاه تربیت مدرس.

_____، ۱۳۷۸. «سلسله مباحثی در موضوع سنت‌گرایی، تجددگرایی، پساتجددگرایی». با کوشش انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



"The Analysis of Aristotle's Ethical Foundations in Nicomachean Ethics: An Educational Perspective"

Saeed Arianejad¹, Ali Arabi Ayask², Mahdi Ebadi³

¹. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Sabzevar University of Medical Sciences, Sabzevar, Iran.

². Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quran Sciences and Education, Qom, Iran

³. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

30/01/2025

Accepted:

20/03/2025

Beyond logic and philosophy, Aristotle devoted considerable attention to ethics, particularly the concept of virtue as the mean between extremes of excess and deficiency. The central question of this study is whether Aristotle's ethical system offers a comprehensive and applicable model for moral education. Through content analysis of Nicomachean Ethics, this research evaluates the fundamental principles of Aristotle's ethical thought. Findings indicate several critical shortcomings: neglect of metaphysical foundations such as origin and eschatology, an incomplete understanding of human nature, and the absence of practical methods for guiding individuals toward virtue. Consequently, while Aristotle's ethics present valuable insights, they lack full compatibility with Islamic ethical teachings.

Keywords: "Aristotle; Comprehensive Ethical Model; Content Critique; Ethics; Nicomachean Ethics"

***Corresponding Author: Ali Arabi Aysek**

Address: Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quran Sciences and Education, Qom, Iran

E-mail: arabi@quran.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



واکاوی تحلیلی مبانی اخلاقی تربیتی ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس

سید سعید آریانزاد^۱، علی عربی آیسک *^۲، مهدی عبادی^۳

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

^۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،

ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ارسطو به جز فلسفه و منطق، به موضوع اخلاق نیز توجه داشته است. اخلاق
مقاله پژوهشی	مورد تایید ارسطو فضیلت محور است، فضیلتی که آن را باید در نقطه حد
دریافت:	وسط و به دور از افراط و تفریط جستجو کرد. مساله اصلی این جستار آن
۱۴۰۳/۱۱/۱۱	است که آیا مبانی اخلاقی تربیتی مطرح شده از سوی ارسطو بدون اشکال
پذیرش:	است و می توان از آن به عنوان یک الگوی اخلاقی کامل و قابل توصیه، یاد
۱۴۰۳/۱۲/۱۳	کرد یا خیر؟ بر این اساس مبانی مقبول ارسطو از کتاب اخلاق نیکوماخوس
	استخراج و با روش تحلیل محتوایی ارزیابی شده است. یافته های این پژوهش
	نشان می دهد که از جمله نقدهای وارد بر ارسطو عبارتند از: عدم الثفات به
	میدا و معاد، انسان شناسی ناقص، عدم دستگیری و هدایت مخاطبانش در
	تشخیص نقطه حد وسط که همانا فضیلت است، عدم ارائه روش و راهکار
	برای رسیدن به فضائل. بنابراین اخلاق ارسطویی نه بی اشکال است و نه انطباق
	کاملی با اخلاق اسلامی دارد.
	کلمات کلیدی: اخلاق، ارسطو، نیکوماخوس، الگوی اخلاقی کامل، نقد
	محتوایی

۱- مقدمه

موضوع اخلاق و زندگی اخلاقی انسان‌ها به دلیل تأثیر بی‌بدیل آن در پیشرفت جوامع بشری همیشه مورد توجه اندیشمندان گوناگون قرار داشته است. ارسطو نیز از این قاعده مستثنی نیست. کتاب اخلاق نیکوماخوس در واقع یک رساله اخلاقی است که اصول اخلاقی مدنظر ارسطو در آن بیان شده است. این اصول به طور گسترده پذیرفته شدند و نه تنها در جهان غرب، بلکه حتی در جوامع اسلامی نیز تأثیرگذار بودند. نگاهی به آثار اخلاقی امام محمد غزالی، از جمله احیاء علوم الدین و همچنین کتاب المحجۃ البیضا از ملامحسن فیض کاشانی که به شدت متأثر از احیاء العلوم است، این موضوع را تأیید می‌کند. همچنین کتاب اخلاق ناصری نوشته خواجه نصیرالدین طوسی نیز نشان‌دهنده تأثیرات ارسطو است. غزالی از اهل سنت و ملامحسن و خواجه شیعه هستند، که این نشان می‌دهد که دیدگاه ارسطو در میان مسلمانان چه سنی و چه شیعه نفوذ کرده است.

نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که علمای مسلمان با استخراج اصول صحیح اخلاقی از ارسطو و تطبیق آن‌ها با آیات و روایات و ارائه این اصول همراه با احادیث تأیید کننده به مخاطبان‌شان، به طور ناخواسته بسیاری از نقایص نظریات ارسطو را پوشش داده‌اند، به طوری که مخاطبان گمان می‌کنند اصول اخلاقی ارسطو از هرگونه نقد و اشتباهی مصون است.

این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی در ابتدا به شرح آن چه ارسطو در کتابش بدان اشاره کرده است می‌پردازد و سپس به نقد مبانی مدنظر او مبادرت می‌ورزد. سوال اصلی که این جستار به دنبال پاسخ آن است این است که آیا مبانی اخلاقی ارسطو بدون اشکال است؟ یا رویکرد او با وجود نکات مثبت خالی از اشتباهات فاحش نیست. آیا می‌توان اخلاق ارسطویی را اخلاقی برشمرد که با اخلاق اسلامی سازگار است یا خیر؟ و در نهایت این که آیا اخلاق ارسطویی امکان اجرایی شدن از سوی آحاد افراد جامعه را دارد یا از پیاده سازی در مقام عمل عاجز است؟

در این نوشتار در ابتدا با مراجعه به کتاب اخلاق نیکوماخوس، بعد از توصیفی کوتاه از بیانات او با روش تحلیل محتوایی مبانی مستخرج از سخنان او را مورد ارزیابی و داوری و نقادی قرار داده ایم. نتایج به دست آمده در ادامه و در قسمت یافته های پژوهش تقدیم می‌گردد.

۲- پیشینه پژوهش

در مورد ارسطو و بیانات او در مورد اخلاق سخن کم گفته نشده است. اما در بسیاری موارد نویسندگان محترم یا در مقام شرح و تبیین نظرات ارسطو بوده اند یا سعی کرده اند با توجه به مولفه های مثبتی که در بیان ایشان موجود است، تطابقش با اخلاق اسلامی را شرح دهند. همچنین متعدد پیش آمده که مبانی اخلاقی ارسطو را با دیگر متفکران مقایسه کرده اند. به عنوان مثال می توان از مقاله بهشتی و داودی (۱۳۸۸) نام برد که در مقام گزارشی منصفانه از بیانات ارسطوست و بر تاثیرگذاری این تفکر بر عالم غرب و شرق می پردازد. یا مقاله محیطی اردکان و احمدی (۱۳۹۸) که

به تحلیل و بررسی معیار ارزش در اخلاق ارسطویی پرداخته اند و بخشی از بیانات ارسطو را مورد مذاقه قرار می دهد. یا چون کمالی و دیگران (۱۳۹۸) بر خوانش های دیگر فلاسفه همچون هگل و هایدگر از اخلاق نیکوماخوس پرداخته اند.

آنچه این جستار در پی آن است، رجوع مستقیم و بی واسطه به کتاب اخلاق نیکوماخوس و استخراج مبانی ارسطو نقد و بیان نواقص بحث اوست.

۳- چستی تعریف اخلاق

قبل از بررسی محتوای کتاب و نقد مسائل اخلاقی آن، لازم است تعریفی دقیق از اخلاق ارائه دهیم. علما و دانشمندان اخلاق معمولاً اخلاقیات را به معنای صفات و ویژگی های درونی انسان تعریف می کنند، یعنی صفاتی که به طور پایدار در روح و نفس انسان وجود دارند و او را بدون نیاز به فکر و تأمل به انجام اعمال خاصی وادار می کنند. (مسکویه، ۱۳۵۶: ۵۱)

عبدالرزاق لاهیجی بیان می کند که خلق، یک ویژگی درونی است که به انسان این قابلیت را می دهد که اعمال را بدون نیاز به فکر و تأمل انجام دهد. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۶۷)

سید عبدالله شبر نیز اظهار می دارد که خلق، یک وضعیت پایدار درونی است که به سهولت و بدون تأمل باعث انجام اعمال افراد می شود. ثبات و سهولت دو ویژگی مهم در خلق می باشند. برای مثال، فردی که عمل بخشش را به صورت پایدار و بدون زحمت انجام می دهد، می توان سخاوتمند نامید. اما اگر کسی این عمل را با سختی و مشقت انجام دهد، این عمل او جزء اخلاقیات محسوب نمی شود. (شبر، ۱۳۸۷: ۳۱)

به نظر می رسد نیاز است معنای اخلاق توسعه یابد، زیرا در جامعه، هر عمل ناپسندی، حتی اگر از سوی فاعل به صورت خصلت ثابت درنیامده باشد، به عنوان یک عمل غیر اخلاقی شناخته می شود. به همین ترتیب، یک عمل خوب، حتی اگر به صورت خصلت پایدار در فاعل نباشد، به عنوان عمل اخلاقی تلقی می شود و فاعل آن دارای اخلاق نیکو خوانده می شود.

طبق نظر ما، نخست اینکه واژه اخلاق جمع خلق است. ویژگی های جسمی انسان خلق و ویژگی های روحی و روانی او خلق است. خلق نمایانگر صورت ظاهری انسان و خلق نمایانگر باطن اخلاقی اوست. (شیروانی، ۱۳۸۱: ۲۱) ثانیاً، همان طور که شهید مطهری در بحث حکمت عملی پیرامون اخلاق می گوید، اخلاق دانش چگونه زیستن است و پاسخ به این پرسش است که انسان چگونه باید عمل کند و زندگی خوب واقعاً چیست؟ (مطهری، ۱۳۷۱: ۲ / ۱۹۰) ارسطو نیز در کتاب "اخلاق نیکوماخوس" دقیقاً به دنبال پاسخ به این دو پرسش است.

۴- نگاهی اجمالی به کتاب اخلاق نیکوماخوس

برای تشریح مبانی اخلاقی ارسطو به نکات زیر باید التفات کرد:

۱-۴. درباره نیکبختی

ارسطو رساله اخلاقی خود را با مفهوم نیکبختی آغاز می کند. از نظر او، هدف نهایی هر انتخاب و عملی، خیر است؛ اما خیرها متنوع هستند. برای مثال، خیر "الف" ممکن است تنها

مقدمه‌ای برای دستیابی به خیر برتر "ب" باشد، و خیر "ب" نیز به همین ترتیب. دستیابی به هر هدفی خوشایند است، اما رسیدن به خیر اعلی دارای لذت ویژه‌ای است. خیر اعلی همان هدف نهایی است که ما آن را به خاطر خود می‌خواهیم و سایر چیزها را برای رسیدن به آن. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳) نیکبختی به عنوان هدف نهایی، تمام آنچه که مورد نظر است را بدون نیاز به افزودن چیزی دیگر به ما می‌دهد؛ زیرا اگر نیاز به افزودن چیزی دیگر باشد، دیگر خیر اعلی نخواهد بود و همچنان به عنوان مقدمه باقی می‌ماند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۸ و ۲۹)

۲-۴. درباره‌ی فضیلت

ارسطو معتقد است که انسان‌ها زمانی به خیر دست می‌یابند که اعمالشان با فضائل هماهنگ باشد. او با رد این ایده که فضیلت تنها به بدن مرتبط است، فضائل را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم‌بندی می‌کند. فضائل عقلی شامل حکمت نظری، تیزهوشی و حکمت عملی است؛ در حالی که فضائل اخلاقی شامل ویژگی‌هایی مانند بخشندگی، خویشتن‌داری و وقار می‌شود. تمرکز اصلی ارسطو بر فضائل اخلاقی است؛ چرا که او اعتقاد دارد مردم فضائل اخلاقی از سان را زمانی تحسین می‌کنند که او مثلاً بخشنده باشد، در حالی که صرف داشتن تیزهوشی نمی‌تواند باعث ستایش اخلاقی شود. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۹)

فضائل عقلی از طریق آموزش و تجربه به دست می‌آیند و با گذشت زمان و تجربه‌های مختلف رشد می‌کنند. اما فضائل اخلاقی به وسیله عادت و تکرار ایجاد می‌شوند. به همین دلیل، اصطلاح "ethic" (اخلاق) از "ethos" به معنای عادت گرفته شده است. چون فضائل اخلاقی به وسیله عادت شکل می‌گیرند، هیچ کدام از فضائل اخلاقی ما ذاتی نیستند؛ زیرا انسان نمی‌تواند به چیزی که خلاف طبیعت اوست عادت کند. آیا می‌توان با تمرین، سنگ را به بالا پرتاب کرد؟ یا سرانجام به زمین خواهد افتاد؟

ارسطو معتقد است که انسان همه توانایی‌های طبیعی خود را به صورت بالقوه دارد و از طریق انجام اعمال، این توانایی‌ها به صورت بالفعل در می‌آیند. مثلاً توانایی دیدن در ما این گونه نیست که پس از مشاهدات مختلف به دست آمده باشد؛ بلکه قبل از هرگونه دیدن، توانایی بصر را داشته‌ایم. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۳) اما در مورد فضائل و اکتساب آنها، وجودی قبل از انجام عمل برای آنها قابل تصور نیست، حتی به صورت بالقوه. در اینجا ابتدا عمل و تکرار وجود دارد و سپس فضیلت در نهاد انسان ایجاد می‌شود. در واقع، این رفتار ماست که شخصیت ما را شکل می‌دهد

۳-۴. ماهیت فضیلت

ارسطو مطرح می‌کند که هر مقدار مادی می‌تواند به دو بخش نابرابر تقسیم شود، اما اگر بخواهیم تعادل را رعایت کنیم، باید این دو بخش مساوی باشند. تعیین حد وسط برای انسان و اعمالش کار ساده‌ای نیست. برای مثال، یک متخصص تغذیه به کسی که ۶ واحد غذا برایش زیاد و

۴ واحد کم است، نمی‌تواند سریعاً ۵ واحد غذا تجویز کند، زیرا ممکن است ۵ واحد برای یکی زیاد و برای دیگری کم باشد. این مثالی ساده از مسائل جسمانی است. حد و سطر در امور اخلاقی نیز به همین صورت است؛ نه عینی و نه عددی.

ارسطو معتقد است که یک عمل زمانی به‌طور نیک انجام می‌شود که حد وسط در آن رعایت شود و از هر گونه افراط و تفریط دوری کند. هر گونه انحراف از این نقطه وسط، از فضیلت به ردیلت حرکت می‌کند. راه درست پیمودن دشوار و اشتباه رفتن آسان است، زیرا بین دو حد افراط و تفریط، بی‌نهایت نقطه وجود دارد که تنها یکی از آن‌ها حد وسط است و بقیه به میزان دوری از این نقطه به شر نزدیک‌ترند. به همین دلیل، فضیلت به لحاظ تعریف و ماهیت، حد وسط است و بالاترین و والاترین خیرها محسوب می‌شود.

ارسطو تأکید می‌کند که حد وسط به معنای نیمه‌کمال نیست؛ بلکه در نهایت کمال خود است. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۳-۶۷)

افراط، تفریط و حد وسط سه ویژگی هستند که هر کدام با دیگری ضدیت دارند. همان‌طور که افراط ضد تفریط است، افراط و تفریط نیز ضد حد وسط هستند. بنابراین، حد وسط نسبت به تفریط، افراطی به نظر می‌رسد و نسبت به افراط، تفریطی! افراد ترسو، فرد شجاع را متهور می‌خوانند و افراد متهور، فرد شجاع را ترسو. از سوی دیگر، گاهی به نظر می‌آید که یکی از دو طرف افراط و تفریط شبیه‌تر به حد وسط است. مثلاً شجاعت و تهور شبیه‌ترند تا شجاعت و بزدلی. این شباهت‌ها کاملاً بی‌مورد است و بین حد وسط و دو طرف افراط و تفریط، تفاوت کامل وجود دارد. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۳)

این نگاه به حد وسط هم در حوزه عواطف مانند خشم و شادی و هم در حوزه اعمال مانند بخشندگی مطرح است. حد وسط در عواطف و اعمال زمانی به وقوع می‌پیوندد که در زمان مناسب، برای افراد و موضوعات مناسب و به دلیل و نحو درست انجام شود.

ارسطو همچنین بیان می‌کند که نمی‌توان برای تمامی اعمال و احساسات انسانی یک حد وسط تعیین کرد که فضیلت محسوب شود. چگونه می‌توان برای اعمال و عواطف ذاتاً پلید حد وسطی یافت؟ مثلاً در مورد عواطف، آیا می‌توان برای حسد حد وسطی قائل شد که پسندیده باشد؟ یا در مورد اعمال، آیا می‌توان برای زنا حد وسطی تعیین کرد که قابل قبول باشد؟ آیا می‌توان برای زنا علت درست، زمان مناسب و نحوه صحیح یافت که با وجود این شرایط فضیلت محسوب شود؟

۴-۴. فضیلت و لذت و درد!

ارسطو رابطه بین لذت و درد را در چارچوب فضیلت تحلیل می‌کند. او بر این باور نیست که تمامی لذت‌ها ذاتاً بد هستند و همچنین همه لذت‌ها را عین خیر نمی‌داند، زیرا لذت‌ها را به عنوان نتیجه طبیعی فعالیت می‌بیند و معتقد است که فعالیت اصیل است و نه لذتی که همراه آن است. به علاوه، برخی لذت‌ها با فعالیت‌های ناپسند‌گره خورده‌اند و این نوع لذت‌ها نمی‌توانند خیر محسوب

شوند. بنابراین، لذت‌ها با توجه به فعالیت‌هایی که از آنها ناشی می‌شوند، متفاوت هستند. برخی لذت‌ها تنها برای افراد فاسد خوشایند هستند، در حالی که لذت واقعی آن است که با فعالیت‌های متناسب با شخصیت انسانی همراه باشد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۹۶-۳۹۵).

ارسطو معتقد است که انسان را نمی‌توان از میل به لذت و گریز از درد جدا کرد، بلکه باید این نگاه لذت‌محور و دردگریزانه را اصلاح کرد. به گونه‌ای که کسب هر فضیلتی برای انسان لذتی بی‌نظیر به همراه داشته باشد و ترک هر فضیلتی برای او با درد و اندوه همراه باشد و او به خاطر رسیدن به لذتی یا دوری از دردی، پا روی فضیلت نگذارد. او به سخن افلاطون اشاره می‌کند که از کودکی باید کودک را چنان تربیت کرد که جایی که باید لذت ببرد و جایی که نباید، از چشیدن لذت خودداری کند. همچنین در مواقعی که باید درد احساس کند، این احساس را داشته باشد و بی‌تفاوت نباشد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۷-۵۶).

۴-۵. انواع فضائل اخلاقی

ارسطو، پس از توضیح فضیلت و ماهیت آن، به بررسی انواع فضایل و دیدگاه‌های خودش درباره‌ی آن‌ها می‌پردازد. او از شجاعت که میان ترس و جسارت قرار دارد و از ادب که میان کسالت و لودگی قرار گرفته است، سخن می‌گوید. همچنین به خودداری، سخاوت، بزرگواری، افتخار، شکیبایی، صداقت، درستکاری، عدالت و انصاف می‌پردازد و هر کدام را با دقت تحلیل می‌کند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۰۱)

۴-۶. فضائل عقلی

در ادامه بحث فضائل اخلاقی، ارسطو به فضائل عقلی، به ویژه احتیاط و خردورزی، می‌پردازد. او به تأکید می‌گوید که میان فضائل اخلاقی و عقلی رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. برای تبیین نیک‌بختی، ارسطو وظیفه‌ی خاص انسان را بررسی می‌کند و بر این باور است که این وظیفه تنها رشد و نمو نیست، چون در این صورت تفاوتی با گیاهان نخواهیم داشت. علاوه بر این، زندگی انسان تنها بر اساس احساسات نیست، چرا که این احساسات در حیوانات نیز وجود دارند. آنچه انسان را متمایز می‌کند، فعالیت عقلانی اوست. بنابراین، عملی که تحت رهبری عقل انجام شود، شریف است و با فضیلت همخوانی دارد. زمانی که اعمال انسان با فضیلت هماهنگ باشد، او به نیک‌بختی دست می‌یابد. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۱-۳۰)

در نظر ارسطو، فضیلت صرفاً شامل رفتار درست نیست، بلکه عملی است که نتیجه‌ی انتخاب صحیح باشد. انتخاب همان چیزی است که از احتیاط و خردورزی انتظار داریم. لذا احتیاط یکی از ضروریات انسان با فضیلت است. احتیاط همان بصیرت اخلاقی است، در حالی که هوشمندی توانایی انتخاب بهترین ابزار است و حتی فرد پست نیز می‌تواند این ابزار را با دقت انتخاب کند. ارسطو عملی را نیک می‌داند که ناشی از انتخاب اخلاقی باشد و به دلیل خیر بودن انجام شود. بنابراین احتیاط ضروری است و به همین دلیل می‌گوید وقتی احتیاط با شد، همه‌ی فضائل به طور ضروری دنبال آن می‌آیند. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۹۵-۳۹۴)

۵- اصول و مبانی اخلاقی ارسطو

پس از این اشاره مختصر به آنچه که در کتاب اخلاق نیکوماخوس آمده، اکنون به اصول و مبانی اخلاقی ارسطو می پردازیم.

۱-۵. غایت محوری

در کتاب اخلاق نیکوماخوس، ارسطو از همان ابتدای کار بیان می کند که هدف هر عملی، دستیابی به غایتی است که فرد انجام دهنده در نظر داشته است. به عبارت دیگر، اگر آن هدف وجود نداشت، فرد نیز به انجام آن عمل نمی پرداخت. ارسطو به تحلیل انواع غایات پرداخته و نهایتاً می گوید که هدف اصلی اخلاق، رسیدن به غایتی برتر است که خودبسنده بوده و در خدمت هیچ هدف والاتر دیگری نیست

۲-۵. انسان محوری

در فلسفه اخلاق ارسطو، انسان و زندگی اجتماعی او محور توجه قرار دارد. ارسطو اعتقاد دارد که پایبندی به اخلاق و زندگی بر مبنای اصول اخلاقی، کلید دستیابی به سعادت اجتماعی و تحسین جامعه است. او باور دارد که سعادت فردی به طور کامل از سعادت اجتماعی جدا نیست. همچنین، معیار تشخیص درست و غلط در امور اخلاقی به عهده خود انسان است. انسان باید توانایی تشخیص حد میانه و حرکت به سوی فضیلت را داشته باشد و از رذایل دوری کند. در مکتب اخلاقی ارسطو، هیچ معیار دیگری برای شناسایی فضائل وجود ندارد که خارج از انسان باشد

۳-۵. عقل گرایی

ارسطو، عقل را به عنوان برترین عنصر و نیروی وجود انسان می داند و او را به عنوان من حقیقی و فرمانده تمامی عناصر وجودی معرفی می کند. او با تعجب بیان می کند که چگونه انسان می تواند حیات واقعی خود را کنار بگذارد و چیزی غیر از خود را انتخاب کند. بر این اساس، ارسطو سعادت واقعی را در تفکر، تأمل نظری و فلسفه می بیند که به نظر او بهترین فعالیت ها هستند، زیرا در این فعالیت ها، تعالی انسانی به وضوح نمایان می شود. او اضافه می کند که فلسفه به خودی خود جذاب است، نه به خاطر نتایجی که از آن به دست می آید. بنابراین، به کارگیری عقل در بالاترین موضوعات، منجر به دستیابی به سعادت واقعی می شود، به شرطی که این کار برای سال های متمادی ادامه یابد. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۰۰-۳۹۸)

ارسطو باور دارد که فضائل اخلاقی از فضائل عقلانی و احتیاط نشأت می گیرند و به همین دلیل، عقل گرایی یکی از مبانی اصلی اخلاق در نظر اوست

۴-۵. فضیلت محوری

ارسطو بیان می کند که فضیلت حالتی است که حد وسط را انتخاب کرده و با عقلانیت همخوانی دارد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۶). از نظر او، فضیلت نقطه تعادلی است در رفتارها و عواطف انسانی. هرگونه انحراف از این تعادل، منجر به رذیلت می شود. رذیلت فقط به افراط و تفریط محدود نمی شود؛

بلکه حتی کوچک‌ترین انحراف از مسیر فضیلت نیز به معنای از دست دادن فضیلت و ورود به حوزه ردیلت است

۶- نقد و بررسی مبانی اخلاقی و توصیه ای ارسطو

بعد از ارزیابی مبانی ارسطو نقدهای زیر مهمترین انتقادات به نگاه اخلاقی و توصیه ای

اوست:

۱-۶. عدم ارائه ی دستور العمل تفصیلی برای رسیدن به سعادت

ارسطو، در بحث بهترین زندگی، چندین نظر جذاب را ارائه می‌دهد؛ شامل: زندگی بر پایه لذت، زندگی پر از فعالیت عملی، و زندگی فیلسوفانه. او به مؤلفه‌هایی که هر فرد در زندگی ایده‌آل خود دنبال می‌کند، توجه ویژه‌ای دارد؛ مانند لذت بخش بودن، بهترین بودن، و ایمنی از خطرات خارجی.

این نظریه که بهترین زندگی ترکیبی از لذت، فعالیت و تفکر است، شبیه به گفتن این است که بهترین یک از آرد، شکر و روغن تشکیل شده است. اگرچه این بیان غلط نیست و تا حدی می‌تواند راهنما باشد، اما هرگز نمی‌تواند یک دستورالعمل واقعی و جامع برای ساختن یک زندگی خوب و سعادت‌مند باشد. حتی خود ارسطو نیز بر غیرممکن بودن ارائه چنین دستورالعملی تأکید دارد. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۰۶-۴۰۴)

در این شرایط، تا چه حد ارائه یک سری گزاره‌های کلی می‌تواند مفید باشد؟ باید گفت که علمای اخلاقی که راه رسیدن به سعادت را با دستورالعمل‌های تفصیلی ارائه داده‌اند، قابل نقد هستند، چه برسد به ارسطو. مرحوم امام خمینی نیز، در کنار بزرگداشت اعظم علم اخلاق، با نقد نوشته‌های آنان بیان می‌کند که کتاب اخلاق باید موعظه نوشتاری باشد و صرفاً راه علاج را نشان ندهد، بلکه خود در مقام مداوا و معالجه باشد. بیان ریشه‌های اخلاق و نشان دادن راه علاج، قلب تاریک را نورانی نمی‌کند و اخلاق فاسد را اصلاح نمی‌کند. کتاب اخلاقی باید خود به عنوان دوا عمل کند، نه در حکم نسخه و عالم اخلاقی نباید تنها راهنما باشد، بلکه باید در کنار راهنمایی، رهبری نیز کند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۳)

۲-۶. وجود ابهام در ادراک نقطه ی حد وسط و سخت بودن تشخیص آن

در روایات بسیاری تأکید شده که باید از افراط و تفریط دوری کنیم و به اعتدال روی آوریم. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: "هر که میانه‌روی و اعتدال را ترک کند، منحرف می‌شود" (نهج البلاغه، نامه، ۳۱). فضایل اخلاقی همچون شجاعت، بزرگواری، سخاوت، درستکاری، نزاکت، خویشتن‌داری، شکیبایی و عدالت بسیار ارزشمند هستند و توضیح بیشتر درباره‌ی آن‌ها می‌تواند برای عموم مردم راهگشا باشد.

ارسطو نیز به اهمیت اعتدال تأکید می‌کند و این فضایل را می‌ستاید. اما نظریه حد وسط او به طور دقیق نقطه‌ی میانه را تعیین نمی‌کند و حتی حدود تقریبی آن را نیز مشخص نمی‌سازد. همه متفق‌القول هستند که سخاوت بین خست و اسراف قرار دارد، اما در تعیین جایگاه دقیق آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی افراد یک شخص را سخاوتمند می‌دانند و برخی دیگر او را خسیس قلمداد می‌کنند. بنابراین، بیان این که فضیلت اخلاقی بین دو حد ردیلت قرار دارد، تقریباً هیچ راهنمایی عملی ارائه نمی‌دهد.

ارسطو اذعان دارد که یافتن نقطه حد وسط بسیار سخت است، زیرا ردایل بی‌شمارند و حد وسط تنها یک نقطه است. عمل ما زمانی مطابق فضیلت است که در موضوع درست، به علت صحیح، به نحو درست، در زمان مناسب و در برابر شخصی که شایسته است، انجام شود. مثلاً خشم زمانی فضیلت است که در برابر کسی که باید خشمگین شویم، به اندازه و در زمان مناسب خشمگین شویم. به واقع، در برابر کسی که به ما ظلم کرده، چقدر باید خشم گرفت تا از دایره فضیلت خارج نشویم؟ آیا همان بار اول که کسی به ما ظلم کرد باید خشمگین شویم؟ زمان مناسب برای خشم گرفتن کدام است؟ آیا به همان میزان که به ما ظلم شده باید مقابله به مثل کرد یا خیر؟ پاسخ به این سوالات را ارسطو به خود شخص واگذار می‌کند.

مشکل اساسی این است که اکثر انسان‌ها به طور کامل مطیع عقل نیستند و اغلب تابع هوس‌های خود هستند و نصایح عقل را نادیده می‌گیرند. به همین دلیل، در مقام عمل، تشخیص حد وسط بسیار سخت می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۳) در حقیقت، ارسطو در نظام اخلاقی خود همگان را در نظر نگرفته و بیشتر به خود رجوع کرده و گمان برده که همه می‌توانند به آن سطح از اخلاق حقیقی مدنظر او برسند. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴۰۷)

۳-۶. قالب تنگ الگوی اخلاقی ارسطو!

در نظریه حد وسط ارسطو، برخی فضایل به راحتی در این تئوری جای می‌گیرند، در حالی که برخی دیگر به سختی می‌توانند در این چارچوب قرار بگیرند و به نظر می‌رسد ارسطو تلاش می‌کند آن‌ها را با زور بگنجاند. برای مثال، مشخص کردن اینکه سخاوت حد وسط خست و اسراف است، کار چندان دشواری نیست؛ اما وقتی به موضوع عدالت و ظلم می‌رسیم، این مسئله پیچیده‌تر می‌شود. یکی از این دو فضیلت است و دیگری رذیلت؛ اما تعیین اینکه این رذیلت در طرف افراط قرار دارد یا تفریط، موضوع ساده‌ای نیست. آیا همیشه دو رذیلت متقابل وجود دارند که یک فضیلت حد وسط آن‌ها باشد؟ (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۷) بارها پیش آمده که ارسطو از نام‌گذاری حد افراط یا تفریط یک فضیلت خودداری کرده و بیان می‌کند که نامی برای آن‌ها وجود ندارد. آیا این امر خود دلیلی بر این نیست که تمامی فضایل به راحتی در جدول ارسطو جای نمی‌گیرند؟

۴-۶. عدم توجه به خداوند متعال در نظام اخلاقی ارسطو

ارسطو در نظام اخلاقی خود به خداوند توجه ندارد. جای تعجب است که ارسطو، با وجود اثبات محرک اول و اینکه عالم را قائم به او می‌داند، چرا در بحث خیر اعلی به خداوند توجه ندارد. تمامی موجودات از جمله انسان، در ارتباط با حضرت حق معنا پیدا می‌کنند و بدون در نظر گرفتن این رابطه، نمی‌توان به درستی انسان را شناخت. چگونه ممکن است که معلول بدون در نظر گرفتن علت و ارتباط آن با معلول به درستی فهمیده شود؟ چنین شناختی ناقص است. حال مقایسه کنیم با دیدگاه علمای اخلاق مسلمان که سعادت و امر اخلاقی را در ارتباط با مبدأ عالم می‌دانند. حکیمان معتقدند که بالاترین مرتبه سعادت، تخلیق به اخلاق الهی و تشبه به مبدأ است و در این مرحله است که حقیقت وجودی انسان به خیر محض تبدیل می‌شود (نراقی، ۱۳۸۸: ۸۰/۱).

ابن سینا اولین مرحله در سلوک را اراده می‌داند؛ اراده‌ای که نفس را به حرکت به سوی عالم قدس هدایت می‌کند. مبدأ این اراده نیز تصور کمال ذاتی حضرت حق است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۱). تمامی همت انبیا در تربیت مردم، به دستور هو الاول بود تا مردم به سوی لقای هو الآخر بروند و حق را در همه چیز، یعنی همه مظاهرش به عینه ببینند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

نزاهت و قداست روح تنها با تعلق به خدا ممکن است، همانگونه که نزاهت روح با تعلق به ما سوی الله هماهنگ نیست. قرآن کریم می‌گوید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل، ۹۶) و نیز می‌فرماید: «بَقِيَتْ لِلَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (هود، ۸۶). نتیجه این است که آنچه نزد خداست، خیر است و باقی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۳).

علمای اخلاق اسلامی به درستی می‌گویند که اخلاق با مبدأ هستی از ابتدا تا انتها ارتباط دارد. حرکت انسان از تصور کمال مطلق و شوق به او آغاز می‌شود و در ادامه، تشبه به مبدأ حاصل می‌شود و در نهایت، به خیر محض و فنای فی‌الله خاتمه می‌یابد.

۵-۶. عقل‌گرایی مفرط

ارسطو عقل را به عنوان عالی‌ترین عنصر وجود و برترین قوای انسان می‌داند و معتقد است که سعادت واقعی در اندیشیدن و تأمل نظری نهفته است. اما پرسش اینجا است: آیا واقعاً حیات معقول بهترین فعالیت انسانی است؟ اگر عقل را نه به معنای ابزاری و دنیوی، بلکه به معنای حقیقی آن، همان‌گونه که امام صادق (علیه‌السلام) فرمودند: "مَا عِدَّ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أَكْتُ سَبَّهِ الْجَنَانُ" (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۱) بدانیم، می‌توان از این سخن که کمال حقیقی انسان، کمال عقلی است، دفاع کرد. اما ارسطو نمی‌تواند این سخن را بگوید، زیرا در اخلاق او نگاه خدا محورانه و آخرت‌گرایانه وجود ندارد.

علاوه بر این، در سخنان ارسطو نوعی تناقض مشاهده می‌شود. از یک سو، او زندگی فضیلت‌مدارانه عملی را می‌ستاید و از سوی دیگر، حیات معقول را بهترین فعالیت انسان می‌داند. درست است که فضیلت، فعالیت منطبق با عقل است؛ اما عقل هم در حوزه عمل فعال است و هم در حوزه نظر. حال، بهترین زندگی کدام است؟ حیات فعال که نشانگر حکمت عملی و فضیلت اخلاقی است یا زندگی همراه با تفکر و تأمل فلسفی؟ (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۶)

آیا توصیه ارسطو این است که بیشتر به فعالیت‌های نظری بپردازیم یا به فعالیت‌ها و اعمال اخلاقی؟ آیا باید کمتر به خانواده، نزدیکان و دوستان توجه کنیم و بیشتر بر حیات معقول شخصی تمرکز کنیم؟ به نظر می‌رسد ارسطو نظر اخیر را ترجیح می‌دهد؛ اما آیا این بیان درست است؟ (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۱۵-۴۱۳) آیا این رویکرد مخالف اصل اساسی در مبانی اخلاقی ارسطو یعنی رعایت اعتدال نیست؟

۶-۶. تلازم سعادت با نعمت‌های خارجی

ارسطو نیک بختی را آن گاه تام و تمام می‌داند که خیرهای خارجی نیز برای فرد مهیا باشد و می‌گوید سعادتمند نیست آن که فرزندان صالحی ندارد یا فرزندان صالح دارد اما زیارو نیست! (ارسطو،

۱۳۷۸: ۳۷) از منظر او آن گاه به طور قطع می‌توان شخصی را نیک‌بخت دانست که فرد مرده باشد! اگر سرانجام پادشاه مقتدری در اواخر عمرش شکست با شد، دیگر نمی‌توان او را نیک‌بخت کامل خواند. یا چه بسا کسی در طول عمر نیک‌بخت باشد اما پس از مرگ، اولادش اعمالی مرتکب شوند که در شأن او نبوده است. چنین کسی به هر حال از نیک‌بختی به بدبختی سقوط نمی‌کند اما نیک‌بختی‌اش دیگر آن تالو سابق را نخواهد داشت. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۳-۴۲)

این سخنان ارسطو بیانگر نظر او در مورد لزوم نیک‌بختی در نگاه دیگران است، در حالی که به واقع هیچ تلازمی میان سعادت واقعی و مثلاً زیبارویی وجود ندارد. نیک‌بختی امری درونی است و در سایه ربط و وصل به کمال محض محقق می‌شود، هر چند انسان واصل که در اوج خوش‌بختی است انگشت نمای تحقیر مردم باشد.

۶-۷. عدم ارائه ی معیار برای داوری های اخلاقی

ارسطو معتقد است که برای مسائل پیچیده، نه تنها در اخلاق بلکه در هیچ زمینه‌ای نمی‌توان معیار واحدی تعیین کرد. او می‌گوید برای اندازه‌گیری یک ستون نمی‌توان از خط‌کش صاف استفاده کرد، بلکه باید از نوار فلزی انعطاف‌پذیر بهره برد. در قضاوت‌های اخلاقی، به‌ویژه در شرایط خاص، نمی‌توان از قواعد خشک و ثابت استفاده کرد؛ بلکه باید از جمود فاصله گرفت و خود را با شرایط تطبیق داد. از دید ارسطو، تشخیص وابسته به درک است و درک یعنی تطابق با شرایط از نظر عاطفی و فکری که بر هر نوع قاعده‌ای مقدم است (مگی، ۱۳۷۲: ۸۳-۸۲).

این رویکرد ارسطو ممکن است به نسبت‌گرایی اخلاقی منجر شود. با عدم ارائه معیار واحد در مسائل پیچیده اخلاقی و ارجاع به تشخیص فردی در شرایط مختلف، ممکن است افراد برای توجیه عملکرد غیراخلاقی خود بگویند که در آن لحظه چنین تشخیص داده‌اند که این کار برای‌شان مفید است. در نتیجه، بنیان هرگونه مجازات به‌خاطر اعمال غیراخلاقی از بین می‌رود.

۶-۸. بدی ذاتی انسان!

ارسطو بر این باور است که برای یافتن حد وسط، باید به تمایلات طبیعی خود نگاه کنیم و سپس در جهت مخالف آن‌ها حرکت کنیم تا به حد وسط برسیم (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۵).

این دیدگاه ارسطو به نظر می‌رسد کمی افراطی باشد. چرا این توصیه به‌عنوان یک قانون کلی و غیرقابل تخلف بیان شده است؟ آیا هیچ استثنایی وجود ندارد که فرد وقتی به خود مراجعه می‌کند، خواست و میلش به سمت فضیلت و حد وسط باشد؟ در این دیدگاه، انسان نه تنها از هرگونه راهنمای درونی تهی است، بلکه تا زمانی که به نیکی نرسیده، تمامی امیال و خواسته‌هایش به سمت رذیلت سوق دارند. این دیدگاه با آموزه‌های دین که به وجود رهبر درونی و جهت‌گیری الهی در انسان اعتقاد دارد، متفاوت است و اصل را بر جهت‌گیری‌های پست بشر می‌داند.

اسلام نیز می‌گوید که انسان باید نسبت به خود سوءظن داشته باشد زیرا وقتی شخص نسبت به خود بدگمان است، اصل را بر خوبی خود قرار نمی‌دهد و نسبت به اعمالش دچار تردید است و آن‌ها را با ترازوی الهی می‌سنجد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۶). اما این عبارات در مقام اثبات بدی ذاتی انسان و کشش‌های

درونی ضرورتاً نادرست نیست و ارتباط دو امر نامربوط است. به‌ویژه که راه‌هایی از تردید در اینکه عملی خیر است یا نه، خارج از انسان و با ترازوی الهی مطرح می‌شود. در حالی که ارسطو چنین معیاری را برای سنجش ارائه نمی‌دهد و در مباحث اخلاقی‌اش به مبدأ و معاد توجهی ندارد.

۹-۶. انسان نیک در دایره عصمت!

ارسطو بر این باور است که خواسته‌های هر فرد در اصل نیک هستند، حتی اگر فرد در انتخاب مصادق نیکی اشتباه کند و چیز غیر شریفی را نیک بداند. او معتقد است که برای انسان‌های نیک، خواسته‌ها چیزی است که در واقع نیز نیک است، اما برای افراد فرومایه، این مسئله تصادفی است. انسان شریف همیشه انتخاب‌های درست را انجام می‌دهد و حقیقت را در هر چیز می‌بیند و خود معیار نیکی و بدی است. در مقابل، افراد فرومایه به سمت لذت جذب می‌شوند و لذت را نیک اصیل می‌دانند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۹۴-۹۳). ارسطو همچنین باور دارد که انسان کامل، فردی نیک و بی‌خطا است. از دیدگاه او، چنین انسانی هرگز اشتباه نمی‌کند. اما باید گفت که انسان همیشه و در هر لحظه نیازمند مراقبت از خود است، حتی اگر به بالاترین مقامات هم برسد. این انسان همواره در معرض خطر است و نیازمند مراقبت دائمی می‌باشد.

۱۰-۶. انسان اشرف مخلوقات هست یا نیست؟!

ارسطو معتقد است که ارزش معرفت به موضوع آن بستگی دارد. او بیان می‌کند که نمی‌توان بالاترین معرفت را علم سیاست دانست، مگر اینکه انسان را به عنوان اشرف مخلوقات بشناسیم. اما ارسطو چنین برتری‌ای را به انسان نمی‌دهد و معتقد است که در جهان، موجوداتی با طبیعت الهی‌تر از انسان وجود دارند؛ مثلاً او آسمان پرستاره را برتر از انسان می‌شمارد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۹۳). ارسطو در ابتدای کتاب "اخلاق نیکوماخوس" علم سیاست را به عنوان بالاترین علم معرفی می‌کند، اما در اواخر کتاب نظر خود را تغییر می‌دهد. این تناقض آراء، همراه با نگاه جسمانی و مادی او به انسان، نشان می‌دهد که چگونه برتری آسمان بر انسان را توجیه می‌کند.

۱۱-۶. انکار فطرت و پابندی به لوازم فطرت!

ارسطو بر این باور است که فضایل عقلی از طریق آموزش و فضایل اخلاقی از طریق عادت به دست می‌آیند. او می‌گوید که انسان تمام توانایی‌های طبیعی‌اش را به صورت بالقوه دارد؛ مثلاً ما قبل از هر دیدن و شنیدن، توانایی سمع و بصر داریم. اما در مورد فضایل، این موضوع برعکس است؛ وجود فضایل حتی به صورت بالقوه نیز، قبل از انجام عمل مترتب نیست. در اینجا، ابتدا عمل و تکرار و ممارست است که باعث ایجاد فضیلت در نهاد انسان می‌شود.

این دیدگاه ارسطو درباره تفاوت بین آموزش و فضایل اخلاقی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. چگونه انسان می‌تواند به چیزی عادت کند، در حالی که نسبت به آن آگاهی ندارد؟ آیا ممکن است از جهل به علم و از علم به عمل و از عمل به ملکه پل زد؟ به نظر می‌رسد که آموزش از مقدمات عمل است و سپس باید بر تکرار دائمی آموخته‌ها تا حصول ملکه تأکید شود.

ارسطو معتقد به وجود بالقوه‌ای برای فضایل در نهاد انسان نیست. در حالی که فطرت و خواسته‌های فطری انسان و گرایشش به سمت خوبی‌ها، از مسلمانات بیانات قرآن حکیم است. قرآن می‌فرماید: «قَالَ لَهُمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸) یعنی ما بزهکاری و پرهیزکاری‌اش را به او الهام کردیم. به واقع، ارسطو که نه ریشه فضایل را در فطرت می‌داند و نه به اکتساب فضایل از طریق آموزش قائل است، از نظر نظری راه آراسته شدن به فضایل را مسدود کرده است. ما بر تکرار عمل نیک تا حصول ملکه معتقدیم، اما آموزش قبل از عمل را نیز لازم می‌دانیم.

۱۲-۶. عدم شمول رویکرد اخلاقی ارسطو

ارسطو در ابتدای رساله‌اش می‌گوید که بحث‌های او برای جوانان مفید نیست زیرا این افراد فاقد تجربه در زندگی عملی هستند و تابع عواطف خویشند. مخاطبان اصلی او کسانی هستند که خرد را رهبری گرایش‌های خود کرده‌اند و مطیع کامل هواهای نفسانی خود نیستند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۵). اما آیا این نظر ارسطو درست است؟ در مقابل، اسلام تأکید بر اصلاح نفس در جوانی دارد، زمانی که هنوز ردایل در انسان ملکه نشده و نقص‌های اخلاقی به درختی تنومند تبدیل نشده‌اند. کسی که خرد را رهبری احساسات خود قرار داده و کاملاً مطیع هواهای نفسانی خویش نیست، چه نیازی به بیانات اخلاقی دارد؟ مگر برای تذکر و یادآوری که ارسطو به آن اشاره‌ای نمی‌کند

۱۳-۶. عدم اشاره به تراحم‌های اخلاقی و چگونگی انتخاب برترین آن‌ها

ارسطو چنان غرق در توصیف زندگی متوازن است که از مسئله‌ی تعارضات اخلاقی غافل می‌شود. او زندگی را به‌صورت مجموعه‌ای از اجزا و ارزش‌های گوناگون می‌بیند که باید هماهنگ باشند. اما ارسطو به این نکته توجه نمی‌کند که برخی از این اجزا، اگر بیش از حد دنبال شوند، ممکن است با دیگر اجزا در تعارض قرار گیرند. به عنوان مثال، اگر فردی مجبور باشد تحصیل را رها کند تا به‌طور تمام وقت از مادرش مراقبت کند، آیا این انتخاب از نظر فضیلت انحرافی است؟ در این صورت، کدام گزینه را باید انتخاب کند و چرا؟ ارسطو هیچ توصیه‌ای در زمینه‌ی برخورد با چنین تعارضات اخلاقی ارائه نمی‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸۴)

۱۴-۶. بی توجهی به حیات اخروی

ارسطو بر این باور است که سعادت تنها در زندگی این دنیا و در جریان فعالیت‌ها و رفتارهای انسانی به دست می‌آید. او هدف اخلاق را در این جهان می‌بیند و به حیات ابدی توجهی ندارد. آیا واقعاً می‌توان از سعادت حقیقی سخن گفت، در حالی که حیات ابدی و واقعی انسان را نادیده می‌گیریم؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۲-۳۲۱)

این در حالی است که آخرت‌گرایی و توجه به حیات ابدی، که منجر به وصال یا هجران از معشوق حقیقی می‌شود، از مهم‌ترین عوامل برای زندگی اخلاقی فرد است. هنگامی که انسان بداند جهانی دیگر وجود دارد و حیات ابدی‌اش در آن جهان است، و این که سعادت و شقاوت همیشگی‌اش به

ملکاتی که در این دنیا کسب می‌کند وابسته است، شناخت فضایل و رذایل اخلاقی و تهذیب نفس ضرورت می‌یابد. این شناخت، علم اخلاق را به عنوان برترین علم معرفی می‌کند (نراقی، ۱۳۸۷: ۳۴-۳۳)

۱۵-۶. نگاه غایت انگارانه ی افراطی

ارسطو عملی را صحیح می‌داند که فرد را به سعادت برساند، نه عملی که به خودی خود و بدون در نظر گرفتن سایر عوامل درست باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۱۲). این رویکرد ارسطو، نوعی غایت‌گرایی افراطی است که به حسن و قبح ذاتی اعمال توجهی ندارد. نمی‌توان گفت که او حسن و قبح عقلی را قبول دارد، حتی به صورت مشروط، زیرا نگارنده با چنین شرط‌هایی مواجه نشده است. نگاه غایت‌محور ارسطو به اخلاق دقیق است از این جهت که اخلاق و سایر کارهای انسان را به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به غایتی والاتر می‌بیند. اما از سوی دیگر، این دیدگاه غیرعمیق است زیرا در انتخاب غایت برتر، انتخابی درست و راه صحیحی پیش پای مخاطبانش قرار نمی‌دهد

۱۶-۶. معنایابی اخلاق در نسبت به اهداف اجتماعی

ارسطو اخلاق را بخشی از سیاست می‌داند و به همین دلیل، اخلاق او به سوی اهداف اجتماعی هدایت می‌شود. او معتقد است بسته به اهداف و آرمان‌های اجتماعی، اخلاقیات رنگ خوب و بد به خود می‌گیرند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۸۲). آیا اخلاق تنها زمانی اخلاق است که در ارتباط با اهداف اجتماعی باشد؟ آیا کرنش و خضوع مخلوق در برابر خالق که عملی اخلاقی است، به اهداف اجتماعی بازمی‌گردد؟ و اگر باز نمی‌گردد، یعنی این کار اخلاقی نیست؟ اگر بین اهداف اجتماعی و اخلاق تعارض پیش آید، آیا باید اخلاق را کنار گذاشت؟ آیا خیر اعلی همان رسیدن به غایات اجتماعی است؟

ارسطو افراد بی‌همت و خودبین را شرور نمی‌داند زیرا معتقد است که به کسی زیان نمی‌رسانند، هرچند رفتارشان نادرست است و قدر خود را نمی‌دانند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۴). او رذایل را تنها زمانی که به دیگران لطمه‌ای نمی‌زنند، زشت نمی‌پندارد و این نکته‌ای حائز اهمیت است. مثلاً در مورد ریا چه باید گفت؟ اعمال فرد ریاکار به طور معمول به ضرر دیگران نیست، بلکه چون می‌خواهد از منافع ریا استفاده کند، کارهایش بیشتر به سود دیگران است! آیا باید ریا را عملی اخلاقی دانست؟

در مثال ریا، به نظر می‌رسد جلب منفعت همراه با ضرر رساندن به دیگری است. چه به شخصی که برای او ظاهر سازی می‌شود، چون منجر به تصمیم اشتباه می‌شود و چه با منفعتی که برای ریاکار به دست می‌آید که ممکن است منجر به تضییع حق دیگری شود. اما در برخی شرایط، ممکن است شرکت در مجالس لهو و لغو، یا شنیدن موسیقی حرام، یا دیدن برخی فیلم‌ها و عکس‌ها تا زمانی که باعث ارتکاب گناه نشود یا تأثیری نگذارد، یا نوشیدن شراب برای کسی که تأثیری در او ندارد، مورد تأمل قرار گیرد

۱۷-۶. راهکاری رو به نسبیت گرایی!

اگر ما در یک وضعیت دشوار به دنبال راهنمایی باشیم، ارسطو پیشنهاد می‌کند که از یک فرد نیکوکار مشورت بگیریم. چرا که چنین فردی معمولاً بهترین عمل را انجام می‌دهد، حتی اگر نتواند دلیل انتخابش را توضیح دهد (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۱۰). اما سوال اینجاست: آیا فرد نیکوکار همیشه نظر صحیحی ارائه

می‌دهد؟ آیا ممکن است تحت تأثیر هوس‌های آنی دچار اشتباه شود؟ نکته اینجاست که خود ارسطو می‌گوید چنین فردی معمولاً کار درست را انجام می‌دهد. بنابراین، احتمال انحراف از مسیر درست وجود دارد. چگونه می‌توانیم به چنین الگویی اعتماد کنیم؟ ارسطو می‌گوید انسان نیکوکاری که باید به او مراجعه کرد، معمولاً کارهایش درست است، بدون اینکه لزوماً خودش بتواند دلیل عملکردش را توضیح دهد. این به معنای عدم ارائه معیار است و زمانی که معیاری برای سنجش صحت اعمالمان نداشته باشیم، به سمت نسبیت‌گرایی اخلاقی حرکت می‌کنیم. در این حالت، اگر اخلاق به مسئله‌ای شخصی و فردی تبدیل شود و جایگاه ثابتی نداشته باشد، نه می‌توان از درون برایش قضایای کلی تعریف کرد و نه از بیرون دلایل کلی برای آن آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰).

۱۸-۶. اخلاق یا غیر اخلاق؟!

ارسطو در بحث‌های اخلاقی خود سعادت انسان را مدنظر قرار می‌دهد و در نگاه اول، این مطلب درست به نظر می‌رسد. اما ادامه بحث‌های او نشان می‌دهد که برخی نکات مغایر با اخلاق نیز در گفته‌هایش وجود دارد، هرچند که احتمالاً منظورش نبوده است. ارسطو عنصر اساسی اخلاق، یعنی قداست را از اخلاق خود حذف کرده است. قداست اخلاق به معنای نفی خود، خودخواهی و خودمحوری است. در حالی که اخلاق ارسطویی که تنها هدفش سعادت است، بر محور خودیت و خودخواهی انسان می‌چرخد (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۴-۲۰۵).

این مسئله به ویژه زمانی نمایان می‌شود که ارسطو سعادت اخلاقی را با سعادت اجتماعی پیوند می‌زند و بین این دو رابطه‌ای ناگسستنی برقرار می‌کند. در اینجا، اخلاق ارسطویی که سعادت را به بزرگداشت در اجتماع و نگاه دیگران مرتبط می‌کند، به سمت غیر اخلاق و حتی به سمت ریا و نفاق حرکت می‌کند.

۷- نتیجه گیری

۱- اخلاق ارسطویی غایت محور و انسان محور است و پیوند با خداوند متعال، به عنوان مبدا هستی در آن به چشم نمی‌خورد. هر چند کم نیستند مطالب مطرح شده از سوی ارسطو که ادیان آسمانی و از جمله اسلام آن‌ها را تأیید می‌کند، ولی ارسطو به صورت واضح و شفاف علقه و علاقه‌ای به تطابق آرای خود با اوامر الهی نشان نمی‌دهد.

۲- در اخلاق ارسطویی به اعتدال به عنوان حد وسط و فضیلت توجه خاصی شده و انحراف از آن را حرکت به سمت رذائل خوانده است. او فضائل عقلی را بالاترین فضائل می‌داند و تأکید دارد انسان عقلی صاحب بالاترین فضائل است، پس لازم است حرکت به سوی انسانی که به تعبیری جهانی عقلی شود.

۳- این بیانات و این مبانی آن قدر کلی هستند که هر چند روی کاغذ و به لحاظ نظری قابل طرح و دفاع و اثباتند، اما در مقام عمل کارایی لازم را ندارند زیرا معیاری دقیق برای سنجش اعمال در اختیار آدمی قرار نمی‌دهد.

۴- عدم توجه او به فطریات، عدم ارائه راهکار در تزامن امور که اخلاق در آن مراعات شود، عدم التفات به حسن فاعلی و نیت در امور و در نهایت ارتباط برقرار نمودن بین سعادت حقیقی و سعادت

های اجتماعی از دیگر انتقادات ما بر ارسطوست.

۵- توجه دادن افراد به این که مهم ترین بعد وجود آدمی عقل است و فضائل عقلانی بالاترین فضائلند، نکات درستی برای همگان است. همچنین توجه دادن افراد به غایات و انتخاب غایات برتر نکته مهم دیگری است که ارسطو به آن پرداخته است.

۶- بیان مسئله فضیلت و تبیین حد وسط هر چند کامل و دقیق نباشد، اما می تواند تلنگری محسوب شود به سوی دوری از افراط و تفریط و سعی در حرکت به سوی اعتدال که امری مطلوب است و پسندیده.

۷- به هر حال همان طور که به صورت کلی و نه خیلی دقیق، ارسطو به بیان نظرگاه هایش در مورد اخلاق پرداخته است، به همان صورت کلی هم جامعه ای که این اخلاق در آن رعایت شود به سوی اخلاق سوق پیدا می کند.

کتابنامه

قرآن کریم

۱. نهج البلاغه
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. اکریل، جی ال، (۱۳۸۰)، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضاآزادی، تهران: حکمت نشر حکمت.
۴. بهشتی، احمد، داودی، گیتی، «نگاهی به اخلاق ارسطو و تأثیرات آن»، مطالعات نقد ادبی، مقاله ۶، دوره ۴، شماره ۱۷، اسفند ۱۳۸۸، صفحه ۱۰۱-۱۲۸.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۸)، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا نمط نهم، قم: آیت اشراق.
۸. شبّر، سید عبدالله، (۱۳۸۷)، اخلاق شبّر، ترجمه محمد رضا جباران، قم: هجرت.
۹. شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، قم: دارالفکر.
۱۰. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چهارم.
۱۲. کمالی، سید مجید، بینای مطلق، سعید، شاقول، یوسف، «پرسش از امکان تشکیل جامعه اصیل بر مبنای خوانش پدیدارشناسانه هایدگر از «اخلاق نیکوماخوس»»، شناخت، بهار و تابستان ۱۳۹۸ شماره ۸۰، صفحه ۲۱۳-۲۳۴.
۱۳. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، گوهرمراد، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. محیطی اردکان، حسن، احمدی، حسین، «تحلیل و بررسی معیار ارزش در اخلاق ارسطویی»، حکمت اسلامی، بهار ۱۳۹۸، سال ششم - شماره ۱، صفحه ۵۷-۷۷.
۱۵. مسکویه، ابوعلی، (۱۳۵۶)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، اصفهان: مهدوی.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: موسسه امام خمینی.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، آشنایی با علوم اسلامی، جلد دوم، تهران: صدرا.
۱۸. مگی، برایان، (۱۳۷۲)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولوند، تهران: خوارزمی.
۱۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، جلد اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲۰. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۵)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۱. نراقی، احمد، (۱۳۸۷)، معراج السعاده، قم: آیین دانش.

۲۲. نراقی، مهدی، (۱۳۸۸)، جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، جلد اول قم: قائم آل محمد.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Origin and Structure of Instrumental Rationality and Its Critique from the Perspectives of Philosophy, Economics, and Sociology

Smaeil keshavarzsafi yi

Assistant Professor, Law Department, Qazvin Branch, Islamic Azad University,
Qazvin, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

15/11/2024

Accepted:

04/01/2025

This research investigates the emergence and transformation of instrumental rationality across philosophy, economics, and sociology. Instrumental rationality, conceived as a means of acquiring knowledge, has undergone significant metamorphosis, particularly since the Enlightenment. The dualistic structures of subject/object, mind/experience, and means/ends have shaped this conception. While it initially aimed to optimize means for achieving goals, it gradually extended to artificial rationality constructs. The study critiques instrumental rationality's tendency towards reductionism, subjectivism, and ecological neglect, advocating instead for a holistic model that emphasizes human integration with nature and communal values. The analysis is based on a synthesis of philosophical, economic, and sociological perspectives.

Keywords: *Anti-Reductionism; Dualism; Ecology; Instrumental Rationality; Subjectivism*

***Corresponding Author: Smaeil keshavarzsafi yi**

Address: Assistant Professor, Law Department, Qazvin Branch, Islamic Azad University, Qazvin, Iran.

E-mail: keshavarzsmail@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



خاستگاه و ساختار عقلانیت ابزاری و نقد آن از منظر فلسفه، اقتصاد و

جامعه شناسی

اسماعیل کشاورز صفی ئی

استاد یار حقوق، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	هدف اصلی این پژوهش بررسی خاستگاه و ساختار عقلانیت ابزاری و همچنین نقد آن از چشم انداز فلسفه، اقتصاد و جامعه شناسی است. فرضیه اصلی پژوهش این است که عقلانیت ابزاری از دل ساختار و الگوی شناسایی عقل به مثابه ابزار شناخت حقیقت پدید آمده و دچار دگردیسی در علوم مختلف شده است.
مقاله پژوهشی	یافته های پژوهش حاکی از آن است که عقلانیت ابزاری به مثابه وسیله شناخت در فلسفه، اقتصاد و جامعه شناسی بر پایه ساختار دوگانه گرای ذهن و از دل ثنویت هایی چون معقول/محسوس، سوژه/ابژه، عقل/تجربه، هدف/وسیله، طبیعی/مصنوعی پدیدار گشته است و از عصر روشنگری با تمرکز بر ثنویت وسیله/هدف، بر مبنای جنبه عقلانی وسایل (گزینش بهترین ابزار حداکثر سازنده مطلوبیت) و غیرعقلانی هدف (امیال و ارزشها) تداوم یافت. با این وجود در پی جنبش های فکری نوینی که در علوم اقتصاد، جامعه شناسی، فلسفه، عصب شناسی، محیط زیست و علوم کامپیوتری رخ داده است، عقلانیت ابزاری و مبانی ساختاری آن مورد انتقادهای فراوانی شده است و گرایش به سمت نفی ابزارگرایی انسان و خردستیزی نمود بیشتری دارد. برآیند مشترک این نقدها بر نفی سوژه باوری، سلطه ابزاری، فردگرایی انحصاری، کامل-پنداری عقلانیت و لزوم توجه به یکپارچگی انسان با طبیعت، نفی برتری و استیلای انسان، تعامل و برهمکنش انسان با محیط پیرامونی حکایت دارد.
دریافت:	کلمات کلیدی: عقلانیت ابزاری، خردستیزی، ساختار، ثنویت، سوژه باوری
۱۴۰۳/۰۸/۲۵	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۰/۱۵	

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: keshavarzsmail@gmail.com

۱- مقدمه

مفهوم عقل یکی از کهن ترین و دیرپاترین مفاهیم در سپهر اندیشه انسان است. علی رغم تنوع موجود در خصوص مفهوم عقل و انواع عقلانیت در میان اندیشمندان، آنچه بیش از هرچیزی می توان به عنوان ویژگی مشترک تعاریف عقل از آن یاد نمود، تلقی عقل به مثابه نیرو، قوه یا استعداد ذهنی انسان برای شناخت، ادراک و فهم و بطور کلی قوه معرفت (شناخت) جهت گزینش راه حل و تصمیمگیری است. (Kompridis, 2000: 271-295 / داودی، ۱۳۴۹: ۲۱ / غزالی، ج ۱: ۱۳-۱۶ و ج ۳: ۸۵ / ابن سینا؛ ۱۴۰۴ق: ۳۹-۴۱ / فارابی، ۱۳۶۱: ۸۴-۸۵). مطالعه خاستگاه پدیداری و دگرگونی مفهوم عقلانیت حاکی از آن است که این مفهوم از دل ساختاری معین برخاسته است و در طی زمان در علوم مختلف مورد دگرگونی واقع شده است. یکی از سویه های طبقه بندی عقلانیت، ثنویت عقلانیت ماهوی یا ارزش شناختی در برابر عقلانیت ابزاری است. در این طبقه بندی عقلانیت از حیث اینکه آیا صرفا وصف انتخاب عقلانی ابزارها و وسایل مناسب (صرف نظر از ارزشگذاری هدف) جهت دستیابی به هدف است یا اینکه اهداف (نظیر عدالت، شادی، صلح و آزادی) فی نفسه و ذاتا ارزشمند و قابلیت اتصاف و انتساب عقلانیت را دارند به عقلانیت ابزاری و ماهوی یا ارزش شناختی تقسیم می شود (جمشیدی ها، نادی، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۲، Laudan, 1984: 47-49). در مورد مفهوم عقلانیت و ابعاد آن پژوهش های بی شماری از سوی اندیشمندان در فلسفه، اقتصاد و جامعه شناسی به عمل آمده است. نظیر: ۱- جمشیدی ها & نادی، "بررسی عقلانیت ارزششناختی و چگونگی حصول آن در اندیشه ماکس وبر" تجزیه و تحلیل منطقه خاکستری" ۱۳۹۸، مجله جامعه شناسی ایران ۲- قائمی نیا، علیرضا، "چیستی عقلانیت" ۱۳۸۳، مجله ذهن ۳- جوادی یگانه، محمدرضا، (۱۳۸۷)، رویکردهای جامعه شناسانه نظریه انتخاب عقلانی، مجله راهبرد فرهنگ، ۴- رنانی و دیگران (۱۳۹۱)، نقد عقلانیت کلاسیک؛ رویکرد عقلانیت محدود (مرزبندی شده) سایمون، فصلنامه اقتصاد تطبیقی. ۵- دهقانی، محمود "کاوشی در چالشهای پارادایم «عقلانیت ابزاری» در اقتصاد متعارف (با ارائه دیدگاه «عقلانیت محدود با رویکردی جدید)»، ۱۴۰۲، فصلنامه جستارهای اقتصادی ایران. با این وجود آنچه تا کنون در محافل فکری کمتر بدان پرداخته شده است، خاستگاه پدیداری عقلانیت ابزاری و نحوه دگردیسی آن در طی تحولات اندیشه های فلسفی، جامعه شناختی و اقتصادی است. ضمن اینکه در آثار کمتری به بررسی همزمان تحولات مشترک عقلانیت ابزاری در علوم مختلف و تاثیرگذاری آن بر یکدیگر پرداخته شده است. در این مقاله بناست در گام اول نحوه پدیداری و دگرگونی عقلانیت ابزاری در فلسفه، اقتصاد و جامعه شناسی مورد بررسی قرار گیرد و سپس تکیه بر دستاوردهای نوین علوم انسانی و تجربی که دارای هم افزایی و تاثیر متقابل بر یکدیگر بوده اند، به نقد عقلانیت ابزاری بپردازیم.

۲- خاستگاه عقلانیت ابزاری در فلسفه

۲-۱ عقلانیت ابزاری در فلسفه یونان باستان

از زمان طلوع فلسفه در یونان باستان مسئله تحیر و دوستداری شناخت حقیقت (هستی پیرامونی) و نظم حاکم در آن مورد توجه انسان قرار گرفت. ریشه عقلانیت در یونان باستان به واژگانی چون لوگوس و نوس باز می گردد. (Kirk, 1983: 204 & 235). (کاپلستون، ۱۳۶۸ الف: ۸۳). (کاپلستون، ۱۳۸۰، ب: ۴۵۳/ کلی، ۱۳۸۲: ۱۱۵) تاکید هراکلیتوس و آناکساگوراس و بعدها رواقیون بر عقلانی بودن تمام طبیعت و توانایی عقل به شناسایی تمام امور طبیعت، نشان دهنده سویه ابزاری و کامل بودن عقلانیت (تلقی عقل به عنوان ابزار درست شناخت حقیقت) می باشد. در اندیشه افلاطون، تلقی عقل به مثابه نیرو و ابزار ادراک و شناخت حقیقت، نمود بیشتری یافت هرچند برخلاف پیشینیان خود، عقل را از منشا طبیعی و محسوسات جدا نمود. از دیدگاه وی حقیقت امری ثابت و تغییرناپذیر است که در جهان دائما در حال دگرگونی محسوسات دست یافتنی نیست بر همین اساس قوای حسی انسان که با محسوسات سروکار دارد قادر به شناخت حقیقت نیست. حقایق ثابته ناظر بر امور کلی و ایده هاست که در عامل مثل یا ایده آل (عالم معقول) قرار دارد و ابزاری که قادر به شناخت و ادراک ایده ها و دانش کلی است، نیروی عقل (لوگوس) می باشد که این ابزار صرفا در اختیار انسان است. (سجادی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۸/ افلاطون، ۱۳۷۴: ۳۷۴) همچنین افلاطون در علم النفس خود از واژه پسوخه به عنوان نفس استفاده نموده و آنرا در تمثیلی استعاری به ارابه ران و دو اسب تشبیه کرده است به گونه ای که عقل را به ارابه رانی تشبیه می کند که سوار بر دو اسب اراده و شهوت است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۱) تشبیه مذکور بیانگر تلقی افلاطون از عقل به مثابه عالی ترین جوهر نفسانی است که متمایز از بدن و شهوات جسمانی و عامل مهار و کنترل آن محسوب می شود. ارسطو نیز هرچند از مرزبندی آشتی ناپذیر عالم معقول و محسوس افلاطونی رویگردان بود و راه شناخت حقایق و مفاهیم کلی را از طریق تجربیات جزئی حسی می دانست، اما همونا با افلاطون عقل را به عنوان نیروی کامل شناخت حقایق و مفاهیم کلی تصور نمود به نحوی که وی شناخت درست حقیقت (امر کلی) را محصول فرایند چهارگانه ادراک حسی، یادآوری، تجربه مکرر و انتزاع کلی می دانست و در تمام این مراحل، عقل را عامل تعیین کننده در نظر گرفت (ارسطو، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۵/ قنبری، ۱۳۹۶: ۴۵-۴۷/)

نفس عقلانی نزد ارسطو به منزله ابزار یا نیروی منفعلی است دارای توانایی فهم و شناخت است و در صورت فعلیت آن مبدل به عقل فعال می شود که موفق به شناسایی امر معقول گردیده است. (قنبری، ۱۳۹۶: ۴۹/ داودی، ۱۳۴۹: ۲۱). فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی نظیر ابن سینا، فارابی، ابن رشد، غزالی، متأثر از مفهوم و طبقه بندی عقل بالقوه و بالفعل (فعال) ارسطو، عقل را به عنوان نیروی مدرک و شناسنده حقایق کلی (کلیات) تعریف نموده و مبادرت به طبقه بندی چهارگانه عقل هیولائی یا بالقوه (استعداد درک معقولات)،

عقل بالملکه (صول تصدیقات به یاری برهان و استدلال)، عقل بالفعل (استدلال و برهان آفرینی) و عقل بالمستفاد (اندیشه آگاهانه به صورت عقلانی فعلیت یافته) نمودند. (غزالی، ج ۱: ۱۳-۱۶ و ج ۳: ص ۸۵/ ابن سینا؛ ۱۴۰۴ق، : ۳۹-۴۱/ فارابی، ۱۳۶۱: ۸۴-۸۵) همانطور که ملاحظه می شود در فلسفه یونان باستان و فلسفه اسلامی (به خصوص مکتب مشاء) مقوله شناخت حقیقت به عنوان هدف و نیروی عقل به عنوان ابزار یا وسیله دستیابی به حقیقت پایه ریزی شد. بدین ترتیب خاستگاه پیدایش عقلانیت ابزاری را می توان در ثنویت وسیله (عقل) // هدف (شناخت حقیقت) و همچنین ثنویت سوژه (انسان تنها موجود خردمند) // ابژه (عالم محسوسات به عنوان موضوع شناخت) جستجو نمود. نگرش ابزاری به عقل (وسیله شناخت حقیقت)، خاستگاه عقلانیت ابزاری است.

۲-۲- عقلانیت ابزاری در اروپای قاره ای

پس از رنسانس و آغاز عصر روشنگری و علم-محوری، در تفکر اروپایی نوعی انشعاب بر اساس ابزار شناخت علمی و دستیابی به دانش به مثابه حقیقت بر پایه ثنویت افلاطونی معقول/محسوس و منطق دوگانه گرای قیاس/استقراء ارسطویی پدیدار شد. انشعابی موسوم به تجربه گرایی/خردگرایی. مبنای این ثنویت، گرایش به تجربه حسی یا استدلال عقلی به عنوان ابزار شناخت علمی و حقیقی بود. در اروپای قاره ای فیلسوفانی نظیر رنه دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس، تجربه و ادراکات حسی را ابزار مناسبی جهت شناخت علمی و دستیابی به حقیقت تلقی نکردند و در مقابل عقل (استدلال و تفکر و تحلیل ذهنی) را به عنوان ابزار دستیابی به دانش حقیقی و شناخت معتبر جهان-شمول تلقی نمودند. این دسته از اندیشمندان با تکیه بر اصول منطق و ریاضی، استدلال های قیاسی (انطباق امر کلی بر مصادیق جزئی) و انتزاعی را به عنوان ابزار شناخت حقیقی معتبر دانسته و داده های حسی را به دلیل احتمال خطا بودن و عدم اصابت آن به حقیقت مردود می شمارند (Leibniz, 1704: 150-15). برخی فیلسوفان نظیر کانت، ترکیبی از تجربه و تعقل را در دستیابی به شناخت علمی و حقیقی لازم دانسته اد. هرچند کانت را می بایست در تحلیل نهایی فیلسوفی خردگرا به حساب آورد و نقطه اوج خردگرایی اروپای قاره ای را در اندیشه های او جست. وی با طرح اندازی و ثنویت مشهور خرد نظری/خرد عملی، معیار استدلالها و فهم معتبر عقلانی را به عنوان خرد استعلایی ارائه نمود و بر وجود مفاهیم پیشینی عقلانی و مقدم بر تجربه (نظیر مفهوم زمان، مکان، بعد، عدد) که لازمه ادراک حسی هستند تاکید نمود. خرد استعلایی در ایده آلیسم آلمانی سده نوزدهم به اوج خود رسید. برآیند افکار فیلسوفانی نظیر فیشته، شلینگ و هگل، پدیداری خرد استعلایی در قالب مفاهیمی چون من مطلق یا روح مطلق بود. نوعی سوژه محوری محض که در آن عقل (من یا سوژه) با دیالکتیک با طبیعت (ابژه یا غیر-من) به خودآگاهی و

مطلق(اندیشه خود اندیش) می رسد(کاپلستون، ۱۳۹۰: ۶۰، ۴۳) خردگرایی اروپای قاره ای از اواخر قرن ۱۹ به تدریج دچار افول گردید که در بخش آتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۳- عقلانیت ابزاری در فلسفه انگلیسی زبان

در حوزه انگلیسی زبان، مسئله مواجهه فیلسوفان با عقلانیت همراه با پیچیدگی هایی درخور توجه است. بر خلاف آنچه تصور می شود، تقابل ابزارگرایانه تجربه گرایی با خردگرایی اروپای قاره ای در چهارچوب نفی ابزاری بودن عقل(وسیله شناخت معتبر) نیست بلکه آنچه این دو نحله فکری را از هم متمایز می سازد، مسئله اولویت در فرایند آغازین شناخت (اینکه آیا شناخت وادراک به قول کانت بر پایه پیش فرض های ماقدم و پیشینی عقلانی استوار است یا به زعم هیوم بر پایه ادراک حسی) و روش دستیابی به دانش(قیاسی یا استقرایی)است. در زمینه شناخت نظری هابز، لاک، بارکلی و هیوم با طرح اندازی مباحثی نسبتا مشترک ضمن اذعان به اینکه ادراکات عقلانی مبتنی بر شهود، برهان، منطق و ریاضی، یقینی ترین و معتبرترین شناخت های انسان تلقی می شوند، به طور ضمنی به ستایش عقل و برتری آن نسبت به سایر شناخت ها پرداخته اند. همچنین در زمینه تجربه حسی به عنوان ابزار آغازین شناخت نسبت به امور واقع و طبیعت، هرچند وسیله آغاز شناخت را متعلق به ادراک و تجربه حسی می دانند، لیکن ادراکات حسی را به منزله تصورات(بسیط) یا انطباعاتی تلقی می کنند که در نهایت با محاسبات و سنجشگری خرد ابزاری، مبدل به تصدیقات و تصورات کلی و دسترسی به قوانین و معیار های معتبر و عام شمول می شود. (losee, 2001: 132-140، کاپلستون، ۱۳۸۲، ج۵: ۲۹۲، ۲۷۲، ۱۲۷، ۸۴، ۵۱، ۳۰، ۲۹، ۳۵۲/نواک، ۱۳۸۴: ۳۷، ۴۶).

در حوزه عقل عملی، رویکرد خرد ابزاری در جغرافیای انگلیسی زبان به مدد ظهور مکتب فایده گرایی توسط اندیشمندانی چون بنتام و جان استورات میل، نمود بیشتری یافت. به گونه ای که نوعی گذار از ابزاری بودن خرد به شناخت بهترین ابزار جهت دستیابی به هدف رخ داد. بدین مفهوم که از زمان افلاطون، مقوله تلقی عقل به عنوان ابزار شناخت حقیقت مطرح بود. اما در این مرحله زمانی، مقوله ثنویت و تمایز وسیله/هدف نمود بیشتری یافت تا جایی که تمرکز عقل بر شناسایی بهترین وسیله جهت رسیدن به هدف بود و خود اهداف و ارزشها از وصف عقلانیت خارج شدند (Stenmark, 1995:27-35). به عبارت دیگر عقل صرفا وسیله شناخت نبود بلکه عقل، ابزار شناخت بهترین ابزار جهت رسیدن به هدف بود. در این چهارچوب فکری با تکیه بر اندیشه هیوم، اهداف و ارزشها واجد جنبه عاطفی و غیر عقلانی در نظر گرفته شدند آنچه عقلانی به شمار آمد، گزینش بهترین ابزار و وسیله جهت رسیدن به هدف بود(قائمی نیا، ۱۳۸۳: ۱۰-۱۱). ترکیب خرد ابزاری با فایده گرایی به این نتیجه ختم شد که چنانچه هدف هر کنشگر انسانی، حداکثر سازی منفعت و حداقل سازی هزینه باشد، عقلانیت به منزله محاسبه الگوریتمی بهترین ابزار جهت نیل به این هدف خواهد بود. در این چهارچوب فکری، نظریه انتخاب عقلانی در علوم مختلف انسانی (اقتصاد، فلسفه، جامعه شناسی،

حقوق و اخلاق) از سوی متفکران انگلیسی زبان، خاستگاه عقلانیت ابزاری در معنای امروزی خود (متمایز از عقلانیت ذاتی و جوهری) بود. انسانی کامل که با دسترسی بی نقص به تمامی داده های مورد نیاز اقدام به محاسبه دقیق گزینه ها و انتخاب بهترین گزینه برای نیل به هدف می نماید. بطور کلی از منظر این طرفداران این رویکرد رویکرد انسان موجودی عقلانی است و بر پایه عقلانیت ابزاری و پیامدگرا، کنشهای او معطوف به پیامدهایی است که از پیش مورد قصد یا نیت وی بوده است. به عبارت دیگر عامل انسانی بر اساس دلایل رفتار می کند (Davidson, 1970: 207- / Elster, 1991: 109-129 / Searle, 2007: 52-53 / Dennett, 1987: 339-350). دلایل انتخاب عقلانی یک رفتار از سوی عامل، ترکیبی از باورها و امیال (ترجیحات) وی هستند به گونه ای که میل وی را با توجه به باورها و امیال دیگرش به بهترین صورت ممکن محقق نماید (Engelen, 2007: 19/ Duchaine & Cosmides, 2001: 225-230). توجه فزاینده به جنبه ابزاری و عملکرد الگوریتمی و محاسباتی عقل در قرن بیستم موجب گسترش توجه به یافته های علمی عصب-زیست شناختی در خصوص آناتومی مغز و ذهن انسان گردید که رهاورد آن ظهور کارکرد گرایی توسط فیلسوفانی چون هیلاری پاتنم و جری فودور بود (بیلی، ۱۳۹۹: ۱۷۴-۱۷۷/۱۹۹-۲۰۱/ اوجنیو کاوانا، ۱۳۹۹: ۱۰۴-۱۰۵) ایده مرکزی این نظریه که خاستگاه آن به آلن تورینگ-ریاضی دان مشهور انگلیسی در قرن بیستم باز می گردد- بر تلقی عقل و تفکر به مثابه ابزار (ماشینی با کارکرد محاسبه گری) است. در این نظریه، ذهن به عنوان یک ابزار محاسبه گر یا دستکاری کننده نماد عمل می کند. ذهن ورودی را از دنیای طبیعی گرفته، محاسبه و پردازش می کند و خروجی های جدیدی را به شکل های انتزاعی یا واقعی درست می کند (Putnam, 1960: 148-180). یک محاسبه، یک فرایند گرفتن ورودی و دنبال کردن مرحله به مرحله الگوریتم برای بدست آوردن یک خروجی مشخص است (مسلین، ۱۳۹۵: ۸۲-۸۳).

به دنبال آلن تورینگ، جهان شاهد گسترش کمی و کیفی کامپیوترهای هوشمند و مباحث جدی در زمینه فلسفه ذهن و فلسفه هوش مصنوعی گردید. در میان تعاریف چهارگانه ارائه شده در خصوص هوش مصنوعی (۱- تفکر انسان گونه ۲- تفکر عقلانی ۳- رفتار انسان گونه ۴- رفتار عقلانی)، تمرکز بر روی دو پارامتر مهم عقل و انسان از یک طرف و تفکر و رفتار از طرف دیگر است که در این میان تعریف چهارم (شناسایی هوش مصنوعی به عنوان رفتار عقلانی) بیشتر طرفدار دارد. (Russell & Norvig, 2010: 1-4). تمایز انسانی از عقلانی و ترجیح عقلانی بر انسانی نزد اندیشمندان هوش مصنوعی، موید تلاش متخصصان هوش مصنوعی در معرفی عقلانیت ابزاری (تلقی عقل به عنوان ابزار محاسبه) به عنوان الگوی ایده آل عقلانیت است که با کمترین خطای محاسباتی و دسترسی به حداکثر داده و اطلاعات ممکن، مبادرت به انتخاب عقلانی بهترین (ابزار) جهت حداکثر سازی مطلوب (بهینه سازی مطلوبیت به عنوان هدف)

می نماید (Marwala, 2017: 2-10./ Elster, 2009, p16-17). عقلانیت دیجیتالی را می توان جدیدترین سویه عقلانیت ابزاری به شمار آورد که بر پایه شبیه سازی عملکرد محاسباتی ماشینهای هوشمند از سویه الگوریتمی و ابزاری عقل انسانی شکل گرفته است. (Nagl, 2022: p65-69). منظور از عقلانیت ابزاری و محاسباتی دیجیتال این است که رفتار ماشین های هوشمند در بازآفرینی و ارائه پاسخ های رفتاری بصورت دیجیتال می باشد به گونه ای که بازنمایی مقادیر فیزیکی در قالب محاسبات الگوریتمی کمیتی (عددی) و بصورت صفر و یک (بدون برخورداری از جنبه کیفی مقادیر بازنمایی شده) صورت می گیرد (Beck, 2019, 319-49/ Arvan, & Maley 2022, 244)

۳-: عقلانیت ابزاری در اقتصاد

از قرن ۱۸ تحت تاثیر اندیشه فایده گرایی، نظریه انتخاب عقلانی توسط فیلسوفان و اقتصاددانان انگلیسی زبان مبدل به پارادایم غالب و رایج اقتصاد کلاسیک (نظیر آدام اسمیت) و نئوکلاسیک (نظیر بلاگ) گردیده است. جانمایه فایده گرایی مطابق نظر فیلسوفانی چون بنتام و جان استوارت میل، تلقی انسان به مثابه موجودی است که متمایل به لذت یا فایده و پرهیز از رنج یا ضرر می باشد. بر همین اساس در موقعیتهای محیطی، رفتاری را انتخاب می کند که برای او متضمن بیشترین فایده و کمترین هزینه باشد. (Bentham, 1961: 14). کاپلستون، ۱۳۸۲: ۱۴۱). به عبارت دیگر از دیدگاه این مکتب انتخاب عقلانی انتخابی است که حامل حداکثر سود یا فایده و حداقل ضرر باشد. بدین ترتیب در اقتصاد الگویی موسوم به انسان اقتصادی بر پایه نظریه انتخاب عقلانی توسط اقتصاددانان انگلیسی زبان نظیر آدام اسمیت، هربرت اسپنسر و کلز اینگرام پدید آمد (Engelen, 2005: 60-69) بطور خلاصه از مجموع مولفه های حاکم بر پیش فرض عقلانیت کامل و انتخاب عقلانی می توان به این ویژگی ها اشاره نمود: ۱- عقلانیت کامل نوعی عقلانیت ابزاری (هدف-وسیله محور) میبنتی بر منطق ریاضی است که در آن انسان موجودی غایتمند به مشار می رود و در راستای نیل به نتیجه (هدف مطلوب) از بهترین وسیله ممکن از میان وسایل موجود استفاده می کند (Altman, 2012: 141, Engelen, 2005: 16-22, رنای، ۱۳۹۶: ۸-۱۲)

۲- تصور عقلانیت کامل مبین نوعی خرد ابزاری است. چرا که پیش فرض اساسی آن بر پایه دانش و دسترسی ابزاری انسان به تمام داده های مورد نیاز و پردازش کاملاً دقیق و درست و بدون خطا و اشتباه از موقعیت و گزینه های موجود و انتخاب بهترین ابزار (بهترین گزینه) است در حالی که این پیش فرض معرفت شناختی با انسان واقعی بسیار فاصله دارد. (Foka-Kavalieraki, & Aristides, 2011: 10). به عبارت دیگر عقلانیت کامل ابزاری بر پایه تمثیل انسان کامل استوار است. بر همین اساس اقتصاددان نئوکلاسیکی چون بلاگ فرض عقلانیت کامل را بر اساس رویکرد دسترسی ابزاری حداکثری به اطلاعات تعبیر می کنند (Blaug, 2006: 229). باور به عقلانیت کامل در اقتصاد متعارف تا حدی است که اقتصاددانان علی رغم

اینکه رویکرد پوزیتیویستی مبتنی بر قابلیت اثبات یا ابطال تجربی را در نظریه اقتصادی به کار می گیرند لیکن پیش فرض عقلانیت کامل را به لحاظ تجربی اثبات ناپذیر و هسته سخت و ناگشودنی اقتصاد تلقی می کنند (Machlup, 1978: 144-146/رنانی، ۱۳۹۱: ۸۱-۸۲)

۳- پیشفرض عقلانیت کامل در انتخاب عقلانی، رویکردی مبتنی بر ثنویت فرد(خود) از دیگری و متمرکز بر روی نفع فردی است. (callins, 1997: 153-154). رویکردی متافیزیکی که در آن مفهوم خود، منشا دلایل (باور و امیال و ترجیحات) فرد برای محاسبه منافع، گزینش و تصمیم گیری است (Schmidt, 1993: 52-68).

۴: عقلانیت در جامعه شناسی: به نظر می رسد هر سه پارادایم حاکم بر نظریه های جامعه شناسی (نظریه های فرد محور و کنش گرا، نظریه های جمع-محور و ساختارگرا و نظریه های تلفیقی) بر پایه های تصور ثنویت کنشگر/ ساختار، فرد/ جامعه و عقلانیت کامل ابزاری در انسان استوار باشد.

۴-۱: عقلانیت ابزاری در جامعه شناسی کنش گرا

نزد جامعه شناسانی که به تقدم فرد بر جامعه و تمرکز بر کنشها و عاملیت کنشگر انسانی در جامعه تاکید دارند، انسان به عنوان عامل یا کنشگری عقلانی تصور شده است. ماکس وبر را می توان پیشگام طرح اندازی نظریه انتخاب عقلانی در جامعه شناسی به شمار آورد. از دیدگاه وبر کنشهای اجتماعی به چهار دسته تقسیم می شوند: ۱- کنش سنتی ۲- کنش عاطفی ۳- کنش معطوف به ارزش ۴- کنش غایتمندانه معقول و هدفمند. کنشهای اول و دو فاقد عقلانیت به شمار می روند. (وبر، ۱۳۸۲: ۱۰۴/کوزر، ۱۳۹۴: ۳۰۰) اما کنش های سوم و چهارم کنشهایی عقلانی هستند. کنش معطوف به ارزش مبین عقلانیت ماهوی و ذاتی و کنش غایتمند نمایانگر عقلانیت شکلی و ابزاری هستند. بر اساس دیدگاه وبر در جامعه مدرن وسنتی، کنشها از حالت سنتی و عاطفی به سمت کنشهای معقول و غایتمند و ابزاری در حال گذار هستند و با روند افسون زدایی و علم گرایی، محاسبات عقلانی و ابزاری و هدفمند مورد ملاک و توجه قرار می گیرد (کرایب، ۱۳۸۲: ۱۰۰/گیدنز، ۱۳۹۹: ۲۴) هرچند خود وبر از این مساله خشنود نبود و با بکارگیری تعبیر مشهوری به نام قفس آهنین از پیامدهای نامطلوب عقلانیت ابزاری در جوامع صنعتی مدرن و برچیدگی عواطف و احساسات حکایت نمود (ماکس وبر، ۱۳۸۲: ۱۵۶). قفس آهنین» افراد را در نظام هایی به دام می اندازد که صرفاً بر اساس کارایی غایت شناسی، محاسبه عقلانی و کنترل است. نظریه انتخاب عقلانی بعدها در آثار جامعه شناسان نظریه مبادله و جامعه شناسی رفتاری مورد توجه قرار گرفت. نظریه مبادله اجتماعی که بر پایه اندیشه های فایده گرایانه و اقتصاد کلاسیکی هومنز بنا نهاده شده است، انسان را موجودی عقلانی می انگارد که با هدف به حداکثر رساندن سود و به حداقل رساندن زیان خویش به محاسبه شادی ها، لذت ها و نیز آلام خود می پردازد. بر همین اساس چنانچه کاری برایش پاداش یا سود به دنبال داشته باشد آنرا انجام می دهد و در

کنشهای بعدی خود نیز تکرار خواهد کرد. روابط میان اشخاص در جامعه نیز بر اساس مبادله سود میان آنها تنظیم می شود (ریتزر، ۱۳۸۲: ۴۱۴ / توسلی، ۱۴۰۰: ۴۱۲).

از دیگر جامعه شناسانی که به نظریه انتخاب عقلانی توجه شایانی داشتند می توان به جیمز کلن و ریمون بودون اشاره نمود. بر اساس نظریات فایده باورانه، فردگرایانه و عقلانیت ابزاری کلن که متأثر از اندیشه های هابز و آدام اسمیت است، اشخاص به صورت هدف مند و در جهت نیل به یک هدف مشخص عمل می کنند و این هدف (و بنابراین کنش ها) به واسطه ی ارزش ها و یا رجحان ها شکل می گیرد « (Coleman-1990: 313-314) در ادامه استدلال می کند که برای بیشتر مقاصد نظری، او به مفهوم سازی دقیق تری در مورد کنشگر عقلانی نشأت گرفته از علم اقتصاد نیاز خواهد داشت، یکی اینکه به نظر او کنشگران کنش هایی را برمی گزینند که بیشترین سودمندی و یا ارضاء نیازها و خواسته های شان (نفع شخصی) را به ارمغان بیاورد (جوادی یگانه، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۲). جامعه مجموعه ای از افراد است که کنش عقلانی دارند بنابراین انتخاب عقلانی فردی در سطح اجتماعی تبدیل به انتخاب همگانی می شود (کلن، ۱۳۷۷: ص ۳۲).

ریمون بودون-جامعه شناس فرانسوی- عقلانیت محدود سایمون و عقلانیت ماهوی وارزشی وبر را با یکدیگر ترکیب می کند و از دل آن، مفهوم عقلانیت شناختی را به عنوان جایگزین عقلانیت ابزاری و اقتصادی معرفی می کند. به عقیده بودون مسئله کنشگر بر خلاف عقلانیت ابزاری و فردگرایانه، صرفاً بیشینه سازی سازی منفعت فردی نیست به عبارت دیگر عقلانیت دلایل یا غایات انسان به عنوان علت کنش ارتكابی صرفاً حداکثر سازی سود و حداقل ساری منافع نیست بلکه ممکن است، دلیل یا علت کنش، درست بودن یا خوب بودن خود فعل (عقلانیت جوهری و ذاتی) باشد صرف نظر از اینکه چه پیامدهای اقتصادی از حیث سود و زیان دارد (boudon, 1998: 817-828، / جوادی یگانه، ۱۳۸۷: ۴۶-۵۰).

۴-۲- عقلانیت ابزاری در جامعه شناسی ساختارگرا

جامعه شناسانی که بر تقدم جامعه بر فرد و حاکمیت ساختار (الگوها، هنجارها و نهادهای اجتماعی) و مناسبات میان اجزاء ساختار با یکدیگر تاکید دارند نیز انسان را دارای عقلانیتی کامل در نظر می گیرند. چرا که ساختارها چیزی جز بازتولید اندیشه عقلانی انسان در سطح کلان نیستند. امیل دورکیم را می توان آغازگر جامعه شناسی ساختاری در نظر گرفت که بر تقدم جامعه بر فرد و عینیت بیرونی واقعیتهای اجتماعی تاکید می ورزید. آثار مختلف دورکیم نظیر تقسیم کار اجتماعی (تمایز میان انواع همبستگی مکانیکی و ارگانیکی)، خودکشی، صوربنیادی حیات دینی، جملگی بیان گر رویکردی علمی، منطقی (عقلانیت ابزاری) نسبت به ساختاری کلان موسوم به جامعه است که در قالب الگوها و ارزش های اجتماعی (نظیر تقسیم کار، وجدان جمعی، باورهای دینی، قوانین حقوقی) دارای اهداف و کارکردهایی نظیر ایجاد

همبستگی، یکپارچگی، هنجارپذیری است (آرون، ۱۳۸۲: ۳۶۲-۳۶۸/کرایب، ۱۳۸۲: ۱۲۶-۱۳۴). همچنین جامعه شناس طراح کارکردگرایی ساختاری - تالکوت پارسونز-رهیافتی یکسره برپایه عقلانیت کامل از انسان کنشگر و جامعه به عنوان ساختار مطرح نمود. وی با تشبیه نظام یا ساختار به مثابه یک ارگانیزم زیست شناختی، بر لزوم مناسبات میان کارکرد اجزاء مختلف نظام در تداوم حیات جامعه تاکید ورزید. رویکرد وی به مانند جامعه شناسان فرد گرا مبتنی بر عقلانیت ابزاری و هدفمند است با این تفاوت که وی عقلانیت ابزاری را به حوزه کارکرد ساختاری گسترش می دهد بدین ترتیب که وی در کتاب ساختار کنش اجتماعی فرایند کنشگری انسان را برای رسیدن به حداکثر منافع و هدف را بر پایه سه ساختار (نظام شخصیتی، نظام فرهنگی متشکل از ارزشها و هنجارها و قواعد و نظام زیست شناختی که همان محیط مادی فراهم کننده زمینه کنش گری است) ترسیم می کند که دارای چهار پیش-شرط کارکردی و ساختاری است: ۱- انطباق پذیری ۲- دستیابی به هدف ۳- یکپارچگی ۴- حفظ تعادل (کرایب، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۹). توجه به مقوله ساختار، کارکرد و مناسبات میان اجزاء ساختاری (به مانند اجزاء یک ارگانیزم) برای رسیدن به هدف، در سایر جامعه شناسان ساختارگرا نظیر رادکلیف براون، لوئیس کوزر، رابرت کی مرتن و پیتربلاو نیز قابل مشاهده است (کوزر، ۱۳۸۳: ۵۱۰-۵۱۲ و ۵۱۸-۵۲۰/ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۸۱-۳۸۵) بطور خلاصه می توان گفت در جامعه شناسی ساختار گرا، ساختارها (ارزش ها، جایگاه ها، هنجارها، نهادها) و مناسبات و روابط میان آنها و کارکردهای ترسیم شده جملگی بیانگر عقلانیتی ابزاری در سطح کلان محسوب می شوند چراکه همگی موید نظامی منطقی و پرورده شده توسط انسانی عاقل در طی گذر زمان محسوب می شوند.

۴-۳: عقلانیت ابزاری در جامعه شناسی تلفیقی

در نهایت می توان از نظریه های تلفیقی جامعه شناسانی نظیر پیر بوردیو فرانسوی، آنتونی گیدنز انگلیسی و یورگن هابرماس آلمانی نام برد که در پایه رویکرد دیالکتیکی و تعاملی میان کنشگر (عامل) و ساختار، سنتزی تلفیقی استخراج نموده اند که مبتنی بر تعامل هر دو عامل کنشگر و ساختار در رفتارهای انسانی در جامعه است. نظریه ساختار بندی (ساخت یابی) گیدنز حاوی این مطلب است که توجه صرف به هر دو مقوله کنش یا ساختار به تنهایی برای تحلیل رفتار اجتماعی و مناسبات حاکم بر آن کافی نیست بلکه می بایست به دیالکتیک و تعامل همزمان میان این دو توجه نمود. گیدنز با تاکید بر مفهوم عاملیت (بجای کنش)، کردار اجتماعی مستمر انسانها در موقعیت های مختلف را سازنده (ساخت یاب) الگوهای ثابت (نظامها) و قواعد و مناسبات حاکم بر آن (ساختارها) می داند. (کرایب، ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۴۹/گیدنز-۱۳۸۴: ۷۲-۷۳/صدیقی، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۰).

از نظرگاه وی به جای تمرکز صرف بر کنش های فردی و یا الزامات ساختاری (نظیر ساختارگرایی کلود لوی استراوس و مارکسیسم ساختاری لویی آلتوسر)، می بایست به رابطه دیالکتیکی میان ساختار و

عوامل عینی اجتماعی (قواعد، هنجارها، طبقات و نهادها) با رفتارهای عملی و ذهنی کنشگران انسانی توجه نمود تا بتوان بر ثنویت عامل/ساختار و ذهنیت گرای (عامل) و عینیت گرای (ساختار) غلبه نمود. فرای، ۲۰۰۹، ۳۳۲-۳۳۹ / ریتزر، ۱۳۹۳: ۷۱۰ / گلابی، فاطمه و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱۸-۱۲۱) بورديو در برابر نظريه انتخاب عقلانی که مبتنی بر عقلانیت ابزاری و محاسبه گرانه، هدفمند و آگاهانه است نظریه کنش عقلانی را مطرح می کند که بر جنبه استراتژیک کنشگری انسانی که ترکیبی از آگاهی و ناآگاهی، عمد و غیر عمد و آزادی و قید و بند است تاکید می ورزد و بر پایه آن انسان در تجربه و منطق عملی خود بدان دست می یابد (گلابی، ۱۳۹۴: ۱۲۵).

همچنین می توان از یورگن هابرماس نیز در قامت یک جامعه شناس تلفیقی مدافع عقلانیت در اروپای قاره ای یاد کرد. وی با انتقاد از عقلانیت ابزاری حاکم بر اقتصاد و جامعه شناسی که بر پایه محاسبات الگوریتمی منافع فردی استوار بود، نظریه عقلانیت ارتباطی را مطرح نمود که در بردارنده گذار از نگاه ابزاری و سلطه طلبانه به تعامل، مفاهمه و ایجاد وفاق اجتماعی بر پایه کنش های ارتباطی و دیالکتیکی انسانها با یکدیگر بود (حاجی جیدری، ۱۳۸۳: ۳۳۷-۳۴۰).

۵- نقد ساختار حاکم بر عقلانیت از منظر اندیشه های نوین در علوم مختلف

مسئله عقلانیت و مدل ساختاری آن در اواخر قرن بیستم از چشم اندازهای مختلف در علوم مختلف انسانی نظیر فلسفه، جامعه شناسی، اقتصاد، عصب شناسی و محیط زیست مورد چالش و انتقاد قرار گرفته است. سویه اول این انتقادات را می توان در نفی عقلانیت ابزاری و انسان-محور و گرایش به رویکردی غیر عقلانی (عاطفی، هنری) با محیط زیست پیرامون خلاصه نمود. رویکردی که از زوایای مختلف خرد ستیز و ضد سوژه محسوب می شود. سویه دوم انتقادات ضمن انتقاد از جنبه های ابزاری، فردگرا، غیر تعاملی عقلانیت، در بردارنده طرح نوین از عقلانیت با چشم اندازهای متنوع است. رویکردی که بازخوانی و بازتولید عقلانیت همراه با رفع معایب پیشین آن را به ارمغان دارد. در همین راستا در این بخش به بررسی انتقادات وارد بر بینش عقلانیت از چشم انداز علوم مختلف می پردازیم:

۵-۱: نقد عقلانیت از منظر اندیشه انتقادی و پست مدرنیسم

از اواخر قرن بیستم تحت تاثیر انتقاداتی که از سوی فیلسوفانی نظیر نیچه، هایدگر و هوسرل به خردباوری مدرن و بحران آفرینی عقلانیت ابزاری (علمی-تکنولوژیک) در حیات انسان در زیست جهان و سلطه بر طبیعت پیرامون به عنوان منبع ذخیره انرژی مطرح ساختند (احمدی، ۱۳۹۲: ۵۶-۱۰۴، ۶۰-۱۰۶)، از یک طرف فیلسوفانی با تبار آلمانی موسوم به فیلسوفان مکتب فرانکفورت (نظیر آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه)، با طرح اندیشه های انتقادی متمایل به مارکسیسم، حملات کوبنده ای را به پوزیتیویسم، نظام سرمایه داری

و عقلانیت ابزاری حاکم بر آن در بهره کشی از طبیعت و شی شذگی انسان وارد ساختند(احمدی، ۱۳۹۲: ۱۱۶/کریب، ۱۳۸۱: ۲۶۹-۲۷۵).

از سوی دیگر در اواخر قرن بیستم جنبشی فرانسوی موسوم به پست-مدرنیسم در نقد مدرنیته غربی شکل گرفت که مرکز ثقل آنرا می توان عقلانیت سوژه-محور و ابزاری انسان تلقی نمود. خاستگاه فکری پست مدرنیسم را باید در آثار واندیشه های فردریش نیچه جستجو نمود. نیچه در آثار متعدد خود (از جمله زایش تراژدی) حملات کوبنده ای را به عقلانیت سقراطی-افلاطونی و ستایش دوران پیشاسقراطی نمود. از نظرگاه نیچه سلطه رویکرد عقلانی-منطقی سقراطی موجب سرکوب شور زندگی و شادی و ارزشها و عواطف غریزی گردید و انسان را در حصار نظم اخلاقی-عقلانی محبوس نمود (Taylor, 2013 / خاکپور، ۱۳۹۹: ۵). در اواخر قرن بیستم فیلسوفان فرانسوی نظیر، لیوتار، بودربار، دریدا، ژیل دلوز و فوکو تحت تاثیر اندیشه های نیچه و هایدگر و با عبارت پردازی های مختلف و متنوع به ثنویت های خاستگاه پدیداری عقلانیت و همچنین بحران آفرینی عقلانیت ابزاری و انسان-محور مدرنیته غربی پرداختند. لیوتار در نقد سوژه-محوری و انسان گرایی عقلانیت می نویسد: «خرد(عقل)، راوی عظیم یا راوی اصلی بوده است. اکنون تک گویی این راوی بزرگ به پایان رسیده است. پسامدرنیسم یعنی رهایی از شر این راوی و روایت تک گویانه». اکنون می توانیم راحت تر دریابیم که نه فقط خردباوری سده های گذشته، بلکه خرد تنها یکی از راویان بوده است تازه چندان روایتگر خوبی هم نبوده است (احمدی، ۱۳۹۲: ۲۷۱). میشل فوکو در کتاب تاریخ جنون با رویکرد تلقی شناخت(دانش) به مثابه ابزار قدرت در نقد عقلانیت ابزاری، سوژه-محور وارد شد. از نظرگاه وی خرد علمی روانپزشکی اقتدار خرد علمی بر جنون است. ابزار سلطه است که روانپزشک بر فرد مجنون تحمیل می کند. همین رویکرد فوکو(دانش خردباورانه به عنوان ابزار اقتدار وسلطه) در سایر آثار او(نظیرمراقبت و تنبیه که سلطه عقلانیت حقوقی بر افراد از طریق زندان است یا در زایش درمانگاه که حاوی اقتدار عقلانیت علمی پزشکی از طریق سلطه پزشک بر بیمار است) نیز تکرار می شود(احمدی، ۱۳۹۲، ۲۱۶-۲۳۰). در آثار متعدد ژیل دلوز (نظیر تفاوت و تکرار، منطق احساس، هزار فلات، ضد ادیپ) دو مقوله در زمینه نقد عقلانیت مدرن و استعلایی کاملاً برجسته می نماید: یک رویکرد معرفت شناختی ریزرومی به جای معرفت درختی. دوم تحلیل شیزوفرنیک به جای تحلیل پارانوئیک از رفتار و منش انسان. ژیل دلوز با طرح رویکرد افقی و عرضی به شناخت(معرفت)، موسوم به «رویکرد ریزوماتیک»، سعی دارد نگاهی نو به شناخت و دانش را مطرح کند؛ دیدگاهی که در برابر رویکرد درختی به معرفت قرار گرفته و همه نظامهای معرفتی گوناگون مبتنی بر رویکرد درختی به معرفت را به چالش فرا می خواند. رویکرد ریزوماتیک بر نفی همه فرا روایت ها و اعتبار بخشیدن هر چه بیشتر به فهم های متکثر خرد، فردی و موقعیتی، تأکید دارد و بر صیورورت مداوم و بدون هدف و جهت گیری مشخص، منطق گریزی و عقل ستیزی مبتنی است (سجادی و دیگران، ۱۳۹۷:

۲۰۴/1987, Gilles & Felix Guattari, 1994 : 139/Deleuse, Gilles & Felix Guattari, 1994) - .. اما بی رحمانه ترین حملات به مبانی عقلانیت را ژاک دریدا طراحی نمود. اساس نقد وی به عقلانیت، بن مایه های ثنویت گرایانه آن بود. از نظرگاه وی ساختار متافیزیک غربی بر پایه عقل، کلام معقول و به عبارت دیگر لوگوس محوری بنا نهاده شده است که در آن هر مفهومی با قطب مخالف آن فهمیده می شود و در هر ثنویت و دوگانه ای، یکی از آنها نسبت به دیگری واجد ارزشی برتر و متعالی تر می باشد نظیر معقول بر محسوس، مرد بر زن، حضور بر غیاب، درست بر نادرست و نهایتاً گفتار بر نوشتار. (Lamont, 1987: 584-622/فتوحی، ۱۳۹۹: ص ۱۳۸-۱۴۰) وی با طرح اندازی ایده شالوده شکنی، راه برون رفت از این ساختار دوگانه گرا را در بن فکنی این ثنویتها، نفی حاضر تلقی کردن معنا (متافیزیک حضور)، نفی من (ذهن) (سوبجکتیو مسلط بر شناخت و رهایی از تعینهای حقیقت می داند و بجای آن بر تعویق (غیاب) بی وقفه معنا، غیریت و پذیرش کثرت ارزش می نهد.

۵-۲- نقد عقلانیت از منظر عصب شناسی معاصر

در قرن بیستم تحت تاثیر جنبش پدیدارشناسی اروپای قاره ای و عمل گرایی در جهان انگلیسی زبان، خوانشی از عملکرد شناختی و ادراکی انسان صورت گرفت که بجای تمرکز بر مولفه های متافیزیکی، فردی، سوژه محور انسان (که در واقع مولفه های عقلانیت محسوب می شوند)، بر جنبه های بدن مندانه انسان و برهمکنش بدن و مغز او با محیط فیزیکی بیرون جهت دستیابی به ادراک و شناخت تاکید می ورزید. ترکیب پدیدارشناسی ادراکی با عملگرایی ارگانیسمی، تاثیر قابل توجهی در عصب شناسی معاصر گذاشت. به نحوی که برخی عصب پژوهان نظیر اندی کلارک، دیوید چالمرز و آنتونیو داماسیو، بر حیث التفاتی بدن مندانه و عاطفی انسان در مواجهه برهمکنش گونه با محیط فیزیکی بیرونی تاکید ورزیدند و از تعامل و عدم مرزبندی ذهن، بدن و محیط جهت شناخت و ادراک و تصمیم گیری سخن می گویند (Clark & Chalmers, 2002: 7-19) / اوجنیو کاوانا، ۱۳۹۹: ۱۳۹-۱۴۰ / بیلی، ۱۳۹۹: ۳۲۰-۳۲۲). گسترش چشمگیر توجه به جنبه های عاطفی، بدن مندانه و محیطی شناخت منجر به شکل گیری نظریه انتخاب عاطفی از سوی برخی عصب پژوهان نظیر مارک ویکا گردید. از نظر مارک ویکا تصمیم گیری می تواند به شدت تحت تاثیر احساسات باشد. او با تکیه بر این بینشها، «نظریه انتخاب عاطفی» را توسعه می دهد که تصمیم گیرندگان را به عنوان «موجودات عاطفی، اجتماعی، و فیزیولوژیکی» مفهوم سازی می کند که احساسات آنها را به دیگران مرتبط می کند و از آنها جدا می کند. (Markwica, 2018: 3, 36, 16-17). تاثیر بدمنندی در مقوله شناخت و ادراک به عصب شناسی محدود نشد بلکه به تمام علوم شناختی نیز سرایت نمود تا جایی که برخی پژوهشگران نواندیش زبانشناسی شناختی نظیر جورج لیکاف و مارک جانسون در آثار مشترک و جداگانه خود (نظیر فلسفه جسمانی، ذهن جسمانی، بدن در ذهن، استعاره هایی که با آنها زندگی می

کنیم،) عقلانیت و اندیشیدن(تخیل، استدلال، فهم) و زبان مندی انسان را امری بدنمندان و برخاسته از تاثیر و برهم کنش محیط فیزیکی بیرونی با بدن انسان(عواطف و قوای حسی او) تلقی می کنند.(جانسون ۱۳۹۹: ۱۷-۲۰/ جانسون، ۱۳۹۹: ۲۹-۳۵/ لیکاف& جانسون، ۱۴۰۰: ۲۲۹-۲۳۱)

۵-۳: نقد عقلانیت از منظر اقتصاد رفتاری

بنا بر برخی یافته های آزمایشگاهی صورت گرفته از سوی روانشناسان و اقتصاددانان حوزه اقتصاد رفتاری نظیر دانیل کانمن، بر خلاف رویکرد عقلانیت ابزاری که مبتنی بر انتخاب عقلانی انسان در گزینش تصمیم بر اساس دلایل و غایات(باورها، امیال و ترجیحات) است، انسانها از منطری واقع گرایانه در بسیاری اوقات به نحو عقلانی و بر پایه انتخاب بهترین دلایل جهت حداکثرسازی سود و حداقل سازی ضرر عمل نمی کنند(/Kahneman, 1994 18-36 / Skouras& Avlonitis& Indounas,2005: 362-374 / Kahneman and Tversky, 2000; Thaler, 2001: 19). منشا این رفتار غیرعقلانی برخاسته از محدودیت های عصبی-شناختی مغز است که موجب بروز توهمات شناختی(خطا و سوگیری اشتباه به دلیل فقدان اطلاعات یا ناقص بودن اطلاعات یا اشتباه در روش قالب بندی و پردازش اطلاعات) و اتخاذ چشم اندازی زبان گریزانه(به جای سودمحورانه) می شود(/Kahneman & Tversky,1979: 263-291 / Altman,2012: 15). بر همین اساس نظریه پردازان اقتصاد رفتاری نظیر سایمون، آلمن و ویلکینستون، در مقام رویگردانی از مدل انتخاب عقلانی و عقلانیت کامل در رفتارهای اقتصادی، از رویکرد عقلانیت محدود پشتیبانی می کنند. رویکردی که بر اساس تحلیلی واقع گرایانه و روان شناختی از ظرفیت محدود عقلانیت انسان در گزینش تصمیم استوار است (/ Altman,2012:70- / Simon,1990: 189-204 / Simon,1987: 15-18 / Wilkinson,&Klaes,2012: 7-12 / 72,146-160/رنانی، ۱۳۹۶: ۱۷-۲۹)

۵-۴: نقد عقلانیت از منظر محیط زیست و بوم شناسی

به دنبال بروز پیامدهای ناگوار محیطی زیستی در اثر فعالیت های اقتصادی و تکنولوژیکی انسان در قرن بیستم، مواجهه اندیشمندان محیط زیست گرا با عقلانیت انسان-محور را می توان در دو طیف عمده طبقه بندی نمود. از یک سو اندیشمندانی چون تام ریگان، آرنه نائس، (طراح نظریه بوم شناسی عمیق) و پل تیلور، ثنویت های سوژه/ابژه و ابزاری/ذاتی انسان-محور را مورد نفی قرار داده و بجای عقلانیت ابزاری، ارزش ابزاری طبیعت، بر ارزش ذاتی و طبیعت محور محیط زیست و برخورداری ذاتی سایر موجودات از حق حیات تاکید می کنند تا جایی که در گستره ای از نظریه های خرد ستیز و طبیعت-محور، مبنای حق حیات و برخورداری از محیط زیست را نه عقل متمایز کننده انسان از طبیعت، بلکه حسب مورد توانایی درک لذت ورنج(نظریه حقوق حیوانات پیترو سینگر)، برخورداری از نیرو و غایت حفظ حیات و درنظر گرفتن تمام

موجودات زنده (اعم از گیاهان و جانوران) به عنوان مرکز غایت شناختی حیات (نظریه احترام به حیات پل تیلور) و نهایتاً ضرورت حفظ کره زمین به عنوان جامعه زیستی و بزرگترین موجود زنده (نظریه گایا لاو لاک) در نظر گرفتند که انسان اندیشه ورز را از فاتح زمین به شهروندی ساده در کنار دیگر اعضای جامعه زیستی تبدیل می کند (بسنون، ۱۳۸۲، ۱۰۶-۲۹۸۱۰۷/ پویمان، ۱۳۸۳: ۴۰۶، ۳۶۶، ۲۴۳، ۲۶۷، ۴۲۵/ Nash, 1990: 1123/ Sahotra, 2011: 539/ Singer, 1989: 148-160/ Næss, 1989: 164-165/ Shrader-Frechette, 1987: 389-392). از سوی دیگر برخی اقتصاددانان نظیر ورنون اسمیت و روان شناسانی مانند گرد گیگز نر و اگون برانسویک با الهام از اندیشه های اقتصاد رفتاری هربرت سایمون، دانیل کانمن، موریس آلیس و دستاوردهای نوین علوم شناختی (که مکانیزم شناخت را در برهمکنش مغز، بدن و محیط می دانند)، نظریه عقلانیت بوم شناختی را در مقام جایگزینی برای نظریه عقلانیت ابزاری، انتخاب عقلانی و تناقض های آن مطرح نمودند. بطور خلاصه بر اساس نظریه عقلانیت بوم شناختی، عقلانیت یک تصمیم و رفتار و بطور کلی هرگونه کنش شناختی، صرفاً به کیفیات ذهنی کنشگر آن بستگی ندارد بلکه همچنین به ساختار محیط زیستی که کنشگر در آن موقعیت مبادرت به تصمیم گیری می کند نیز بستگی دارد. (Simon 1955: 99-118/ Gigerenzer, & Todd, 2012: 487-497/ Brunswik, 2001: 300-312). / Ralph, 2022: 468/ Smith, 1991: 877-897/ Dekker & Remic, 2019: 292). عقلانیت بوم شناختی را می توان سوبه نوینی از عقلانیت (با ترکیب دستاوردهای علوم شناختی و اقتصاد رفتاری) برشمرد که ضمن رویگردانی از تمایزها و ثنویت های عقلانیت سنتی ابزاری، فردگرا، سوژه محور، بر تعامل ویکپارچگی جسمانی انسان با طبیعت پیرامون خود تاکید می ورزد

۶: نتیجه گیری

مفهوم عقلانیت از دل اساطیر بر پایه باور به وجود امر روحانی و نادیدنی که نیروی نظم بخش و شناسنده دانستنی های درست است، پدید آمد و در گذار از اسطوره به فلسفه، عقل به مثابه ابزار شناخت حقیقت، پدیدار شد. عقلانیت ابزاری، برآمده از مهمترین و دیرپاترین ثنویت های متافیزیکی است. ثنویت هایی که در یک سوی آن انسان به عنوان سوژه شناسنده، عاقل، هدفمند، از ابژه محسوس، جسمانی، موضوع هدف متمایز می شود. عقلانیت ابزاری با پدیدار ثنویت خردگرایی/ تجربه گرایی وارد مرحله نوینی می شود به گونه ای نوعی گذار از ابزار بودن خرد (به عنوان وسیله شناخت حقیقت) به خرد ابزاری (شناسایی بهترین ابزار جهت رسیدن به هدف) رخ داد. بدین مفهوم که در این مرحله زمانی، با برجسته شدن مقوله ثنویت و تمایز وسیله/هدف، تمرکز عقل بر شناسایی بهترین وسیله جهت رسیدن به هدف بود و خود اهداف و ارزشها از وصف عقلانیت خارج شدند. با این وجود رهیافت های نوین در دانش های مختلف نظیر عصب شناسی، زبان

شناسی، فلسفه، جامعه شناسی، اقتصاد، محیط زیست و کامپیوتر حاکی از برقراری دو جریان فکری منتقد نسبت به ویژگی‌های عقلانیت ابزاری (سوژه-محوری، سلطه ابزاری و انسان گرایی) است. از یک سو جریان پست مدرنیسم، بوم شناسی عمیق و تا حدودی طرفداران نظریه انتخاب عاطفی از رویکردی شالوده شکن و خردستیز برخوردارند و راه گریز از پیامدهای ناگوار عقلانیت ابزاری را در اتخاذ رویکردی یگانه گرا، عاطفی، هنری، غیرانسان-محور نسبت به نحوه نگرش انسان نسبت به خود و طبیعت پیرامون می دانند. از سوی دیگر برخی دیگر از ایده ها و رهیافت های نوین در علوم مختلف نظیر عقلانیت ارتباطی، کنش عقلانی، عقلانیت بوم شناختی، عقلانیت شناختی، عقلانیت محدود و هوش مصنوعی دربردارنده رویکردی انتقادی نسبت به سویه ابزاری، کامل، فردگرا و انسان-محور عقلانیت هستند اما خود طرح نوین و اصلاح شده ای از عقلانیت را معرفی می کنند که عمدتاً حاکی از رابطه برهمکنش انسان با محیط زیست فیزیکی اوست به گونه ای که در این برهمکنش میان عاطفه و عقل تمایزی به چشم نمی خورد و فعالیت عقلانی (ادراک و تفکر و استدلال) به منزله فعل و انفعالات سیستم نوروشیمیایی مغزی انسان در مواجهه با محرک های معنادار پیرامونی محسوب می شود. علاوه بر این برهمکنش انسان با محرک ها و مقولات معنادار محیطی، دیگر منحصر به انسان نیست بلکه تمام ارگانیسم های زنده (به خصوص ارگانیسم های آگاه) و همچنین ماشینهای دارای هوش مصنوعی قوی نیز می توانند با محیط پیرامون خود از طریق قوای حسی و سیستم عصبی و مغزی خود تعامل و برهمکنش معنادار داشته باشند. برآیند مشترک اندیشه های نوین را می توان در رویگردانی از دوگانه گرایی برتری جویانه، سوژه-محور، اومانیستی و ابزاری انسان به خود و طبیعت پیرامونی و گرایش به برگزینی رویکردی یگانه گرا، برهمکنشی، عاطفی همراه با ارزش ذاتی و غیر ابزاری طبیعت خلاصه نمود.

منابع

- ۱- آرون، ریمون (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- ۲- ابن سینا؛ (۴۰۴ق) الشفاء- کتاب البرهان؛ تصحیح ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیه الله نجفی مرعشی،
- ۳- احمدی، بابک (۱۳۹۲)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز
- ۴- ارسطو (۱۳۶۶)، درباره نفس، علیمراد داودی، تهران، حکمت،
- ۵- ارسطو (۱۳۹۲)، متافیزیک، شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت،
- ۶- اسپینکزی، لی (۱۳۸۸)، فردیش نیجه، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، نشر مرکز،
- ۷- استرول، اورام، (۱۳۹۲) فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز،
- ۸- افلاطون (۱۳۷۴)، جمهور، فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،

- ۹- اوچنیو کاوانا، آندره (۱۳۹۹)، نظریه‌های آگاهی، سعید صباغی پور، تهران، نشر ارجمند،
- ۱۰- بریه، امیل، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، اسماعیل سعادت، تهران، نشر هرمس
- ۱۱- بنسون، جان (۱۳۸۲)، اخلاق محیط زیست، عبدالحسین وهابزاده، تهران، نشر جهاد دانشگاهی
- ۱۲- بیلی، اندرو (۱۳۹۹)، فلسفه ذهن، یاسر پوراسماعیل، تهران، نشر لگا،
- ۱۳- پویمان، لویی، (۱۳۸۳)، اخلاق زیست محیطی، محسن ثلاثی، تهران، نشر توسعه
- ۱۴- توسلی، غلامعباس (۱۴۰۰)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، انتشارات سمت،
- ۱۵- جانسون، مارک (۱۳۹۹)، ذهن جسمانی، معنا و خرد: چگونه بدنهای ما به فهم منجر می شود، جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران، نشر آگاه،
- ۱۶- جانسون، مارک (۱۳۹۹)، بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال، جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران، نشر آگاه
- ۱۷- جواد یگانه، محمدرضا، (۱۳۸۷)، رویکردهای جامعه شناسانه نظریه انتخاب عقلانی، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۳، صص ۳۳-۶۴
- ۱۸- خاکپور، محمد (۱۳۹۹)، «نیچه و صائب: دو متفکر خردستیز» تاملات فلسفی، ش ۲۴
- ۱۹- داودی، علیمراد (۱۳۴۹)، عقل در حکمت مشاء، تهران، مردمبارز
- ۲۰- رنانی و دیگران (۱۳۹۱)، «نقد عقلانیت کلاسیک؛ رویکرد عقلانیت محدود (مرزبندی شده) سایمون»، فصلنامه اقتصاد تطبیقی- شماره ۲- صص ۷۷-۹۹
- ۲۱- رنانی- محسن و دیگران (۱۳۹۶)- «نقد انتخاب عقلانی از منظر رویکردهای رقیب»: فصلنامه پژوهشهای اقتصادی- شماره ۷۳
- ۲۲- ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، نظریه‌های جامعه شناختی، محمدصادق مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی،
- ۲۳- ریتزر، جورج (۱۳۸۲) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر - مترجم: محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی
- ۲۴- سجادی و دیگران، (۱۳۹۷) «تبیین معرفت‌شناسی ژیل دلوز و علامه طباطبایی و نقد چالشهای رویکرد ریزوماتیک»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۲
- ۲۵- سجادی، سیدمهدی، پناهان، مریم (۱۳۹۲)، «تاملی بر سیر تحول در مفهوم و جایگاه عقل در دوره یونان باستان و قرون وسطی و دلالت‌های آن بر تعلیم و تربیت»، مجله علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران، شماره ۲، صص ۲۵-۴۴
- ۲۶- صدیقی، بهرنگ (۱۳۸۹) «تئوری ساخت یابی آنتونی گیدنز»، فصلنامه پژوهش اجتماعی، شماره ۹، صص ۱۴۱-۱۶۷

- ۲۷-عباسپور، ابراهیم(۱۳۹۰) « بررسی روش شناسی نظریه کنش ارتباطی هابرماس با رویکردی انتقادی» معرفت فرهنگی اجتماعی، ۶۴ - شماره ۲، صص ۳۵-۶۴
- ۲۸-غزالی، امام محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، قم، دار الکتاب العربی
- ۲۹-فارابی، ابونصر(۱۳۶۱) آراء اهل مدینه فاضله. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری
- ۳۰-قنبری، حسن(۱۳۹۶)، ساحت معرفت شناختی عقل نزد ارسطو، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۵۳،
- ۳۱-قائمی نیا، علیرضا(۱۳۸۳) چپستی عقلانیت، مجله ذهن، شماره ۱۷
- ۳۲-کاپلستون، فردریک(۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، جلال الدین مجتبی، جلد اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۳۳-کاپلستون، فردریک(۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، امیر جلال الدین اعلم، جلد پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۳۴-کاپلستون، فردریک(۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه، داریوش آشوری، جلد هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۳۵-کرایب، یان(۱۳۸۲)، نظریه اجتماعی کلاسیک، شهناز مسماپرست، تهران، نشر آگاه،
- ۳۶-کرایب، یان(۱۳۸۱)، نظریه اجتماعی مدرن، عباس مخبر، تهران، نشر آگاه،
- ۳۷-کلمن، جیمز(۱۳۷۷): بنیادهای نظریه اجتماعی، مترجم منوچهر صبوری، تهران: نشر نی
- ۳۸-کوزر، لوئیس(۱۳۸۳)، نظریه های بنیادی جامعه شناختی، فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی
- ۳۹-کیت مسلین(۱۳۹۵) - فلسفه ذهن - مهدی ذاکری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۴۰-گلایبی، فاطمه و دیگران(۱۳۹۴)، « مروری تحلیلی بر تلفیق عاملیت و ساختار در اندیشه پیر بوردیو» پژوهشهای جامعه شناسی معاصر، شماره ۶، صص ۱۱۷-۱۴۳
- ۴۱-لسنف مایکل (۱۳۸۵)- ۱۵ فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر ماهی:
- ۴۲-لیکاف، جورج، جانسون، مارک،(۱۴۰۰) استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم، جهان شاه میرزا بیگی، تهران، نشر آگاه
- ۴۳-وبر، ماکس(۱۳۸۲)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۴۴-مشهدی، علی & کشاورز، اسماعیل(۱۳۹۱)، « تاملی بر مبانی فلسفی حق بر محیط زیست سالم»، فصلنامه حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق، شماره ۲، صص ۴۷-۷۰
- ۴۵-معمدی، منصور & عبدی، ولی(۱۳۹۲)، « نگرشی تحلیلی و انتقادی به مفهوم لوگوس از یونان باستان تا آباء کلیسا»، مطالعات اسلامی فلسفه و کلام، صص ۱۰۵-۱۲۸

۴۶- مقدس، علی اصغر & اسلام، علی رضا، (۱۳۸۵) « کاوشی در نظریه انتخاب عقلانی با تاکید بر آراء مایکل هکتر، » مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی، صص ۱۷۵-۲۱۱

۴۷- نواک، جورج، (۱۳۸۴) فلسفه تجربه گرا، پرویز بابایی، تهران، نشر آزاد مهر

۴۸- والی عباس، محمدی محمد کریم، (۱۳۹۰)، « سیاست به مثابه عقلانیت ارتباطی »، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش ۱۴

Abbaspour, Ebrahim (2017), 'Methodological investigation of Habermas' theory of subjective action with a critical approach', Cultural and Social Knowledge, 64 - No. 2, pp. 35-64 [In Persian]

Ahmadi, Babak (2012), Modernity and Critical Thought, Tehran, Markaz [In Persian]

Aristotle (1987), about self, Ali Murad Davoudi, Tehran, Hikmat [In Persian]

Aristotle (2013), Metaphysics, Sharafuddin Khorasani, Tehran, Hekmat [In Persian]

Aron, Rymond (2012), Basic stages of the course of thought in sociology, translated by Baqir Parham, Scientific and Cultural Publications, Tehran [In Persian]

Arvan, M., & Maley, C. J. (2022). Panpsychism and AI consciousness. Synthese, 200(3

Beck, Jacob (2019). Perception is Analog: The Argument from Weber's Law. The Journal of Philosophy 116(6): 319-49

Bailey, Andrew (2019), Philosophy of Mind, Yasser Pourasmail, Tehran, Lega Publishing [In Persian]

Benson, John (2003), Environmental Ethics, Abdul Hossein Vahabzadeh, Tehran, Jihad University Press [In Persian]

Blaug, Mark (2006) ts Explain, second edition, Cambridge University Press. Digital Printing

boudon, R., (1998) Limitations of Rational Choice Theory, American Journal of Sociology, vol 104, no 3

Brunswik, E. (2001). Scope and aspects of the cognitive problem. In K. R. Hammond & T. R. Stewart (Eds.), The essential Brunswik: Beginnings, explications, applications (pp. 300–312). New York, NY: Oxford University Press/

Coleman, James S. The Foundations of Social Theory. Cambridge, MA, 1990: Belknap of Harvard UP. pp. 300–318

- Coleman, James, (1998) Foundations of Social Theory, translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Nei Publishing[In Persian]
- Copleston, Frederick (1991), History of Philosophy, Jalaluddin Mojtabei, first volume, Tehran, Scientific and Cultural Publication[In Persian]
- Copleston, Frederick (2010), History of Philosophy, Amir Jalaluddin Aalam, Volume 5, Tehran, Scientific and Cultural Publications[In Persian]
- Copleston, Frederick (2013), History of Philosophy, Dariush Ashuri, Volume 7, Tehran, Scientific and Cultural Publications[In Persian]
- Craib, Ian (2003), Classical Social Theory, Shahnaz Mesmaparst, Tehran, Aghah Publication[In Persian]
- Damasio,1994,Descartes error:Emotion,Reason and Human brain,Putnam,newyork
- Davodi, Alimurad (1970), Reason in Peripatetic school, Tehran, Mardambarz publication[In Persian]
- Deleuse, Gilles & Felix Guattari (1987). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Deleuse, Gilles (1994). Difference and Repetition. New York: Columbia University Press
- Dennett,1987,Mid-term examination, The Journal of Philosophy,Vol. 87, No. 4, pp. p339-350
- Duchaine, B., Cosmides L. and J. Tooby (2001), "Evolutionary Psychology and the Brain", Cognitive Neuroscience, Vol. 11
- Elster, J. (1991), Rationality and Social Norms, European Journal of Sociology, Vol. 32, No. 1
- Émile Bréhier, (2006), History of 17th century philosophy, Ismail Saadat, Tehran, Hermes Publishing[In Persian]
- Engelen, B. (2005), The Politics-Economics-Ethics Continuum Revisited, Romanian Journal of Bioethics, Vol. 3, No.
- Engelen,(2007), Rationality and Institutions: an Inquiry into the Normative implications of Rational Choice Theory (Doctoral Dissertation),Katholieke Universiteit Leuven. Retrieved from ,
- Erwin Dekker and Blaž Remic,(2019) "Two types of Ecological Rationality: Or how to best combine psychology and economics",Journal of economic methodology ,pp291-306
- Eugenio Kavanagh, Andre (2019), Theories of Consciousness, Saeed Sabbaghipour, Tehran, Arjamand [In Persian]

- Farabi, Abu Nasr (1981), *Opinions of the People of a Virtuous City*. Translated by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran: Tahori, [In Persian]
- Foka-Kavalieraki, Y. and Aristides N. Hatzis (2011), "Rational after All: Toward an Improved Theory of Rationality in Economics", *Revue de Philosophie Economique*, Vol. 12, No. 1, pp. 3-51
- Ghalib, Fatemeh and others (2014), "an analytical review on the integration of agency and structure in Pierre Bourdieu's thought", *Contemporary Sociological Researches*, No. 6, pp. 117-143 [In Persian]
- Ghazali, Imam Muhammad, *Ihya Ulum al-Din*, Volume 1, Qom, Dar al-Kitab al-Arabi, [In Arabian]
- Gigerenzer, Gerd; Todd, Peter M. (2012); *The ABC Research Group (eds.). Ecological Rationality: Intelligence in the World*. New York: Oxford University Press. pp. 487-497
- Gill, John (2009). *Andalucía : a cultural history*. Oxford: Oxford University Press
- Heckethorn, C.W. (2011). *The Secret Societies of All Ages & Countries (Two Volumes in One)*. Cosimo Classics
- Ibn Sina (1404 BC) *Al-Shifa - Book of Evidence*; Corrected by Ibrahim Madkour; Qom: Ayatollah Najafi Marashi Library, [In Arabian]
- Javadi Yeganeh, Mohammad Reza, (2007), "sociological approaches of rational choice theory", *culture strategy magazine*, number 3, pp. 33-64 [In Persian]
- Johnson, Mark (2019), *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How Our Bodies Give Rise to understanding*, Jahanshah Mirza Beigi, Tehran, agah publication [In Persian]
- Johnson, Mark (2019), *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Jahanshah Mirza Beigi, Tehran, Aghah Publication [In Persian]
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1979). "Prospect theory: An analysis of decision under risk". *Econometrica*, No. 47, p. 263-291
- Kahneman, D. & Tversky, A. (2000). *Choices, Values and Frames*. Princeton University Press. Kamro ,
- Kahneman, D. (1994). "New challenges to the rationality assumption". *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 150(1), p. 18-36.
- Karaib, Ian (2012), *Modern Social Theory*, Abbas Mokhbar, Tehran, Aghah Publication [In Persian]

- Keith Meslin (2015) - Philosophy of Mind - Mehdi Zakari, Tehran, Scientific and Cultural Publications[In Persian]
- Kenny, Anthony(2006), A New History of Western Philosophy, vol.1, Oxford University press,
- Khakpour, Mohammad (2019), "Nietzsche and Saeb: two petty thinkers", Philosophical Reflections, vol. 24[In Persian]
- Kirk; Raven; Schofield (1983), The Presocratic Philosophers (second ed.), Cambridge University Press. See pp. 204 & 235
- Kompridis, Nikolas (2000). "So We Need Something Else for Reason to Mean". International Journal of Philosophical Studies. 8 (3): 271–295
- Lacey, A.R. (1996), A Dictionary of Philosophy, 1st edition, Routledge and Kegan Paul, 1976. 2nd edition, 1986. 3rd edition, Routledge, London
- Lakoff, George, Johnson, Mark, (2021) Metaphors that we live by, Jahanshah Mirza Beigi, Tehran,agahpub [In Persian]
- Lamont, Michele (1987). "How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida" American Journal of Sociology. 93 (3
- Lessenoff Michael (1996)-15 political philosophers of the 20th century, translated by Khashayar Dehimi, Tehran, Mahi publication[In Persian]
- Lewis A. Coser, (2004), Sociological Theories, Farhang Ershad, Tehran, Ney Publishing[In Persian]
- losee,john(2001),A Historical Introduction to the Philosophy of Science,Fourth edition, OXFORD UNIVERSITY PRESS,
- Machlup, Fritz (1978). Methodology of Economics and other Social Sciences, New York and London Academic Press. Inc
- Markie, P. (2004), "Rationalism vs. Empiricism" in Edward D. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, Eprin
- Markwica, Robin (2018). Emotional Choices: How the Logic of Affect Shapes Coercive Diplomacy (First ed.). Oxford: Oxford University Press
- Marwala,(2017), Rational Choice and Artificial Intelligence, <http://arxiv.org/pdf/1703.10098>
- Mashhadi, Ali & Keshavarz, Ismail (2013), "Reflection on the Philosophical Foundations of the Right to a Healthy Environment", Islamic Law Quarterly of Imam Sadiq University, No. 2, pp. 47-70[In Persian]
- Moghaddis, Ali Asghar & Islam, Ali Reza, (2016)" Exploration of rational choice theory with emphasis on Michael Hector's opinions", Journal of Social Sciences of Ferdowsi University, pp. 211-175[In Persian]

- Motamedi, Mansour & Abdi, Wali (2012), "an analytical and critical approach to the concept of Logos from ancient Greece to the Church Fathers", Islamic Studies: Philosophy and Kalam, pp. 128-105[In Persian]
- Næss, Arne (1989) [1976]. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Translated by David Rothenberg. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press
- Nagl,L,2022, Digital Technology: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason, Kantian Journal, Vol. 41№ .
- Nash, Roderick (1990), The Rights of Nature, A History of Environmental ethics , University of Wisconsin Press
- Novack, George, (2005) Empiricist Philosophy, Parviz Babaei, Tehran, Azadmehr Publishing[In Persian]
- Oppy, Graham & Dowe, David (2011) The Turing Test Archived 20 March 2012 at the Wayback Machine. Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Plato (1374), Republic, Fouad Rouhani, Tehran, Scientific and Cultural Publications
- Pojman, Louis, (2013), Environmental Ethics, Mohsen Talasi, Tehran, Development Publishing House
- Putnam.H(1960).Minds and Machines, ,university of newyork perss
- Qanbari, Hassan (2016), "the epistemological field of reason according to Aristotle:", Islamic Philosophy and Theology Quarterly, No. 53[In Persian]
- Ralph Hertwig,(2022) Studies in Ecological Rationality, Topics in Cognitive Science,
- Renani and others (2012), "criticism of classical rationality; Simon's bounded rationality approach", Comparative Economics Quarterly-Number 2-pp.77-99[In Persian]
- Renani-Mohsen and others (2016)-" Criticism of rational choice from the point of view of competing approaches": Economic Studies Quarterly-Number 73[In Persian]
- Ritzer, George (1995), Sociological theories, Mohammad Sadaq Mahdavi et al., Tehran, Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
- Ritzer, George (2003) Sociological theory in the contemporary era - translator: Mohsen solasi, Tehran, scientific publication[In Persian]
- Sahotra, Sarkar (2011) , A Companion to the Philosophy of Biology, WileyBlakwell Publication
- Sajjadi and Vadigran, (2017) "Explanation of the epistemology of Gilles Deleuze and Allameh Tabatabai and criticism of the challenges of rhizomatic

approach", epistemological studies in Islamic University, Volume 2[In Persian]

Sajjadi, Syedmehdi, Panahan, Maryam (2013), "a reflection on the evolution of the concept and place of reason in the ancient Greek and medieval periods and its implications for education", Shahid Chamran University Educational Sciences Journal, number 2, pp. 25-44[In Persian]

Schmidt, D. (1993), "Reasons for Altruism", Social Philosophy and Policy, Vol. 10, No. 1, pp. 52-68

Searle, J. R. (2007). Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power. Columbia University Press

Sediqi, Behrang (2009), "Anthony Giddens' Theory of Construction", Social Research Quarterly, No. 9, pp. 141-167[In Persian]

Shrader-Frechette, Kristin (1987). "Reviewed Work: Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics by Paul W. Taylor". Ecology Law Quarterly. 14(۲)

Simon, H. (1990). Bounded Rationality. In: Utility and Probability. J. Eatwell, M. Milgate & P. Newman (Eds.). New York: Norton.

Simon, Herbert A. (1955). "A Behavioral Model of Rational Choice". The Quarterly Journal of Economics. 69 (1): 99–118

Singer, Peter (1989), All Animals are Equal, New Jersey

Smith, V. L. (1991). "Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology". Journal of Political Economy, 99, 877–897/

Spinks, Lee (2008), Friedrich Nietzsche , translated by Reza Valiyari, Tehran, Nashmarkaz

Stroll, Avrum, (2012) Twentieth-Century Analytic Philosophy, Fereydoun Fatemi, Tehran, Merkaz pub, [In Persian]

Stuart J. Russell and Peter Norvig,(2010) Artificial Intelligence A Modern Approach,prentice hall

Stenmark, Mikael, Rationality in Science, Religion, and Everyday Life, University of Notre Dame Press (1995)

Taylor, Seth (2013) Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910-1920, Walter de Gruyter

Tosli, Gholam Abbas (1400), Sociological Theories, Tehran, Samet Publications [In Persian]

Tshilidzi Marwala(2017), Rational Choice and Artificial Intelligence, University of Johannesburg

Turner, Janathon H (1998), the structure of sociological theory, wadworth publishing company

Wali Abbas, Mohammadi Mohammad Karim (2011), "Politics as Communicative Rationality", Specialized Quarterly of Political Science, Vol 14

Weber, Max (1982), Protestant ethics and the spirit of capitalism, Abdul Karim Rashidian, Tehran, Scientific and Cultural Publications [In Persian]

Wilkinson, N. & Klaes, M. (2012). An Introduction to Behavioral Economics.

Hampshire: Palgrave Macmillan. Youngsteadt, E. (2008). Case Cl



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



Studying the Logical Type of Biological Species based on Ayatollah Motahari's Interpretation of the Foundations of Transcendental Wisdom

Maryam Abbas Abad Arabi¹, Kokab Darabi², Mahmoud Farimane³

¹. Doctorate in Transcendental Wisdom from Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

² -Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

³. Assistant Professor, Department of Philosophy, Farhangian University

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

04/01/2025

Accepted:

03/03/2025

For years, biological species were referred to as natural types and essences in Islamic logic and philosophy. Philosophy before Mulla Sadra also conformed to the traditional view of biology on species. However, with the acceptance of the theory of evolution in biology, the essentialist image of biological species in the philosophy of biology was distorted, and now almost all common definitions and explanations in the philosophy of biology conflict with this essentialist image by raising issues such as speciation and common descent. Mulla Sadra, by raising new principles such as the originality of existence, the doubt of existence, and substantial movement, overturned the foundations and foundations of the philosophies before him. Considering these fundamental changes and explaining these principles, Professor Motahari has presented some scattered topics. The collection of these topics indicates that by accepting the principles of transcendental wisdom, one must inevitably abandon the essentialist image of all natural types, including biological species. In addition, principles such as doubting the existence and movement of substance are remarkably consistent with the image that the theory of evolution has created of species.

Keywords: *Ayatollah Motahari; Biological species; Logical nature; Transcendental wisdom*

***Corresponding Author: Maryam Abbas Abad Arabi**

Address: Doctorate in Transcendental Wisdom from Ferdowsi University of Mashhad.

E-mail: abbasishoeib@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



بررسی نوعیت منطقی گونه های زیستی بر اساس تفسیر استاد مطهری از

مبانی حکمت متعالیه

مریم عباس آباد عربی*^۱، کوکب دارابی^۲، محمود فریمانه^۳

^۱ دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

^۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه فرهنگیان

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	سال ها از گونه های زیستی به عنوان انواع و ذوات طبیعی در منطق و فلسفه اسلامی یاد می شد. فلسفه ی پیش از ملاصدرا نیز با نگاه سنتی زیست شناسی به گونه، تطابق داشت.
مقاله پژوهشی	اما با پذیرش نظریه تکامل در زیست شناسی تصویر ذات گرایانه از گونه های زیستی در فلسفه زیست شناسی مخدوش شد و اکنون تقریباً تمام تعاریف و تبیین های رایج در فلسفه زیست-شناسی با مطرح کردن مسائلی هم چون گونه زایی و تبار مشترک، با این تصویر ذات-گرایانه در تعارض است.
دریافت:	۱۴۰۳/۱۰/۲۵
پذیرش:	۱۴۰۳/۱۲/۱۳
	ملاصدرا با مطرح کردن مبانی نو مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری اساس و مبانی فلسفه های پیش از خود را فرو ریخت. استاد مطهری با در نظر گرفتن این تغییرات بنیادین و در ضمن تبیین این مبانی، مطالبی را به صورت پراکنده مطرح نموده است که جمع آوری این مطالب حاکی از آن است که با پذیرش مبانی حکمت متعالیه لاجرم باید تصویر ذات-گرایانه از تمام انواع طبیعی از جمله گونه-های زیستی را کنار گذاشت و علاوه بر آن، مبانی هم-چون تشکیک وجود و حرکت جوهری با تصویری که نظریه تکامل از گونه-ها ایجاد کرده است، سازگاری قابل ملاحظه ای دارد.

کلمات کلیدی: نوعیت منطقی، گونه های زیستی، استاد مطهری، حکمت متعالیه

۱- مقدمه

یکی از مسائلی که پس از پذیرش نظریه ی تکامل در فلسفه زیست شناسی به صورت جدی مطرح شده است مسأله «ماهیت گونه» است. از زمان یونان باستان در منطق و فلسفه از گونه-های زیستی به عنوان مثالی برای مبحث «نوع» استفاده می شد تا این که در زیست شناسی، نظریه تکامل مطرح شد و تأثیرات علمی و فلسفی خود را بر جای گذاشت. طبق توابع این نظریه، گونه های زیستی از جمله انسان دارای ماهیت و ذات نیستند بلکه گونه ها در طول تاریخ دچار تغییر و تکامل شده و می شوند و بدین ترتیب می توان گفت نظریه تکامل داروینی تصویر ذات گرایانه از گونه را از میان برد (Hull, 1965. Mayr, 1975).

به بیان دیگر با رویکردی که فلاسفه پیش از ملاصدرا به مساله ماهیت و نوع داشتند؛ دیگر نمی توان گونه ها را مانند انواع شیمیایی نگرست و گونه ها برخلاف انواع شیمیایی از ثبات و شفافیت کافی برای نوع طبیعی محسوب شدن، برخوردار نیستند. اما آیا بر اساس مبانی و آرای ملاصدرا درباره «نوع»، باز هم این نتیجه گیری صحیح می باشد و گونه های طبیعی نوع نیستند؟ در این نوشتار در پی آن هستیم که ابتدا تصویری که نظریه تکامل درباره مفهوم گونه ساخته است را توصیف و تبیین کنیم و سپس توضیح دهیم که طبق آرا و مبانی ملاصدرا، این تصویر سازی از مفهوم گونه، تا چه مقدار قابل تبیین است.

۲- پیشینه بحث

از اندیشمندان یونان باستان تا فلاسفه اسلامی همواره در پی دستیابی به شناخت صحیح و عمیق از حقایق موجود در جهان بوده اند. در این میان بررسی هستی شناختی انواع طبیعی زیستی، به خصوص انسان، جایگاه ویژه ای داشته است. تا قرون متمادی نگاه «ذات گرایانه» در مطالعه انواع طبیعی از جمله انواع زیستی رواج داشت تا اینکه با مطرح شدن نظریه تکامل در زیست شناسی به مرور این دیدگاه تغییر یافت.

درباره این موضوع که با توجه به رویکرد زیست شناسان دیگر نمی توان گونه های زیستی را نوع های منطقی قلمداد کرد؛ تحقیقاتی در کتب فلسفه زیست شناسی انجام گرفته و مقالاتی نیز منتشر گردیده است از جمله مقاله «رویکرد معرفتی به انواع طبیعی زیستی»، محمد مهدی هاتف، (۱۴۰۰). اما کوشش این مقاله این بوده است که با مطرح کردن و تبیین مبانی حکمت متعالیه در کنار تبیین های مربوط به فلسفه زیست شناسی از مسئله مورد بحث، ارتباط عمیق بین این دو را نشان دهد. از آن جایی که استاد مطهری بیش از دیگران در تبیین مبانی حکمت متعالیه به مسأله مورد بحث در این مقاله نزدیک شده است، آراء و نوشته های ایشان مورد تأکید قرار گرفت. البته درباره دیدگاه استاد مطهری نسبت به مبانی حکمت متعالیه، مقالاتی نگاشته شده است که اشاراتی به این موضوع داشتند از جمله «هم سنجی نظریه کلیات پنج گانه در حکمت سنیوی و حکمت صدرایی»، حامد ناجی اصفهانی، (۱۳۹۴).

۳-نظریه تکامل و گونه-زایی

تکامل سنگ بنای زیست شناسی جدید است و به گفته دبزانشکی «هیچ چیزی امروزه در زیست شناسی جدید جز در سایه تکامل معنا پیدا نمی کند» (dobzhansky,1973:125). طبق این نظریه روند حیات از سادگی به پیچیدگی می گراید، از حیات ساده تک سلولی ها تا حیات چند سلولی ها و سرانجام انسان. بر این اساس تمام موجودات زنده کره خاکی، از یک سلول اولیه که بیش از سه میلیارد سال پیش متولد شده، مشتق گشته اند. این فرایند ادامه داشته و بر اساس پدیده گونه زایی شجره حیات شکل گرفت. به عبارت دیگر تکامل که علت پدیده گونه زایی است؛ توضیح می دهد که چگونه تمام موجودات زنده با همه تنوعی که دارند از نیاکانی مشترک پدیدار گشته اند. بدین ترتیب همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می شوند و تصویر سنتی خلقت مجزا و دفعی هر گونه، که پیش از این نظریه حاکم بود در هم شکسته شد.

نظریه تکامل نظریه ای گسترده است و بررسی نتایج و توابع آن در فلسفه زیست شناسی بسیار مفصل است. اما آنچه در این مقاله مدنظر است، این است که با پذیرش نظریه تکامل، نگاه زیست شناسان به ماهیت گونه چه تغییری کرد؟ لذا ابتدا لازم است که جایگاه «گونه» در زیست شناسی و سپس مفهوم آن در در فلسفه زیست شناسی را بررسی کنیم تا دریابیم که آموزه «ذات گرایی» -که یک آموزه متافیزیکی است- هنوز از مفهوم «گونه» قابل برداشت هست یا خیر؟

علم زیست شناسی جدید موجودات زنده را بر اساس اصل و نسب آن ها در طول تکامل طبقه بندی می کند و پنج گروه بزرگ را تشکیل می دهد که به هر یک فرمانرو گفته می شود مانند فرمانرو جانوران، فرمانرو آغازیان و

علاوه بر فرمانرو طبقه بندی های دیگری نیز در یک سیستم طبقه بندی مشابه وجود دارد. مانند شاخه، رده، راسته، خانواده، جنس و گونه. همه این ها از سلسله مراتبی پیروی می کنند و به یکدیگر وابسته هستند. این سیستم طبقه بندی از کلی یعنی «فرمانرو» به سمت جزئی یعنی «گونه» منتهی می شود. (stace,1991:8).

فرمانرو	شاخه	رده	راسته	خانواده	جنس	گونه
جانوران	مهره داران	پستان داران	نخستینان	انسان نماها	انسان ها	بخرد

۴- تعریف گونه

«گونه» پایین‌ترین و سخت‌ترین سطح طبقه‌بندی جانداران است. گونه را می‌توان از دو جنبه مختلف تعریف کرد؛

۱. صفات و شکل ظاهری: یک گونه از مجموعه افرادی تشکیل می‌شود که در کلیه صفات مهم با یک‌دیگر و با نسلی که از آن‌ها به وجود می‌آید، مشابه باشند. این تشابه به آن جهت است که شرایط انتخاب طبیعی در همه آن‌ها تا حدود زیادی یکسان است، صفات‌شان نیز کم و بیش ثابت می‌ماند. از طرف دیگر مساوی بودن صفات در آن‌ها از آن جهت است که یک گونه در عمل تولید مثل، دائماً صفات ارثی (ژن‌ها) خود را با یکدیگر مخلوط می‌کنند بدین ترتیب مجموعه مشترکی از ژن‌ها را دارا می‌باشند. گونه را می‌توان از روی این خاصیت مهم به طرز دیگری تعریف کرد:

۲. گونه از اجتماع افرادی تشکیل می‌شود که عملاً با یکدیگر جفت‌گیری می‌کنند و یا پتانسیل آمیزش دارند و از سایر انواع از لحاظ تولید مثل جدا هستند. (cartwright, 2000: 158)

۵- تحلیل فلسفه زیست‌شناسی از مفهوم گونه

با این که عنوان کتاب داروین "منشاء گونه‌ها" است اما داروین هیچ وقت «گونه» را تعریف نکرد و حتی گونه‌ها را هویتی قراردادی و صرفاً برای راحتی در امر گفتگو معرفی کرد. اما این بحث که حقیقتاً ماهیت هستی‌شناختی گونه‌ها چیست؛ تبدیل به بحثی تأمل برانگیز گردید. آیا گونه یک نوع طبیعی است؟ یک مجموعه است یا یک فرد است؟ سترلنی سه دیدگاه اصلی در این باره را جمع‌آوری کرده است.

۱. «تمامی جمعیت‌های یک گونه به لحاظ ریخت‌شناسی، ژنتیکی یا رفتاری مشابه هستند». بنا بر این دیدگاه ظاهراً می‌توان از مقیاس‌های زیادی برای مشابهت‌ها بهره گرفت و انتخاب بین این مقیاس‌ها ضابطه‌مند نیست. اگر گونه‌ها صرفاً مجموعه‌ای از موجودات زنده مشابه باشد که شباهت آن‌ها توسط یکی از بی‌شمار مقیاس مختلف سنجیده می‌شود درواقع مقوله گونه، یک نوع طبیعی نیست. (صمدی، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۳) طبق این دیدگاه وقتی یک گونه ساخته می‌شود که مجموعه‌ای از افراد یافت شوند که ویژگی‌های مشابه داشته باشند. این خصوصیات مشترک و مشابه باعث می‌شود که افراد، عضو یک گونه تلقی شوند. نه این‌که ذات و ماهیتی در کار باشد که اعضای آن به سبب دارا بودن آن ماهیت و ذات خاص به هم شباهت یافته و اشتراکاتی قابل پیش‌بینی و ضروری داشته باشند و تنها در اعراض با هم تفاوت پیدا کنند. به بیان دیگر این ما هستیم که یک یا چند ویژگی (مقیاس) را انتخاب می‌کنیم و معیار ساخت گونه قرار می‌دهیم و طبق این دیدگاه این ویژگی، ناظر به یک حقیقت عینی به نام ماهیت نیست که قالبی ثابت واز پیش ساخته شده باشد که با اثبات آن، ویژگی‌های ذاتی دیگری بتوان برای آن اثبات

کرد. در فلسفه زیست شناسی بر این دیدگاه ایراداتی وارد آمده است از جمله این-که بر چه اساس می توان از بین بسیاری از ویژگی-های مشترک، یک ویژگی را به عنوان ویژگی اصلی در دسته-بندی گونه-ها انتخاب کرد و این-که با این دیدگاه تطورات تاریخی هرگونه که در شجره حیات به آن پرداخته شده، نادیده گرفته می-شود.

۲. مطابق دیدگاه دوم که گیزلین و هال آن را پیشنهاد کردند یک گونه خاص توسط تاریخش تعریف می-شود. همانطور که پیش از این اشاره کردیم زیست شناسان درباره گونه به همان صورتی صحبت می-کنند که درباره فرد جانداران بحث می-کنند. در واقع همان-طور که هریک از جانداران گواه خویشاوندی-های تبارشناختی با یکدیگرند، گونه-ها نیز به همین صورت از نظر تبارشناختی با هم مرتبط هستند و همان-طور که جانداران متولد می-شوند، رشد و تکامل می-یابند و می-میرند، گونه-ها نیز به وجود می-آیند و تکامل می-یابند و منقرض می-شوند. "هال" بر اساس همین رویکرد بود که دیدگاه گیزلین را مبنی بر این-که گونه ها، افراد هستند نه نوع-های طبیعی، گسترش داد.

"هال" به جای واژه «انواع طبیعی» از واژه «کلاس ها» استفاده کرد. کلاس ها گروهی از هویات هستند که کارکردی در قوانین علمی دارند و متشکل از اعضای هستند که به لحاظ زمانی و مکانی محدودیتی ندارند. در مقابل کلاس-ها، هویات منفرد را داریم که متشکل از اجزایی هستند که به لحاظ زمانی-مکانی محدود می-باشند. گیزلین و هال، سپس استدلال می-کنند که گونه-ها هویتاتی منفردند. مطابق نظریه این دو، واژه «گونه» واژه-ای نظری در نظریه تکامل است و به هویتاتی عینی ارجاع ندارد. (Ereshfsky, 2002) به بیان دیگر این رویکرد نیز از گونه-ها، ماهیت زدایی می-کند زیرا بنابر فرض، ماهیت-ها کاملاً کیفی هستند و به هیچ مکان، زمان یا فردی اشاره ندارند. مثلاً ماهیت طلا می-تواند در هر مکان یا در هر زمانی وجود داشته باشد اما طبق این دیدگاه گونه-ها تنها با در نظر گرفتن تبار تاریخی-شان سنجیده می-شوند. (سوبر، ۱۴۰۰: ۵۷)

۳. ارنست مایر به عنوان کسی که بیش از ۶۰ سال درباره گونه-های زیستی تحقیق کرده و ۵۰۰ گونه از پرندگان و سایر موجودات زنده را مورد بررسی قرار داده، از اظهارات گیزلین و هال اظهار تاسف می-کند و آن-ها را تاکسونومیست-های پشت میزنشین می-داند. (Mayr, 1996:262) مایر در ابتدا تعلق دو جمعیت به یک گونه را در صورتی که بالفعل یا بالقوه میان آن-ها آمیزش وجود می-داشت روا می دانست اما بعدها این تعریف را تغییر داد و آمیزش بالفعل را شرط لازم دانست. (سوبر، ۱۴۰۰: ۶۰-۵۹) از دیدگاه او گونه-های موجودات زنده، پدیده-های عینی در طبیعت هستند و واحد اصلی تکامل می-باشند.

اندیشه مایر این است که یک گونه زیستی عبارت است از مجموعه‌ای از جمعیت‌های بومی که جریان ژنی آن‌ها را به هم پیوند زده است. افراد درون جمعیت‌های بومی با یکدیگر تولید مثل می‌کنند. این سیستم جمعیت‌ها از نظر تولید مثلی از دیگر سیستم‌ها جدا مانده‌اند. به بیان دیگر یک فرد وقتی عضو یک گونه است که با آن گونه تولید مثل داشته باشد و همین جریان تولید مثل است که سبب شکل‌گیری گونه‌ها می‌شود. به عبارت دیگر جداسازی تولید مثلی علت شکل‌گیری صفات متفاوت و در نهایت گونه‌های مجزا می‌شود. این جداسازی تولید مثلی می‌تواند به دلیل وجود موانع جغرافیایی باشد یا ممکن است به این دلیل باشد که جانداران ویژگی‌های رفتاری یا فیزیولوژیکی دارند که مانع از آن می‌شود که آن‌ها حتی هنگامی که با هم هستند فرزندان بارور تولید کنند.

دیدگاه مایر نیز به صراحت نافی وجود ذات و ماهیت خاص موجود در نوع طبیعی است. زیرا او تفاوت صفات دو گونه مختلف را، نه به خاطر وجود دو ماهیت متفاوت بلکه بخاطر جداسازی تولید مثلی می‌داند. پیامد این جداسازی این است که دو گونه ممکن است در واکنش به فشارهای انتخابی متفاوت که از سوی محیط‌های متفاوت اعمال می‌شود صفات متفاوتی را بیوروانند اما چیزی که دو گونه را دو گونه متفاوت می‌سازد جداسازی تولید مثلی است نه عدم شباهت (همان)

علاوه بر این، در این رویکرد نیز ثبات لازم برای این‌که گونه‌ها انواع طبیعی شمرده شوند یافت نمی‌شود و با جداسازی تولید مثلی امکان شکل‌گیری گونه‌های جدید از دل گونه‌های پیشین مهیا می‌گردد. در حالی‌که از نظر منطقی نمی‌توان یک نوع را به انواع دیگر تقسیم کرد زیرا افراد یک نوع حقیقی تنها در عرضیات با هم اختلاف دارند نه در ذاتیات.

تعاریف متعدد دیگری برای گونه‌ها ارائه شده است اما بر تمام این تعاریف -از جمله تعاریفی که بیان شد- نقدهای جدی وارد شده است و در حال حاضر در فلسفه زیست‌شناسی تعریفی جامع و مانع از گونه‌ها نداریم و شاید باید منتظر پیشرفت‌های بیشتر در زیست‌شناسی باشیم تا به تعریف درست گونه برسیم.

(Ereshfsky, 2002)

البته ما در این نوشتار قصد بررسی همه جانبه این تعاریف را نداریم و تنها از این جهت که در تمام این تعاریف نتایج ضد ذات‌گرایانه مشاهده می‌شود به بررسی اهم این تعاریف پرداختیم (سوبر، ۱۴۰۰: ۵۹). اگرچه رهاکردن ذات‌گرایی حتی در اندیشه زیست‌شناسان نیز با توجه به ریشه تاریخی و دامنه دار آن کار آسانی نبود اما اکنون کمتر کسی در زیست‌شناسی یافت می‌شود که به خاطر این آموزه متافیزیکی، از لوازم نظریه تکامل چشم‌پوشی کند و بخواهد بر ذات‌گرایی پای بفشارد. به این ترتیب به تعبیر الیوت سوبر «امروز دیگر ذات‌گرایی در خصوص گونه‌ها یک مساله مرده است» (سوبر، ۱۹۸۰)

فیلسوفان غربی در واکنش به این چالش سه رویکرد متفاوت داشته‌اند:

- کسانی که همچنان از ذات گرایی در زیست شناسی دفاع می کنند و به این ترتیب مفهومی یک دست و ذات گرایانه از انواع طبیعی ارائه می دهند.

- کسانی که در انواع طبیعی زیستی (یعنی گونه ها) با ذات گرایی وداع کرده اند اما ذات گرایی را در سایر انواع طبیعی یعنی انواع غیر زیستی همچنان حفظ کرده اند. درواقع اینان راه را برای تنوع در انواع طبیعی در حوزه های مختلف باز گذاشته اند.

- کسانی که چه در انواع طبیعی زیستی و چه غیر زیستی و به طور کلی با ذات گرایی وداع کرده اند. (هاتف، ۱۴۰۰: ۳۲۰)

آنچه در این نوشتار در پی آن هستیم این است که اگر کسی مبانی حکمت متعالیه را بپذیرد، به تبع آن ترجیحاً کدام یک از این سه رویکرد را انتخاب خواهد کرد؟

آنچه در آثار ملاصدرا با مبحث «ذات گرایی در گونه های زیستی» قرابت دارد، مبحث «نوع» است که یکی از اقسام کلیات خمس می باشد. لذا ابتدا بحث کلیات خمس را مورد بررسی قرار می دهیم تا نشان دهیم، اساساً چرا مفهوم نوع در منطق و فلسفه شکل گرفت و آیا مبانی متفاوتی که فلاسفه پیش از ملاصدرا به آن معتقد بودند، در شکل گیری این مفهوم نقشی داشته است یا خیر؟ اگر این گونه باشد، با تغییر این مبانی توسط ملاصدرا، مفهوم نوع دستخوش چه تغییراتی خواهد شد؟

۶- کلیات خمس

مبحث کلیات خمس یکی از آموزه های منطقی- فلسفی است که از تفکر یونانی وارد حوزه تفکر اسلامی شده است. منطق ارسطویی و به پیروی از آن، منطق سینوی براساس کلیات خمس پایه گذاری شده است. بر این اساس عمل تفکر یا در حیطه تعریف است و یا در حیطه استدلال. تعریف نیز یا به شکل حد است یا رسم. در تعریف حدی از جنس و فصل و در تعریف رسمی از جنس و عرض استفاده می شود. در تعاریف، معرف غالباً نوع می باشد.

اکتساب علم تصویری به وسیله کلیات خمس صورت می گیرد و غالباً چهار کلی جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام به گونه ای بر یکدیگر و بر نوع حمل می شوند که منجر به ارائه تصویری حدی یا رسمی از ماهیت مورد تعریف شوند. بر این اساس ابن سینا معتقد است که کسی که با ماهو از چیزی سوال می کند در پی آن است که از حقیقت آن چیز، صورتی کامل در ذهن او حاصل گردد. این صورت کامل که همان ماهیت شی می باشد زمانی شکل میگیرد که همه مفاهیم حاکی از مقومات آن شی، ولو به صورت اجمالی در ذهن حاضر شده باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۲: ۶۷) بنابراین مفهومی که صرفاً بیانگر جزئی از حقیقت یک شی باشد چه جزء مشترک و چه جزء مخصص. یک مفهوم ماهوی محسوب نمی شود زیرا چنین مفهومی به تنهایی نمی تواند تمام حقیقت آن شی را گزارش کند. یک مفهوم ماهوی، مفهومی است که بار معنایی

کافی برای حکایت کردن از مجموعه ویژگی‌های ذاتی شی را داشته باشد و مانند مفهوم انسان که بر کمال حقیقت انسان دلالت دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸ و ۳۷) اما مفاهیمی همچون حیوان و ناطق که به صورت جداگانه حاکی از ماهیت انسان نیستند و در عین حال بر جزئی از ماهیت دلالت دارند به نام مفاهیم «ذاتی» خوانده می‌شوند. براین اساس هر مفهومی که نه «ماهوی» باشد نه «ذاتی» یک مفهوم «عرضی» به حساب می‌آید. (همان: ۳۰ - ۳۳)

همان‌طور که پیداست اساساً مقسم کلیات خمس، ماهیت می‌باشد و از آن‌جایی که پیش از ملاصدرا نگاه اصالت ماهیت حاکم بود، پیرامون گونه‌های زیستی نیز این نظر وجود داشت که این‌ها ماهیاتی مرکب هستند که در خارج تحقق دارند. ماهیات مرکب، از دو جز خارجی ماده و صورت تشکیل شده اند که هریک در ماهیت و ذات تام و تمام است اما در وجود به دیگری وابسته است. چنانچه ذهن هر کدام از ماده و صورت را به عنوان ماهیت لحاظ نماید که در ذات خود ناقص و مبهم است و برای تکمیل ذات خود نیازمند ضمیمه کردن ذاتیات دیگر است، در این صورت آنچه که تصور شده، جنس و فصل است. (ابن سینا، ۲۱۳: ۱۴۰۴ - ۲۱۴)

ابن سینا درباره فصل معتقد است آن‌چه که معمولاً در تعاریف به نام «فصل» بیان می‌شود، فصل حقیقی نیست. از نظر ابن سینا آن‌گاه که در پی یافتن فصل بر می‌آییم یا به علت «قلت شعور» یا به دلیل «عدم الاسماء» به فصل حقیقی دست نمی‌یابیم و به ناچار یکی از لوازم آن را بیان می‌کنیم. برای نمونه درباره‌ی نوع انسان، فصل حقیقی ناطق نیست بلکه نفس ناطقه است که مبداء نطق می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۳۶) از این توضیحات ساده که در بسیاری از کتب منطق مکرر ذکر شده، چند نکته مهم که مربوط به بحث ماست، قابل برداشت است:

نکته اول: همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد زیست‌شناسی نیز هنگامی که درصدد جداسازی گونه‌ها از یکدیگر بر می‌آید با همین مشکل رو به رو می‌شود و همان‌طور که در فلسفه دغدغه یافتن فصل حقیقی وجود دارد؛ یافتن ضابطه و مقیاس مشخص برای تقسیم بندی گونه‌ها در زیست‌شناسی نیز وجود دارد. نکته دوم: با توجه به ریشه شکل‌گیری مبحث کلیات خمس که توضیح آن گذشت، مشخص می‌شود که این مبحث در همان ابتدا نیز بیشتر صبغه معرفت‌شناختی داشته است تا صبغه هستی‌شناختی. یعنی کلیات خمس به عنوان گوشه‌ای از دانش منطق درصدد معرفت‌شناسی است که معرفت ما را از جهان خارجی تنظیم کند. بنابراین اگر به هر دلیلی ثابت شود که در عالم خارج دسته بندی‌های کلیات خمس از جمله نوع یا فصل وجود ندارد، شاید بتوان بر جنبه معرفت‌شناختی و کاربردی آن در اموری مثل تسهیل یادگیری و آموزش تمرکز کرد

نکته سوم: مبحث کلیات خمس اساسا در فلسفه ای قابل طرح است که اصالت ماهوی باشد. به طور مثال، تلاش برای یافتن ذاتیات (از جمله فصل) و عرضیات برای چیزی، فرع بر این است که ابتدا تصور شود که موجودات به صورت دسته های ماهوی متفاوت از یکدیگر، وجود یافته اند و در جهان خارج خط کشی و مرزبندی هایی دقیق بین ماهیات قرارداد و انسان باید تلاش کند که برای فهم این حقایق، شناخت خود را بر این مرزها منطبق سازد. اما اگر به مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... توجه شود لازم است که در تفسیر سنتی از کلیات خمس تجدید نظر گردد. در ادامه بیان میکنیم که استاد مطهری چگونه براساس این مبانی، مبحث کلیات خمس را به چالش می کشد و متناسب با مبانی حکمت متعالیه معنای جدیدی از «نوع» ارائه می دهد.

۷- اصالت وجود

پس از طرح تمایز میان وجود و ماهیت، ملاصدرا توانست با چندین دلیل فلسفی به اثبات اصالت وجود بپردازد. با اثبات اصالت وجود، ثابت می شود که ماهیت امری اعتباری است. گروهی از مفسران حکمت متعالیه بر این باورند که اصالت وجود، به طور کلی ماهیت، آثار و احکام آن را از حیطه واقعیت خارج می سازد. بدین ترتیب ماهیت و تمامی احکام و آثار آن که به عنوان معقول اولی و معقول ثانی بر آن مرتب می گردد، پس از حاکمیت اصالت وجود، موضوع خود را از دست داده و حالت مجاز پیدا می کند، بدون این که به کذب یا بطلان آن حکم داده شود. بدین معنی که پس از اثبات اصالت وجود، گفته می شود که اگر ماهیتی بود چنین آثار و احکامی داشت اما چون ماهیت وجود ندارد این احکام - با وجود اینکه صادق هستند - بر آن مرتب نمی شوند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴۱۹ - ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲، ۱۹۰)

استاد مطهری در توضیح اصل اصالت وجود بیان می دارد که وجود همان چیزی است که «ملاً خارجی» را پر کرده است پس اصیل است و ماهیت امری انتزاع یافته از واقعیت خارجی است که ذهن آن را ساخته است پس اعتباری است.

از مبحث اصالت وجود سه نکته مرتبط با این نوشتار قابل برداشت است:

نکته اول: استاد مطهری معتقد است «ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت دار و ذی وجود فرض می کند، همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزی که واقعیت دارد و ملاً خارجی را تشکیل داده است، همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می آید، ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرده و پای وجود را به میان کشید.» (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۰۸، ۶) چیزی که از این اظهارات قابل برداشت است این است که موجودات خارجی اعم از گونه های زیستی در جهان آفرینش به شکل ماهیاتی با ذوات متباین خلق نشده اند. یعنی در خارج قالب و ماهیت انسان یا اسب و ... نداریم که مدعی باشیم این ماهیات و قالب ها موجود گشته اند بلکه این قالب بندی ها ساخته ذهن است.

نکته دوم: استاد مطهری درباره نحوه شکل‌گیری ماهیات معتقد است که ماهیات از مراتب ضعیف، شدید و قوی وجود انتزاع می‌شود. یعنی «ماهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی، آن قالب را تهیه می‌کند و او را به واقعیت خارجی منتسب می‌کند. (همان: ۵۰۳) ایشان با توجه به مبانی حکمت متعالیه به «تشکیک در ماهیت» قایل هستند و بیان می‌دارند که اگر تشکیک در وجود ثابت شود، تشکیک در ماهیت هم به تبع وجود اشکالی ندارد. سپس از این بحث نتیجه می‌گیرند که تشکیک در ماهیت موجب از بین رفتن تفاوت ماهوی جنس و فصل و نوع می‌شود و بدین ترتیب مباحث کلیات خمس از بین می‌رود. (همان: ۲۸۹، ۷)

به بیان دیگر از نتایج اصالت و تشکیک وجود این است که تشکیک در قالب‌های ذهنی هم به تبع وجود وارد می‌شود. بنابراین اگر تا پیش از این به طور مثال سه قالب ذهنی جنس، فصل و نوع را ساخته بودیم و تفاوت‌های دقیقی مابین آنها برشمرده بودیم، با پذیرش تشکیک در ماهیت به این دریافت جدید می‌رسیم که «اساساً بین جنس و نوع هیچ تفاوتی نیست مگر تفاوت تشکیکی، یعنی دو ماهیت یکی است، اختلافشان به شدت و ضعف است... ماهیت جنس منم در ماهیت فصل است همان طور که وجود جنس منم در وجود فصل است. اساساً ماهیت جنس در ضمن ماهیت فصل است. آن وقت فرق بین جنس و فصل اعتباری می‌شود.» (همان) این نکته نشان‌دهنده این حقیقت است که حتی مرزبندی‌ها و قالب‌سازی‌های ساخته ذهن نیز چون ریشه در واقعیت خارجی مشکک دارد، حالت تشکیکی پیدا می‌کند. یعنی اگر تاپیش از این در پی تشخیص دقیق ذاتیات و عرضیات انسان، اسب و... بودیم، از این پس باید بدانیم که براساس مبانی حکمت صدرایی، این تقسیم‌بندی‌ها و خط‌کشی‌های ذهنی هم جایگاه سابق را ندارد.

نکته سوم: استاد مطهری علاوه بر مبحث تشکیک در ماهیت، در برخی مواضع دیگر نیز با استناد به خود آثار و توضیحات ملاصدرا درباره کلیات خمس ثابت می‌کند که تصویری که ملاصدرا از کلیات خمس ارائه داده است با دیدگاه رایج درباره آن تفاوت بسیاری دارد تا جایی که حتی می‌توان چنین ادعا کرد که علی‌رغم دوهزار و اندی سال پیشینه که مبحث کلیات خمس از آن برخوردار است باید آن را رها کرد و به معنای دیگری به آن نگریست. (مطهری، ۱۳۷۷: ۷، ۳۰۱) به طور مثال ملاصدرا خود با طرح مسأله "تمام حقیقه الشیء فصله الاخیر" توضیح می‌دهد که بر اساس اصالت وجود، وجود فصل اخیر، وجود نوع و تمام جنس‌های پیشین است و این اجناس و فصول معانی متعددی هستند که به وجود فصل اخیر موجود و در آن مندرج هستند. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱، ۹۱۰ و ۹۴۷) به بیان دیگر حقیقت جنس‌ها و فصل‌های گذشته در فصل اخیر جمع است و فصل اخیر دربردارنده معانی فصل‌ها و جنس‌های گذشته است البته به نحو اجمال. «پس این فصل با فصولی که قدما می‌گفتند زمین تا آسمان تفاوت دارد و چیز دیگری است.»

(مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱، ۴۷۴)

۸-تشکیک وجود

ابن سینا و پیروان مشایی او با تامل در بحث تشکیک، که ابتدا در منطق مطرح بود، بیان داشتند که امکان راهیابی تشکیک در امور ذاتی وجود ندارد یعنی جنس، فصل و نوع از نظر آنان هرگز نمی-توانند مشکک باشند، بلکه همواره متواطی هستند. به باور آن-ها، تمایز میان دو نفر از سه حال خارج نیست: یا تمایز به تمام ذات و ماهیت یا تمایز به جزء از ماهیت و یا تمایز به امور خارجه از ذات و ماهیت و حکیمان مشایی تفاوت میان دو شی را خارج از این سه قسم نمی دانند. اما سهروردی نشان داد که تمایز منحصر به اقسام سه-گانه نیست و تمایز تشکیکی را اضافه نمود. او تصریح کرد که تفاوت میان کامل و ناقص، در هیچ کدام از اقسام سه گانه جایی ندارد. زیرا در تمام موارد لازم است که ذات شی نسبت به مرتبه ناقص و کامل متواطی باشد. سهروردی فهمیده بود که تفاوت میان کامل و ناقص از سنخ تفاوت در مفاهیم نیست. چون مفهوم از جهت مفهوم بودنش قابل تشکیک نمی-باشد. بلکه اختلاف به کمال و نقص در متن یک حقیقت تحقق پذیرفته است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۲۶۵ - ۲۶۷)

ملاصدرا نیز پس از این که با اصالت وجود قائل گردید که متن واقع را پر کرده و چیزی جز وجود واقعی ندارد، برای تبیین کثرات و تنوع جهان، تشکیک در وجود را مطرح کرد. از نظر او حقیقت واحد وجود دارای مراتب مختلف و گوناگون است. حقیقت وجود ماهیت کلی نیست اگرچه در تمام مراتب تعیین یافته متفق السنخ و اصل است. امتیاز میان این مراتب، نه به تعیین زائد بر نفس و جوهرش است بلکه به خود آن چیزی است که به واسطه آن، نه غیر آن، در آن مراتب، اشتراک واقع می شود. وجود از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص متفاوت است و هرچه وجود قوی-تر و کامل-تر باشد آثار مترتب بر آن بیش-تر است چون وجود به ذاتش مبدا اثر است (صدرالمطالین، ۱۹۸۱: ۲۵۵ - ۲۶۳)

آقا علی مدرس در این باره می نویسد: «وقتی اصالت وجود اثبات شد تمام اختلافات وجودات به وجود برگشت می کنند. مثل اختلاف اشخاص در عوارض، یا انواع در فصول، یا اجناس در عوارض خاصه، همه به اختلاف در وجود برمی گردد و چون نمی شود یک مفهوم را بر دو چیز حمل کرد، مگر آنکه جهت وحدتی وجود داشته باشد، پس باید این وجودات یک جهت وحدت داشته باشند وگرنه لازم می آید یک معنای واحد موجود باشد به وجودات متباین و کثرت در عین وحدت باشد. پس باید یک جهت وحدتی وجود داشته باشد. وقتی ما انسانی را با فرس مقایسه می کنیم یک جهت اتحاد وجودی و یک جهت افتراق وجودی دارند. این افتراق وجودات آنها را از اتحادشان خارج نمی کند. پس هر وجودی اتحادش با وجود دیگر عین افتراقش با آن می باشد. پس مابه الاشتراک عین مابه الاختلاف است و تشکیک وجود ثابت می شود.» (آقا علی مدرس، ۱۳۷۲:

ملاصدرا با تحلیل تشکیک به آثار و نتایج فراوانی دست یافت که یکی از آنها، انکار حقایق متباین است که برخی این دیدگاه را به مشایبان نسبت داده اند.

با توجه به نظر ملاصدرا درباره تشکیکی بودن وجود، دو نکته مرتبط به موضوع نوشتار حاضر یعنی بحث انواع طبیعی گونه های زیستی قابل توضیح می باشد.

نکته اول: اگر به جای تشکیک وجود، موجودات حقایق متباین بودند در آن صورت هیچ گونه مناسبت و ارتباط واقعی بین موجودات در کار نبود زیرا طبق آن فرض موجودات همه نسبت به یکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام موجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی همانا نسبت نداشتن با یکدیگر است و حال آن که در میان موجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از موجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با بعضی دیگر ندارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳، ۶۷)

اما دیدگاهی که نظریه تکامل نسبت به ارتباط گونه های زیستی با هم در شجره ی حیات مطرح می کند به طوری که هر گونه ای، تکامل یافته گونه دیگری محسوب می شود، با دیدگاه تباین وجودات، ناسازگاری های فراوان دارد. اما با تشکیک وجود می توانیم ارتباط و خویشاوندی گونه های مختلف را بهتر تبیین کنیم. جهت تقریب به ذهن می توان طیف رنگ را در نظر گرفت که در آن از رنگ های روشن به سمت رنگ های تیره می رویم. در این طیف، ارتباط رنگها با هم یکسان نیست و مثلاً رنگ زرد به سفید نزدیکتر و رنگ نارنجی از سفید دورتر است. زیست شناسی در مباحث مربوط به شجره حیات، چنین دیدگاهی را درباره ارتباط موجودات زنده مطرح می کند و مثلاً خویشاندی اسب و فیل را نزدیکتر از خویشاندی اسب و پروانه می داند.

نکته دوم: بر اساس تشکیک طولی و عرضی، هر مرتبه ی وجود، مقوم ذات آن موجود است (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۷) به عبارت دیگر هر مرتبه از وجود، یک نوع از موجودات را در بر دارد. مثلاً در سلسله ی طولی وجود، در مرتبه ای انسان و در دیگر مراتب انواع دیگر موجودات مانند اسب، خرگوش و ... وجود دارند و دلیل کثرت و تمایز این انواع، همان مرتبه وجودی آن هاست و بر اساس این مبنا هر کثرتی که در انواع حیوانات و نباتات می بینیم را، باید معلول شدت و ضعف وجودی هر نوعی نسبت به سایر انواع بدانیم. با نگاه دقیق تر به دلیل کثرت میان افراد یک نوع واحد نیازمند به تسری همین استدلال هستیم. یعنی وجود هایی که هم عرض و هم کفو نداشته می شوند مانند افراد نوع انسان یا افراد نوع اسب نیز، روشن است که باهم تفاوت هایی دارند. اگر تفاوت آن ها چیزی غیر از وجود نباشد، باید در درون هر طبقه از یک نوع نیز، طبقات مختلف و گوناگونی تحقق داشته باشد که در طول یکدیگرند و نسبت به هم دارای شدت و ضعف

هستند در این صورت باید پذیرفت که نوع به معنای سابق وجود ندارد و ظاهراً آنچه تحقق دارد، همان فرد است.

۹- حرکت جوهری

فیلسوفان مسلمان تا پیش از ملاصدرا عموماً حرکت جوهری را انکار و آن را نقد می کردند اما ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود توانست حرکت جوهری را اثبات نماید.

ابن سینا و پیروانش حرکت را از خواص جسم و تنها در برخی از اعراض جایز می دانستند اما صدرالمتهلین در تالیفات خود حرکت را به جای مبحث طبیعیات در مبحث الهیات مطرح کرد زیرا از نظر او حرکت نحوه وجود و نوعی هستی و بودن است و ما با دو نحوه از وجود مواجه هستیم: وجود ثابت و وجود متغیر.

از نظر ملاصدرا هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که به خودی خود مشخص و متعین است و برخلاف این تصور که اشیا در تمایزشان نیازمند صفات شان هستند در حکمت متعالیه مطابق اصالت وجود، صفات و اعراض علامات تشخص هستند نه علت تشخص و اشیا با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایز می شوند و هر شیء دارای یک هویت بیش تر نیست که چهره و نمودهای گوناگون دارد. لذا اعراض و صفات یک موجود نمود یا پرتویی از وجود و علامات تشخص آن است. در این صورت تغییر و دگرگونی این علامات، نشانه دگرگونی صاحب علامت است و از آن جایی که در اعراض چهارگانه کم، کیف، وضع و این حرکت واقع می شود، حرکت در این اعراض نشانه حرکت وجودی جوهر آنها می باشد. (فلاطوری، ۱۳۴۰: ۱۰، ۹۲۲)

اما پرسشی که بعد از پذیرش حرکت جوهری مطرح می شود این است که در این صورت جایگاه ماهیت و نوع چه می شود؟ زیرا ابن سینا لازمه حرکت در جوهر را این می دانست که ماهیت و ذات شیء به ذات دیگر تبدیل شود در حالی که انقلاب ذات را محال می دانست. استاد مطهری توضیح می دهد بنا بر اصالت ماهیت، هنگامی که ذاتی به ذات دیگر تبدیل می شود نمی توان ادعا که چیزی که در آن قبل دارای یک ذات بود همان چیز اکنون دارای ذات دیگری شده باشد، بلکه فقط می توان گفت که ذات اول به طور کلی معدوم گردیده و ذات دیگری موجود شده است که این انقلاب یک ذات به ذات دیگر نیست. بنابراین «بنا بر اصالت ماهیت تبدل انواع در هر شکلی محال است زیرا تبدل انواع یعنی یک ذات تبدیل به ذات دیگر شود». (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۱، ۴۰۰)

بدین ترتیب مباحثی که در فلسفه زیست شناسی پیرامون گونه های زیستی و تکامل و تغییر گونه ها بیان می شود، مصداق همین تبدل انواع می باشد و با اصالت ماهیت و در نتیجه محال دانستن تبدل انواع

قابل جمع نیست اما بنا بر اصالت وجود و حرکت جوهری می‌توان ادعا کرد که شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد و در هر آن، شیء قابلیت این را دارد که ماهیتی از آن انتزاع شود.

استاد مطهری در درس‌های اسفار پیرامون این مطلب توضیح می‌دهند که: لازمه این مطلب بسیار مهم که شیء در حال حرکت دارای ماهیت نیست، این می‌باشد که در طبیعت هیچ شیء ثابتی موجود نیست و همه چیز دارای جریان و سریان است. بدیت ترتیب ما در طبیعت هیچ چیزی که دارای ماهیت ثابت و بالفعل باشد نداریم و هر ماهیتی که برای یک شیء انتزاع شود در آن بعد، آن ماهیت را رها کرده و وارد ماهیت دیگری شده است. استاد مطهری تذکر می‌دهند که اگر چه ملاصدرا این تعبیر را درباره طبیعت به کار نبرده و فقط به طور خاص درباره انسان بیان شده است اما این مطلب قابل تعمیم به موارد دیگر هم هست البته با در نظر گرفتن اختلاف خاصی که بین انسان و سایر موجودات وجود دارد. ملاصدرا در باب انسان تصریح می‌کند که انسان نوع واحد نیست و هرفردی از انسان یک نوع است و حتی دقیق‌تر از آن است که بگوییم هرفرد در هر آنی وارد یک نوع می‌باشد. بنابراین در واقع انسان جنس است نه نوع، و هرچیز دیگری را هم در طبیعت اگر بخواهیم نوع بشماریم در حقیقت نوع واقعی نیست زیرا باید آن را ثابت فرض نماییم. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲، ۱۹۰-۱۹۱)

اما سوالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اگر به سبب حرکات جوهری موجود در طبیعت بگوییم که نوع حقیقی نداریم پس چگونه می‌توانیم وحدت بین افراد انسان یا افراد اسب و ... را توضیح دهیم؟ یا حتی چگونه وحدت مراحل عمر یک انسان را تبیین کنیم؟

پاسخ استاد مطهری به این سوال این است که این امری است که دستگاه ذهن اصطلاحاً به یک عرض عریض اعتبار می‌کند. در توضیح این مطلب می‌توان از مثال حرکت توسطی استفاده کرد بدین ترتیب که وقتی جسمی دارای حرکت مکانی است هیچ گاه در دو آن، در یک مکان نیست. به طور مثال هواپیمایی که برفراز اقیانوس در حال پرواز است و طول آن مثلاً ۵۰ متر است به طور مداوم مکانش را تغییر می‌دهد و در هیچ لحظه ای نمی‌توان گفت که این هواپیما در همان جایی است که لحظه پیش بود اما گاهی همین را با عرض عریض اعتبار کرده و می‌گوییم جسم متحرک با وجود این که متحرک است مدتی از زمان در یک مکان است. در این حالت ما مجموعه‌ای از مکان‌ها را به صورت یک امر واحد اعتبار می‌کنیم. مثلاً اقیانوس را به عنوان امری واحد در نظر می‌گیریم و دو طرف اقیانوس را به صورت مبدا و منتهای فرض می‌کنیم. بدین ترتیب از زمانی که هواپیما از یک طرف وارد و از طرف دیگر اقیانوس خارج می‌شود را متوسط بین مبدا و منتهای می‌دانیم و می‌گوییم که مثلاً شش ساعت است که هواپیما دارای یک مکان (بر فراز اقیانوس) است. انسان هم همین‌طور است. وقتی انسان را در نظر می‌گیریم برای آن یک مرز

معین می-کنیم که با آن مرز، انسان از همه انواع دیگر مثل مرغ و گوسفند جدا می-شود. وقتی انسان را میان دو مرز در نظر می-گیریم همه مراتب انسان داخل این محدوده است ولی در واقع و نفس الامر آن انسانی که اعتبار کرده-ایم جنس (۱) انواعی است که آنأ فأنأ طی می-شود. همان-طور که اقیانوس در مثال ما جنس مکان بود برای مکان-های غیرمتناهی که هواپیما طی می-کند». (همان: ۹۰-۹۱)

۱۰- حرکت جوهری و اشتداد

اشتداد را به دو معنا می-توان در نظر گرفت:

۱. اگر حرکت را به معنای «خروج تدریجی شی از قوه به فعل» بدانیم و مرتبه قوه هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم، بین قوه و فعلیت رابطه نقص و کمال برقرار است. قوه ناقص فعلیت، و فعلیت کامل قوه است. بدین ترتیب می-توانیم اشتداد را به معنی خروج از قوه به فعل بدانیم.

۲. به جای در نظر گرفتن رابطه قوه و فعل، فعالیت-های متوالی را باهم مقایسه کنیم. اگر در این مقایسه بتوانیم فعلیت بعدی را اشد و اکمل از فعلیت قبلی بدانیم، می-گوییم که اشتداد رخ داده است. استاد مطهری معتقد است که اصطلاح تکامل که در عصر امروز به کار می-رود به معنای دوم اشتداد اشاره دارد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۴)

اگر اشتداد را به معنی اول در نظر بگیریم تمام حرکات، اشتدادی محسوب می-شوند اما اشتداد به معنی دوم جای تامل دارد. گفتیم که پیش از ملاصدرا حرکات در مقولات کم، کیف، وضع و این ثابت شده بود. در این میان حرکت اشتدادی در کم و کیف به راحتی قابل مشاهده بود، در مقوله کم، میبینیم که شیء رشد و نمو پیدا می-کند این به معنی قبول اشدیت است. در مقوله کیف هم مثلاً در باب رنگ-ها، حکما بر این باورند که حرکت رنگ-ها هرگز از شدید به سوی ضعیف نیست. از نظر آنان، قرمزی اشد از زردی است خود قرمزی هم دارای مراتبی است و در طبیعت همواره از قرمزی به قرمزی شدیدتر می-رود. (همان: ۱۵۷)

حرکت جوهری نیز بر پایه فلسفه ملاصدرا، حرکتی اشتدادی است که از آن به صورت لبس فوق لبس و آیس بعد آیس یاد می-شود. استاد مطهری معتقد است که در مدل تکامل عمودی طبیعت، طبیعت مادی به ماورای طبیعت و تجرد می-رسد و از زمان فارغ می-شود مانند تکامل نفس. اما مدل دیگری از تکامل در طبیعت هم وجود دارد، مانند تکامل در رنگ یا اعضا و جوارح که در آن استعدادها شدت پیدا می-کند.

ایشان در این-باره توضیح می-دهند که «بنا بر حرکت جوهری، طبیعت یک جریان دائم است که رو به تکامل می-رود البته این تکامل به این معنا نیست که افزوده-ها و تحصیل-شده-های فعلیت قبلی بر فعلیت بعدی انباشته می-شود بلکه به این معناست که طبیعت در هر مرتبه-ای استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد (مطهری، ۱۳۸۳: ۲، ۱۶۷-۱۶۵)

۱۱- نتیجه گیری

استفاده استاد مطهری از مبحث حرکت جوهری مبنی بر این که چون نوع ثابت نداریم پس در واقع هیچ نوع واقعی وجود ندارد، بسیار نزدیک به نتیجه-گیری فلاسفه‌ی زیست-شناسی است چون افراد گونه-های زیستی را در طول نسل-ها دارای تغییر و تکامل می-دانند، معتقدند که گونه‌های زیستی نوع محسوب نمی-شوند.

البته ذکر این نکته لازم است که اصطلاح تبدل انواعی که در زیست شناسی و نظریه تکامل مطرح شده است به نحوی متفاوت از بحث تبدل انواعی است در حرکت جوهری توضیح داده شد. از این جهت که در حرکت جوهری درباره موجود خاص بحث می-شود که این موجود خاص از نوعی به نوع دیگر تغییر می-یابد مثل وجود خاصی هم-چون جنین انسان که انواع حیات نباتی، حیوانی و انسانی را به مرور می-گذراند. اما در تبدل انواع مطرح-شده در زیست-شناسی، بحث بر سر نسل‌های متوالی یک گونه است که دچار تغییر می-شوند. در واقع در زیست-شناسی مجموعه‌ی افراد عضو یک گونه، به صورت یک واحد اعتباری در نظر گرفته می-شوند و گفته می-شود که این واحد اعتباری به مرور زمان تکامل می-یابد یعنی فعلیت بعدی آن از فعلیت قبلی آن کامل-تر است، البته خود این مسئله که ملاک تکامل چیست مبحثی پرحاشیه در فلسفی زیست-شناسی است. بنابراین اگرچه محیط بحث متفاوت به نظر می-رسد، اما با توضیحاتی که گذشت، بنا بر مبانی حکمت متعالیه «امکان» تبدل انواع اصطلاحی موجود در زیست شناسی نیز قابل اثبات است اگرچه شاید «ضرورت» آن قابل اثبات نباشد و مثال-هایی که ملاصدرا در باب حرکت جوهری زده، اشاره‌ای به این قسم از تبدلات نداشته باشد.

با توجه به بنیاد متزلزلی که بحث ماهیت و کلیات خمس در فلسفه صدرایی دارد پذیرش تصویری که زیست-شناسی جدید از گونه-ها ارائه می-دهد کار دشواری نیست. مضاف بر این-که طبق مبانی صدرایی علاوه بر گونه-های زیستی، در سایر انواع طبیعی هم لازم است که نگاه سنتی ذات-گرایانه حذف شود. منظور از نگاه سنتی ذات-گرایانه همان است که در کلام استاد مطهری «نوع واقعی» معرفی می-شود. وقتی ایشان می‌گویند که «نوع واقعی» وجود ندارد، منظورشان نوع برآمده از دیدگاه اصالت ماهیت است و براساس نظرات ایشان می‌توان نتیجه گرفت که نوع برآمده از اصالت وجود بیشتر به جنس منطقی شباهت دارد و دارای ویژگی‌های زیر می باشد:

۱. نوع طبیعی برخلاف گذشته باید به صورت تشکیکی نگریسته شود.
۲. بین هر نوع طبیعی خاص با انواعی که از نظر وجودی مجاورش هستند خط-کشی و مرزبندی واقعی وجود ندارد و این جداسازی اعتبار شده است. با فرض اخیر اگر بنا باشد در زیست-شناسی تلاشی جهت

دسته-بندی خدشه-ناپذیر موجودات زنده انجام شود، همواره با مشکلاتی مواجه خواهد شد. به طور مثال، آنچه در گذشته موجوداتی بین نبات و حیوان (مانند نخل) یا جماد و نبات (مانند گل‌سنگ) معرفی می شدند؛ تا مساله حیوانات هیبریدی که توسط طبیعت یا به دست انسان پرورش یافته اند، نمونه ای از این دشواری ها هستند.

یادداشت

۱) به تصریح استاد مطهری منظور از جنس، «اعتبار بین الحدین» است که تنها بر اساس اصالت وجود قابل تبیین است نه جنس به معنای واقعی.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیم دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت؛
۲. ابن سینا، (۱۴۰۲)، الاشارات و التنبیهات، تهران: انتشارات بلاغت؛
۳. ابن سینا، (۱۴۰۴)، شفا (الهیات)، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی؛
۴. ابن سینا، (۱۳۷۶)، الهیات شفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب؛
۵. آقا علی مدرس، (۱۳۷۲)، رساله حملیه، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، ریح مختوم (شرح جلد ۲ اسفار)، قم: اسرا؛
۷. سوبر، البوت، (۱۴۰۰)، فلسفه زیست شناسی، ترجمه علی شهبازی، قم: موسسه فرهنگی طه؛
۸. صدر المتالهین، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء تراث العربی؛
۹. صدر المتالهین، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتالهین بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجف-قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا؛
۱۰. صمدی، هادی، (۱۳۸۳)، مروری بر فلسفه زیست-شناسی، فصل-نامه ذهن، سال پنجم، شماره ۱۹؛
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا؛
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبایی،
۱۳. فلاطوری، محمد جواد، (۱۳۴۰)، انتقاد کتاب یادنامه ملا صدرا، راهنمای کتاب، ۷.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، درس-های اسفار، تهران: صدرا؛
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، قم: صدرا؛
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران- قم: صدرا؛
۱۷. هاتف، محمد مهدی، (۱۴۰۰)، رویکرد معرفتی به انواع طبیعی زیستی، جاویدان خرد، ۳۹؛

18. Cartwright, J (2000), Evolution And Human Behavior-Darwinian perspectives on Human Nature, Great Britain: Palgrave.

- 19.Clive, A (1991), Plant Taxonomy And Biosystematics ,Cambridge University PRESS .
- 20.Dobzhansky,T(1973),Noting in biology maks Sense Except in the light Of Evolution,American Biology Theacher,35
- 21.Ereshfsky, M. (2002), "species": Stanford online encyclopedia of philosophy, <http://plato.stanford.edu.lentries/species>.
- 22.Hull, D.)1965(,The Effect of Essentialism on Taxonomy 2000 years of stasis, British Journal for the Philosophy of scienence, 15, 16
23. Mayr, E.(1975), Typological versus Populational Thinking in Evolution and the Diversity of life. Cambridge: Harvard University Press ,
- 24.Mayr, E.(1996),what is a species and what is not, Philosophy of science, 63
- 25.Sober,E,(1980),Evolution,Papulation Thinking and Essentialism, Philosophy of Science, 47,3



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



Causality in Hume's Thought and Its Critique based on Allameh Tabatabaei's Philosophy

Fatemeh Sheikhi¹, Mahdi Monfared²

¹. Instructor, Department of Philosophy, University of Qom, Iran.

². Associate Professor, Department of Philosophy, University of Qom, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Causality refers to the ontological dependence between cause and effect, such that the existence of an effect is impossible without its cause. In Hume's view, however, the concept of causality does not imply any necessary connection derived from sensory experience; rather, it is merely the habitual association of successive events in the human mind. Attributing any relation beyond this succession arises from mental habits, not from an objective necessity in nature. Islamic philosophers, including Allameh Tabatabaei, have offered substantial critiques of Hume's theory. According to Allameh Tabatabaei, the relationship between cause and effect is a real and ontological connection, distinct from mere succession. While succession without causality is conceivable, causality implies a necessary correlation beyond mere sequence. Furthermore, certain rational principles such as the principle of non-accidental occurrence and the principle of homogeneity are foundational to causal judgments, differentiating them from mere empirical observations. These principles establish that every specific effect must necessarily result from a specific cause, rejecting the idea of accidental coincidences.
Received: 26/02/2025	
Accepted: 27/04/2025	
	Keywords: Allameh Tabatabaei; Causality; Habit; Hume; Impression; Succession

***Corresponding Author: Fatemeh Sheikhi**

Address: Instructor, Department of Philosophy, University of Qom, Iran.

E-mail: sheikhifatemeh470@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



تبیین و تحلیل علیت در اندیشه هیوم و نقد آن بر مبنای اندیشه علامه

طباطبایی

فاطمه شیخی*^۱، مهدی منفرد^۲

^۱. مربی، گروه فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران

^۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مراد از علیت، همان رابطه وابستگی وجودی است؛ یعنی اگر علت نباشد،
مقاله پژوهشی	وجود یافتن معلول محال است. به اعتقاد هیوم تجربه انسانی، شامل هیچ گونه
دریافت:	ارتباط ضروری میان موارد جزئی تجربه حسی نیست و رابطه علیت، چیزی
۱۴۰۳/۱۲/۰۸	جز تعاقب دو حادثه نیست. نسبت دادن هر رابطه‌ای به تجارب انسانی، مربوط
پذیرش:	به عادات ذهنی یا تمایلات انسان‌ها است نه آن چه که دیده می‌شود. در نتیجه
۱۴۰۴/۰۲/۰۷	آن چه قوانین طبیعت نامیده می‌شود، ضروری نیست و خلاف آن، ممکن است.
	در مقابل نظریه هیوم، پاسخ‌های متعددی از جانب فیلسوفان اسلامی از جمله
	علامه طباطبایی داده شده است. به نظر علامه، علت و معلول دارای
	رابطه وجودی و واقعی است و تصور انسان‌ها از علیت، جدای از تصور
	تعاقب است. ممکن است در مواردی، تعاقب باشد؛ ولی علیتی در کار نباشد؛
	یعنی تعاقب اعم از علت و معلول است. در برخی موارد هم که میان علت و
	معلول تقارن زمانی وجود دارد، بدون در کار بودن توالی و تعاقب، حکم به
	علیت می‌شود. برخی از اصول عقلانی نیز وجود دارد که تجربه متکی بر آن‌ها
	است؛ مانند اصل امتناع صدفه که هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند بدون علت باشد.
	دیگری اصل سختی علت و معلول است که از هر علت معینی معلول معینی
	به وجود می‌آید و این دو اصل ذکر شده متفاوت از اصل علیت است و نباید
	با اصل علیت خلط شود.
	کلمات کلیدی: علیت، انطباع، عادت، توالی، هیوم، علامه طباطبایی

۱- مقدمه

قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت، اولین مسئله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته است. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۹۴) اهمیت مسئله علت و معلول به گونه‌ای است که پایه و مبنا برای بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی است؛ به طوری که اگر این قانون زیر سوال رود، بسیاری از مباحث دیگر نیز زیر سوال می‌رود. این مسئله در جهان اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است به گونه‌ای که بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی بر پایه علیت بنا شده‌اند و با از بین رفتن قانون علیت، ضربه محکمی بر بنیان فلسفه و کلام اسلامی وارد خواهد شد. یکی از این مسائل، اثبات واجب الوجود است که علت العلل و خالق تمامی موجودات عالم است.

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، معتقد است که علم به علل نخستین، علمی است که باید آن را به دست بیاوریم. به تعبیر دیگر انسان وقتی نسبت به چیزی شناخت پیدا می‌کند که علل نخستین آن را بشناسد. (ارسطو، ۱۴۰۰: ۲۹) همچنین انسان با هر حادثه‌ای که روبرو می‌گردد، به دنبال علتی برای آن می‌رود و وقتی که علتی برای آن پیدا نکرد، معتقد به نوعی علت مجهول برای آن می‌شود؛ چون هیچ حادثه و امری بدون علت انجام نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ج ۳، صص ۱۹۴ - ۱۹۵) با وجود این، علت و معلول، نقش بسیار پررنگی را در زندگی انسان ایفا می‌کند.

در مقاله حاضر نخست به توصیف و تبیین مسئله علیت از دیدگاه فلسفه اسلامی پرداخته شده است. در مرحله دوم به تبیین و تحلیل دیدگاه هیوم از علیت پرداخته شد و در مرحله سوم نیز با استفاده از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی و با استفاده و کمک گرفتن از نظر برخی دیگر از فلاسفه به نقد دیدگاه هیوم در باب علیت، پرداخته شده است.

۲- تعریف علیت

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین مسئله در طول تاریخ فلسفه اسلامی، مسئله علیت و مسائل مرتبط با آن است. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، حکمت را دانشی درباره برخی از مبادی و علت‌ها می‌داند. (ارسطو، ۱۴۰۰: ۶) به اعتقاد ارسطو، حکیم کسی است که توان فهم امور دشوار را داراست و کسی را در رشته‌های مختلف دانش فرزانه‌تر می‌داند که هم انسانی دقیق باشد و هم برای آموختن علت‌ها، شایسته‌تر از دیگران باشد. (همان، ۷) هر موجودی که پیدا می‌شود و یا هر حادثه‌ای که به وجود می‌آید، نیاز به پدیدآورنده دارد. این قانون در مقابل صدفه و اتفاق است.

در مورد علت و معلول و اقسام آن، مسائل زیادی وجود دارد از جمله اینکه: واقعیت و عدم واقعیت علت و معلول، ضروری بودن و تخلفناپذیر بودن ترتب معلول بر علت و عدم آن، همزمان بودن علت و معلول و یا عدم آن و مواردی از این قبیل، مطرح است. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۷۲)

اصطلاح علت در نزد ارسطو، در چهارمرتبه معنا یافته است: علت به معنای جوهر یا چیستی (ماهیت)؛ علت به معنای ماده یا موضوع؛ علت به معنای مبدأ حرکت و علت به معنای غایت و خیر است. (ارسطو، ۱۴۰۰: ۲۹)

واژه علت نزد فلاسفه اسلامی به دو صورت به کار می‌رود؛ یکی به صورت عام و دیگری به صورت خاص. «مفهوم عام علت، عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است، هرچند برای تحقق آن کافی نباشد» (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۵) مفهوم خاص علت، عبارت از موجودی که برای تحقق موجود دیگر کفایت کند. (همان، ۱۵) از نظر علامه طباطبایی علت، امری است که وجود شیئی دیگر متوقف بر آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۴ ق: ص ۸۴) معنای علت و معلول در فلسفه را می‌توان این گونه بیان کرد که یکی وجود دهنده و هستی بخش و دیگری وجودیافته از آن باشد. (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۲۲) حتی کسانی که در آزمایشگاه‌ها اقدام به انجام آزمایش می‌کنند، از قبل رابطه علت و معلول بودن را پذیرفته‌اند و می‌خواهند بدانند که چه چیزی علت به وجود آمدن چه پدیده‌ای است؟ (مصباح، ۱۳۹۲: ص ۱۷) بنا به اعتقاد شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، تصویری را که از علت و معلول می‌توان داشت، این است که از دو امر یکی به عنوان وجوددهنده و دیگری به عنوان وجودیافته در نظر گرفته شود. هر دو چیزی که چنین نسبتی را باهم دارند را گفته می‌شود که بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است. (طباطبایی، ۱۳۹۲: ص ۱۹۹) البته باید توجه داشت که اگر مفهوم علت و معلول به صورت اعم در نظر گرفته شود، عبارت از استناد واقعی به واقعیت دیگر می‌گردد. (همان، ۱۹۹)

منشا علت و معلول کجاست؟ می‌توان گفت که رابطه علت و معلولی را انسان برای اولین بار در درون خودش و به علم حضوری می‌یابد. (مصباح، ۱۳۹۲: ص ۱۷) به تعبیر پاپکین، انسان به واسطه علم حضوری به این رسیده است که هر حادثه‌ای دارای علتی است و در اثر همین امر، یک چرایی برای انسان پیدا شده است (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۲۳) وقتی انسان به درون خود می‌اندیشد و نمونه‌هایی از علت و معلول را در درون خودش می‌یابد. تصورات، افکار و افعال انسان معلول نفس انسان است. بعد از آن مفهوم علیت در ارتباط انسان با دیگران شکل می‌گیرد. وقتی که انسان، دیگری را ترغیب می‌کند یا مجبور به انجام کاری می‌کند، در این جا احساس می‌کند که او علت عمل فرد مقابل بوده است. همچنین انسان علاوه بر تاثیر در آدمیان، جریان حوادث موجود در طبیعت را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ مثلاً با تولید کردن خودروهای صنعتی موجب

آلودگی هوا می شود. با رها کردن سنگی از یک ارتفاع، علت افتادن آن سنگ می شود و هزاران مورد و مثال از این دست را می توان به کار برد. (همان، ۳۲۳)

برخی بر این عقیده اند که اصل علیت بدیهی و واضح است و برای اثبات یا نفی آن، نمی توان استدلالی اقامه کرد؛ چون هر استدلالی، دارای مقدماتی است و مقدمات هم علت برای نتیجه است. پس هر استدلالی که برای اثبات اصل علیت یا نفی آن اقامه شود، بر خود اصل علیت وابسته خواهد بود؛ (علیت مقدمات برای نتیجه). پس اصل علیت بدیهی بوده و هرکسی اصل علیت را منکر شود، باب گفتگو و استدلال را بسته است. (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۳: ص ۱۲۸ - ۱۲۹) جوادی آملی نیز اصل علیت را اصلی بدیهی می شمارد و در رَحِیقِ مختوم معتقد است که اصل علیت مانند واقعیت و ضرورت در زمره اصول اولی واقع شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷: ص ۳۲۱)

علامه طباطبایی برای اصل علیت علاوه بر دلیل وجدانی و فطری، دلیل عقلانی هم اقامه کرده است. مقدمه اول: ماهیت در ذات خودش نسبت به وجود و عدم، حالت تساوی دارد. بنابراین ماهیت در رجحان یکی از دو جانب وجود و عدم نیاز به چیزی دارد غیر از خودش که خارج از خودش است. مقدمه دوم: ترجیح بدون مرجح محال است. نتیجه: پس ماهیت در وجود یافتن یا عدم وجود یافتن خودش، نیازمند علتی بیرون از خود است تا موجب رجحان و ترجیح وجود یا عدم برای او شود. (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۶۰۱ - ۶۰۲)

با بیان این مطالب، اصول و قواعد متعددی از علیت، بدست می آید:

اصل اول: آن است که «علل معینه همواره معلولات معینی را به دنبال خود می آورند.» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۳، ۲۰۱) به تعبیر دیگر از هر علتی، هر معلولی صادر نمی گردد، بلکه علل خاص، دارای معلولات خاصی هستند؛ از این رو میان علت و معلول سنخیت وجود دارد. اصل دوم: قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه است که منظور از آن قانون، وجوب ترتب معلول بر علت تامه است. (همان، ص ۲۰۲) به تعبیر حکما «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است.» (همان، ص ۲۲۲) قاعده الواحد نیز برگرفته از همین مطلبی است که درباره علت و معلول بیان شد. مطابق این قاعده، از علت واحد، معلول واحد صادر می گردد.

اصل سوم: این است که وجود علت، علت وجود معلول است - عدم علت، علت عدم معلول است. (همان، ص ۲۰۲) اصل چهارم: آن است که علت بر معلول مقدم بوده و معلول از علت خود متاخر است؛ چون اول باید علت باشد تا بعد از آن معلول به وجود آید. بله درست است که هر دو باید در یک زمان جمع شوند و علت و معلول از جهت زمانی باهم معیت داشته باشند و تقدم و تاخیری در کار نیست، اما تقدم علت بر معلول

از جهت رتبی است؛ یعنی علت بر معلول رتبتاً مقدم است. به عبارت دیگر تا علتی نباشد، معلولی هم نخواهد بود.

۳- تقسیمات علت

برای علت تقسیمات متعددی را بیان کرده‌اند؛ ما در صدد بیان همه آن‌ها نیستیم، در این جا فقط به مختصری از آنها پرداخته می‌شود.

علت تامه: در علت تامه از وجود آن وجود معلوم لازم می‌آید و از عدم آن عدم معلول لازم می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۸: ج ۳، ص ۶۱۰).

علت ناقصه: از وجودش، وجود معلول لازم نمی‌آید؛ اما از عدم آن عدم معلول لازم می‌آید. (همان، ص ۶۱۰)
علت بسیط: علتی است که جزء ندارد، مانند خداوند و مرکب یعنی علتی که دارای اجزایی است، مانند موجودات مادی.

علت قریب و بعید: در علت قریب واسطه‌ای بین علت و معلول نیست. اما در بعید بین علت و معلول آن واسطه است. (همان، ص ۶۱۱)

علت بی واسطه و با واسطه: تاثیر انسان در حرکت دادن دستانش بی واسطه بوده و تاثیر انسان در حرکت دادن اتومبیلش با واسطه است.

علت انحصاری و جانشین پذیر: گاهی اوقات معلول فقط از یک علت خاص و منحصر به وجود می‌آید و گاهی اوقات هم علت به وجود آمدن معلول منحصر نبوده و چندین علت به صورت علی البدل می‌تواند آن را به وجود آورد.

علت فاعلی و غائی و مادی و صوری: علت مادی و صوری از قسم علل داخلی است. علت مادی همان عنصری است که زمینه پیدایش معلول است. علت صوری هم صورتی است که در ماده به وجود آمده و منشأ آثار جدیدی در آن می‌شود. (مصباح، ۱۳۹۲: ۲۰) علل فاعلی و غایی هم علل خارجی شناخته می‌شوند. پدید آورنده معلول و ایجاد کننده صورت در ماده را علت فاعلی گویند. مراد از علت غایی هم انگیزه و نیت فاعل برای انجام عملی را گویند. (همان، ص ۲۰)

علیت حقیقی و اعتباری: اگر توقف معلول بر علت، وابسته به اعتبار معتبر نباشد، این علیت، علیت حقیقی نامیده می‌شود. یعنی معلول حقیقتاً متوقف بر علت باشد. در طرف دیگر اگر توقف معلول بر علت وابسته به اعتبار معتبر باشد، در این صورت علیت اعتباری خواهد بود. (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۳: ص ۱۴۳)

۴- تبیین علت از منظر هیوم

هیوم به تبعیت از پیشینیان خود از جمله جان لاک یک تجربه‌گرایی محض بوده و به اعتقاد او بنیاد تمامی شناخت‌های ما مبتنی بر تجربه حسی است و قبل از تجربه حسی هیچ ادراکی از شیئی وجود ندارد. به تعبیر

دیگر تجربه‌گرایان بنیاد بدهات ادراکات را بر خلاف عقل‌گرایان که معیار و ملاک بدهات را عقل می‌دانند، در حس و تجربه حسی می‌دانند. در مبحث روان‌شناسی اخلاق هم این تقابل بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی مطرح است. بر مبنای تجربه‌گرایی هیومی معیار انگیزش افراد برای انجام فعل حس و میل افراد است. بر خلاف عقل‌گرایان که معتقدند عقل معیار انگیزش است. «امیال نه تنها بخش مهمی از تبیین چرایی رفتارهای ما هستند، بلکه اصلاً شرط لازم انجام هر کاری وجود امیال است. این موضع با نام نظریه هیوم در باب انگیزش شناخته می‌شود.» (تیرریوس، ۱۴۰۱: ۱۰۴)

بحث هیوم در زمینه علیت بحث معرفت‌شناختی بوده و از این زاویه به بحث علیت می‌پردازد. برای روشن‌تر شدن بحث در زمینه علیت باید مقدماتی بیان شود تا مسئله علیت روشن شود. از جمله این مقدمات مسئله ادراکات ذهن است که با مسئله علیت رابطه دارد. دیوید هیوم: (David Hume ۷ مه ۱۷۱۱ - ۲۵ اوت ۱۷۷۶) ادراکات ذهن را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ اولی اصطلاح انطباع (impression) است که منظور از آن را ادراکات زنده‌تر انسانی است و اولین محتوای ذهن حاصل انطباع حسی است. ادراکات حسی ظاهری؛ مانند شنیدن، احساس کردن، عشق ورزیدن و غیره می‌باشد. دومی اندیشه یا ایده (Idea) است که ادراکات کمتر زنده‌ترند که انسان به آنها آگاهی دارد، هنگامی که در احساسات و گرایش‌های خود تامل می‌کند. (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۸) بنابراین ایده‌ها و ادراکات ضعیف انسانی، کپی انطباعات یا ادراکات زنده‌تر است. (همان، ۱۹) به تعبیر دیگر تصور را همان انطباع می‌داند، فقط درجه شدت و ضعف آنها متفاوت است؛ یعنی انطباعات زنده‌ترند و تصورات نسبت به انطباعات از شدت و روشنی کمتری برخوردارند. (نقیب‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۶) هیوم معتقد است که انطباع از چیزها، انطباع یک چیز است و در صرف انطباع یک چیز هیچ چیزی جز خود آن شیئی وجود ندارد. میان انطباع و تصور تطابق و هم‌پوشانی (Correspondence) برقرار است. در رابطه میان دو انطباع تنها چیزی که وجود دارد، همزمانی، مجاورت و هم‌پیوندی میان آنهاست. در انطباع دو چیز به نحو متوالی تکرار وجود دارد. این تکرار ما را به سمت وضعیتی سوق می‌دهد که انتظار روند یکنواختی از آن می‌رود. انسان به انطباع عادت می‌کند و عادت خود را بر جهان طبیعت حمل می‌کند و می‌گوید: طبیعت یکنواخت عمل می‌کند. بنابراین عادت انسان را به سمت تداعی می‌کشاند و تداعی به سمت ضرورت طبیعی می‌کشاند و این ضرورت طبیعی تبدیلی به تصور علی و علیت می‌گردد.

هیوم دو تعریف از علیت به دست می‌دهد. تعریف اول را در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت بیان می‌کند: «علت، شیئی است که مقدم بر و مجاور با شیئی دیگری است. جایی که تمامی اشیاء مجاور شیئی اول در سختی و نسبت مشابهی از تقدم و مجاورت با آن اشیائی که مشابه شیئی دوم هستند، قرار می‌گیرند.» (Hume. Treatis: 170) تعریف دوم از علت را در کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری به عمل می‌آورد. «شیئی که با شیئی دیگری دنبال می‌شود، و ظهورش همواره اندیشه را به آن شیئی دیگر می‌برد.»

(هیوم، ۱۳۹۶: ۸۲) هیوم از دو نوع موضوع شناسایی سخن به میان می‌آورد؛ یکی نسبت‌های تصورها و دیگری پیشامدها و موضوع‌های واقعی. در نوع اول تصور خلاف آن منجر به تناقض‌گویی می‌گردد؛ اما در نوع دوم تصور خلاف آن منجر به تناقض‌گویی نمی‌گردد. به تعبیر دیگر، صحت این‌گونه قضایا ربطی به هستی موضوعات آنها ندارد. اما در مورد موضوعات واقعی چنین نیست و باید توجه داشت که انکار یک قضیه درست تجربی هیچگاه مارا به تناقض نمی‌کشد. امروز خورشید طلوع کرده است و ممکن است فردا طلوع نکند و فرض آن مستلزم تناقض نیست. (همان، ص ۳۸) در این جا هیوم به مهم‌ترین سوال خود می‌رسد؛ همه استدلال‌های ما درباره واقعیت‌های تجربی، متکی بر نسبت علت و معلولی است؛ اما ریشه و بنیاد خود این نسبت و علت چیست؟ به اعتقاد هیوم بنیاد این نسبت تجربه است. (همان، ص ۳۹) هیوم معتقد است که بشریت همه استدلال‌های خود را در مورد امور واقع مبتنی بر رابطه علت و معلول می‌داند و از طریق همین رابطه است که بشریت از شواهد حسی فراتر می‌رود. بشریت علت می‌آورد و این علت آوردن او یا مستقیم است و یا غیر مستقیم. (همان، ص ۳۴) اما در این جا یک مشکلی بروز می‌کند و یک دور مصرحی به وجود می‌آید. از یک طرف می‌گوید: قضاوت‌های تجربی مبتنی بر علت است و از طرف دیگر علت، مبتنی بر تجربه است. از سوی دیگر، علت از نظر او، امری پسینی (a posteriori) و پس از تجربه است و مربوط به ذهن است. بر خلاف او، کانت معتقد است که علت، امری پیشینی (a priori) و فراتجربی است. در مقابل آنها هم در فلسفه اسلامی قائلند که علت و معلول امری واقعی است. به اعتقاد هیوم از دیدن آب برای اولین بار که شفاف است، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان را خفه می‌کند و یا از دیدن روشنی و گرمی آتش، نمی‌توان فهمید که انسان را می‌سوزاند؛ بلکه این امور باید به آزمون و محک تجربه درآمده و تجربه شوند تا انسان به آنها پی ببرد. (همان، ص ۳۵) به تعبیر دیگر هیوم با این سخن، امور غریزی و فطری در انسان را قبول ندارد. در نتیجه به اعتقاد هیوم « همه قوانین طبیعت، و بی‌استثناء همه کنش‌های اجسام، فقط از طریق تجربه است که دانسته می‌شوند. » (همان، ص ۳۶)

گفتنی است که در نزد هیوم دو نکته مورد انکار قرار گرفته است؛ یکی مسئله جوهر و دیگری مسئله علت. به نظر هیوم، از طریق حس و تجربه به این دو امر نمی‌توان رسید. به عنوان مثال دو گوی الف و ب را در نظر بگیرید. گوی الف به ب برخورد کرده و موجب حرکت گوی ب می‌شود. اگر کسی بپرسد چرا گوی ب به حرکت درآمد؟ در پاسخ خواهد گفت به علت برخورد گوی الف. اما در نظر هیوم تنها چیزی که دیده شده است، دو واقعه است که با یک دیگر متقارن شده است. ابتدا برخورد الف به ب و سپس حرکت ب. حالا چرا چنین استنتاج می‌گردد؟ هیوم معتقد است که به علت تداعی ذهنی و عادت است. (کورنر، ۱۳۹۴: ص ۲۹ — ۳۰) به عبارت دیگر، هیوم همه استنتاجات تجربی را معلول عادت می‌داند نه استدلال. (Hume.)

او به گونه‌ای بر عادت تاکید دارد که آن را راهنمای بزرگ انسانی می‌داند. (Ebid. 32)

«تصور ما از ضرورت و علیت یکسره ناشی از یکنواختی و همسانی مشهود در اعمال طبیعت است که در آن، امور مشابه پیوسته با یکدیگر اقتران دارند و عادت موجب می‌شود که ذهن از ظهور یکی، دیگری را نتیجه بگیرد... به غیر از اقتران دائمی امور همانند و در نتیجه استنتاج یکی از دیگری، ما هیچ تصویری از ضرورت ارتباط نداریم.» (Hume. 1955: 92)

هیوم بر مبنای تجربه‌گرایی خود دو اصل را زیر سوال می‌برد؛ اصل کلیت و ضرورت. در هر جا و هر زمانی فلان علت موجود باشد، فلان معلول هم در پی آن خواهد آمد. این معنای کلیت است. دوم این است که معلول ضرورتاً باید در پی علت آورده شود. به این نیز ضرورت گفته می‌شود. (همان، ص ۳۱) «پس چون تجربه تنها منبع شناخت است و دو رکن علیت؛ یعنی کلیت و ضرورت- هیچ یک به تجربه در نمی‌آید و نمی‌تواند درآید، علیت پنداری بیش نیست.» (همان، ص ۳۱).

نکته مهم دیگری که از اندیشه هیوم در این باره می‌توان استخراج کرد، آن است که آنچه که ما را به تصور مفهوم علت و معلول می‌رساند، مشاهده کردن اموری است که در پی یکدیگر می‌آیند؛ اما در این جا تجربه توانایی این را ندارد تا تلازم میان آنها را کشف کند. تجربه نهایتاً، می‌تواند بگوید تا کنون این گونه بوده است؛ ولی نمی‌تواند بگوید که باید این گونه باشد یا باید همیشه این گونه باشد. (همان، ص ۱۱۱) در این جا به نکته خیلی مهمی می‌رسیم و آن این است که نظام فلسفی هیوم به گونه‌ای منسجم و سازوار است که در حیطه‌های مختلف دارای مبانی و اصول مشترکی است که یکی از آن موارد هم در بحث علیت است. به تعبیر دیگر مغالطه استنتاج باید از است (یا هست) که توسط هیوم بیان گردید و بسیاری از فلاسفه بزرگ را هم درگیر خود کرده است؛ به گونه‌ای که نتوانستند جواب قانع‌کننده‌ای برای آن بیابند. در اینجا هم، این مبنای او ریشه دارد و بیان می‌شود. وقتی در اخلاق گفته می‌شود که راستگویی خوب است، پس باید راستگو بود. دروغ گویی بد است، پس نباید دروغ گفت. هیوم با بیان کردن مغالطه‌ای کل این استدلالات اخلاقی را زیر سوال برد و آن این بود که شما وقتی می‌گویید: راست گویی خوب است، در حال بیان گزاره ناظر به امر واقع هستید. چگونه از یک امر واقعی، امر تجویزی و ارزشی را استنتاج می‌کنید؟ چگونه از مقدمه یا مقدماتی که در آنها امر، توصیه، وظیفه، باید و نباید نیست، در نتیجه این امور را استنتاج کرده و به نتیجه، اضافه می‌کنید؟ در کجای قضیه راست گویی خوب است، باید خوابیده است که آن را در نتیجه آورده و می‌گویید باید راست‌گو بود؟ هیوم در این زمینه تا جایی پیش می‌رود که معتقد می‌شود که تحول بنیادی از است به باید از مرز توجیهات حسی بیرون است. (Hume. 1958: 469) به تعبیر دیگر از دل هیچ گزاره توصیفی، گزاره ارزشی نمی‌توان استنتاج کرد. در رابطه با این مسئله، فیلسوفان متعددی هم در غرب و هم در شرق در صدد پاسخگویی به آن برآمده‌اند. در غرب فیلسوف تحلیلی به نام جان سرل این اشکال هیوم را

پاسخ گفته است. در سنت اسلامی هم بزرگانی از جمله دکتر مهدی حائری یزدی، استاد مصباح یزدی، آقای لاریجانی و غیره پاسخ داده‌اند. اما چون این مسئله، موضوع این مقاله نیست و از حوصله این نوشته خارج است، پراختن به آنها در اینجا ضرورتی ندارد.

در بحث حاضر هم از طریق تجربه و تا الان متوجه شده‌ایم که مثلاً آتش گرم می‌کند و نمی‌توان نتیجه گرفت که آتش همیشه گرم می‌کند و یا باید گرم کند. یا این که هنگام برخورد یکی از توپ‌های بیلیارد به توپ دوم، دومی حرکت می‌کند، نمی‌توان نتیجه گرفت که همیشه باید این گونه باشد و نهایتاً تا الان جواب داده است و در آینده ممکن است این گونه نباشد و اگر این گونه نباشد و برعکس آن رخ دهد، مستلزم هیچ گونه تناقضی نیست. پس در بحث علت و معلول که بحث حاضر است نیز از است (و یا هست) نمی‌توان باید و یک امر الزامی، کلی و ضروری را استخراج و استنباط کرد. به تعبیر دیگر چون هیوم بحث مغالطه باید از است را مطرح کرده است، این نگرش او به نوعی در این جا هم نمایان شده است. بنابراین می‌توان گفت: تا به حال چنین بوده است و این که بگوییم: لازمه‌اش این است که در آینده هم چنین باشد یا باید چنین باشد، این قضاوتی فراتر از تجربه بوده و اشتباه است. بنابراین هیوم با مبنای تجربه‌گرایی خود جلو می‌رود و این مبنای خود را در تمامی نظام فلسفی خود پیاده می‌کند.

در کنار این موارد، بحث مغالطه باید از است هیوم در قانون طبیعی هم مطرح می‌شود. به این صورت که کسی از طریق قانون طبیعی به این نتیجه برسد که فلان کار ارزشی و اخلاقی و خوب است؛ پس باید آن کار انجام شود. اشکال هیوم این جا هم ظاهر می‌شود و گفته می‌شود که این باید از کجا استنتاج شد؟ هیوم هر معلولی را رویدادی متمایز از علتش می‌داند و معتقد است که نمی‌توان معلول را در علت کشف کرد و تصور پیشینی آن هم مبتنی بر دلیل خاصی نبوده و دلبخواهانه است. هیوم چون تجربه‌گرا است؛ در بحث علیت هم بر مبنای تجربی پیش می‌رود و پیشینی بودن علیت را انکار می‌کند؛ به گونه‌ای که معتقد است «انسان بسیار بخردی باید باشد تا بتواند با استدلال کشف کند که بلور معلول گرما است و یخ معلول سرما، بی آنکه قبلاً با کنش‌های این خصوصیات آشنا شده باشد.» (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۹).

به اعتقاد استراوسن در نظام معرفتی هیوم، علیت در اشیاء همان توالی منظم است و چیزی غیر از آن نیست. (Strawson.1989: 11) تجربه‌گرایان از جمله هیوم، معتقدند که رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. به تعبیر دیگر نخستین نسبتی که هیوم نام می‌برد، تقارن یا تعاقب است. (کاپلستون، ۱۴۰۱: ۲۹۶) انسان‌ها از دو حادثه‌ای که به سبب تجربه یکی بعد از دیگری مشاهده می‌کنند، مفهوم علیت را انتزاع می‌کنند و ادراک انسان از علیت، همان ادراک تعاقب بوده و لاغیر. وقتی می‌گوییم: فلان شیء، علت فلان شیء است؛ یعنی این شیء همواره به دنبال آن شیء پیدا می‌شود و ذهن هم بر حسب تداعی معانی حکم به کلیت آن می‌دهد که یک نوع عادت است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). دومین نسبتی که هیوم از آن بحث

می‌کند، تقدم زمانی است؛ یعنی علت باید از حیث زمانی مقدم بر معلول باشد. (کاپلستون، ۱۴۰۱: ۲۹۶)
هیوم معتقد است علت، همان تأثیری را در پی دارد که شباهت و پیوستگی در پی دارند (Hume. 2007: 38)

برای روشن‌تر شدن مسئله می‌توان از مثال‌های متعددی استفاده کرد. وقتی که تکه نانی را در زمانی می‌خورم و مرا سیر می‌کند، آیا از آن، نتیجه می‌شود که نان دیگری هم باید مرا در زمان دیگری سیر کند؟ نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را گرفت. نهایتاً می‌توان گفت این نتیجه حاصل از ذهن است. به اعتقاد هیوم این جا دو گزاره وجود دارد؛ به این صورت که « چنین شیئی همواره همراه بوده است با چنین اثری و پیشبینی می‌کنم اشیای دیگری که در ظاهر، شبیه‌اند، با اثرهای شبیه همراه خواهند بود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۴۱). خیلی از افراد این گزاره‌ها را از دیگری استنتاج می‌کنند اما به اعتقاد هیوم، استنتاج یکی از این گزاره‌ها از دیگری شهودی نبوده و امری ناممکن و اثبات‌ناشدنی است و نمی‌توان واسطه‌ای یافت تا آن استدلال را انجام دهد. هیوم استدلال‌ها را به دو نوع استدلال‌های برهانی (در خصوص روابط ایده‌ها) و استدلال‌های انسانی (استدلال در خصوص امر واقع) تقسیم بندی می‌کند (هیوم، ۱۳۹۵: ۴۲). به اعتقاد هیوم تغییر در سیر طبیعت ممکن بوده و تغییر آن مستلزم هیچ تناقضی نیست. ممکن است شیئی مشابهی را که تجربه کرده‌ام، در دفعات بعدی دارای اثرات متضاد و متفاوتی باشد. به اعتقاد هیوم هر آن چیزی که درک‌شدنی است و دارای تصویری به نحو متمایز باشد، مستلزم تناقض نبوده و حتی با دلیل برهانی هم نمی‌توان کذب آن را اثبات کرد (هیوم، ۱۳۹۵: ۴۲).

از طریق تجربه، تعدادی معلول مشابه به ما نشان داده می‌شود که از اشیاء خاص در زمان خاصی ناشی شده است. زمانی که یک شیئی جدیدی با خصوصیات و ویژگی‌های مشابهی بر ما عرضه می‌گردد، انتظار همان اثر مشابه را داریم. اما این یک امر ذهنی و تداعی ذهن است. در این موارد اگر کسی بگوید که یک گزاره نتیجه از دیگری است، در این جا باید متذکر شد که استنتاج مورد نظر شهودی نیست. برهانی هم نمی‌تواند باشد و این که بگوییم تجربی است، مصادره به مطلوب است (همان، ص ۴۴).

به اعتقاد هیوم، منظم بودن سیر طبیعت تا کنون موجب نمی‌شود که در آینده هم این گونه باشد. معلول و تأثیرات آنها می‌تواند متغیر باشد. نکته مهم این است که خود تجربه هم نمی‌تواند ما را به شناخت علت برساند؛ چون جهان طبیعت رازهای خود را از ما پنهان می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۱۱۲). در نتیجه هیوم به این نتیجه می‌رسد که بنیاد تمامی نتیجه‌گیری‌های تجربی بر عادت استوار است نه بر استدلال.

وقتی ما دو رویداد را مشاهده می‌کنیم که یکی پس از دیگری به وجود می‌آید، نمی‌توان نتیجه گرفت که یکی علت است و دیگری معلول؛ چون ممکن است هم زمانی آنها، اتفاقی و تصادفی بوده باشد و نمی‌توان از وجود یکی از آنها به ظهور دیگری دست یافت. بر فرض اگر کسی در این جا مدتی زندگی کرده و

رویدادهای مشابهی را تجربه کرده است که باهم پیوند دارند و از طریق این تجربه از وجود یکی به ظهور دیگری می‌رسد؛ ولی از نظر هیوم این شخص هیچ معرفتی کسب نکرده است. اما از طریق این رویداد به نتیجه دیگری می‌رسد و آن اصلی که موجب می‌شود چنین نتیجه‌ای را اخذ کند، همان عادت یا انس ذهنی است. «چرا که هرگاه تکرار عمل یا کنش خاصی تمایل به تجدید همان عمل یا کنش ایجاد کند، بدون آنکه هیچ استدلال یا فرایند فهمی، مجبورش کرده باشد؛ همواره می‌گوییم که این تمایل معلول عادت است» (هیوم، ۱۳۹۵: ص ۴۹).

از منظر هیوم همه استنتاج‌های تجربی، معلول عادت است نه استدلال (همان، ص ۵۰) علت و معلول هم امری پسینی و تجربی است نه این که پیشینی و غیر تجربی باشد. در نتیجه می‌توان گفت که «شناختن جوهر جسمانی و جوهر روحانی، ناممکن‌انست؛ هیچ قضاوتی درباره پیشامدها، ضروری و یقینی نبوده، بلکه فقط احتمالی است. قضاوت قطعی و رسیدن به یقین درباره هستی چیزها و نیز یافتن هرگونه بستگی لازم میان پیشامدها؛ یعنی دست یافتن به قانون‌های کلی، ناممکن است و چنین است که هیوم خواب جزمیان را آشفته می‌کند» (نقیب‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۱۱۹).

۵- نقدهای وارد بر نظریه هیوم

هیوم به عنوان یک فیلسوف تجربه‌گرا، موجب ایجاد شک در زمینه شناخت بشر شد. اشکالات او هم در زمینه علیت و هم در زمینه مغالطه باید از است، بسیاری از فیلسوفان بزرگ تاریخ فلسفه مغرب زمین را از خواب جزمی بیدار کرد. از جمله این افراد، کانت بود که معتقد بود هیوم او را از خواب جزمی بیدار کرده است. انقلاب کپرنیکی کانت، نتیجه بیداری از همین خواب جزمی بوده است که افراد قبل از کانت، ذهن خود را با جهان خارج مطابقت می‌دادند؛ اما کانت جهان خارج را با ذهن، مطابقت داد. نقدهای هیوم در مسئله علیت، نقدهایی معرفت شناختی بوده و نه تنها می‌خواهد اساس و بنیان علوم را زیر سوال ببرد، بلکه اصل فلسفه را هم که موضوع آن متافیزیک یا هستی‌شناسی است را هم زیر سوال می‌برد.

فلاسفه اسلامی هم در رد بر نظریات هیوم جواب‌های متعددی را آورده اند. از جمله علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جواب‌های متعددی را ارائه کرده است. همچنین پاسخ‌های شهید مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، قابل تامل است. در کنار پاسخ‌های علامه طباطبایی، به پاسخ‌های دیگر فلاسفه در رد و نقد ادعای هیوم در باب علیت اشاره خواهد شد.

بر خلاف هیوم، علامه طباطبایی اصل علیت را یک اصل واقعی و وجودی می‌داند. «علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت، واقعیت معلول محال است» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۴۶). ولی هیوم آن را یک اصل ذهنی و برخاسته از عادت می‌داند. علامه معتقد است که «علت و معلول وجود دارد. هر ممکنی معلول است. علیت و معلولیت یک نوع رابطه

وجودی بین معلول و علت آن است و این رابطه میان وجود معلول و وجود علت دائر است. « (طباطبایی، ۱۳۹۸: ص ۶۰۵) بنابر نظر علامه « هر علم حصولی، مسبوق به علم حضوری است. » (طباطبایی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۷۶) ذهن انسان زمانی می تواند تصویری از چیزی را درست کند که نمونه واقعی آن را خواه در داخل نفس و یا در بیرون از نفس از طریق حواس خارجی بیابد (همان، ص ۷۶). «نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلولیت است.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۷۷).

پاسخ اول. تصور انسان‌ها از علیت، جدای از تصور تعاقب است به گونه‌ای که این تصور دارای منشا صحیحی است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۴۵). آن چیزی که محسوس است، امور متوالی است نه توالی و توالی انتزاع ذهن ما است که نسبتی میان دو امر است و باید میان این دو تمایز بگذاریم (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۲۰).

پاسخ دوم. در برخی موارد با این که می‌بینیم موردی دارای تعاقب همیشگی است، ولی حکم علیت را ندارد؛ مانند تعاقب شب و روز (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). بنابراین معیت و توالی غیر از علیت است. شب و روز پشت سر هم می‌آیند؛ ولی با این حال یکی علت دیگری دانسته نمی‌شود. روشن شدن چراغ‌های قرمز و سبز در چهارراه‌ها به دنبال و پشت سر هم باعث نمی‌شود تا روشن شدن یکی از آنها علت روشن شدن دیگری دانسته شود (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۲۰). به اعتقاد استاد مصباح نیز علت و معلول از طریق تقارن دو تا پدیده به صورت منظم به دست نمی‌آید؛ زیرا چه بسا در مواردی دو پدیده پشت سرهم و پی در پی به وجود می‌آیند؛ ولی میان آنها رابطه علیت برقرار نیست؛ مانند پی در پی آمدن روز و شب باعث نمی‌شود تا یکی علت دیگری دانسته شود؛ به عبارت دیگر دلیل هیوم در این جا، اعم از مدعاست (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۷).

پاسخ سوم. گاهی در مواردی که میان علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد، بدون در کار بودن توالی و تعاقب، حکم به علیت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). به عنوان مثال وقتی که انگشتی در دست داریم و دست خود را حرکت می‌دهیم، در این صورت با این که هر دو همزمان حرکت می‌کنند، اما دست را علت حرکت انگشت می‌دانیم. یا موقعی که دست مان را روی دستگیره گذاشته و آن را فشار داده و در را باز می‌کنیم، در این جا نیز با این که دست و دستگیره در همزمان باهم هستند، ولی دست ما علت باز شدن در و علت حرکت دادن دستگیره است. تقدم این جا هم تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم رتبی بوده و دست ما رتبتاً مقدم بر دستگیره در است.

پاسخ چهارم: این پاسخ در واقع خلاصه نظریه مقاله پیدایش کثرت در ادراکات اعتباری است که شهید مطهری در پاورقی مقاله بیان می‌کند. البته قبل از آن، نظر عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان را آورده است و بعد از رد هر دو نظر در باب علیت، نظر خودش را بیان می‌دارد. به اعتقاد عقل‌گرایان یک رشته از امور در ما فطری و ذاتی است؛ از جمله علت و معلول. به تعبیر دقیق‌تر، علیت یک امر پیشینی و پیش از تجربه و

مستقل از آن است. به اعتقاد شهید مطهری منشا علم حضوری، علم حصولی است. وقتی ذهن واقعیتی از چیزی را درنیابد، نمی‌تواند تصویری از آن را هم ایجاد کند. حالا این امر خواه در نفس انسان باشد یا خارج نفس انسان باشد. در رابطه با علت و معلول، ذهن ابتدا آن را در داخل نفس یافته و از آن تصویری درست می‌کند و در ادامه موارد آن تصور را گسترش می‌دهد. نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آثار و افعال خود را می‌یابد و چون معلول بودن، عین واقعیت این آثار است، در نتیجه ادراک این آثار ادراک عین درک معلول بودن آن‌ها است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ج ۲، صص ۷۶ - ۷۷).

پاسخ پنجم: این پاسخ برگرفته از سخن بوعلی در فصل اول از مقاله اول الهیات شفاء است. بوعلی معتقد است که هر علمی، دارای موضوعی است و موضوع فلسفه اولی هم اگر بخواهد علت باشد، باید مفروض و مسلم گرفته شود و این مفروض گرفتن، زمانی حاصل می‌گردد که پذیرفته باشیم که هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند بدون علت باشد و اگر کسی بخواهد رابطه علت و معلول را از طریق حس و تجربه به دست آورد، در اشتباه است؛ زیرا حس فقط مقارنت و تعاقب را به ما می‌رساند و چیزی بیش از این را نمی‌فهماند (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ: ص ۸).

پاسخ ششم: برخی از اصول عقلانی وجود دارد که تجربه متکی و وابسته به آنها است. از جمله آنها، یکی اصل امتناع صدفه است که هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند بدون علت باشد و از این راه می‌توان به وجود علت برای هر حادثه‌ای پی برد. دیگری اصل سختیت علت و معلول است که از هر علت معینی معلول مشخص و معینی صادر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۰۹).

پاسخ هفتم: بنیان نظریه تجربه‌گرایانی از جمله هیوم که حکم کردن و تصدیق را جز تداعی دو تصور چیز دیگری نمی‌دانند، باطل بوده و از جهت روان‌شناسی نیز اشکالاتی بر آن وارد شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۴۶).

پاسخ هشتم: عدم تمایز نهادن میان علت و شرط لازم (ضروری) و شرط کافی و هم چنین میان علیت و دال و مدلول. به عنوان مثال وقتی دیده می‌شود که گاو در پاره‌ای از اوضاع و احوال روی زمین می‌نشیند، امکان دارد علامت آمدن باران باشد، اما نمی‌تواند علت آمدن باران باشد. با این حرکت گاو، ممکن است گاهی باران بیارد و گاهی باران نیارد. همچنین در فقه بیان می‌شود که مسافرت کردن علت شکسته شدن نماز است. در این جا منظور از علت، علت فلسفی نیست، بلکه منظور علامت و نشانه است و مسافرت کردن به عنوان علامت و نشانه‌ای برای شکسته شدن نماز است. با وجود این، مراد از توالی و پیوستگی دائمی در بیانات هیوم مبهم بوده و از این عبارت نمی‌توان فهمید که مقصود هیوم دلالت بر شرط ضروری می‌کند یا دلالت بر شرط کافی می‌کند یا دلالت بر هر دو دارد؟ (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۲۱) همچنین باید دقت کرد که معنای علت در فلسفه با معنای آن در علم کاملاً متفاوت است. در فلسفه منظور از علت و معلول این است

که یکی وجود دهنده و دیگری وجود یافته از آن باشد. اما در علم مراد از علت، امر مقدم ثابت نسبت به یک حادثه طبیعی است (همان، ص ۳۲۲).

۶- نتیجه‌گیری

نظریه علت جزء بنیان‌های فلسفه بوده و در طول زمان مباحث گوناگونی پیرامون آن صورت گرفته است؛ هم در شرق و هم در غرب در مورد آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. هیوم علت را امری ذهنی و برگرفته از تجربه و پسینی می‌داند و معتقد است که دادن حکم کلی در این زمینه اشتباه است و قوانین طبیعت را ضروری و قطعی ندانسته و خلاف آن را ممکن می‌داند به گونه‌ای که انکار قضیه تجربی ما را به تناقض نمی‌کشد. نظریه هیوم در باب علت؛ مانند نظریه‌اش در مسئله مغالطه باید از است (هست) موجب تحول در فلسفه شده و فلاسفه را از خواب جزمی بیدار کرد و برخی از فلاسفه در صدد پاسخ گویی به اشکالات هیوم برآمدند. علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در برخی مقالات به بحث علت پرداخته و نظر داده است. به اعتقاد علامه، علت و معلولیت امری واقعی است. در پاورقی‌های کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، شهید مطهری به گونه‌ای هوشمندانه بر اشکال هیوم در زمینه علت پاسخ‌های متعددی را ارائه کرده است که در طول مقاله بیان شد. در کل می‌توان گفت پاسخ‌های داده شده از جانب فیلسوفان اسلامی در برابر اشکالات هیوم قابل تامل و ارزشمند است. از جمله نکاتی که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که علت در نزد هیوم بر ساخته ذهن ما و یک امر ذهنی است؛ اما در فلسفه اسلامی یک امری است که حکایت از واقع دارد.

منابع

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ پنجم، سال ۱۴۰۰
۲. پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، سال ۱۳۹۴
۳. تیبریوس، والری، درآمدی جدید به روان‌شناسی اخلاق، ترجمه محمود مقدسی، تهران، انتشارات آسمان خیال، چاپ اول، سال ۱۴۰۱
۴. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم انتشارات اسراء، سال ۱۳۸۶
۵. شیخ الرئیس ابن سینا، شفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، انتشارات کتابخانه ایت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ
۶. طباطبایی محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ۲۵، خرداد ۱۳۹۵

۷.، نه‌ایه‌الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، جلد سوم، قم، انتشارات موسسه امام خمینی ره، چاپ نهم، سال ۱۳۹۸
۸.، بدایه‌الحکمه، ۱جلد، جماعه‌ المدرسين فی الحوزه‌ العلمیه بقم، مؤسسه‌ النشر الإسلامی - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۱۴ ه.ق.
۹.، اصول فلسفه و روش رئالیزم، جلد ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ۲۶، سال ۱۳۹۶
۱۰. فیاضی، غلامرضا، جستارهایی در فلسفه اسلامی، گردآوری و تدوین سید محمد مهدی نبویان، قم، انتشارات مجمع عالی حکمت، سال ۱۳۹۷
۱۱. کاپلستون، چارلز فردریک، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، جلد پنجم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ یازدهم، سال ۱۴۰۱
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه جلد دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ سیزدهم، بهار ۱۳۹۲
۱۳. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)، تهران، انتشارات آگاه، چاپ هشتم، سال ۱۳۹۴

14. Hume David. An enquiry concerning human understanding ; edited with an introduction and notes by Peter Millican. p. cm. (Oxford world's classics). 2007

15.Hume. David. A Treatise of Human Nature. Analytical index. By. L. A. Selby Bigge. Clarendon press. Second edition. Oxford p T.

16. Hume. David. A Treatise of Human Nature. Oxford clarendon Press. 1958.

17.Hume. David. An Inquiry Concerning Human Understanding. New York: The Liberal Arts press. 1955 .

18.Strawson, Galen.(1989). The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume. Oxford: Oxford University Press.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



A Comparative Analysis of Goodness in the Thought of George Edward Moore and Ayatollah Misbah Yazdi

Morteza Sakhravi¹, Rasool Barjeesian², Hamed Ameri Golestani³

¹. PhD Student, Department of Political Science, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

². Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Isfahan, Iran

⁻³. Assistant Professor, Department of Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

02/11/2024

Accepted:

06/01/2025

The nature of “goodness” has been a central topic in value theory and political philosophy. George Edward Moore, a prominent intuitionist, defines “good” as an indefinable, non-natural property, opposing reductionist approaches such as utilitarianism. In contrast, Ayatollah Misbah Yazdi, from an Islamic philosophical perspective, emphasizes intrinsic values and the inner perception of moral beauty and ugliness by the human soul. This study conducts a comparative analysis of these two thinkers, highlighting Moore's pluralistic and anti-utilitarian stance alongside Misbah Yazdi's theological grounding of values. The findings reveal fundamental differences in their epistemological foundations and implications for ethical and political thought.

Keywords: *George Edward Moore; Goodness; Misbah Yazdi; Moral Intuition; Value Theory*

***Corresponding Author: Rasool Barjeesian**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Isfahan, Iran

E-mail: rslberjesian@cfu.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



تحلیل و بررسی تطبیقی خیر از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی

و جرج ادوارد مور

مرتضی سخراوی^۱، رسول برجیسیان*^۲، حامد عامری گلستانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

^۲ استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ارزش شناسی خیر و خوبی همواره یکی از موضوعات مهم و اندیشه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی بوده است که اندیشمندان بسیاری به آن پرداخته‌اند..
مقاله پژوهشی	اندیشمند شهودگرا، جرج ادوارد مور معتقد است سود یا خیر یک امر آرمانی است که حاصل جمع ترکیب حالت‌های مختلف و ارزش‌های متکثر است و دریافت:
دریافت:	اخلاق مبتنی بر این است که چه امری «خوب» است و «خوب» امری بسیط و ۱۴۰۳/۰۸/۱۲
پذیرش:	از این رو، غیرقابل تعریف است؛ زیرا تنها امور مرکب را می‌توان تعریف کرد، ۱۴۰۳/۱۰/۱۷
	مور تکثرگرایی را در ارزش اخلاقی مطرح کرد و سودگرایی آرمانی را پیش نهاده است، در نظر او، پیشینه کردن سود، تنها به معنای ارتقای لذات نیست، بلکه تلاشی برای به بار آوردن و بالا بردن میزان ارزش‌های متکثری است که ذاتاً ارزشمند و لذت تنها یکی از آنهاست، در آندیشه اسلامی از دیدگاه آیه الله مصباح مجبور شناخت خیر را ارزش گذاری افعال انسان می‌دانند و معتقد به شناخت حسن و قبح عقلی افعال هستند بطوریکه قوه باطنی را متصور می‌شوند که درک زیبایی و درستی اعمال یا بالعکس درک قبح و زشتی اعمال توسط آن قوه درک و استنباط می‌گردد و این درک نسبت به کمال هر فعل قابل استنباط است در این مقاله با روش تحلیل تطبیقی به بررسی آرای دو اندیشمند پرداخته شده است.
	کلمات کلیدی: ارزش، خوب، قبح، مصباح یزدی، جرج ادوارد مور

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: rs1berjisian@cfu.ac.ir

۱- مقدمه

۱-۱ طرح مسئله

در تاریخ اندیشه سیاسی، موضوع ماهیت خیر همواره یکی از مباحث مهم و پُرچالش بوده است. فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی در طول قرون متمادی، به بررسی و کنکاش در این موضوع پرداخته‌اند. ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که درک و برداشت از "خیر" همواره متأثر از چارچوب مفهومی و نظام ارزشی حاکم بر هر جامعه و دوره تاریخی بوده است. بنابراین، تعریف و تفسیر خیر، تابع نگرش فلسفی، هستی‌شناختی و اخلاقی اندیشمندان در هر دوره بوده است. به طور کلی، می‌توان گفت که اندیشمندان در برخورد با مفاهیم فلسفی، از جمله خیر، بسته به نوع نگرش خود در حوزه هستی‌شناسی و نظام ارزشی، تعاریف متفاوتی را ارائه کرده‌اند. برخی، خیر را معنایی فراگیر و فرازمانی دانسته‌اند که تمام افعال و اقدامات را در بر می‌گیرد. در این دیدگاه، خیر به عنوان یک مقصد و هدف مشترک برای تمام افراد جامعه تلقی می‌شود. از سوی دیگر، گروهی دیگر از اندیشمندان، خیر را در پرتو نظام ارزشی حاکم بر هر دوره تاریخی تعریف کرده‌اند. به این معنا که مفهوم خیر، متأثر از مقتضیات زمانی و مکانی بوده و در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحول بوده است. در این نگرش، ارزش‌گذاری و شناخت ماهیت خیر در برخورد با مسائل و پدیده‌های روز جامعه، امری ضروری است. این دو دیدگاه متفاوت در تعریف خیر، به نوبه خود، نقش مهمی در شکل‌گیری و تکامل نظریه‌های سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. همچنین، آن‌ها در شیوه‌های شناخت خیر و خوبی از شر و بدی نیز تأثیرگذار بوده‌اند. در مجموع، می‌توان گفت که شناخت نظام ارزش‌ها و تشخیص خوبی از بدی، نقش اساسی در ارائه تشخیص درست از پدیده‌های اجتماعی و سیاسی دارد. این امر، در حوزه‌های سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری عمومی نیز اهمیت فراوانی دارد. در نهایت، فهم صحیح از ماهیت خیر و ارزش‌گذاری درست می‌تواند منجر به رشد و پیشرفت جامعه شود.

خیر به نظر فارابی عبارت است از هر آنچه که در آن صلاح و سود و لذت باشد و در مقابل شر مطرح می‌شود که واجد این خصوصیات نیست. «خیر غایتی است که هر چیز شوق حرکت به سوی آن را دارد و خواهان آن است که با کمک آن به مرتبه و حقیقت وجودی خود برسد و در حقیقت، خیر آخرین مرحله از کمال وجود است» خیر در تعبیر فارابی در معنی سعادت نهفته شده است بطوری که می‌گوید سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است، و این که هر کس به طریقی با تلاش خویش به سوی آن راه می‌پوید به این دلیل است که سعادت نوعی از کمال است، این مطلبی است که روشن شدن آن محتاج بیان نیست؛ چراکه در نهایت بداهت است. اندیشمندان اسلامی مانند علامه طباطبایی خیر را در راستای رسیدن انسان به سعادت و کمال نهایی تعریف می‌نمایند چنانچه می‌فرماید تعریف سعادت می‌گوید سعادت و شقاوت معنای متضاد دارند؛ سعادت هر چیزی به معنای رسیدن به خیر وجودش است کمال خود را یافته و از آن لذت ببرد. انسان

که موجودی مرکب از روح و بدن است سعادتش در رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی است و شقاوتش محروم بودن از آنها است. بنابراین سعادت و شقاوت از قبیل ملکه و عدم است. علامه معتقد است سعادت در مقابل شقاوت معنا پیدا می‌کند و اگر شقاوت نباشد سعادت نیز بی معناست (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۶).

هدف پژوهش حاضر تحلیل و بررسی مقایسه‌ای خیر از دیدگاه مصباح یزدی و جرج ادوارد مور است. و پرسش مقاله پیش رو عبارت است از این که عمده نقاط اشتراک و افتراق اندیشه سیاسی جرج ادوارد مور و آیه الله مصباح در خصوص خیر و لذت چیست؟ این مقاله فرضیه‌ای را ارائه می‌دهد که جرج مور و آیه الله مصباح بطور کلی در خصوص موضوعانی مانند تعریف ماهیت خیر و شناخت آن و نیز لزوم رعایت اخلاق در افعال و همچنین ضرورت تقسیم لذت‌ها بر اساس نوع کیفیت آن اشتراک نظر دارند ولی در خصوص مورد تعریف اخلاق و معنی لذت‌ها و انگیزه انجام دادن افعال و چنین معیار ارزش گذاری افعال و دسته بندی آنها اختلاف نظر دارند. اهمیت اثبات این فرضیه در پژوهش ذیل در این است که به اثر تفاوت شناخت خیر و در نهایت منجر به شناخت چرایی تفاوت در رفتار انسان‌ها در جوامع دست پیدا خواهیم کرد که خود می‌تواند به شناخت ابعاد وجودی انسانی کمک نماید.

۱-۲ مفهوم شناسی

۱. خیر و نیکی

بسیاری از فلاسفه، به تبع ارسطو میان خیرهای ذاتی و خیرهای غیر ذاتی تمایز قائل شده‌اند. خیر ذاتی، چیزی است که بنفسه و در حد خود با ارزش است. خیر غیر ذاتی چیزی است که به اعتبار ارتباطش با یک خیر ذاتی با ارزش است خیرهای غیر ذاتی به انحای گوناگون طبقه بندی شده‌اند. آن خیر که همچون وسیله‌ای برای دستیابی به یک خیر ذاتی با ارزش است اغلب خیر ابزاری نامیده شده است. اگر برای نمونه سلامت همچون یک خیر ذاتی لحاظ شود در آن صورت طب و جراحی خیرهای ابزاری خواهند بود. سرانجام شماری از فلاسفه که معتقدند همه خیرهای ذاتی می‌باید تجارب موجودات حساس باشد اصطلاح خیر اصیل، معرفی شده توسط سی‌آی لوئیس را برای اشاره به ویژگی‌های عینی یا مادی هر آن چیزی که کما بیش همچون شرط بی واسطه خوب ذاتی به کار می‌آید اطلاق کرده‌اند اگر لذت حاصل از تأمل در یک چشم انداز زیبا خوب است در آن صورت جوانب زیبایی آن چشم انداز خود خیرهای اصیل‌اند. برای طبقه بندی خیرهای ذاتی اصطلاحاتی واضح و معیار وجود ندارد، اصطلاحات «خیر غایی» و «خیر اعلا» اغلب در مورد یک خیر ذاتی فرضاً برتر استعمال می‌شوند ولی این اصطلاحات مبهم‌اند. گاهی به معنای بالاترین ارزش در مقیاس یا سلسله مراتب ارزش‌ها استعمال می‌شوند. ارسطو آنجا که از تعمل عقلانی همچون خیر غایی سخن گفته است، و قدیس توماس آکویناس آنجا که سعادت را همچون غیر اهلا متمایز ساخته است، یقیناً همین معنا را در ذهن داشته‌اند. و اما، اغلب این اصطلاحات برای حکایت از یک ویژگی با خصیصه که میان همه

نمونه‌های خیر ذاتی مشترک است، و بدون آن، آن‌ها غیر ذاتی نخواهند بود، استعمال شده است. آنجا که ارسطو به اعمال قابلیت‌های نظری یا فعالیت مطابق با طبیعت همچون خیر غایی اشاره می‌کند و وقتی لذت گرایان از لذت همچون خیر غایی سخن می‌گویند. بی شک این معنای دوم در مدنظر است (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۹۹).

از نظر برخی منابع اسلامی در خصوص تعریف خیر و حسن افعال اینگونه آورده شده که گاهی می‌گوییم: «فلانی کار زیبایی انجام داد» یا «این عمل زشتی است» و در عربی گفته می‌شود: فلان فعل فعلاً حسناً یا «هذا عمل قبیح». می‌خواهیم در این نوع جملات حقیقت معنای «زیبایی» و «حسن» را بفهمیم. قبل از تحقیق این مفاهیم باید توجه نمود که گرچه ماده «حسن» (ح - س - ن) را به «زیبایی» ترجمه کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد در تمام مشتقات و کلمات همخانواده آن نمی‌توان دقیقاً «حسن» را به «زیبایی» ترجمه نمود در این آیات دقت کنید: «و وصینا الانسان بوالديه حسناً»، «انسان را به نیکی به والدین سفارش نمودیم» (عنکبوت، ۲۹)، «الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فانی غفور رحیم»، «مگر کسی که ظلم نمود سپس بعد از بدی آن را به نیکی تبدیل نمود، همانا من آمرزنده مهر بانم» (نمل، ۱۱)، «نحن نقص علیک احسن القصص بما أوحینا الیک هذا القرآن»، «ما بر تو می‌خوانیم خوب‌ترین داستان‌ها را با این قرآن که به تو وحی نمودیم» (یوسف، ۳)، یا در این کلام نهج البلاغه که امیر المومنین (ع) می‌فرمایند: «وان احق من حسن ظنک به لمن حسن بلاؤک عنده» (نهج البلاغه: نامه، ۵۳). همانا سزاوارترین کس که تو به او گمان خوب بری کسی است که بیشتر به او احسان نموده و آزمایشی خوب نزد او داشته باشی. با ملاحظه این موارد و بسیاری از موارد مشابه انسان در می‌یابد اگر در ترجمه مشتقات «حسن» به جای «زیبایی»، «نیکویی» یا «خوبی بکار برده شود خیلی مناسب‌تر است چون زیبایی انصراف به مواردی دارد که همراه با نوعی ابتهاج و سرور نفس باشد به خلاف نیکویی» و «خوبی» که لازم نیست چنین معنایی همراه آن باشد و اساساً در هر مورد که بتوان مضاد «حسن» را «سوء» یا «شر» آورد ترجمه آن به «خوبی» مناسب‌تر است. بنابراین ترجمه تمام مشتقات «حسن» به «زیبایی» به نظر صحیح نمی‌آید. اما می‌توان در بیشتر موارد در ترجمه کلمات همخانواده «حسن»، «خوبی» را به کار برد، زیرا یا در بسیاری از موارد دقیقاً به معنی «خوبی» بکار رفته و یا آنکه استعمال لفظ خوبی با مقداری تصرف صحیح است. مانند اینکه اگر گفته شود «غابه حسناء - جنگل زیبا نمی‌توان دقیقاً به جای آن گفت جنگل خوب». زیرا صحیح است که بگوییم این جنگل زیباست ولی خوب نیست اما اگر کلام را تغییر دهیم و در بیان جمله بگوییم: «جنگلی که دارای منظره خوب است»، به ترجمه جمله، کاملاً نزدیک شده‌ایم. زیرا صحیح نیست که بگوییم این جنگل دارای منظره خوب است ولی زیبا نیست سبب اینکه با تغییر کلام توانستیم «خوب» را به جای «زیبا» به کار ببریم این است که در پاره‌ای موارد به واسطه مناسبات خاصی که بین مبتدا و خبر برقرار است یا به دلیل قرائن، دیگر لفظ

«حسن» بیشتر جهات ظاهری و زیبایی‌هایی را که با چشم یا گوش درک می‌شود می‌رساند؛ در صورتی که خوبی مفهومی است که بیشتر بر جهات باطنی و حیثیاتی که با بصیرت فهمیده می‌شود دلالت دارد. مگر آنکه قرینه اصلی آن را به جهات ظاهری سوق دهد. رابطه میان معنای «قبح» و معنای «زشتی و بدی» نیز تقریباً به همین صورت است (مدرسی، ۱۳۹۷: ۴۹).

۲. شر و قبح

قرآن کریم از واژه‌هایی همچون «ضرر» که به معنای آسیب رساندن است و «اثم» که به معنای عمل نادرست و دور از پاداش است، در مقابل واژه‌های «نفع» و «منافع» استفاده کرده است. بنابراین قرآن در این زمینه در توضیح واژه ضرر اصطلاح و مفهوم خاصی ارائه نکرده است و این واژه‌ها را مطابق با معنای عرفی و لغوی به کار برده است؛ همان طور که در متون دینی و فقهی نیز به همین صورت به کار می‌روند. نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، مقایسه مفهومی واژه‌های «منفعت» و «مصلحت» است. آیا این دو واژه مترادف هستند یا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و اگر تفاوت دارند، این تفاوت در چیست؟ لغت شناسان معتبر عرب، از کاربرد واژه «نفع» و «منفعت» در تفسیر «مصلحت» پرهیز کرده‌اند و این امر دلیل خاصی دارد. تفسیر واژه «نفع» و «منفعت» به مفهوم «خیر» که معادل «مصلحت» است، این دو مفهوم را به هم نزدیک کرده و استفاده از هر یک به جای دیگری، با رعایت قواعد و ضوابط، مجاز است. اما در ذهن عموم، واژه‌های «مصلحت» و «مفسده» و مشتقات آن‌ها مفاهیم ارزشی و اخلاقی هستند، در حالی که «منفعت» و «ضرر» و مشتقات آن‌ها چنین نیستند. این تفاوت را می‌توان از رویکرد قرآن کریم و سایر متون دینی نیز استنباط کرد. هرچند لغت شناسان صریحاً «مصلحت» را به «منفعت» یا بالعکس ترجمه نکرده‌اند. به هر ترتیب، تفسیر «نفع» به «خیر» و «آنچه به نیکی کمک می‌کند»، بیان ویژگی برجسته آن است، نه مصداق انحصاری. بنابراین گاهی آن را به «آنچه به هدف مطلوب کمک می‌کند» تفسیر کرده‌اند. روشن است که مطلوب انسان گاهی نیک و گاهی غیر نیک است. در این نوشتار نیز، طبق همین رویکرد، واژه «مصلحت» در مقابل «مفسده» با لحاظ معنای ارزشی و واژه «منفعت» در مقابل «ضرر» بدون چنین مفهوم ارزشی به کار خواهد رفت. (علی دوست، ۱۴۰۰: ۹۵).

واژه‌هایی مانند «قبح»، «بدی» و یا «شر» و یا دیگر منابع «ضرر و مفسده» در مقابل واژه مانند نیکی، خوبی، خیر، نفع و حسن قرار گرفته‌اند بدین معنی که هنگام تعریف واژه‌های با مضمون خیر، واژه‌های مخالف آن را معنی کرده‌اند به دیگر عبارت فارغ از اعمالی که نتیجه مانند خیر و شر ندارند، افعال سبب ضرر و ایجاد بدی می‌نمایند را شر و قبح تعریف کرده‌اند.

۳. ارزش افعال

واژه "ارزش" در زبان فارسی، ریشه در مصدر "ارزیدن" دارد و معانی گوناگونی چون قدر، مرتبه، شایستگی، برازندگی و قابلیت را در بر می‌گیرد. این واژه بیانگر ارزشمندی، ستودنی بودن و جایگاه شخص یا چیزی است. (معین ۱۳۶۲: ۱۹۹) ارزش‌های اجتماعی، نگرش‌ها و گرایش‌های فردی را شکل می‌دهند. این ارزش‌ها، همان چیزهایی هستند که در جامعه مورد توجه و احترام قرار دارند و می‌توانند نیازهای مادی و معنوی انسان را برآورده سازند، حتی اگر به نظر فرد مطلوب یا نامطلوب باشند. ارزش‌های اجتماعی، در واقع معیارهای پذیرفته‌شده‌ای هستند که افراد را در جهت‌گیری‌های مشخصی سوق می‌دهند و ادراکات، احساسات و رفتارهای آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این ارزش‌ها، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در جامعه برخوردارند. (آگبرن و دیگران ۱۳۷۳). در تعریفی دیگر، «ارزش‌های اجتماعی را الگوهای کلی رفتار، احکام جمعی و هنجارهای کنشی می‌دانند که مورد پذیرش عمومی و خواست جامعه قرار گرفته‌اند. این ارزش‌ها، لزوماً از سایر انواع ارزش (شخصی، فرهنگی، قضایی و غیره) متمایز نیستند و شامل تمامی اقسام ارزش می‌شوند که افراد در زندگی اجتماعی خود با آنها سروکار دارند و اعضای یک جامعه در برابر آنها به نوعی هم‌رأی شده‌اند. به معنای محدودتر، گاه از ارزش‌های اجتماعی، تحت عناوینی چون ارزش‌های اخلاقی، فرهنگی یا دینی سخن به میان می‌آید که یکپارچگی اجتماعی را تقویت کرده و به گسترش پیوندهای مبتنی بر همبستگی می‌انجامند. بر این اساس، ارزش‌هایی چون عدالت، نوع‌دوستی، دیگرخواهی و مهربانی، در زمره ارزش‌های اخلاقی محسوب می‌شوند». (پیرو، ۱۳۷: ۳۸۴). و به عبارتی دیگر «ارزش عبارت است از اندیشه‌ها و تصورات از آنچه در یک فرهنگ خاص به آن‌ها به عنوان خوب یا بد، متمایل یا غیرتمایل توجه دارد، در تعریف دیگر ارزش عبارت است از ترکیبی از ایده‌ها، نگرش‌ها که طیف‌هایی را برای رجحان غرض‌ها و اعمالی که برای دست یابی به اهداف مورد نظر لازم است. در اختیار ما قرار می‌دهد» (محسنیان راد، ۱۳۷۹: ۴).

۲. چارچوب نظری مفهوم «خیر»

الف) مبانی نظری - از دیدگاه مور

در نظر جرج ادوارد مور، اخلاق مبتنی بر این است که چه امری خوب است؛ از این‌رو، سؤال از «خوب» مهم‌ترین سؤال و تعریف «خوب» اساسی‌ترین نکته در اخلاق است که یک اشتباه در مورد آن در قیاس با هر اشتباه دیگری مستلزم بیشترین احکام نادرست در اخلاق است. مور اعتقاد دارد که «خوب» امری بسیط و از این‌رو، غیرقابل تعریف است؛ زیرا تنها امور مرکب را می‌توان تعریف کرد. «خوب»، خوب است، همین و بس؛ از «خوب» نمی‌توان تعریفی به دست داد، همان‌گونه که نمی‌توان «قرمز» را تعریف کرد. مور بر آن است که هر تعریفی از «خوب» ارائه شود به دلیل بسیط و غیرقابل تعریف بودن آن، نوعی مغالطه خواهد بود. وی آن را «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌خواند و به دلیل آنکه همه فیلسوفان اخلاق در پی تعریف «خوب»

بوده‌اند، تاریخ فلسفه اخلاق موزه‌ای از شکست‌های آنان است. بنتام هم با تعریف «خوب» به «لذت»، در دام این مغالطه افتاده است (جلیلی مقدم، ۱۳۸۹: ۹).

مور یک سودگرایی غیر لذت‌گرا بود که معتقد بود خوبی و بدی می‌تواند بر امور دیگری غیر از لذت و درد مانند کیفیات عقلی و زیبایی شناختی مبتنی باشد (اترک، ۱۳۷۳: ۱۱). مور معتقد بود غیر از لذت معیارهای دیگر نیز می‌توان نام برد که دارای ارزش‌ها ذاتی و جزو ملاک‌های خوب محسوس می‌شوند و تنها نمی‌توان معیار لذت را شرط ارزشمند بودن عمل در نظر گرفت از جهت این نوع لذت‌گرایی را سودگرایی غیرلذت‌گرا نامیدند. نظر مور یک دیدگاه آرمانی است که به جمع همه حالت‌های ارزشمند می‌پردازد. از نظر وی روابط اجتماعی و صمیمانه افراد، کسب دانش و معرفت و زیباشناسی افعال همه دارای ارزش ذاتی هستند، در نتیجه مور را می‌توان جزو کثرت‌گرایان در باب لذت‌گرایی قرار داد که به وجود ارزش‌های دیگر غیر از لذت معمولی کلاسیک معتقد است و سودگرایی را در تعریف دیگر ارزش‌ها معنی می‌نماید. ازسویی دیگر مور قائل به تفاوت کیفی بین سایر لذتها بود و بطور کلی بر این باور است که ممکن است فعلی از لحاظ کمی از لذت کمتری برخوردار باشد ولی از لحاظ ارزش‌های دیگر والاتر باشد و انجام فعل دوم بر فعل اول با لذت کمتر را ترجیح می‌داد. (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۴۶).

مور لذت‌گرایی با گرایش تکثرگرایی را مطرح کرد، که با فلسفه مبانی کلاسیک بنتام و میل بطور کل متفاوت بود، و در مقابل آن موضعی اخلاق شهودگرایی را گرفت و بر این باور بود که در ارزش‌گذاری اخلاقی باید شهود درونی را در نظر گرفت و نه مانند بنتام برای محاسبه ارزش لذت‌های ماشین حساب لذت سنج بکار گرفت. البته برخی منتقدین گرایش تکثرگرایی را به دلیل رد شدن از مبانی نظریات کلاسیک سودگرایی، خارج از سودگرایی رایج در نظر گرفته‌اند و مدعی هستند که آن را باید نتیجه گرایی غیرسودنگر نامید. (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

بطور کلی از نظر مور بدی‌های بزرگ سه نوع‌اند: دوست داشتن امور زشت یا بد؛ تنفر از امور زیبا یا خوب و احساس رنج، مور نتیجه می‌گیرد که تنها دو مسئله‌ای که درباره هر موضوع مربوط به تحقیق اخلاقی باید پرسید این است که اولاً، آیا آن موضوع ارزش ذاتی دارد؟ و ثانیاً آیا آن موضوع وسیله‌ای برای بهترین نتیجه ممکن است؟ لذا می‌گوید: نتایج تلاش او برای تحویل مسائل مشروع فلسفه اخلاق به این دو مسئله فیلسوفان را شگفت زده خواهد کرد، اما امیدوار است آن نتایج مورد قبول عقل سلیم باشد (توکلی، ۱۳۸۵: ۳۵).

(ب) مبانی نظری - از دیدگاه استاد مصباح

از نظر استاد مصباح یزدی به‌طور کلی می‌توان گفت درباره زیبایی سه نظریه عمده را در نظر گرفت:

۱. تحقق عینی و خارجی

بعضی ملاک زیبایی ارزش‌ها امری قابل دیدن با وجود مصداق خارجی می‌دانند، یعنی بر این باورند همانگونه که در دنیای واقعی مصدایقی مانند شکل، حجم و رنگ و امثال آن وجود دارد، اوصافی مانند زشتی و زیبایی نیز وجود دارد و عقل با استفاده از حواس بینایی متوجه می‌گردد که علاوه بر شکل و رنگ، صفتی دیگر بنام زیبایی در یکشی مانند گل یا درخت وجود دارد ولی حسی جداگانه‌ای به نام حس زیبا یابی نداریم. همین شناخت ملاک را در خصوص وجود جوهر موجودات در مباحث فلسفی نیز داریم و ما حسی جداگانه‌ای بنام حس جوهر یاب هم نداریم ولی با استمداد از ابزارهای عقلی، چیزی را درک می‌کنیم که تکیه گاه و تفویت کننده امور عرضی هستند و به وجود جوهر موجودات پی خواهیم برد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۹۱). استاد مصباح بر اساس این برداشت کاپلستون، معتقدند که عقل با ابزار حواسی خود به درک جوهر موجودات می‌رسد و به مانند تابلو نقاشی که اگر بگوییم «این اثر نقاشی زیباست» انسان را به اشتباه می‌اندازد و گویی که نقاش آن زیبایی خلق کرده در حالیکه هنرمند، زیبایی موجود در تابلو را نمایان کرده است و در واقع زیبایی را خلق نکرده است بلکه آن کشف کرده است.

۲. مفهوم فلسفی

استاد در خصوص زیبایی‌ها از لحاظ فلسفی معتقد است که ملاک زیبایی مانند مفاهیم فلسفی علت و معلولی باید در نظر گرفته شود بدین صورت که زیبایی با استفاده از تفکر عقلی و مقایسه با سایر موجودات از لحاظ شکل، حجم و رنگ که وجود مستقلی ندارند، بدست می‌آید و در واقع حاصل تأمل و تحلیل فکری است در واقع تحلیل و واکنس ما در برابر ویژگی‌های ظاهری موجودات و وجود تناسبها میان حجم، شکل و رنگ و سایر عناصر دیگر سبب ایجاد احساس زیبایی یا زشتی در نظر ما می‌شود. در واقع، حس تشخیص تناسبها و رابطه‌های حس‌های متفاوت زشتی و زیبایی را به ما منتقل می‌نماید، بنابراین، از دیدگاه این زیباشناسان، زیبایی امری ذهنی و وابسته به درک انسان است و نه چیزی عینی و مستقل باشد (زرقاء، ۱۳۹۰: ۳۸۱).

۳. مفهوم احساسی و عاطفی

استاد مصباح در توضیح ملاک زیبایی از لحاظ احساسی و عاطفی معتقدند که ملاک زیبایی را می‌توان امری عقلی دانست که ارتباط مستقیمی با احساسات و سلیقه افراد دارد و واقعیت عینی و مستقلی ندارد یعنی به عبارت دیگر نمی‌توان برای زیبایی وجود مستقل خارجی و با قابلیت عینی متصور شد بلکه یک تحلیل شخصی و درونی افراد است. ایشان ادامه می‌دهند که خلقت افراد به گونه‌ای است که هنگام برخورد با موجودات مفاهیم زیباشناسی و زشتی و سایر مفاهیم دیگر را درک می‌نماید و این درک به خصوصیات موجودات وابسته نیست بلکه مرتبط با سلیقه و احساسات شخصی افراد است بطوریکه ممکن است موجودی برای شخصی زیبا به نظر برسد و در نظر افراد دیگر زشت به نظر برسد و حتی ممکن است بر اثر گذر مدت و زمان و مقضیات ایام، معیار زیبایی برا افراد یا جامعه تغییر نماید و یا اینکه معیار زیبایی با تغییر موقعیت‌های

جغرافیایی در یک زمان متفاوت باشد بطور مثال چیزی که در فرانسه زیباست لزوم در چین زیبا محسوب نشود. بنابراین صدق و کذب در قضایای مشتمل بر زیبا و زشت بودن چیزی راه ندارد و آن‌ها صرفاً بیان سلیقه و احساس فرد هستند. بر اساس این دیدگاه زیبایی امری کاملاً ذهنی و وابسته به فردیت و سلیقه افراد است و واقعیت مستقلی ندارد (زرقاء، ۱۳۹۰: ۳۸۳).

با توجه به مباحثی که از نظر دو اندیشمند گذشت مبانی نظری مشترک مورد بحث دو اندیشمند را می‌توان در موضوعاتی همچون مفاهیم انواع خیرات، تعریف خوبی و بدی از منظر عقلی، دیدگاه طبیعت گرایی، درک خوبی و درستی افعال با شیوه سودگرایی تکثرگرایانه، مورد بررسی و تحلیل قرار داد. با این حال، این مفاهیم را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن زمینه‌های فکری و اندیشه‌ای دو اندیشمند مورد مطالعه و کنکاش قرار داد. علت رویکرد متفاوت این دو اندیشمند را باید در باورها و اعتقادات هستی‌شناسانه آن‌ها جست‌وجو کرد. این اعتقادات و باورهای بنیادین است که در برخورد با پدیده‌های اجتماعی، منجر به ایجاد نتایج متفاوتی می‌گردد. بطوریکه نظریه پردازان حوزه علوم اجتماعی بر این باورند که تأثیر شخصیت و باورهای محقق بر یافته‌های علوم اجتماعی غیرقابل انکار است.

۳. اخلاق از دیدگاه جرج ادوارد مور

الف) اثبات مفهوم خوبی

به نظر، مور، جهت تعریف خیر یا همان خوبی در آغاز باید بدانیم که:

۱. چه نوع چیزهایی ذاتاً خوبند، یعنی چه نوع چیزهایی را عموماً باید پدید آورد، پیش از اینکه بتوان به اثبات این موضوع پرداخت که نوع خاصی از عمل باید در پیش گرفته شود، زیرا دلیلی که برای تأیید عقیده اخیر اقامه می‌شود باید گزاره‌ای از نوع اول را در بر داشته باشد.

۲. بدین ترتیب، مور این کار یعنی تفکیک احکام اخلاقی را که با ارجاع به دلایل قابل اثباتند از آنهایی که چنین نیستند به عنوان هدف عمده کتاب خویش بر می‌گزیند.

۳. اولین گام در مقام اثبات این جدایی بررسی مفهوم خوبی به منظور اثبات بساطت و تعریف ناپذیری آن است.

مور در کتاب فلسفه اخلاق نظریه مشهورش را شرح می‌دهد که «تلاش برای تعریف خوبی به هر طریقی، مخصوصاً تلاش برای تعریف آن بر حسب وصفی طبیعی، مغالطه آمیز است» مور اقدام به تعریف "خوبی" را، که تعریف ناپذیر است مغالطه طبیعت گرایان می‌نامد. فیلسوفان اخلاق اغلب چنان سخن می‌گویند که گویا دل مشغولی مور چیزی به جز افشای مغالطه‌ای منطقی به دلیل خود آن نبوده است مور می‌گوید «این مهم نیست که چه نامی بر این مغالطه می‌نهیم به شرط اینکه در صورت برخورد آن را شناسایی کنیم. مغالطه حقیقی این است که تلاش کنیم امور تعریف ناپذیر را تعریف کنیم» مور در ادامه توضیح می‌دهد اگر از من

بپرسند خوبی چیست؟ پاسخ این است که خوبی، خوبی است و این منتهای مطلب است. یا اگر از من بپرسند چگونه باید خوبی را تعریف کرد؟ پاسخ من این خواهد بود که خوبی قابل تعریف نیست و این همه آن چیزی است که من باید درباره آن بگویم. اما پاسخهایی از این دست در نهایت درجه اهمیت‌اند، هر چند ممکن است مایوس کننده به نظر برسند. مور پس از بیان نظر خویش درباره خوبی استدلال می‌کند که شاید بتوانیم تعیین کنیم که همه چیزهای خوب سوای خوب بودن چه وصف دیگری دارند؛ مثلاً ممکن است معلوم شود که همیشه اگر چیزی خوب بوده است مطبوع یا مورد پسند هم بوده است اما این امر مستلزم آن نیست که وقتی درباره خوب بودن چیزی سخن می‌گوییم مقصودمان این باشد که آن چیز، مطبوع یا مورد پسند است (توکل، ۱۳۸۵: ۲۲).

مور، در کتاب اصول اخلاق خود تعریف مفصلی را از خوبی ارائه می‌دهد و می‌گوید که هر قضیه با حکمی که حاوی اصطلاحی از قبیل فضیلت، رذیلت، تکلیف، حسن، باید، خوب و بد باشد یعنی چنین محمولاتی یا مضامین مشابه و یا مشتق از آنها را در بر داشته باشد یک حکم اخلاقی است. کار عمده فلسفه اخلاق یافتن جواب این سؤال است که آنچه مشترک در تمام احکام اخلاقی است و خاص این احکام است، چیست؟ طرح این سؤال و کوشش در جهت یافتن جواب آن، عبارت است از سعی در تعریف دقیق موضوع اخلاق زیربنای تمام احکام اخلاقی به رفتار ما باز می‌گردد، و پرسش اصلی اخلاق این است که رفتار خوب را چگونه باید از رفتار بد تمیز داد؟ دقیق‌تر بگوییم: موضوع اخلاق این است که رفتار خوب چیست؟ اما قبل از تعیین رفتار خوب سؤال اساسی‌تری مطرح است و آن اینکه خوبی خیر (چیست؟ مقصود از این سؤال این نیست که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است بلکه مقصود این است خیر با خوبی به چه معنی است. خوب و بد فقط صفت رفتار ما نیست بلکه به اشیاء نیز تعلق می‌گیرد، یعنی علاوه بر رفتار ما امور دیگری هم وجود دارد که می‌توانند خوب یا بد باشند. پس برای تعیین دقیق موضوع اخلاق هم باید رفتار را تعریف کرد و هم «خوب» را. اما بر سر تعریف «رفتار» ظاهراً مناقشه‌ای وجود ندارد، پس سعی ما باید این باشد که «خوب» را تعریف کنیم خوب را با توسل به مصادیق نمی‌توان تعریف کرد. زیرا اگر بگوییم مثلاً راستگویی خوب است و کمک به هم‌نوع خوب است و سعی و تلاش خوب است و مانند آن در اینجا در باب امور عرفی تحقیق کرده‌ایم. (صانع، ۱۴۰۰: ۳۴۴).

مور می‌گوید کوشش فیلسوفان برای تعریف «خیر» چیزی است که باید آن را مغالطه طبیعت گرایانه نامید. زیرا «خیر» یک مفهوم طبیعی مثل درخت یا حیوان نیست و فیلسوفان ضمن کوشش برای تعریف «خیر» آن را یک مفهوم طبیعی قلمداد کرده‌اند. حداکثر معنی خیر این است که بگوییم خیر مطلوب است یا خیر لذیذ است اما این بدان می‌ماند که بگوییم لذیذ لذیذ است با مطلوب مطلوب است یا خیر خیر است و از این عبارات معنایی که روشن گر مفهوم خیر باشد به دست نمی‌آید. واقعیت این است که خیر یک مفهوم طبیعی

نیست لذا نمی‌توان آن را مانند مفاهیم طبیعی تعریف کرد. تا اینجا حاصل تحقیق ما این است که هر کوششی برای تعریف خیر و تأسیس علم اخلاق محکوم به شکست است. (صانعی، ۱۴۰۰: ۳۴۶).

مور هدف خود از نوشتن کتاب مبانی اخلاقی را پاسخ به دو سؤال معرفی می‌کند: ۱. چه چیزهایی به دلیل خودشان خوبند (ارزش شناسی)؟ ۲. چه نوع کارهایی باید انجام دهیم؟ (وظیفه شناسی). او در جواب سؤال اول می‌گوید اگر تأمل کنیم یقیناً به چیزهایی خواهیم رسید که ذاتاً خوب هستند و آنها را به دلیل خودشان می‌خواهیم. این شناخت امری شهودی است و قابل اثبات نیست. از این رو، او را شهودگرا می‌خوانند. اما در جواب سؤال دوم می‌گوید باید کارهایی را انجام دهیم که بیشترین خوبی را پدید آورد. و این قابل اثبات و ابطال تجربی است چون مبتنی بر نتایج و پیامدهایی است که به دنبال خود دارد مور منتقد سودگرایی لذت گرای بنتام و میل بود و استدلال میل بر اصل سود را مغالطه می‌دانست. او یک سودگرای قاعده نگر بود و معتقد بود که قواعد کلی همانند (نباید کسی را کشت) به دلیل این که حکمت نسل‌های گذشته نشان داده است که نتایج قتل، در واقع، موجب بدبختی و فساد است و حتی در موارد استثنایی که به نظر می‌رسد قتل دارای نتایج خوبی است، باید این اصل و اصول سودمند دیگر حفظ شوند، زیرا نقض آنها در این موارد استثنایی هم، موجب تضعیف قاعده و نتایج بدی خواهد بود (اترک، ۱۳۷۳: ۱۵).

مور در کتاب مبانی اخلاق خود اذعان دارد که، من کوشیده‌ام دو نوع مسئله را به روشنی از یکدیگر جدا کنم که فیلسوفان اخلاق همواره مدعی پاسخگویی به آنهایند، اما تقریباً همیشه آن دو را با یکدیگر و با دیگر مسائل در هم می‌آمیزند. این دو مسئله عبارت است از این که: ۱. «چه نوع چیزهایی به خاطر خودشان باید ایجاد شوند؟» ۲. «ما چه نوع کارهایی باید بکنیم؟» مور می‌گوید: پس از دانستن پاسخهای این دو سؤال متفاوت می‌توان دریافت که چه نوع دلایلی، به فرض وجود برای تأیید احکام اخلاقی مناسب است و کدام نوع از گزاره‌های اخلاقی اثبات پذیر و کدام نوع اثبات ناپذیراند: پاسخ کلی مور به سؤالات چنین است:

۱. چیزهایی که به خاطر خودشان باید ایجاد شوند همان چیزهایی‌اند که خوب بالذات شان می‌خوانیم تعریف "خوبی" غیر ممکن است، زیرا این واژه نام یک ویژگی بسیط و تحلیل ناپذیر است اما این امر مستلزم آن نیست که ما نتوانیم چیزهایی را که ذاتاً دارای این ویژگی تحلیل ناپذیراند وقتی می‌بینیمشان تشخیص دهیم. مور بر این باور است که اگر به حد کافی عمیقاً در این باره بیندیشیم، یقیناً می‌توانیم چیزهای ذاتاً خوب را شناسایی کنیم. و در پایان این کتاب پاره‌ای از چیزهایی را که به گمان او ذاتاً خوبند، فهرست کرده است. اما این شناخت صرفاً نوعی تشخیص شهودی است؛ برای اثبات اینکه چیزی ذاتاً خوب است هیچ دلیلی نمی‌توان اقامه کرد؛ این شناخت صرفاً عبارت است از دیدن یا شهود این که آن چیز چنین است. اگر بگوییم چیزی ذاتاً خوب است هیچ دلیلی نمی‌تواند اثبات کند که آن چیز واقعاً نیز چنین است. در مقام جوابگویی به سؤالی

از این دست، تنها با مراقبت از اینکه تنها آن سؤال در مد نظر داشته باشیم نه سؤال یا سؤالاتی دیگر را، می‌توانیم از خط مصون بمانیم.

۳. پاسخ‌های سؤال دوم، که چه نوع کارهایی باید کرد قابل اثبات یا ابطال تجربی است، زیرا ما همیشه باید کاری را انجام دهیم که بیش‌ترین خوبی را پدید می‌آورد. بنابراین نوع دلیلی که برای اثبات درست بودن یک عمل پیشنهادی لازم است، دلیل علی است مبنی بر اینکه آن عمل فلان نتایج یا پی آمدهایی را به بار خواهد آورد. علاوه بر این لازم است بدانیم که آن پیامدها ذاتاً خوب‌اند (مور، ۱۳۹۸: ۴۷).

مور در کتاب مبانی اخلاق توضیح می‌دهد که علم اخلاق با مفهوم خوب و آنچه خوب است سروکار دارد. مور نگران نیست که چگونه ما واژه "خوب" را استفاده می‌کنیم، بلکه به دنبال تلاش‌هایی است که مفهوم "خوب" را تحلیل می‌کنند، مور معتقد است که قبل از هر پژوهشی در فلسفه اخلاق، باید به پرسش "خوب چیست؟" پرداخت. تا زمانی که پاسخ این پرسش روشن نشود، نمی‌توان هیچ حکم اخلاقی را توجیه کرد، مور می‌گوید پرسش "خوب چیست؟" می‌تواند به چند شکل مطرح شود:

- به صورت عام: مثلاً "کدام رستوران خوب است؟"

- به دنبال پاسخ عام: مثلاً "لذت خوب است"

- به دنبال تعریف "خوب": که مور آن را مهم‌ترین پرسش در اخلاق می‌داند.

در نهایت، مور بر این باور است که اخلاق نمی‌تواند با واقعیت‌های منحصر به فرد و جزیی سروکار داشته باشد، بلکه باید به دنبال پاسخ به پرسش اساسی "خوب چیست؟" باشد. از این رو، تعریف آن اساسی‌ترین نکته در اخلاق است. افزون بر این یک اشتباه در مورد آن مستلزم تعداد بسیار بیشتری از احکام اخلاقی نادرست است. مور به دو دلیل بحث از مفهوم خوب را بر همه مباحث فلسفه اخلاق مقدم می‌داند (ارجمند، ۱۳۹۴: ۴۶).

مور بر این باور است که اخلاق نمی‌تواند با موارد خاص و جزئی سروکار داشته باشد، بلکه باید به دنبال پاسخ به پرسش اساسی "خوب چیست؟" باشد. به عبارت دیگر، تعریف مفهوم "خوب" اساسی‌ترین موضوع در اخلاق است.

مور دو دلیل اصلی برای این ادعا ارائه می‌دهد اول اینکه مفهوم "خوب" مبنایی است که تمام فلسفه اخلاق بر آن استوار است. بدون درک درست از معنای "خوب"، نمی‌توان اخلاقی بودن یا نبودن چیزی را صحیح تشخیص داد، دوم اینکه تا ماهیت مفهوم آنچه یک قضیه را اخلاقی می‌سازد شناخته نشود، نمی‌توان تشخیص داد که کدام قضیه اخلاقی است و کدام غیراخلاقی. بنابراین شناخت مفهوم "خوب" مقدمه‌ای ضروری برای تمایز قضایای اخلاقی و غیراخلاقی است، سوم بر این اساس، اولین گام در پژوهش فلسفی

درباره اخلاق از نظر مور، پرداختن به تعریف مفهوم "خوب" است. او معتقد است قبل از بررسی مسائل اخلاقی، باید معنای دقیق این مفهوم اساسی را روشن کرد.

ب) تفاوت میان امر خوب و وصف خوب در اندیشه مور

مور معتقد است وقتی می‌گوییم خوب تعریف ناپذیر است. مصورم این نیست که دامر خوب یعنی چیزی که خوب است. تعریف ناپذیر است. میان خوبه او امر خوبه تفاوت وجود دارد خوب صفت است، ولی امر خوب چیزی است که صفت بر آن اطلاق می‌شود. در این صورت باید موصوف غیر از صفت باشد و کل آن شیء متفاوت هر چه باشد، تعریف ما از امر خوب خواهد بود، ولی ممکن است همینشی دارای صفات دیگری افزون بر صفت خوب باشد که بر وی اطلاق می‌شوند. به همین سبب از آن حیث که در بر دارنده دیگر اوصاف است مورد تعریف واقع گردد. بنابر این امر خوب تعریف پذیر و خود جنوب تعریف تاپستریم است. از نظر صوره واژه خوب به مهم‌ترین معنای واژه تعریف، تعریف ناپذیر است و مهم‌ترین معنای تعریف، معنایی است که اجرای ثابت شکل دهنده یک کل معین را بیان می‌کند در این معنا خوب تعریف ناپذیر است، چون بسیط است و جزء ندارد (ارجمند، ۱۳۹۴: ۴۵).

مور در کتاب «پاسخ به انتقادهای من» مقصود خود را از لفظ تحلیل به صراحت بیان کرد (مور، ۱۹۵۹: ۱۴۲). به نظر وی، تحلیل شکلی از تعریف مفاهیم یا قضا یا است نه تعریف الفاظ سخن با مفهوم یا قضیه معینی تحلیل شونده آغاز می‌شود تا مجموعه مفاهیم یا قضایای دیگری تحلیل کننده به دست آید که منطقاً با مفهوم یا قضیه اصلی برابر است اگرچه مور خود را از بیان شرایط لازم و کافی یک تحلیل صحیح ناتوان می‌داند و در نتیجه تحلیل یا تعریفی از مفهوم تحلیل ارائه نمی‌کند دست کم سه شرط لازم تحلیل صحیح را مطرح کرده است. اگر باید درباره یک مفهوم تحلیلی ارائه کنیم که تحلیل شونده باشد، باید به عنوان تحلیل کننده مفهومی با شرایط زیر ارائه کنیم (اسکلپ، ۱۱۴). هیچ کس قادر به آگاهی از کاربرد تحلیل شونده برای موضوع نباشد مگر این که به کاربرد تحلیل کننده برای آن آگاه باشد؛ هیچ کس قادر به اثبات کاربرد تحلیل شونده نباشد مگر این که کاربرد تحلیل کننده را نیز اثبات کرده باشد؛ تعبیر بیان بیان تحلیل کننده تحلیل شونده با تعبیر مترادف باشد. با این که طبق شرط سوم تحلیل با این که امری زبانی نیست کاربردی زبانی دارد از این رو مسأله مور، شیوه بیان یک تحلیل است برای مثال وی برای مفهوم برادر چهار شیوه را مطرح می‌کند (شاهرودی، ۲۰۱۵: ۱۳۵).

مور معتقد است که "خوب" یک مفهوم ساده و تحلیل ناپذیر است. به عبارت دیگر، نمی‌توان خوب را به مفاهیم ساده‌تری تجزیه و تحلیل کرد. مور به مثال رنگ زرد اشاره می‌کند. هر چند نمی‌توان واژه "زرد" را به طور دقیق تعریف کرد، اما می‌توان ویژگی‌های فیزیکی آن مانند طول موج نور را توصیف کرد. به همین ترتیب، مور معتقد است که نمی‌توان "خوب" را به طور دقیق تعریف کرد، اما می‌توان ویژگی‌های آن را

توصیف کرد. مور این دیدگاه را "مغالطه طبیعت گرایانه" می‌نامد. به این معنی که فیلسوفان اغلب تصور می‌کنند که با توصیف ویژگی‌های چیزهای خوب، در واقع در حال تعریف "خوب" هستند، در حالی که این ویژگی‌ها همان "خوب" نیستند، بلکه بخشی از آن هستند. در نهایت، مور نتیجه می‌گیرد که "خوب" یک مفهوم ساده، تحلیل ناپذیر و تعریف ناپذیر است.

ج) مغالطه طبیعت گرایانه از نظر مور

مور در کتاب مبانی اخلاق خود در خصوص مغالطه گرایی طبیعت گرایان معتقد است تلاش برای تعریف «خوبی» با استفاده از مفاهیم طبیعی یا فراطبیعی، مغالطه‌آمیز است. او بر این باور است که برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا «خوبی» را با مفاهیمی چون لذت یا مطابقت با خواست خدا تعریف کنند، مور این رویکرد را اشتباه می‌داند و آن را مغالطه‌آمیز می‌خواند، مور با طبیعت‌گرایان موافق است که اوصاف اخلاقی در جهان خارج وجود دارند. اما او معتقد است که اگر برای تعریف این اوصاف اخلاقی از مفاهیم طبیعی یا غیر طبیعی استفاده کنیم، دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم، به نظر مور، مغالطه طبیعت‌گرایانه یعنی یکی دانستن صفت «خوب» با سایر صفات طبیعی یا غیر طبیعی. به عبارت دیگر، خطای این رویکرد این است که یک مفهوم را کاملاً معادل با «خوب» فرض می‌کند، وی این گفته باتلر را تکرار می‌کند که هر شبلی همان چیزی است که هست، نه شینی دیگر مواد مور از این کلام آن است که نباید صفات دیگرشید، جانشین صفت خوب بودن آن گردند. مور می‌گوید این نوع تلاش برای تعریف «خوب» اشتباه است و باید به دنبال کشف سایر صفات اشیایی که «خوب» هستند، بود، اما نباید آن صفات را جایگزین «خوب» کرد (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

د) شهودگرایی در اندیشه مور

اهمیت مور در اخلاق از دو جهت است ۱. پژوهش در مبانی اخلاق به مقدار زیاد و نوشتن کتاب در این باب و تحت این عنوان توجه به شهودگرایی و به یک معنا، ارائه نظریه شهودگرایی. مور به یک نکته اساسی توجه کرد که قبل از اینکه بدانیم چه چیزهایی و چه نوع رفتاری دارای خصلت خوب بودن یا بد بودن است، باید به این سؤال پاسخ دهیم که «خوب» چیست؟ یعنی علم به تعریف و معنا و مفهوم خوب از جهت منطقی مقدم است بر اینکه چه چیزی خوب است و در این مقام نیز صرفاً به دنبال تعریف لفظی نیستیم بلکه معنای واقعی خوب را می‌یابیم (وارنوک، ۱۳۶۸: ۸)

عبارت مور در این باره چنین است: «کار من صرفاً با این موضوع یا اندیشه است که به درست یا به خطا این کلمه ما به ازای آن قرار گرفته است. آنچه در صدد کشف آن هستم ماهیت آن موضوع یا اندیشه است». مور معتقد است که همه فلاسفه اخلاق در این قسمت دچار خلط شده‌اند؛ زیرا سعی کرده‌اند وصف «خوب» را با صفات دیگری که اشیای خوب دارند معادل گرفته و تعریف کنند در حالی که «خوب»، یک مفهوم بسیط است و مفاهیم بسیط غیر قابل تعریف هستند مثل مفهوم «زرد». پس خوب را معادل لذت‌بخش بودن و

یا «به غایت متکامل بودن و یا به فعلیت کامل رساندن دانستن، کار صحیحی نیست بلکه باید گفت «خوب، خوب است و این آخرین مطلبی است که می‌توان گفت»، عبارت مور چنین است: «مفهوم (خوب)، پذیرای هیچ گونه تعریفی نیست و مراد از تعریف، همانا مهم‌ترین معنای این کلمه است» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۴۴۵). نکته دیگر اینکه خوبی نزد مور کیفیتی غیر طبیعی است. یعنی علاوه بر اینکه «خوب» را غیر قابل تعریف می‌داند، هر گونه فکری را که خوبی را با کیفیات طبیعی یکی می‌داند، مردود می‌شمارد و از آن به مغالطه طبیعت گرایانه تعبیر می‌کند. البته مور در اینکه خوب یک کیفیت طبیعی نیست و غیر طبیعی است. توضیح روشنی نداده و خود نیز بدان تصریح کرده است. عبارت او چنین است: «من در کتاب مبانی اخلاق تبیین موجه و محکمی از مرادم از این قول که خوب یک خاصه طبیعی نیست چیست، ارائه نکرده‌ام» (همان، ۴۴۶).

بعضی از محققین غیر طبیعی بودن در کلمات مور را به معنای انتزاعی می‌دانند و شواهدی برای آن ذکر کرده‌اند دلیلی که مور برای غیر قابل تعریف بودن مفهوم «ارائه می‌دهد این است که اگر کسی بگوید «خوب» یعنی «لذیذ بودن» یا «لذت بخش بودن» پس قضیه هر چه لذت بخش است، خوب است باید یک قضیه تحلیلی باشد و قضیه هر چه لذت بخش است، خوب نیست باید یک قضیه خود متناقض باشد در حالی که قطعاً این چنین نیست. حال به جای لذت بخش بودن هر چه بگذارید همین حال را پیدا می‌کند. به همین خاطر اگر سؤال شود که آیا لذیذ خوب است سؤالی معقول و منطقی است و سؤال لغوی به حساب نمی‌آید. در حالی که سؤال «آیا خوب، خوب است. سؤال لغوی است. البته مور می‌پذیرد که ممکن است چیزی هم خوب باشد و هم لذت بخش، ولی خوب بودن به معنای لذت بخش بودن نیست. مور، مفهوم صحیح " تکلیف (الزام و وظیفه را بر اساس مفهوم خوب تعریف می‌کند. عبارت او در این باره چنین است: بنابراین وظیفه ما را می‌توان به عملی تعریف کرد که بیش‌تر از هر بدیل ممکن دیگری باعث ایجاد خوبی در جهان شود. مسأله مهم بعد از بحث پیرامون مفهوم «خوب»، «بد»، «وظیفه» و... بحث پیرامون گزاره‌های اخلاقی است. یعنی اینکه خوبی و بدی مصادیق را چگونه می‌توان فهمید به عنوان مثال خوبی و بدی عدالت و ظلم را چگونه می‌توان درک کرد و بدان پی برد و یا آن را اثبات کرد؟ در واقع قدم اول مور فهم معنای خوب برای رسیدن به این قدم شناخت مصادیق و مرحله دوم است یعنی اول باید معنای خوب و بد را فهمید و سپس مصادیق آن را شناخت. مور در این مرحله نیز معتقد شد که خوبی و بدی امور را می‌توان شهود کرد. یعنی اینکه چه فعلی خوب است نیاز به استدلال ندارد، بلکه باید نسبت به آن حضور نام بیابیم و حتی الامکان آن را در ذهن خود از اشیای دیگر جدا کنیم و صفات متعدد آن را باز شناسیم آنگاه به سهولت خواهیم دید که آیا آنشی از خوبی برخوردار است یا نه؟ البته برای جلوگیری از بی بندوباری اخلاقی و اینکه هر کس خوبی را آن چنان که می‌خواهد تفسیر نکند رعایت قراردادهای حاکم بر جامعه را توصیه می‌کند. توجه به

این نکته ضروری است که مور در اتصاف قضایای اخلاقی به صدق و کذب و درست و غلط دو موضع دارد: موضعی که آنها را منصف به صدق و کذب می‌داند و موضعی که در این امر تردید می‌کند و تردید او بعد از انتقاد افرادی همچون پرفسور سی.آل. استیونسن است. (معلمی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

در این قسمت لازم است جهت ارتباط اخلاق مور و متافیزیک به چند نکته مهم توجه شود. اولاً مور تعبیر ما بعد الطبیعه را در مقابل «طبیعی» قرار می‌دهد مور در اینجا صریحاً تأکید می‌کند که «اندیشمندان ما بعد الطبیعه حداقل این هنر را داشته‌اند که تأکید کنند بر این که شناخت ما به اشیایی که آنها را لمس کرده می‌بینیم و حس می‌کنیم محدود نمی‌شود» این سخن صریح مور خود بر دل بستگی وی به اخلاق متافیزیکی و تنقیح اخلاق از تجربه گرایی حکایت دارد به بیان دیگر اخلاق مور را باید از سنخ اخلاق ما بعد الطبیعی قلمداد کنیم. نکته دیگر این است که تلقی مور از «خوب» به عنوان مفهوم اصلی اخلاق باز دقیقاً حول همین محور متافیزیکال در حرکت است. وی در بیانی این گونه به پردازش این موضوع می‌پردازد اندیشمندان متافیزیک نه تنها به آن دسته از اعیان طبیعی که عبارتند از واقعیات ذهنی بلکه همچنین به آن دسته از اعیان خارجی یا خاصه‌های آنها که قطعاً از وجود زمانی برخوردار نیستند و لذا اجزای طبیعت به شمار نمی‌آیند و به واقع اصلاً وجود ندارند نیز تعلق خاطر شدید داشته‌اند. آنچه از صفت خوب مد نظر داریم همان گونه که گفته‌ام متعلق به این دسته است (مور ۱۹۹۳: ۱۲۵).

شهودگرایی مور شهودگرایی مطلق نیست که در همه قضایای اخلاقی قائل به بدهت و شهود باشد بلکه این شهود را در مفهوم «خوب» و قضایای دارای محمول «خوب» می‌پذیرد و سایر مفاهیم و قضایای اخلاقی را بدان ارجاع می‌دهد. بحث از مفاد خوب و بد و تفکیک آن از بحث در باب قضایا و اعتقاد به بدهت مفهوم «خوب» و شهودی بودن پاره‌ای از قضایای اخلاقی از نکات مثبت کلام مور است، ولی روشن است که شهود مذکور بدون پشتوانه منطقی، شبهات موجود در فلسفه اخلاق باشد. چنان که بارها تذکر داده شده است و توصیه به رعایت قراردادهای حاکم بر جامعه برای نمی‌تواند پاسخگوی همه جلوگیری از بی بندوباری شاهد این مدعاست؛ زیرا این توصیه، علاوه بر اینکه نشانگر نقص نظریه شهودگرایی است فی نفسه منطقی به نظر نمی‌رسد.

۳. اخلاق از دیدگاه جرج ادوارد مور

الف) مفهوم خیر و کمال در اندیشه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح معانی خوبی و بدی را در چهار دسته تقسیم بندی نموده‌اند که عبارتند از:

الف) کمال و نقص

در یک اصطلاح، «خوب» به معنای کمال، و «بد» به معنای نقص است. وقتی می‌گویند «علم خوب است» به معنای آن است که علم کمال است و یا وقتی می‌گوییم «جهل بد است» به معنای آن است که جهل

نقص و کمبود است. گفتنی است که در این اصطلاح ملایمت علم با کمال مطلوب و تنافر جهل با آن، و یا ممدوحیت علم و مذمومیت جهل از دیدگاه عقلا مورد لحاظ نیست. همچنین باید دانست که این معنای از حسن و قبح، اختصاصی به افعال آدمیان ندارد، بلکه شامل اشیا و اعیان خارجی نیز می‌گردد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «درخت میوه‌دار خوب و درخت خشکیده و آفت‌زده بد است» همین معنا از خوب و بد منظور است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۶).

(ب) ملایمت و منافرت با طبع

معنای دیگری که برای خوب و بد ذکر شده و مورد اتفاق همگان نیز قرار گرفته، این است که هرچیزی که با تمایلات و خواسته‌های انسان سازگار و متناسب باشد، خوب و هرچه که با آنها نامتناسب و ناسازگار باشد بد نامیده می‌شود. مثلاً سیگار کشیدن از نظر انسان‌های سیگاری خوب است؛ زیرا با طبیعت و ساختار جسمانی آنان سازگار شده است. شایان ذکر است که در این معنا، جهات کمال و نقص آن شیء یا فعل نسبت به نفس آدمی مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد.

(ج) تناسب و عدم تناسب با هدف

معنای دیگری که برای خوب و بد ذکر شده، عبارت است از تناسب و عدم تناسب با غرض و هدف انسان. حسن و قبح به این معنا، برخلاف معنای پیشین که منشأ انتزاعی بیرون از نفس آدمی ندارد، از رابطه واقعی شیء یا فعل با غرض و هدف انسان انتزاع می‌شود. توضیح آنکه: اگر میان فعل یا شیء و هدف مورد نظر شخص رابطه مثبت برقرار باشد، آن فعل یا شیء متصف به صفت خوب می‌شود و اگر رابطه منفی باشد، آن را متصف به صفت بد می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود «تیشه برای نجاری خوب است ولی برای ساعت‌سازی بد است». از این معنا، گاهی به مصلحت و مفسدت نیز تعبیر می‌کنند، و همان طور که از مثال‌ها روشن می‌شود، اختصاصی به افعال آدمی ندارد؛ بلکه شامل اشیا نیز می‌شود. عقلی بودن این معنای حسن و قبح نیز مورد اتفاق همگان است. اشعریان نیز می‌پذیرند که عقل بدون نیاز به حکم شرع توانایی درک چنین صفاتی را دارد. گفتنی است با توجه به اختلاف اهداف و اغراض آدمیان، حسن و قبح به این معنا، صفاتی نسبی خواهند بود؛ مثلاً کشتن زید از نظر دوستانش کاری زشت و ناپسند است؛ زیرا خلاف مصالح و اهداف آنان می‌باشد؛ اما از دیدگاه دشمنانش کاری پسندیده و نیکوست؛ زیرا با مصالح و اغراض آنان هماهنگی و سازگاری دارد. به عبارت دیگر، نسبی بودن این معنا، دقیقاً مانند نسبی بودن علیت و معلولیت است؛ یعنی به تفاوت متعلق، متفاوت می‌شود و نه به تفاوت نظر و سلیقه، و طبع و امثال آن که اموری نفسانی‌اند. همان طور که یک شیء نسبت به شیء دیگر و از جهتی خاص، واقعاً علت است و معلول نیست، یک کار نیز برای یک هدف و از جهتی خاص واقعاً خوب است و بد نیست؛ گرچه ممکن است همان کار نسبت به هدفی دیگر، بد

باشد. چنان که همان علت نسبت به شیء دیگر می‌تواند معلول باشد؛ ولی هیچ‌کدام وابسته به طبع و سلیقه آدمی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۷).

د) خوب در عرف عقلا

چهارمین معنایی که برای خوب و بد در کتاب‌های کلامی و اصولی ذکر شده، این است که «خوب» یعنی کاری که مورد مدح و ستایش همه عقلای عالم قرار گرفته و فاعل آن استحقاق ثواب اخروی را دارد، و «بد» یعنی کاری که مورد مذمت و نکوهش عقلا بوده، فاعل آن مستحق عقاب اخروی است. این معنای خوب و بد، که مختص افعال اختیاری انسان است، مورد اختلاف اشاعره و عدلیه واقع شده است. عدلیه معتقدند که عقل توانایی درک ملاک ستایش بعضی افعال و معیار نکوهش برخی دیگر را دارد؛ اما اشاعره بر این باورند که عقل توانایی چنین کاری را ندارد. به عقیده اینان افعال آدمی فی‌نفسه و بدون لحاظ اوامر و نواهی خداوند، نه خوب‌اند و نه بد، و اگر در مقام ثبوت، چنین اوصافی برای افعال آدمی وجود نداشته باشد، طبیعتاً عقل نیز نمی‌تواند در مقام اثبات چنین درکی از افعال اختیاری انسان داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۶).

ملاً عبدالرزاق لاهیجی، دیدگاه عدلیه و اشاعره را در مورد این معنای حسن و قبح چنین بیان می‌کند: مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد، و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد... و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح، در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن رابطه بین ارزش و لذت را بیان می‌کنند:

«مسائل ارزشی از جمله مسایلی است که در کارهای اختیاری مطرح می‌شود. ما برای بعضی از کارهای اختیاری خودمان امتیاز خاصی قائلیم و آن‌ها را با همه کارهای دیگر فرق می‌گذاریم. برای مثال هر انسانی به طور طبیعی کمک به محرومین را کار ارزشمندی می‌داند. این کار غیر از سیر کردن شکم خود انسان است و برجستگی دیگری دارد. این کارها را افعال ارزشی می‌گویند و انسان باید ارزشی برای آن‌ها قائل شود تا آن‌ها را انجام دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که انگیزه انسان برای این کار ارزشی چیست؟ در پاسخ باید گفت که در این‌جا انگیزه‌ها بسیار متفاوت است و سرچشمه برخی از اختلافات میان مکتب‌های فلسفه اخلاق نیز همین جاست. بعضی می‌گویند انسان در اصل به دنبال لذت است و هرچیز دیگری هم بگوید، به صورت غیر مستقیم به همین لذت برمی‌گردد. برای مثال وقتی انسان به کسی کمک می‌کند، از کار خودش لذت می‌برد؛ بنابراین دنبال لذت خودش است، اما راهش این است که به دیگری خدمت کند. از قدیم‌الایام

در بین صاحب‌نظران کسانی قائل بوده‌اند که اصل ارزش‌ها لذت است؛ البته این مکتب تحولاتی پیدا کرده است و در عصر جدید تعدیل شده و سر و شکل علمی و فلسفی پیدا کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۷). عده دیگری معتقدند که آدمیزاد دو جور قوه مدرکه و قوه فعاله دارد. یکی لذت را درک می‌کند و کارهایی برای لذت بردن انجام می‌دهد، و دیگری وقتی انسان بالغ‌تر و پخته‌تر می‌شود و کمال بیشتری پیدا می‌کند، عقلش به انجام کارهایی حکم می‌کند و انسان برای تبعیت از عقل آن را انجام می‌دهد، زیرا خودش را بالاتر از حیوانات می‌بیند. البته به یک معنا می‌توان گفت که این هم نوعی لذت است؛ زیرا وقتی انسان حس می‌کند که از حیوانات بالاتر است به این معناست که کامل‌تر است، و او کمال را دوست دارد و از داشتن کمال لذت می‌برد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۸).

ب) کاربرد خیر و شر در نظر مصباح

استاد مصباح در مباحث اخلاق و سیاست به این مطلب می‌پردازند، از نظر ایشان کاربرد معنی خیر را می‌توان به سه صورت به کار برد، ۱. خیر اصیل و فی نفسه ۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای ۳. خیر اخلاقی یا ارزشی.

۱. خیر اصیل و فی نفسه

خیر اصیل به این معناست که: اگر موجودی را فی نفسه در نظر بگیریم و وجود آن را مستقل وجدای از ارتباطش با سایر اشیاء و افراد بسنجیم، به «خیر بودن» آن حکم می‌کنیم و به قول فلاسفه الهی، وجود هر شیئی فی نفسه عین خیر است یا «الوجود خیر محض» در مقابل، عدم آن نیز شر به حساب می‌آید. این موضوع، علاوه بر استدلال‌ات عقلی و فلسفی، از پشتیبانی آیات قرآن نیز بهره‌مند است؛ مثلاً در آیه مبارکه سوره سجده آمده است «الذی أحسن کلَّ شیء خلقه» (۱. سجده/ ۷). یعنی: «خدای متعال خلقت هر چیزی را نیکو قرار داد.» پس خیر به این معنا اصیل و فی نفسه است (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۱۹).

۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای

مفهوم «خیر نسبی یا مقایسه‌ای» نیز در صورتی بدست می‌آید که دو شیء یا دو فردی را که وجود آنها با یکدیگر تراحم دارد، مقایسه کنیم. اگر بین دو موجود که وجود یکی از آنها به گونه‌ای با وجود دیگری تراحم دارد، مقایسه کنیم و موجودی را از آن جهت که سبب نقصان یا از بین رفتن دیگری می‌شود بسنجیم، در این صورت حکم می‌کنیم که وجود یکی از آنها برای دیگری شر است یا وجود یکی به دلیل کمک به رشد و کمال دیگری برای آن موجود خیر است. فرض این گونه خیر و شر، فقط در مواردی است که تراحم بین موجودات وجود داشته باشد. بنابراین، مجردات تام - که با یکدیگر هیچ تراحمی ندارند - مشمول این خیر و شر نمی‌گردند. این خیر و شر، به اصطلاح فلاسفه خیر و شر بالعرض است، خیر و شری است که ذاتی نیست، چون بعد از مقایسه موجودات، به خیر یا شر بودن آنها حکم می‌کنیم و البته فرض چنین خیری در اعدام هم ممکن است؛ مثلاً، امساک از غذا امری عدمی است، اما وقتی که امساک از غذا موجب سلامتی انسان شود،

همین امر عدمی (نخوردن) خیر خواهد بود. شاخ و برگ را که باغبان از یک درخت می‌زند در واقع برای درخت امری عدمی است، ولی خیر درخت در آن است، زیرا این کار موجب رشد آن می‌شود. پس فرض خیر و شر نسبی فقط در بین موجودات مادی است، زیرا ممکن است موجودی برای موجود دیگر خیر یا شر باشد و فرض خیر در اعدام هم از این جهت ممکن است که گاهی «عدم» زمینه پیشرفت خیری را فراهم می‌کند و در واقع موانع رشد و کمال موجودی را از بین می‌برد و لذا ممکن است خیر باشد (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

۳. خیر اخلاقی یا ارزشی

سومین کاربرد مفهوم خیر و شر در مورد خیر و شر اخلاقی یا ارزشی است. این بحث معرکه‌ای از آراء فلاسفه اخلاق است که ماهیت ارزش چیست و خیر و شر ارزشی کدام است. طبق نظر بزرگان فلسفه اخلاق اسلامی، خیر و شر اخلاقی فقط در امور اختیاری مطرح می‌شود. اگر عملی فاقد عنصر اختیار باشد؛ یعنی، دخالتی در پیدایش کار اختیاری نداشته باشد و خود آن هم نتیجه یک کار اختیاری نباشد، متصف به ارزش اخلاقی نمی‌شود و نمی‌توان گفت که خوب یا بد است. البته از نظر فلسفی ممکن است بگویند وجودش خیر است یا اینکه وجود آن برای وجود دیگری خیر است، اما از نظر اخلاقی چیزی که هیچ عنصر اختیاری در آن نباشد، به آن خیر یا شر گفته نمی‌شود؛ مثلاً می‌توان گفت سنگ یاقوت خیلی زیباست، برای کسی که از زینت آن استفاده می‌کند «خیر» است، اما مدح یاقوت مدح اخلاقی نیست و از آنجا که زیبایی یاقوت اختیاری نیست، مدح اخلاقی آن هم معنا ندارد، زیرا ارزش اخلاقی در جایی است که اختیاری در میان باشد و فاعل، قدرت فعل یا ترک آن را داشته باشد. فعلی از نظر اخلاقی خیر است که مقدمه رسیدن انسان به کمالی باشد - اینکه حقیقت کمال چیست، چه مراتبی دارد خود بحث گسترده‌ای است که جای آن در اینجا نیست - به‌طور اجمال می‌توان گفت: هر رفتار اختیاری، با مقدمات و مؤخراتش که موجب کمال نفس انسان می‌شود، از نظر اخلاقی ارزش‌مند است و هر رفتار اختیاری که موجب نقص در انسانیت انسان می‌شود و مانع رشد و کمال او می‌گردد، از نظر اخلاقی بی‌ارزش است (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۲۱).

ج) گرایش‌های متزاحم انسان

موضوع دیگر که در راستای خیر و شر نسبی مطرح می‌شود، این است که گاهی بین قوای خدادادی و فطری انسان در مقام ارضا تزاحم ایجاد می‌شود، انسان تمایلات مختلفی دارد که بعضی از آنها مربوط به جنبه مادی و بدنی و بعضی دیگر مربوط به جنبه نفسانی و روحی اوست. گاهی گرایشهای نفس حیوانی با گرایشهای متعالی انسان در مقام ارضا تزاحم پیدا می‌کنند و هر جا تزاحمی باشد زمینه شر فراهم خواهد شد، زیرا در مقام عمل، بعضی از آنها مانع تکامل و ارضای دیگری می‌شود. با توجه به این وضعیت، حال قضاوت در مورد این مجموعه عواطف، احساسات، شهوات، غضب و عقل و ... چیست، آیا اینها برای انسان خیرند یا شر؟ جواب این است که: اولاً در یک مجموعه مرکب، قضاوت کلی به بر آیند آن مجموعه تعلق می‌گیرد؛ یعنی،

اینکه ممکن است در یک مجموعه چند عضوی، عناصری هم باشند که وجود آنها برای دیگران ضرر دارد، اما اگر روی هم رفته بسنجیم و نفع و ضررها را روی هم بریزیم، در مجموع به مفید بودن آن رأی می‌دهیم. ثانیاً از آنجا که انسان در به کارگیری هر یک از این قوا مختار است، این خود اوست که می‌تواند در عمل، از آنها ترکیبی متناسب، مفید و خیر یا غیر متناسب و شر بسازد. (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۵).

برای روشن‌تر شدن مطلب، مثالی را ذکر می‌کنم: یک تابلوی نقاشی را در نظر بگیرید که رنگهای مختلفی در آن به کار رفته است، کاربرد رنگها در این تابلو ممکن است به چند صورت انجام گیرد: ۱. اینکه چندین رنگ را روی هم بریزند که در این صورت رنگها، بدون نما و زیبایی، اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. ۲. رنگ‌های نامتجانس را به شکل نفرت‌آمیزی ترکیب کنند که نتیجه‌ای جز هدر رفتن رنگها نخواهد داشت. ۳. هر کدام از این رنگها به شکل متناسب توسط نقاش باسلیقه‌ای ترکیب شود و از کنار هم گذاشتن آنها، منظره‌ای زیبا و دلنشین به وجود آید. حال اگر کسی سؤال کند که مجموع این رنگها نسبت به تابلو خیر است یا شر، جواب این است که: بستگی به ترکیب رنگها دارد، اگر کیفیت و کمیت ترکیب رنگها کاملاً متناسب باشد، برای نقاش خیر است، زیرا می‌تواند برای نقاش ارزش و اعتبار را به ارمغان بیاورد، اگر رنگ نبود، او چگونه می‌توانست چنین عملی را انجام دهد. از طرف دیگر شخص ناوارد ممکن است به گونه‌ای رنگها را ترکیب کند که حتی قیمت اولیه رنگها را نیز از دست بدهد (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

پس در پاسخ به این سؤال که تمایلات متزاحم انسان برای او خیرند یا شر، می‌توان گفت: خیر یا شر بودن آنها بستگی به نحوه ترکیب و استفاده از آنها دارد. باز اشاره کنم که وجود تمامی این تمایلات، از آن جهت که مخلوقند، خیر است. برآیند آنها نیز از آن جهت که موجب کمال آدمی می‌شود و به خدای متعال منسوب است خیر است، زیرا «احسن کل شیء خلقه» (سجده / ۷) اما خیر یا شر بودن آنها برای فرد انسان، بستگی به اختیار آدمی و چگونگی استفاده از آنها دارد؛ یعنی، در ابتدای امر نمی‌توان گفت که اینها برای انسان از نظر اخلاقی خیر یا شرند. تمایلات به لحاظ ارزش اخلاقی خنثی هستند؛ به این معنا که نمی‌توان گفت حتماً فرد را به سعادت می‌رسانند یا او را بدبخت می‌کنند. غرایز و تمایلات در انسان، به شمشیر دولبه‌ای می‌ماند که برای جنگجوی ماهر، خیر و برای آدم ناشی شر است. ناگفته نماند که در همین مورد نیز اتحاد نظر وجود ندارد؛ مثلاً گرایش‌هایی که در اخلاق مسیحیت و فلاسفه مشهور به «کلیون» مشاهده می‌شود، حاکی از این است که تمامی غرایز حیوانی در انسان را «شر» می‌دانند و شاید در فرهنگ ملی ما هم ردپایی از این تفکر باشد، اما حقیقت این است که دیدگاه اسلام با این تفکر، موافق نیست. درست است که وجود غرایز از لحاظ فلسفی، مطلقاً خیر است و ترکیب آنها نیز متناسب و خیر است. شهوت، غضب، تعقل، عواطف و احساسات، همه اینها مجموعه‌ای هستند که در تابلوی زیبایی به نام انسان ترکیب شده‌اند و تا جایی که مربوط به خلقت و خدای متعال است همه متصف به خیرند، اما جایی که از ارزش اخلاقی؛ یعنی، کیفیت

استفاده اختیاری تمایلات صحبت می‌شود و این سؤال پیش می‌آید که آیا اینها ارزش اخلاقی دارند یا نه، باید گفت قبل از اینکه اعمال اختیاری در کار باشد، اصلاً ارزش اخلاقی مطرح نیست. در آنجا اگر صحبت از خیر به میان می‌آید، مفهوم فلسفی آن مورد نظر است. جایی که اعمال اختیاری و به کارگیری این نعمتها مطرح می‌شود، ارزش اخلاقی مثبت یا منفی نیز مطرح است، پس خیر یا شر بودن رفتارها از نظر اخلاقی به کیفیت اعمال اختیار و نحوه استفاده انسان از نیروهای درونی خود بستگی دارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

(د) نسبی بودن یا مطلق بودن اخلاق در دیدگاه استاد مصباح یزدی

آیا اخلاق نسبی است یا مطلق؟ می‌دانید که یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق این است که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی؟ یعنی وقتی می‌گوییم فلان چیز خوب است آیا همیشه و در همه جا و برای همه کس خوب است یا خوب بودن آن نسبی است و در برخی مکان‌ها و زمان‌ها و برای بعضی افراد خوب است و در برخی مکان‌ها و زمان‌ها و برای برخی افراد دیگر خوب نیست. البته در نسبی بودن هم اتفاق نظر کامل نیست؛ بلکه در نسبی بودن اخلاق هم مذاهب و گرایش‌های متفاوت وجود دارد. بعضی می‌گویند مقصود از نسبی بودن، آن است که همه چیز از نظر خوب و بد بودن تابع مکان، زمان و شرایط است و هیچ خوب و بد مطلق نداریم. چیزی در نزد عده‌ای خوب و پسندیده است، در حالی که افراد دیگر همان را بد می‌دانند و نمی‌پسندند. کسانی که آن را خوب می‌دانند، برای آنها خوب است و کسانی که آن را بد می‌دانند، برای آنها بد است؛ یعنی هیچ معیاری برای تشخیص خوب و بد وجود ندارد. گروه دیگری می‌گویند یک معیار مطلق وجود دارد. البته آنهایی که می‌گویند این معیار مطلق است، در برخی موارد دچار مشکل می‌شوند؛ مثلاً طبق این نظریه اگر «راست گفتن» خوب است باید در تمام حالات، مکان‌ها و زمان‌ها خوب باشد، در حالی که می‌گویند اگر به واسطه دروغ گفتن جان مؤمنی از دست ظالمی نجات پیدا می‌کند، باید «راست گفتن» را کنار گذارد و دروغ گفت. از نظر اسلام در این جا باید دروغ گفت و جان نفر را از دست ظالم نجات داد. همین موارد استثنایی باعث می‌شود که عده‌ای گمان کنند اخلاق اسلامی یک اخلاق نسبی است؛ یعنی دروغ گاهی خوب است و گاهی بد. راست گفتن نیز گاهی خوب است و گاهی بد؛ در حالی که هرگز چنین نیست. البته توجیه دقیق علمی این بحث‌ها باید در جای دیگری انجام پذیرد و بیشتر مورد مذاقه قرار گیرد و در این مقام به توضیح اجمالی اکتفا می‌کنیم (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۰).

در تبیین این گونه اعمال باید گفت: خوب یا بد بودن اعمال تابع یک سری معیارهای کلی‌تر است؛ مثلاً خوب یا بد بودن «راست گفتن» یا «دروغ گفتن» تابع مصالح و مفاسدی است که بر آنها مترتب می‌گردد. این گونه نیست که «راست گفتن» همیشه و در همه جا به طور مطلق واجب و پسندیده باشد و یا دروغ گفتن به طور مطلق در همه جا حرام و بد باشد؛ بلکه شرایط و قیودی وجود دارد که با آن قیود و شرایط، چیزی خوب یا بد شمرده می‌شود. بعضی از فلاسفه بزرگ اخلاق که این گرایش را داشتند گمان می‌کردند وقتی که می‌گوییم

چیزی خوب است، دیگر هیچ استثنا ندارد؛ از جمله وقتی می‌گوییم رفق، مدارا و ملایمت خوب است و یا وقتی در روایات زیادی مدارا کردن و با ملایمت رفتار نمودن مورد تحسین و تمجید واقع می‌شود، این توهم پیش می‌آید که این سخن هیچ استثنا ندارد و همیشه و در تمام حالات انسان باید خیلی با ملایمت رفتار کند و ذره‌ای خشونت به خرج ندهد. یا وقتی از حلم و بردباری به خوبی یاد می‌شود و در آیات و روایات زیادی مورد ترغیب قرار می‌گیرد، تصور می‌کنند که اصلاً غضب کردن کار غلطی است و هرگز نباید کسی غضب کند. در صورتی که این قواعد موارد استثنا دارد. درست است که موارد استثنا خیلی محدود است، ولی باید توجه داشت که چنین موارد خلاف قاعده‌ای، هر چند اندک، وجود دارد. به عنوان نمونه در سیره عملی امیرالمؤمنین (علیه السلام) و یا در نامه‌هایی که به ولات و مسؤولان حکومت نوشته‌اند مشاهده می‌کنیم که تعبیرات خیلی تند و خشن در حق متخلفان به کار گرفته‌اند و مسؤول متخلف را سخت و تند مورد عتاب قرار داده‌اند. در این جا حلم علی (علیه السلام) کجار رفته است؟ چرا خیلی با نرمی و آرامی با آنها صحبت نکرده، نفرموده‌اند: فرزندانم، پسرانم، عزیزانم! این کار را نکنید. عزیزانم! خواهش می‌کنم بیت المال، حقوق مردم و ضعفا را رعایت کنید و...؟! باید توجه داشت که در موارد متفاوت، کیفیت رفتار فرق می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۳).

در حالی که باید در معاشرت با دیگران با نرمی و ملایمت برخورد شود، ولی نسبت به افراد متخلف برخورد خشن و حاد لازم و شایسته است. وقتی با کسی به نرمی برخورد می‌شود در واقع به او فرصت داده می‌شود تا فکر کند و به آنچه مقتضای عقل است عمل نماید و به اشتباه خود پی ببرد و در مقام دفاع از کارهای خود با برهان عقلی دفاع کند و طبعاً وقتی به کسی با تندی و خشونت و برخورد خشن بگویند: تو بد کردی، نفهمیدی و...، علاوه بر این که خلاف ادب و اخلاق رفتار نموده‌اند فرصت یک فکر صحیح و عملکرد مطلوب را از وی سلب کرده‌اند. برای این که چنین وضعی پیش نیاید باید با نرمی صحبت نمود تا تعاملی عاقلانه بین افراد در اجتماع برقرار گردد. این گونه رفتار نمودن در همه جا درست نیست. وقتی پای مصالح جامعه در میان است و یا کسی نسبت به جامعه اسلامی و بیت‌المال خیانت می‌کند و اموال مسلمین را حیف و میل می‌نماید و... دیگر نباید با نرمی و آرامی با او صحبت کرد. در چنین موقعیت‌هایی اگر نرمی نشان دهیم، او تجرّی می‌نماید و به کارش ادامه می‌دهد. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این جا می‌فرماید: وَإِنْ كَانَ الرَّفْقُ خُرْقًا، كَانَ الْخُرْقُ رَفْقًا؛ گاهی اوقات تندی و خشونت، اثر رفق و ملایمت را در پی دارد؛ یعنی آن نتیجه‌ای که از رفق انتظار می‌رود از ضدش، یعنی تندی، پدید می‌آید. در چنین جایی باید به شیوه وارونه عمل کنید؛ چراکه تندی و خشونت، همان نرمی است؛ یعنی آنچه باید به عنوان ملاطفت و ملایمت انجام دهید همان تندی است و برعکس. پس نباید تصور کرد که این تعریف و تمجیدهایی که از نرمی، ملایمت،

تواضع و تحمل حرف دیگران و... می شود هیچ استثنا ندارد؛ بلکه گاهی اوقات باید غضب و تندی نمود تا به مطلب رسید. (مصباح، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

(ت) مصلحت و لذت

نکته دیگر این که گاهی ما در تعلیل انجام یا ترک کاری به مصلحت آن اشاره می کنیم؛ اما مصلحت چیست؟ منظور از مصلحت این است که نفع کاری که انجام گرفته، بیشتر است؛ نفع نیز به لذت برمی گردد. به عبارت دیگر مصلحت لذت با واسطه است. بر اساس این تعریف، دروغ مصلحت آمیز در این مثل معروف که می گوید دروغ مصلحت آمیز بهتر از راست فتنه انگیز است، به معنای دروغی است که نتیجه ای لذت بخش برای انسان داشته باشد. اما لذت منحصر به همین لذت های مادی نیست و لذت های دیگری به نام مصلحت عالی تر انسانی داریم که چه بسا لذتش بسیار عالی تر از لذت های حیوانی باشد. کسانی که آن لذت را چشیده اند گاهی یک لحظه از این لذت را از همه لذت های حیوانی برتر می دانند. حال این پرسش مطرح می شود که مصلحت در سیاست به چه معناست؟ این که گفته می شود: بین سیاست و اخلاق تراحم واقع شد و مصلحت سیاسی را بر اخلاق مقدم داشتیم به چه معناست؟ عموم مردم، به خصوص سیاستمداران، مصلحت را در چیزی می دانند که با آن هدف اولیه شان که برتری جویی بر سایر انسان هاست مناسب باشد. آیا اسلام هم این نظر را تأیید می کند؟ در اسلام ما می گوئیم احکام تابع مصالح و مفاسد است، این جا مصلحت به چه معناست؟ پاسخ به این سؤال به ما کمک می کند که نظر اسلام را درباره تقدم یا تأخر مصلحت سیاسی از مصلحت اخلاقی به دست بیاوریم. در یک کلمه، مصلحت هر چیزی به این است که در آن جایگاهی از نظام هستی واقع شود که بهترین کمال برایش حاصل شود. مصلحت این است که هر چیزی در آن مکان، زمان، و شرایط، و به آن شکل و اندازه ای قرار بگیرد که نتیجه اش بارورتر شدن کل نظام هستی باشد. اما اگر کاری باعث شود که گوشه ای از این کمال کاسته شود؛ اگرچه ممکن است موقتاً ما را به نفعی برساند اما برای آینده ما، و چه بسا برای آینده جامعه ای که در آن زندگی می کنیم یا حتی برای جامعه آیندگان ضرر داشته باشد، خلاف مصلحت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶).

۴. بررسی تطبیقی مقوله خیر در نظریات آیه الله مصباح یزدی و جرج ادوارد مور

۴-۱ تفاوت دیدگاه ها در مفهوم خیر در نسبیت قضایای اخلاقی

اولین تفاوت دیدگاه را می توان به تعریف معنی خیر اشاره کرد بنظر مور خوبی یا به تعبیر مترادف آن خیر، به چیز بدیهی و بسیط است که نیازی به تعریف مجدد ندارد و جمله معروف خود را در تکرار می کند که خوب، خوب است، چیزی که مور در تعریف خوبی بیان می کند و استاد مصباح نیز به آن اشاره می کند این است که قضایای اخلاقی باید شناخت و سپس حکم به خوبی یا بدی آن می توان اطلاق کرد بدین ترتیب که مور در پاسخ به جواب اینکه خوبی چیست سه پاسخ می دهد که شامل پاسخ اطلاق حکمی، ذکر فضیلت ها

و سومین پاسخ شناخت قضیه اخلاقی و صدور حکم به خوبی یا خوب نبودن است چنانچه می‌گوید چه بسا خوب بودن چیزی به گمان شود خوب است و اما بعداً ثابت شود چیز دیگری خوب است، این گزاره مور بسیار به سخنان استاد مصباح یزدی شباهت دارد که ایشان نیز در باب تشخیص مصلحت و نسبت قضایای اخلاقی بعد از بکارگیری عقل سلیم ممکن است حکمی را بر اساس مصلحت خوب تشخیص بدهند ولی بعداً مشخص شود خوب نبوده است که استاد مصباح در اینجا بیان می‌دارند که کار حتی برای کارشناسان یک حوزه تشخیص قضیه‌ای از لحاظ خوب یا بد بودن، سخت باشد یا در جای دیگر در خصوص گزاره خوب یا بد بودن دروغ معتقدند ممکن است دروغ گفتن در قاعده اخلاقی با موقعیت‌های عام خلاف و نادرست باشد اما در بین دروغ مصلحت آمیز و راست فتنه انگیز کدام را باید برگزید، مصباح ادامه می‌دهد ممکن است این دروغگویی نتیجه بهتری برای انسان بیاورد اما نمی‌توان لذت را در فقط نتایج مادی منحصر کرد و باید به لذت‌های عالی‌تر انسانی نیز توجه کرد، اینگونه می‌توان نتیجه گرفت در نسی بودن قضایای اخلاقی مور و استاد مصباح هم نظر هستند.

۲-۴ تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم خوب بودن و مسئله کمال انسان

در تعاریف مفهوم خوب از مور در ابتدا صحبتی از رشد و کمال انسان مشاهده نمی‌کنیم و نسبت دادن خوب را جهت استفاده با گزاره‌های دیگر رد می‌کند، اما در توصیف امر خوب، آن را تعریف پذیر می‌داند، اگر تعریف مور را در خصوص تعریف پذیر بودن امر خوب بپذیریم می‌توانیم افعال خیری که استاد مصباح جهت رسیدن به کمال و رشد انسانی مطرح می‌نماید را در این تعریف مور قرار دهیم، اما بطور کلی در دیدگاه استاد مصباح خیر، عملی تعریف می‌گردد که در راستای رشد و کمال انسان عمل شود و عمل شر عملی است که عکس آن یعنی سبب نقص در کمال انسان شود که این نوع تعریف از منظر مور در تعریف خوب بودن، مورد قبول نیست که می‌توان به عنوان تفاوت نگرشی از لحاظ نگاه هستی‌شناسانه انسان به آن اشاره داشت. مور اساساً هر گونه تعریف طبیعی و فرا طبیعی و یا اینکه تعریفی که نسبت آن با اطاعت از خداوند سنجیده شود را رد می‌نماید که این نوع معنی را می‌توان در تضاد با معانی که استاد مصباح در تعریف خیر داده است در نظر بگیریم.

۳-۴ تفاوت دیدگاه‌ها در توصیف خیر و خوبی

مسئله دیگری که می‌تواند به آن به عنوان اختلاف دیدگاه بررسی کرد این است که مور معتقد است در تعریف خوبی اگر یک صفت را به تمامی خوب بودن اطلاق نکنیم ما دچار مغالطه شده‌ایم و نمی‌توان خوبی را با صفاتی دیگر از اشیا دیگر تعریف کرد و طبق تعریف قبلی خوبی تعریف ندارد و قابل تصور و جزو بدیهیات است اما این بعد از تعریف خوبی در دیدگاه استاد مصباح این امر متفاوت است ایشان خوبی را امری نسبی می‌دانند که بنا به سنجیدن شرایط و موقعیت شرایط می‌توان حکم به خوبی یا بدی شی یا مسئله داد،

از نظر ایشان گاهی مسئله‌ای در حالت عام مانند راست گفتن خوب باشد اما در شرایطی اصلاً مناسب نباشد و سبب ایجاد فتنه شود و در هر حال خوب بودن را تابعی از کمال یا نقص انسان می‌دانند که افعال خوب یا بد نیز نسبت به کمال انسان سنجیده می‌شود گاهی در راستای کمال انسانی با دروغ گفتنی افراد از مرگ نجات پیدا می‌کنند و با راست گفتنی سبب ایجاد کشتار زیادی می‌گردد ولی مسائل اخلاقی را در نگاه کلان‌تر که بنگریم همان دروغ گفتن نیز عین کار خیر و صواب محسوب می‌گردد، در حالیکه مور این دیدگاه را ندارد معتقد است که خوب بودن تعریف ناپذیر است و منتقدان نظریات مور مانند وارنوک، مسئله مغالطه مطرح شده توسط مور را نفع به مطلوب می‌دانند که مور به عنوان سلاخی علیه سایر گروه‌هایی که این نظریه قبول ندارند استفاده می‌نماید در حالیکه ممکن است سایر نظریات در خصوص تعریف خوب صحیح باشند.

۴-۴ تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم خیر و تفاوت دیدگاه در خصوص کارکرد اخلاق

در دیدگاه مور اساساً مهمترین کارکرد اخلاق فهمی از واژه خوب است و همه مفاهیم اساسی اخلاق بر روی شناخت «واژه» خوب تکیه داده است و از طرفی مور بر این امر اصرار دارد مفاهیم انتزاعی مانند خوب را همانند مفاهیم طبیعی مانند رنگ‌ها، حیوانات و سایر چیزهایی که مشاهده می‌کند و به اصطلاح از طریق شهودگرایی به آن دست پیدا می‌نماید برای مخاطب تحلیل نماید و سایر تعاریف طبیعی و فراطبیعی را در این نسبت به تعریف خوبی را انکار می‌کند در حالیکه در دیدگاه استاد مصباح در تبیین هدف دین و هدف اخلاق معتقدند که هدف دین خداگونه کردن آدمیان، تعالی بخشیدن به آنان و ارضای احساس وابستگی انسان‌ها به خداوند است؛ درحالی که هدف اخلاق، ارائه دستورالعمل‌هایی برای تصحیح روابط اجتماعی انسان‌هاست و در جایی دیگر در تبیین نظام احسن، هدف انسان و اخلاق را کمال و رسیدن به سعادت ابدی می‌دانند در حالیکه از منظر مور هدف فلسفه اخلاق تبیین مفهوم خوب به افراد است و این تفاوت دیدگاه ناشی از تفاوت نوع نگاه به جهان هستی است

۵. نتیجه گیری

طبق بررسی بعمل آمده در نظریات هر دو اندیشمند نوع نگاه در باب مسائل اخلاقی به بحث خوبی و خیر متفاوت است و عمده دلیل آن بسته به نوع نظام ارزشی از پیش مفروض گرفته شده بر می‌گردد، که از طریق آن به بررسی موضوعات مختلف پرداخته می‌شود، در نظریات مور مشاهده می‌شود آنچه به عنوان خواسته اصلی مور مطرح است تبیین نوعی روش تعریف از خوبی است و اثبات این قضیه که خوبی به دلیل بسیط بودن غیر قابل تعریف است و خوبی‌های دیگر ممکن است مرکب باشند که باید به اجزا تقسیم بشوند و اجزایشان مورد تحلیل قرار بگیرد تا به بسط‌ترین شکل ممکن برسد، اساساً در دیدگاه مور مسائل معنوی و اجتماعی از لحاظ خوبی و بدی دغدغه‌ای وجود ندارد و دلیل اصلی آن شهودگرایی است که مور به عنوان ایدئولوژی فکری پذیرفته است و اثر آن در ارائه نظریه کاملاً مشهود است، چنانچه طبق نظر استاد مصباح

جمالاتی مانند «راست‌گویی خوب است»، «باید به عدالت رفتار کرد» و امثال آن، از راه حس و تجربه به دست نمی‌آیند، سوالی که به وجود می‌آید این است این چگونه گزاره‌های اخلاقی مانند اشیا قابل تقسیم بندی می‌شوند که مور قائل به تحلیل قضایای اخلاقی هست اما واضح نکرده است که آیا در نهایت می‌توان قضایای اخلاقی تا نهایت ترین قسمت بسیط کرد، آنچه از نظریات هر دو اندیشمند می‌توان دریافت این است که اساساً نوع نگاه به فلسفه اخلاق و همچنین هدف و کاربرد اخلاق در زندگی انسان در نظر هر دو اندیشمند تفاوت ساختاری دارد و از سویی دیگر قیاس مسائل معنوی و اخلاقی از طریق بدست آوردن دلایل شهودی کاری غیرمنطقی است بطوریکه مور نیز در این خصوص ادعایی را نکرده است در نتیجه می‌توان گفت که در این خصوص استاد مصباح به بعد دیگر از قضایای اخلاقی پرداخته است که مور به آن اشاره نداشته است.

منابع

قران کریم

نهج البلاغه

ادواردز، پل، فلسفه اخلاق ترجمه انشاء الله، رحمتی، نشر مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۸.
ارجمند، فرشته و توکلی، غلامحسین، مغالطه طبیعت گرایانه از منظر جورج مور، فصلنامه فلسفه و الاهیات، سال بیستم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۴.

اگبرن ویلیام فیلدینگ و دیگران زمینه جامعه شناسی، ترجمه- امیر حسین آریان پور، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.

اترک، حسین، سوداگرایی اخلاقی، نشریه علمی پژوهشی (حوزوی)، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، زمستان ۱۳۸۴.

حسینی، حسن و اکبری، عبدالله؛ واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، مجله پژوهش‌های اخلاقی، سال ششم، شماره ۳، بهار ۱۳۹۵.

زرقاء، م. الف. تمایز اثباتی هنجاری و روش شناسی اقتصاد اسلامی مؤلف: عیوض □ لوح و حسینی س. ع. فلسفه اقتصاد اسلامی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰.

صانعی دره بیدی، منوچهر، چ ۳، تهران، نشر سروش، ۱۴۰۰.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، ج ۵، ۱۳۷۸.
فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، نشر طه، ۱۴۰۲.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: از بنام تا راسل، جلد هشتم، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، نشر شرکت علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی)، ۱۳۹۳.

- ، تاریخ فلسفه: یونان و روم، جلد یکم، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی، نشر شرکت علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی)، ۱۳۸۸.
- مدرسی، سیدمحمدرضا، فلسفه اخلاق: پژوهش در بنیادهای زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، نشر صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۷.
- معین، محمد، فرهنگ معین تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- محسنیان راد، مهدی، انقلاب مطبوعات و ارزش‌ها تهران مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها ۱۳۷۲.
- مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. نشر سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی؛ تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، ۱۳۹۱.
- ، پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به فرزندش امام حسن مجتبی (علیه السلام)، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، ۱۳۹۱.
- ، آموزش فلسفه، ج ۲، چ ۱۷، نشر، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۹۶.
- ، مباحث اخلاق و سیاست، جلسه چهارم: مصلحت و لذت، سایت اطلاع رسانی آثار آیت الله مصباح یزدی، قابل دسترسی در <https://mesbahyazdi.ir/node/6402>، ۱۳۹۶/۱۲/۲۰.
- معلمی، حسن، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
- مور، جورج ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- وارنوک، ج، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ دوم، مرکز ترجمه نشر کتاب، ۱۳۶۸.
- منابع انگلیسی:

G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge University Press 1903.

Schilipp PA. The philosophy of G.E. Moore. 1st ed. Evanston: Northwestern University; 1942.

Moore GE. Principia Ethica. London: Cambridge University Press; 1993.

Moore GE. A Defense of Common Sense philosophy. London: Contemporary British Philosophy (2nd series); 1959.

Hosseini Shahrudi M. Philosophical Analysis and Analytical Philosophy. Journal of Razavi University 2015; (12): 5-15. [Persian]

References:

Edwards, Paul. *Philosophy of Ethics*. Translated by Insha Allah Rahmati. Cultural Institute of Tebyan Publications, Tehran, 1999.

Arjmand, Fareshteh and Tavakoli, Gholamhossein. "The Naturalistic Fallacy from George Moore's Perspective." *Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 20, No. 3, Fall 2015.

Egborn, William Fielding et al. *The Context of Sociology*. Translated by Amir Hossein Arianpour. Tehran: Pocket Books, 1978.

Atrak, Hossein. "Moral Entrepreneurship." Scientific-Research Journal (Hawza), Islamic Sciences and Culture Research Institute, Winter 2005.

Hosseini, Hassan and Akbari, Abdollah. "Exploring and Evaluating the Concept of Happiness from the Perspective of Khwaja Nasir al-Din Tusi." *Journal of Ethical Research*, Vol. 6, No. 3, Spring 2016.

Zarqa, M. A. "Positive Distinction of Normative and Methodological Islamic Economics." Author: Iyozolouh and Hosseini, S. A. *Philosophy of Islamic Economics*. Imam Sadiq University Publications, Tehran, 2011.

Sanai Darabidi, Manouchehr. *Chapter 3*. Tehran, Soroush Publications, 2021.

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Scientific and Intellectual Foundation of Allameh Tabatabai Publications, Vol. 5, 1999.

Frankena, William K. *Philosophy of Ethics*. Translated by Hadi Sadeghi. Taha Publications, 2023.

Copleston, Frederick. *History of Philosophy: From Bentham to Russell*. Vol. 8, Translated by Baha al-Din Khormashahi. Scientific and Cultural Company (Islamic Revolution Education), 1999.

.-----History of Philosophy: Greece and Rome. Vol. 1, Translated by Seyed Jalal al Din Mojtabavi. Scientific and Cultural Company (Islamic Revolution Education), 2009.

Modarresi, Seyed Mohammad Reza. *Philosophy of Ethics: A Study of Linguistic, Innate, Empirical, Theoretical, and Religious Foundations of

Ethics*. Islamic Republic of Iran Broadcasting, Soroush Publications, Tehran, 2018.

Moein, Mohammad. *Moein Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications, 1983.

Mohsenian Rad, Mehdi. *Press Revolution and Values*. Tehran: Center for Media Studies and Research, 1993.

Misbah, Mohammad Taqi. *Philosophy of Ethics*. Research and Composition by Ahmad Hossein Sharifi. Islamic Propagation Organization, International Printing and Publishing Company, Tehran, 2012.

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. *Prerequisites of Islamic Management*. Research and Composition by Gholamreza Motaghi Far. Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Qom, 2012.

* .-----Eternal Advice: Commentary on the Will of Amir al-Mu'minin Ali (Peace Be Upon Him) to His Son Imam Hasan Mujtaba (Peace Be Upon Him)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Qom, 2012.

* .-----Teaching Philosophy*, Vol. 2, Ch. 17. Islamic Propagation Organization, International Printing and Publishing Company, Tehran, 2017.

" .-----Ethics and Politics Discussions, Session Four: Expediency and Pleasure." Website of Ayatollah Misbah Yazdi's Works. Available at <https://mesbahyazdi.ir/node/6402>, accessed on 24/03/2023.

Moallemi, Hassan. *Foundations of Ethics in Western Philosophy and Islamic Philosophy*. Islamic Culture and Thought Research Institute Publications, 2015.

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Translated by Gholamhossein Tavakoli and Ali Asgari Yazdi. Samt Publications, Tehran, 2009.

Warnock, G. J. *Philosophy of Ethics in the Present Century*. Translated by Sadegh Larijani. 2nd Edition, Book Translation Center Publications, 1989.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Concept of the Reality of Non-Existent Entities: A Study on Ibn Hamza Tusi and his Students

Ali Yousefi Hanumarvar¹, Zahra Qalijkhani²

¹. PhD student in Imamiyyah theology, University of the Quran and Hadith, Qom, Iran.

². Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Vali Asr University (AJ) Rafsanjan, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

12/03/2025

Accepted:

03/05/2025

The most important step in the field of religious studies is to know God. The human intellect has no way to know the divine essence. Therefore, one of the ways to know God is to know the divine names and attributes. Therefore, a correct analysis of attributes, including the knowledge of the Almighty about His essence and His creatures, will be important. Some, such as the Mu'tazilites, consider God's knowledge of creatures and the details of creatures before creation to be limited and conditioned by the objectivity and non-existent certainty. In the opinion of the Mu'tazilite theologian Shahham, it is not that non-existent things in divine knowledge are excluded and have no benefit from certainty, but rather non-existent things that have a benefit from objectivity and certainty, and these non-existent things belong to divine knowledge. This article analyzes the approach of Muslim theologians and philosophers to the issue of non-existent objectivity using a descriptive-analytical method. The theory of extinct Shiism was opposed by Imami theologians such as Sheikh Mufid from the very beginning, and later Muslim philosophers considered extinct Shiism to be a false statement. However, the theory of extinct Shiism took on a different form in later periods with philosophical analyses of existence and essence. In the seventh century, theologians such as Ibn Hamza Tusi and his students began to write independent works on extinct Shiism. Some implicitly opposed it and others explicitly considered it false. The emphasis of Imami philosophers and theologians on the coherence and consistency of existence and objectivity, the rejection of the universality of objectivity and the proof of existence, and the rejection of the possible non-existent objectivity, the use of

Keywords: *Objectivity, possible non-existence, negation, eternal constants, existence, non-existence, non-existent objectivity.*

*Corresponding Author: Ali Yousefi Hanumarvar

Address: Assistant Professor, Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology, Allameh Tabatabaie University, Tehran, Iran.

E-mail: aliusefi8389@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



رویکرد اندیشمندان امامیه در باب نظریه شیئیت معدوم با تأکید بر ابن حمزه

طوسی و شاگردانش

علی یوسفی هنومرور*^۱، زهرا قلیچ خانی^۲

^۱. استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

^۲. استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مهم ترین قدم در عرصه دین پژوهی شناخت خداوند است. عقل انسان راهی به معرفت کنه ذات الهی ندارد. از این رو یکی از راه های شناخت خدا، شناخت اسماء و صفات الهی است. بنابراین تحلیل درست صفات از جمله علم باری تعالی به ذات خود و مخلوقاتش حائز اهمیت خواهد بود. برخی چون معتزله علم خدا به مخلوقات و جزئیات مخلوقات قبل از ایجاد را مقید و مشروط بر شیئیت و ثبوت معدوم می دانند. در نظر شحام متکلم معتزلی این گونه نیست که معدومات در علم الهی، منتفی باشند و هیچ بهره ای از ثبوت نداشته باشند، بلکه معدوماتی هستند که بهره ای از شیئیت و ثبوت دارند و همین معدومات متعلق علم الهی واقع می شوند. این نوشتار به روش توصیفی تحلیلی به واکاوی رویکرد متکلمان و فیلسوفان مسلمان در مسئله شیئیت معدوم می پردازد. نظریه شیئیت معدوم از همان زمان طرح، با مخالفت متکلمان امامی نظیر شیخ مفید مواجه شد و بعد از آن نیز فیلسوفان مسلمان شیئیت معدوم را سخنی باطل قلمداد کردند. اگرچه نظریه شیئیت معدوم در دوره های بعد با تحلیل های فلسفی درباره وجود و ماهیت، صورت دیگری به خود گرفت. در قرن هفتم متکلمانی چون ابن حمزه طوسی و شاگردانش اقدام به نگارش آثاری مستقل درباره شیئیت معدوم کردند. برخی به صورت تلویحی و بعضی دیگر به صراحت با آن مخالفت کردند و آن را باطل دانستند. تأکید فیلسوفان و متکلمان امامیه بر تلازم و تساوق وجود و شیئیت و عدم پذیرش اعمیت شیئیت و ثبوت از وجود و مردود دانستن شیئیت معدوم ممکن، استفاده از نظریه وجود ذهنی برای قضایایی که موضوع آن ها در عالم عین و خارج تحقق و تقرر ندارد، به جای ثبوتات ازلی و شیء دانستن معدوم ممکن و پذیرش علم قبل از ایجاد واجب تعالی از سوی اندیشمندان امامیه و ارائه دلایل بر آن از جمله یافته های این تحقیق می باشد.
دریافت:	معدوم می پردازد. نظریه شیئیت معدوم از همان زمان طرح، با مخالفت متکلمان امامی نظیر شیخ مفید مواجه شد و بعد از آن نیز فیلسوفان مسلمان شیئیت معدوم را سخنی باطل قلمداد کردند. اگرچه نظریه شیئیت معدوم در دوره های بعد با تحلیل های فلسفی درباره وجود و ماهیت، صورت دیگری به خود گرفت. در قرن هفتم متکلمانی چون ابن حمزه طوسی و شاگردانش اقدام به نگارش آثاری مستقل درباره شیئیت معدوم کردند. برخی به صورت تلویحی و بعضی دیگر به صراحت با آن مخالفت کردند و آن را باطل دانستند. تأکید فیلسوفان و متکلمان امامیه بر تلازم و تساوق وجود و شیئیت و عدم پذیرش اعمیت شیئیت و ثبوت از وجود و مردود دانستن شیئیت معدوم ممکن، استفاده از نظریه وجود ذهنی برای قضایایی که موضوع آن ها در عالم عین و خارج تحقق و تقرر ندارد، به جای ثبوتات ازلی و شیء دانستن معدوم ممکن و پذیرش علم قبل از ایجاد واجب تعالی از سوی اندیشمندان امامیه و ارائه دلایل بر آن از جمله یافته های این تحقیق می باشد.
۱۴۰۳/۰۹/۱۹	کلمات کلیدی: شیئیت، معدوم ممکن، نفی، ثبوتات ازلی، وجود، عدم، شیئیت معدوم
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۱/۰۶	

۱- مقدمه

اساس دین معرفت به خداست و آدمی نسبت به خدای خود دارای دو نوع شناخت حضوری و حصولی است. معرفت و شناخت حصولی که با ابزار قوای ادراک نظری و از طریق مفاهیم محقق می‌شود، راهی به شناخت کنه ذات الهی ندارد بلکه متعلق آن اوصاف و افعال الهی است؛ بنابراین تنها راه عمومی شناخت خدا، معرفت اسماء و اوصاف اوست. یکی از این اوصاف ثبوتی، علم است. علم الهی دارای سه مرتبه است: علم به ذات، علم به اشیاء قبل از ایجاد و علم به اشیاء بعد از ایجاد. علم خداوند به مخلوقاتش پیش از ایجاد آن‌ها، یکی از مسائل و دغدغه‌های مهمی است که از دیرباز در میان متفکران الهی اعم از متکلمان، فیلسوفان و عرفای اسلامی مورد توجه بوده است و در این زمینه بحث‌ها و کاوش‌های عقلانی صورت گرفته است. همه اذعان دارند که، خداوند متعال، خالق و علت تامه‌ی تمام موجودات است و به طریق اولی به همه‌ی آن‌ها علم و آگاهی دارد. اما هر یک از متفکران الهی در این زمینه بر اساس مبانی خود، در کیفیت و چگونگی علم ذاتی خداوند به موجودات، قبل از ایجاد و متعلق علم پیشین باری تعالی آرای مختلفی مطرح و نقل کرده‌اند. برخی از آنان متعلق علم پیشین الهی را ماهیت اشیاء دانسته‌اند و بعضی دیگر وجود اشیاء را متعلق علم پیشین الهی قلمداد کرده‌اند. در این میان برخی متکلمان معتزلی همچون شحّام، ابوعلی جبائی، ابوهاشم جبائی و جمهور معتزله بصره طرفدار دیدگاه گروه اول هستند که ماهیت اشیاء را متعلق علم پیشین واجب تعالی می‌دانند. این گروه معتقدند که ماهیت قبل از آنکه موجود شود، (ماهیات معدوم) دارای نوعی ثبوت می‌باشند. در واقع متکلمان معتزلی حقایق و ذوات اشیاء را در حالت عدم دارای یک نحو ثبوت عینی می‌دانستند و قائل بودند که ثبوت اعم از وجود است. بنابراین از دیدگاه آن‌ها علم بدون ثبوت معلوم، محال عقلانی است. این نظریه معروف به ثابتات ازلی شد که در کتب کلامی از آن تعبیر به شیئیت معدوم نیز می‌شود. از قرن ششم هجری و بعد از آن فیلسوفان و متکلمان امامیه نیز بحث ثابتات ازلی را در آثار خود بیان کرده‌اند و مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. تحقیق حاضر با عنوان رویکرد اندیشمندان امامیه در باب نظریه شیئیت معدوم (با تأکید بر ابن حمزه طوسی و شاگردانش) با روش توصیفی-تحلیلی به بیان دیدگاه برخی از فیلسوفان و متکلمان امامیه با تمرکز به رویکرد ابن حمزه طوسی و دو تن از شاگردان ایشان در بحث ثابتات ازلی می‌پردازد.

۲- بیان مسئله

نظریه شیئیت معدوم برای نخستین بار از سوی شحّام، متکلم معتزلی برای توجیه متعلق علم ازلی واجب تعالی به وجود و حدوث پدیده‌های امکانی مطرح شد. معتزله دو نگرش به معدومات دارند: ۱. معدومی که عدم صرف و بطلان محض بوده و پدیدآمدنش محال است و به اصطلاح ممتنع الوجود است. این نوع عدم، یکی از مواد ثلاثه در فلسفه است. ۲. معدومی که امکان هستی یافتن دارد و از اتصاف به وجود ابا نداشته و به

اصطلاح ممکن‌الوجود است. در نظر معتزله این معدومات در عین معدوم بودن دارای یک نحو شیئیت و ثبوت هستند که از آن به شیئیت معدوم تعبیر می‌کنند و با اثبات شیئیت و ثبوت برای ممکنات معدوم، متعلق علم حق تعالی را ثابتات ازلیه می‌دانند. چرا که علم، بدون ثبوت معلوم، محال عقلانی است، پس اگر این ممکنات معدوم هیچ نحو ثبوت و شیئیتی نداشته باشند، قابلیت معلوم بودن را از دست می‌دهند در نتیجه علم الهی به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ در حالی که مطابق پیش فرض مورد پذیرش معتزله حق تعالی علم ازلی به تمام ممکنات پیش از پیدایش آنها و در حالت عدمی آنها دارد.

طبق نظریه شیئیت معدوم ثبوت اعم از وجود است و این مخالف با نظر فلاسفه اسلامی درباره بدیهی انگاشتن مساوقت وجود و ثبوت است که متکلمان امامیه نیز آن را پذیرفته‌اند. نظریه مساوقت از نظریه‌های مشترک سه نحله‌ی بزرگ فلسفه اسلامی یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است. تأکید ابن‌سینا بر نظریه مساوقت، رفع مشکلاتی چون ازلی و قدیم بودن عالم و حوادث آن است چرا که لازمه تبیین متکلمان معتزلی، از رابطه موجودات با علم ازلی خداوند، قدم عالم و پدیده‌های آن است. از نظر شیخ اشراق مساوقت وجود و شیئیت امری بدیهی و ضروری و مخالفت با آن مخالفت با اصول اولیه عقلی است. ملاصدرا در مبحث علم الهی و وجود ذهنی به نقد شیئیت معدوم می‌پردازد. در میان متکلمان امامیه نیز متکلمانی نظیر شیخ مفید، محقق طوسی، علامه حلی و ابن‌میثم بحرانی نظریه شیئیت معدوم را نقد کرده‌اند. در بین امامیه این مسئله چنان بازتاب تاریخی و اجتماعی داشته است که ابن‌حمزه طوسی از متکلمان قرن ششم هجری بر خود لازم می‌داند کتابی جامع و کامل در این زمینه بنگارد و تمام ادله (چه ادله قائلین و چه ادله نافیین) در مسئله شیئیت معدوم را جمع‌آوری کند. حتی پس از وی شاگردانش نیز به نقد این مسئله مبادرت می‌ورزند؛ قطب‌الدین کیدری کتابی با موضع نقادانه در مورد ثابتات ازلی و محقق طوسی رساله نبود و بود را می‌نویسد. مسئله تا جایی در میان متکلمان امامیه مطرح می‌شود که سخن از کفر و عدم کفر قائل به شیئیت معدوم سخن به میان می‌آید و معرکه آراء می‌شود.

این تحقیق برآنست با تمرکز بر آثار ابن‌حمزه طوسی و شاگردانش، رویکرد اندیشمندان امامیه را در باب نظریه شیئیت معدوم واکاوی و دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه را در توجیه علم پیشین الهی تبیین نماید.

۳- اهمیت و ضرورت تحقیق

مهم‌ترین قدم در عرصه دین‌پژوهی شناخت خداوند است. عقل انسان راهی به معرفت کنه ذات الهی ندارد. از این رو یکی از راه‌های شناخت خدا، شناخت اسماء و صفات الهی است. بنابراین تحلیل درست صفات از جمله علم باری تعالی به ذات خود و مخلوقاتش حائز اهمیت خواهد بود. برخی چون معتزله علم خدا به مخلوقات و جزئیات مخلوقات قبل از ایجاد را مقید و مشروط بر شیئیت و ثبوت معدوم می‌دانند، حال آنکه

قول به ثبوت معدوم باطل است و در فلسفه ثابت می‌شود که معدوم بهره‌ای از ثبوت ندارد. چرا که لازمه باور به ازلیت ثابتات، تردید در خالقیت خداوند در توحید افعالی است.

۴. شیئیت معدوم

شیئیت

واژه شیء در اصل شیء بر وزن فَعِلَ بوده که مخفف شده است. (عطار، ۱۴۱۰: ۵۸) و بعد از تخفیف بر انسان و غیر آن از مخلوقات اطلاق می‌شود (فراهیدی، ج ۶، بی تا: ۲۹۶) برخی گفته‌اند شیء هر چیزی است که علم، به آن تعلق می‌گیرد و از آن خبر داده می‌شود. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۴۰۱) ما نزد بعضی شیء عبارت است از پدیده‌های موجود (نه معدوم) و اصل آن مصدر شاء است. اگر وصف برای خدا باشد بمعنی (فاعل) است و اگر غیر خدا را با آن وصف کنیم بمعنی مفعول خواهد بود. (راغب، ۱۴۱۲: ۴۷۱). در مقام جمع‌بندی تعاریف اهل لغت میتوان گفت برخی از تعاریفی که ارائه شده ناظر به امر معین و معلوم است و بعضی دیگر اشاره به امر غیر معدوم دارد و اگر شیء را به معنای امر غیر معدوم بدانیم، باید در اطلاق آن بر خدا و مخلوقات تمایز قائل شویم. اگر چه طبق تعریفی دیگر از شیء این واژه فقط در مورد مخلوقات به کار می‌رود و بر باری تعالی اطلاق نمی‌گردد.

در اصطلاح علم کلام شیء به هر چیزی گفته می‌شود که بتوان آن را شناخت یا در مورد آن حکم کرد یا از آن خبر داد. بنابراین شامل واجب، ممکن و ممتنع می‌شود. بعضی گفته‌اند: شیء مترادف موجود است چه موجود ذهنی چه موجود عینی. دلیل این امر را در آن دانسته‌اند که اهل لغت، لفظ شیء را بر موجود اطلاق می‌کنند و اگر به آنان گفته شود، آن را می‌پذیرند. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۴۰)

معدوم

عدم در لغت به معنای فقدان و از دست رفتن چیزی آمده است. (فراهیدی، ج ۲، ۵۶) برخی نیز آن را به معنای فقر و نداری دانسته‌اند. [ابن درید، ۶۴۶] گویا در صورت اول فقر بعد از دارایی است؛ زیرا فقدان، بعد از واجد بودن و دارایی است ولی در صورت دوم فقر و نداری ذاتی است.

شیئیت معدوم

نظریه‌ی شیئیت معدوم برای نخستین بار در نیمه دوم قرن سوم هجری از سوی شَحَام، متکلم معتزلی برای توجیه متعلق علم پیشین واجب تعالی به وجود و حدوث پدیده‌های امکانی مطرح شد. (شهرستانی: ۱۵۱) این نظریه در کتب کلامی و فلسفی با عناوین مختلفی چون «ثابتات ازلی»، «معدوم شیء نیست»، «واسطه بین وجود و عدم» و «مساوقت وجود و شیئیت» مطرح شده است. از بین این تعابیر، تعبیر «معدوم شیء نیست» بیشتر در کتب متقدمین به کار رفته است و عنوان آخر در کتابهای فلسفی متأخر، شایع است و بیشترین کاربرد را دارد. تعبیر شیئیت معدوم و ثابتات ازلی حاکی از مسئله و منشأ آن است؛ با این بیان که

گاهی ازاموری صحبت می‌شود در حالی که موضوع آن وجود ندارد. این قضیه در مورد علم باری تعالی قبل از خلق و ایجاد نیز جاری است؛ با این توضیح که قبل از خلقت عالم، واجب تعالی بوده و علم نیز داشته است. وجود علم بدون اینکه معلومی وجود داشته باشد، کاشف از این است که موجودات قبل از ایجاد و در حال عدم دارای ثبوت و شیئیت بوده‌اند. شیئیت اعم از وجود است، زیرا اگر معلومات خدا در ازل موجود بودند، باید قدیم می‌بودند. در این صورت تعدد قدماء لازم می‌آمد و تعدد قدماء مستلزم شرک است. (طوسی، ۱۳۹۵: ۲۴)

مساوقت

برای فهم بهتر مفهوم مساوقت لازم است معنای مساوات بیان شود. زیرا تساوق بالاتر از تساوی است. مساوات در جایی است که دو مفهوم دارای مصداق یا مصادیق همسان باشند اعم از اینکه حیثیت صدق آن دو مفهوم، یکسان یا مغایر باشد؛ مانند مفهوم انسان و ناطق، که دارای مصادیق همسان هستند، بگونه‌ای که هر انسانی، ناطق و هر ناطقی انسان است؛ هر چند حیثیت انسان مرکب از دو جزء حیوان و ناطق است اما حیثیت ناطق امری غیر مرکب و بسیط است. اما مفهوم مساوقت دقیق‌تر از مساوات است. مساوقت در جایی است که دو مفهوم علاوه بر مصداق یا مصادیق یکسان، حیثیت صدق یکسانی هم داشته باشند. مثل دو مفهوم ناطق و ضاحک؛ یعنی انسان از آن جهت که ناطق است از همان جهت و حیث ضاحک است. از این رو اگر شیء بسیطی باشد که دو عنوان بر آن صدق کند چون آن شیء مرکب و متعدد نیست، حیثیت صدق دو عنوانی که بر آن صادق است نیز یکسان خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۰۵) پس ممکن است دو مفهوم با هم مساوی باشند اما مساوق نباشند. در واقع رابطه‌ی بین مساوات و مساوقت عموم و خصوص مطلق است با اعمیت مساوقت.

۵- پیشینه و قائلان به شیئیت معدوم

پیشینه ثابتات ازلی در نزد معتزله

شیء ثابت، معدوم ثابت و معدوم ازلی، عبارت‌الآخری برای مفهوم ثابت ازلی هستند. سابقه نظریه شیئیت معدوم به نیمه دوم سده‌ی سوم قمری برمی‌گردد؛ طبق اسناد موجود، این مفهوم در علم کلام برای نخستین بار از سوی متکلم معتزلی ابویعقوب یوسف بن اسحاق شحام (متوفای ۲۸۰ق) برای تبیین مسئله علم به معدوم و به‌ویژه اثبات علم خدا به اشیاء قبل از ایجاد مطرح شد. مسئله‌ی علم الهی و مراتب آن جزو مباحث پیچیده و مورد اختلاف متکلمان و فیلسوفان است تا جایی که این پیچیدگی منجر به انکار علم الهی از سوی عده‌ای شده است. از این رو چنین می‌نماید که شحام با قصد دفاع و اثبات علم پیشین الهی نظریه ثابتات ازلی را طرح کرده است. بر اساس این آموزه، معدومات ممکن قبل از اینکه بوجود بیایند دارای ذوات و حقایقی هستند که ثبوت و تقرر دارند و ازلی، ابدی و غیر مجعول‌اند. و تأثیر فاعل، یعنی خداوند، در آن‌ها در جملشان به صورت ذوات نیست، بلکه در موجودیت بخشیدن به آن‌هاست. ثبوت در دیدگاه معتزله اعم از وجود و

نقیض نفی است؛ در واقع ثبوت شامل واجب و معدوم ممکن است و در مقابل، نفی، معدوم مطلق را شامل می‌شود. طبق این مبنا، معدوم ممکن در عین حال که معدوم است، شیئیت و ثبوت دارد و فرق آن با معدوم مطلق در این است که معدومات ممتنع هیچ‌گونه تقرر و ثبوتی ندارند.

قائلان به شیئیت معدوم

آثار متقدمان معتزله که معتقد به ثبوت معدوم ممکن شدند، در دسترس نیست، از این‌رو در بیان این دیدگاه به آثار متکلمان متأخر مکتب اعتزال (اعم از موافق و مخالف) و منتقدان این دیدگاه اکتفا می‌گردد. از طرفی در میان مورخان و متکلمان، در باره قائلان به این مفهوم توافق نظر وجود ندارد. از آن‌جایی که این نظریه در میان متکلمان معتزله دارای جایگاه است؛ اولین چیزی که از عبارت «قائلین به نظریه شیئیت معدوم» به ذهن متبادر می‌شود این است که همه متکلمان معتزلی قائل به این نظریه هستند. حال آن‌که چنین می‌نماید که معتزلیان پیش از شحام قطعاً اعتقادی به ثبوت معدومات ممکن نداشتند؛ چرا که بحث شیئیت معدوم نخستین بار توسط ابویعقوب یوسف بن اسحاق بصری معروف به شحام مطرح شد. (تفتازانی: ج ۱ : ۳۵۵) با اینکه همه متکلمان معتزلی در مسئله‌ی ثبوتات ازلی متفق‌القول نیستند اما بعد از مطرح شدن این نظریه توسط شحام، معتزله بصره از آن تبعیت کردند. ابوعلی جبائی شاگرد شحام به شرح و بسط این مفهوم پرداخت و متکلمانی چون قاضی عبدالجبار و ابوالحسن خیاط به شرح و تفصیل و دفاع از آن پرداختند. (فخر رازی، ۱۳۲۳: ۱۵۷)

۶- رابطه‌ی شیئیت معدوم، حال و اعیان ثابت

نظریه حال و رابطه آن با ثابتات ازلی

نظریه حال یا احوال از نظرات ابتکاری ابوهاشم جبایی متکلم معتزلی در بحث اتصاف واجب‌تعالی به صفات کمالی است. در مکتب اعتزال چهار تبیین در بحث صفات الهی وجود دارد.

تبیین اول (نفی صفات): واصل بن عطا بنیانگذار معتزله به علت اینکه پذیرش صفات، تعدد قدماء را در پی خواهد داشت، صفات را نفی می‌کند. گویا وی به دلیل دوری از مکتب اهل بیت علیهم السلام چنین گمان می‌کرد که صفات الهی غیر از ذات اوست و پذیرش صفات به معنای این است که در کنار ذات، موجودات قدیم دیگری باشد و این مستلزم شرک است. از این رو صفات را از ذات خدا نفی می‌کرد.

تبیین دوم (عینیت صفات با ذات): ابوالهذیل علف همچون امامیه نظریه عینیت صفات با ذات را می‌پذیرد. تبیین سوم (نیابت ذات از صفات): ابوعلی جبایی به نیابت ذات از صفات و خلو ذات از صفات کمالی زائد بر ذات معتقد شد و خداوند را فاقد هر صفتی و ذات را نائب از صفات دانست. برابر این آموزه معتزله قائل شدند که خداوند دارای صفاتی مثل علم و قدرت و حیات نیست و در عین اینکه عالم و قادر و حی است، اما هیچ کدام از این صفات برای او اثبات نمی‌شود، زیرا وجود او بسیط و واحد است و هیچ چیز حتی صفات هم با

او شرکت ندارند. خداوند دارای حالاتی است که این حالات افعال حق تعالی را توجیه می‌کند و افعال حق به گونه‌ای است که گویی بیانگر وجود حالات (و نه صفات) در ذات اوست، برای مثال، خداوند دارای صفت علم نیست، اما افعال او همه عالمانه است، پس خداوند دارای حالت عالم بودن است. همچنین است حالت قادر بودن، و حی بودن و دیگر احوال.

تبیین چهارم (نظریه‌ی احوال): در نهایت ابوهاشم جبایی برای جمع میان نفی صفات و نیابت ذات از صفات و با جبهه‌گیری در مقابل اشاعره در مسئله‌ی صفات حق تعالی، با ردّ تعدد قدما، ردّ ترکیب ذات با صفات و ردّ استکمال ذات حق با صفاتی زائد بر ذات، نظریه‌ی حال را مطرح کرد. از نگاه وی صفات خداوند حال هستند یعنی نه موجودند و نه معدوم، نه معلوم‌اند و نه مجهول، نه قدیم‌اند نه حادث؛ یعنی دارای وجودی مستقل از حق نیستند و تنها با ذات شناخته می‌شوند. همچنین صفات، معدوم هم نیستند؛ چون دارای آثار هستند و از معدومات متفاوت‌اند. اگر صفات موجود باشند، تأییدکننده دیدگاه قائلان به صفات خواهد بود و اگر معدوم باشند، بازگشت به نظریه پدرش ابوعلی و معتزلی‌ها در نفی صفات خواهد داشت. بنابراین جبائی دوم با ارائه نظریه حال در صدد حل مسئله صفات الهی بود تا مشکلاتی که در دیدگاه پدرش و صفایتیه وجود داشت را مرتفع کند. حال آن‌که خود این نظریه هم خالی از اشکال نیست. (همدانی، ۱۴۲۲: ۶۵)

رابطه اعیان ثابت و ثابتات ازلی

یکی از مشرب‌های بزرگ و تأثیرگذار در جهان اسلام، مشرب عرفان و تصوف است که راه دستیابی به حقیقت را سیر و سلوک عملی و تهذیب نفس و به دنبال آن کشف و شهود می‌داند. ابن عربی که به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری شناخته شده است، در تفسیر نظام هستی، همه‌ی ماسوی الله را ظهورات حق تعالی می‌داند و نظریه‌ی «اعیان ثابت» را مطرح می‌کند. اعیان ثابت یکی از آموزه‌های بنیادین در عرفان اسلامی و به تعبیری دیگر یکی از مهمترین دستاوردهای اندیشه‌ی عرفانی در سیر تاریخی آن می‌باشد. این بحث، راهگشای فهم بسیاری از مباحث مهم در حوزه‌ی عرفان اسلامی به‌ویژه دستگاه عرفانی ابن عربی است، به‌گونه‌ای که خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او بر این نظر استوار است. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۷۰)

مسائلی همچون علم واجب تعالی، قضا و قدر و عالم ذر در پرتو نظریه اعیان ثابت فهم می‌شود تا جایی که این نظریه از ابداعات ابن عربی در تبیین متعلق علم الهی به مخلوقات پیش از ایجاد دانسته شده است. ارتباط این آموزه با علم ازلی خداوند بر اهمیت آن افزوده است؛ چرا که علم پیشین الهی، یکی از مسائل مهم هستی‌شناسی در تمام حوزه‌های الهیات، اعم از فلسفه، کلام و عرفان است. در عرفان اسلامی، بحث از علم حق تعالی با بحث تعینات اسمائی حق و اعیان ثابت گره خورده است. اعیان ثابت در زبان اهل عرفان با تعبیرهایی چون حروف غیبی معنوی، کلمات وجودی، حقایق الهی، اعیان علمی و حقایق امکانی نیز به‌کار رفته است. وجه تسمیه اعیان ثابت، ثبوت در عدم و عدم اتصاف به وجود خارجی است. ابن عربی در فتوحات

و فصوص این اصطلاح را بسیار به کار برده و لوازم و احکام آن را بیان کرده و به زوایای مختلف آن پرداخته است.

۷- مبادی، انگیزه و ادله‌ی قائلان به شیئیت معدوم

مبادی نظریه شیئیت معدوم

این نظریه نیز همانند هر نظریه دیگری بر پایه یک رشته اصول و مبادی استوار است.

مبدأ اول: عدم تناقض بین وجود و عدم محض؛ با این بیان که ثبوت اعم از وجود است و نقیض این ثبوت، عدم محض است. (مختارین محمود، ۱۴۲۰: ۳۳۵) معتزله بین معدوم مطلق و معدوم ممکن تفاوت قائل شدند و معدوم ممکن را دارای ثبوت دانستند؛ از این رو در نگاه آن‌ها وجود و عدم مطلق، نقیض یکدیگر نیستند؛ بلکه ثبوت، نقیض عدم مطلق به‌شمار می‌آید.

مبدأ دوم: انکار وجود ذهنی؛ از نظر قائلین به شیئیت معدوم از آنجا که ثبوت اعم از وجود است، ثابتات دو نوع‌اند؛ اموری که وجود خارجی دارند و اموری که وجود خارجی ندارند، اما در خارج ثابت هستند. (همان: ۲۲۵) کسانی که وجود ذهنی را قبول دارند، معتقدند که ماهیت در ذهن، وجود و ثبوت دارد و از این رو، نیازمند ثبوتی خارجی نیست (بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۶) در نظر حکما، می‌توان شیئی را که در خارج معدوم است، در ذهن موجود به شمار آورد، بدون این که نیاز به ثبوت داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳)

مبدأ سوم: اعتقاد به زیادت وجود بر ماهیت در خارج و عدم پذیرش اتحاد آن دو؛ پذیرش قول به زیادت مستلزم امکان تحقق ماهیت در خارج بدون وجود است؛ به این معنا که ماهیت گاهی همراه با وجود و گاهی بدون آن تحقق دارد. (جرجانی، ج ۲: ۱۲۴) از این‌جا می‌توان معنای سخن فخر رازی را که نظریه ثبوت را متفرع بر قول به زیادت می‌داند، فهمید. به اعتقاد فخر رازی شیئیت و ثبوت معدومات، فرع بر مسئله‌ی زیادت وجود بر ماهیت است، معتزله نیز اگر میان وجود و ماهیت در خارج به لحاظ مصداقی قائل به اتحاد بودند، دچار این معضل نمی‌شدند

انگیزه‌های طرح نظریه شیئیت معدوم

مسئله‌ی علم الهی به جزئیات و علم به موجودات پیش از خلقت از مباحث مهمی است که بسیاری از مسائل دیگر ذیل آن بررسی می‌شود، یکی از این مسائل، بحث علم به معدوم است که با نظریه‌ی ثابتات ازلی نیز ارتباط دارد؛ با این توضیح که معتزله متعلق علم پیشین حق تعالی را معدوم ممکن می‌دانند. چنان که گذشت شحّام رئیس معتزله بصره برای دستیابی به متعلق علم ازلی واجب تعالی به موجودات قبل از ایجاد، نظریه شیئیت معدوم را بنیان نهاد. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۲۰۴) در ادامه قبل از بیان انگیزه‌هایی که متکلمان معتزلی را به سوی نظریه ثبوت سوق داده است، به جایگاه و اهمیت مسئله‌ی علم به معدوم پرداخته می‌شود. چرا که کیفیت و چگونگی علم به معدوم در نحوه‌ی تبیین علم پیش از ایجاد، تاثیر بسزایی دارد.

متفکران مسلمان در آثارشان مسئله علم به ممتنع را به دو لحاظ الهیاتی و معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار داده‌اند. (رهبر، ۱۳۹۲: ۳۵) از این رو مسئله علم به معدوم هم در مباحث الهیات بالمعنی الأخص و هم در مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ادراک حائز اهمیت است.

انگیزه نخست: مبانی فکری معتزله

یکی از علل قائل شدن متکلمان به این نظریه، مبانی و اصول اولیه‌ای است که ساختار کلی تفکر آنها را تشکیل می‌دهد. متکلمان معتزلی مدرکات ذهن را محدود به معقولات اولی می‌دانستند و از اموری صحبت می‌کردند که مابهی خارجی دارند. (زعم آنه لا علم إلا البدائیه و المحسوسات) از این رو معقولات ثانی فلسفی و منطقی را که بر پایه برخی ملاک‌ها و معیارهای خاص، حاصل انتزاع ذهن است، نمی‌پذیرفتند. به همین جهت معتقد بودند که هر تصور ذهنی باید یک ما یزای مستقیم در عالم اعیان داشته باشد. (همان: ۵۷)

انگیزه دوم: دفاع از توحید

نظریه شیئیت معدوم در میان معتزله دارای دو شاخه فکری بود؛ شاخه‌ی اول، معتزله‌ی بغداد است که معتقد بودند معدوم ممکن، فقط ذات است. در این دیدگاه معدوم جز شیئیت چیز دیگری نیست (نه جوهر است نه عرض). شاخه و فرقه‌ی دوم گروهی از معتزله هستند که معتقدند معدوم ممکن شامل ذات و یکسری اوصاف (صفات جوهری و عرضی) است. از این رو به دنبال نفی هرگونه تشابه جوهری میان مخلوقات و خداوند متعال بودند. در این راستا یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های نحله فکری معتزله در طرح نظریه شیئیت معدوم این بود که از نظر آنها یگانه راه حلی که می‌توانست این تباین را به نحو واضحی تفسیر و تبیین نماید، نظریه شیئیت معدوم است.

انگیزه سوم: تبیین علم ازلی حق تعالی

اینکه خداوند به ذات خودش و به اشیاء (قبل و بعد از ایجاد) علم دارد، سخنی روشن است اما در چگونگی این علم بخصوص علم ازلی و قبل از ایجاد بین اندیشمندان فرق و مکاتب کلامی، فلسفی و عرفانی اختلاف آراء وجود دارد. از همین رو، اولین و مهم‌ترین انگیزه‌ای که متکلمان معتزلی را به طرح نظریه شیئیت معدوم سوق داد، مسئله‌ی کیفیت علم باری تعالی به اشیاء قبل از ایجاد بود. به اعتقاد گروهی از معتزله، امور حادث به حصر عقلی از سه حال خارج نیستند؛ یا موجودند یا ممتنع و یا ثابت. از طرفی ثبوت را اعم از وجود به‌شمار می‌آورند و با اثبات شیئیت و ثبوت برای ممکنات معدوم، متعلق علم حق تعالی را ثابتات ازلی می‌دانند.

انگیزه چهارم: ثبات علم خداوند

به عقیده‌ی متکلمان معتزلی علم الهی به اشیاء، همان بودن و به وجود آمدن آنهاست. (ملاحمی، ۱۹۹۱: ۱۲۸) و این به این معناست که اشیاء از ازل وجود داشته‌اند؛ زیرا علم حق تعالی قدیم است. اما با این حال نمی‌توان گفت اشیاء قدیم هستند؛ چرا که در این صورت با نظریه «خلق و ایجاد» ناسازگار خواهد بود. از

طرفی هم نمی‌شود گفت علم باری تعالی به اشیاء در همان زمان وجود یافتن آنها تحقق می‌یابد، به این دلیل که مستلزم تغییر در علم و به تبع تغییر در ذات خواهد بود و این محال است

۷- دلایل قائلان به شیئیت معدوم

دلایل عقلی

مهم‌ترین دلایلی عقلی که قائلین به شیئیت معدوم ارائه می‌کنند، تمایز معدومات، ثبوت امکان و عدم وصف وجود، به وجود است.

تمایز معدومات

استدلال متکلمان معتزلی در دفاع از مفهوم شیئیت، به بیان ساده، چنین است: معدوم ممکن، متعلق علم و اراده واجب تعالی است و معلوم خداوند. امور معلوم با یکدیگر تمایز دارند، چرا که در غیر این صورت متعلق علم واقع نمی‌شوند. تمیز صفت ثبوتی است و لازمه هر تمیزی شیئیت و ثبوت است، به عبارتی هر متمایزی، ثابت است. پس هر معدومی که وجودش ممکن است، حقیقت، ماهیت و عین آن در عدم ثابت است. بنابراین اگر اراده خداوند بر ایجاد نوعی از موجودات تعلق گیرد، آن نوع باید متمایز از انواع دیگر باشد (لاهیجی، ۱۴۲۸: ۵۹)

ثبوت امکان

درباره‌ی وجود ممکنات، بین عقلاء هیچ اختلافی نیست. ممکن آن چیزی است که می‌تواند موجود باشد و می‌تواند معدوم باشد. (در ذات خودش نه دارای وجود هست و نه دارای عدم) معنای این سخن که «ممکن می‌تواند دارای عدم باشد» این است که «ممکن، معدوم است». چنین سخنی لازم‌اش این است که این حقیقت یعنی همان شیء ممکن در هنگامی که معدوم است دارای تحقق نیز باشد؛ زیرا موصوف باید همراه با صفت باشد. این همراهی مستلزم این است که این حقیقت‌ها در همان وقت که معدوم‌اند، ثبوت و قرار داشته باشند.

عدم وصف وجود، به وجود

وجود موصوف به وجود نمی‌شود؛ زیرا اولاً مستلزم تسلسل است و ثانیاً موجود، هر ذاتی است که به صفت وجود متصف شده است، در حالی که وجود، ذات نیست و بنابراین موصوف به وجود نمی‌شود و از طرف دیگر موصوف به عدم هم نمی‌شود، بخاطر تغایر میان وجود و عدم. پس معدوم، هر ذاتی است که صفت وجود ندارد. بنابراین معدومات در حال عدم، شیئیت دارند. (حلی، ۱۴۲۶: ۵۹)

دلایل نقلی

متکلمان معتزلی برای اثبات دیدگاه خود به قرآن نیز استناد کرده‌اند؛ از جمله آیات «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»، «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» و «... إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ». وجه استدلال در

آیات مذکور این است که منبع همه چیز، در نزد خداست، حتی چیزهایی که الآن معدوم‌اند و بعداً به وجود خواهند آمد؛ در آیه‌ی اول خداوند امور معدوم را با وصف شیء بودن، بیان کرده است. در آیه‌ی دوم به کاری که فردا قرار است انجام شود و هنوز معدوم است، «شیء» اطلاق شده است. آخرین آیه هم زلزله‌ای را که اکنون معدوم است و در آینده رخ خواهد داد، شیء به شمار آورده است و نیز با استشهاد به آیاتی مانند «... وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» چنین نتیجه گرفته‌اند که امور معدوم، شیء محسوب می‌شوند. (نیشابوری، ۱۴۱۴: ۲۳)

۸- فروغ و لوازم شیئیت معدوم

هر نظریه‌ای که طرح می‌شود بالضروره دارای آثار و لوازمی خواهد بود و نظریه شیئیت معدوم از این قاعده مستثنی نیست.

فرع اول: معدومات ممکن قبل از وجودشان دارای شیئیت، تقرر و ثبوت خارجی هستند؛ یعنی پیش از وجودشان، حقایق، ذوات و اعیان هستند. از این رو غیر مجعول و ازلی‌اند و فاعل هیچ تاثیری در آنها ندارد. یعنی فاعل تاثیری در جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض ندارد، بلکه تأثیر فاعل و علت فقط در اخراج آنها از عدم به وجود است. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۱۵) معتزله با طرح نظریه‌ی ثابتات ازلی، به دنبال تبیین و توجیه علم قبل از ایجاد واجب‌تعالی به مخلوقات و ممکنات بودند. آن‌ها با خرق اجماع در مفاهیمی چون ثبوت، نفی، وجود و عدم، شیئیت و ثبوت را اعم از وجود در نظر گرفتند و قلمرو ثبوت را شامل برخی از معدومات (معدوم ممکن) که در آینده موجود می‌شود، دانستند.

فرع دوم: معدومات ممکن، در عدم، نامتناهی‌اند و هر نوعی از آن ذوات هم، عدد غیرمتناهی دارد. (همان: ۲۲۵) از آنجایی که علم الهی نامحدود است، لازم می‌آید متعلق آن (ثابتات ازلی) نیز نامحدود باشد. از طرفی هر نوعی از این ذوات نیز با هم متفاوت‌اند، پس عدد آن‌ها هم نامحدود و نامتناهی است. دلیل بطلان این فرع آنست که اصلاً متعلق علم حق تعالی، ثابتات ازلی نیست تا صحبت از تناهی یا عدم تناهی معدوم ممکن در عدم باشد.

فرع سوم: معدومات ممکن به لحاظ ذاتیت متساوی‌اند و تباینی ندارند. اگرچه به جهت اشخاص‌شان با هم متباین هستند. (همان: ۳۷۵) منشأ این تباين، صفاتی است که عارض بر آن‌ها می‌شود. هر چند در چپستی این صفات، بین معتزله اختلاف نظر وجود دارد. (حلی، ۱۴۱۹: ۲۱۸) این فرع، برگرفته از فرع دوم است

۹- رویکرد فلاسفه در باب نظریه شیئیت معدوم

ابن‌سینا و نظریه شیئیت معدوم

ابن‌سینا با استفاده از منطق ارسطویی و تکیه بر قاعده فرعیت، برخلاف قائلین به شیئیت معدوم، دایره وجود و شیئیت را برهم منطبق می‌داند و به مساوقت وجود و شیء تأکید می‌کند و آن را امری واضح و بدیهی

می‌داند و مخالفان آن یعنی قائلین به ثبوت معدومات ممکن را، بی‌بهره از اندیشه‌ی عمیق قلمداد می‌کند و نسبت هذیان به سخن آنان مبنی بر اعمیت شیء از موجود می‌دهد. از نظر وی دیدگاه معتزله مبنی بر ثبوت معدومات شایسته تفصیل نیست. (ابن سینا: ۱۳۴) از نظر ابن سینا هر شیئی، موجود است و هر موجودی شیء است. در این دیدگاه، وجود اصل است و معدومات به تبع وجود شناخته می‌شوند.

شیخ اشراق و نظریه شیئیت معدوم

از نظر شیخ اشراق نظریه مساوقت وجود و شیء امری بدیهی است و مخالفت با آن مخالفت با اصول اولیه عقلی است. سهروردی دیدگاه معتزله را برآمده از فهم نادرست از مبانی متصوفه و برخی نوشته‌های منتسب به یونانیان در دوره اموی میدانند که از حد لفاظی عبور نمی‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۹) وی در حال واحد هم نظریه ثبوت و هم نظریه حال را باطل می‌خواند و علت طرح این دو نظریه را جهل قائلان آن‌ها به معانی ذهنی می‌داند

ملاصدرا و نظریه شیئیت معدوم

در میان فیلسوفان متأخر، ملاصدرا بیش از دیگران به مسئله ثبوتات ازلی توجه کرده است و آن را شبیه قول به اعیان ثابت می‌داند. هر چند که نحوه مواجهه وی با این دو مسئله کاملاً متفاوت است؛ با این توضیح که نظریه ثبوتات ازلی را به کلی غیر قابل قبول، سخیف و باطل می‌شمارد و معتقد است صاحبان این نظریه از عقل سلیم برخوردار نبودند. وی همچنین تصریح می‌کند که معتزله از امور ذهنی غافل بوده‌اند. به اعتقاد ملاصدرا گرچه انگیزه و داعیه کسانی که شیئیت ماهیات معدومه را پذیرفته‌اند، حق است لیکن راه استدلال آنها خطا و دلیلشان باطل و ناشی از خلط مباحث وجود خارجی با ذهنی است. اما در مسئله اعیان ثابت گرچه آن را دارای اشکالاتی می‌داند ولی در عین حال به‌خاطر حسن ظن به مکاشفات عرفا، آن را به تأویل می‌برد و به وجهی صحیح حمل می‌کند. (صدرالدین محمد شیرازی، ج ۱، بی تا: ۴۰۹)

سبزواری و نظریه شیئیت معدوم

ملاهادی سبزواری از طرفداران نظریه مساوقت وجود با ثبوت و شیئیت است. از دیدگاه وی، هر چیزی که معدوم است، خواه ممکن باشد و خواه ممتنع، منفی است و همان طور که وجود درباره او صادق نیست، ثبوت هم درباره او صادق نیست. از نظر وی فطرت سلیم در نفی دیدگاه معتزله کفایت می‌کند. (صدرالدین محمد شیرازی، ج ۱، بی تا: ۴۰۹) با این بیان که به حکم وجدان وجود با ثبوت و عدم با منفی مترادف است و ترادف وجود با ثبوت، دلیلی بر بطلان شیئیت معدوم است. چرا که ایشان به نقد مخالفان بر نظریه ثبوت معدومات تصریح می‌کند و با نگاهی فلسفی به تبیین و توجیه آن می‌پردازد.

۱۰- رویکرد متکلمان امامیه در باب نظریه شیئیت معدوم

شیخ مفید و نظریه شیئیت معدوم

معتزله عموماً در زمان شیخ مفید معدوم ممکن را شیء قلمداد می‌کردند. (دهباشی، ۱۳۸۹: ۱۷) از این رو وی در اوائل المقالات می‌نویسد: گروهی از معتزله بغداد گمان می‌کنند که معدوم شیء است. جبائیان ضمن شیء شمردن معدوم، آن را جوهر و یا عرض نیز به شمار می‌آورند و به زعم خیاط، معدوم، شیء، عرض و جسم است. از نظر بلخی، معدوم شیء است ولی آن را جسم، عرض و جوهر نمی‌دانند. حال آن‌که از نظر شیخ مفید معدوم همان منفی است، نه جسم است، نه جوهر، نه عرض و نه شیء. از نظر شیخ مفید نامیدن معدوم به این اسامی، استعاره و مجاز است. (مفید، ۱۴۱۳: ۶۹).

سید مرتضی و نظریه شیئیت معدوم

شریف مرتضی به رغم موافقت با برخی نظرات معتزله و بهشمیه، در مسئله ثابتات ازلی با معتزله هم‌داستان نیست و دیدگاه آن‌ها در تبیین علم قبل از ایجاد حق تعالی را نمی‌پذیرد. چنان‌که در کتاب المخلص می‌نویسد: اهل لغت موجود را برای شیء ثابت و معدوم را برای شیء غیر ثابت وضع کرده‌اند و نمی‌توان این الفاظ را برای معانی دیگر به کار گرفت. (علم الهدی، ۱۳۸۱: ۴۱)

سید مرتضی در باب نظریه شیئیت معدوم دیدگاه خاصی دارد؛ نظر وی مختص به خود اوست و هیچ اندیشمند دیگری شبیه به آن را مطرح نکرده است، برخلاف نظریه مساوقت که اکثر متفکران امامیه در آن هم‌قول هستند. وی شیء را به ثابت‌الوجود تعریف می‌کند. (علم الهدی، ج ۲، ۱۴۰۵: ۲۶۷) و ثابت را به معنی «موجود بر وجه لزوم» می‌داند.

سید بن طاووس و نظریه شیئیت معدوم

کسانی از معتزله به ثبوت جوهر و اعراض در عدم قائلند. این نظر آن‌ها همانند دیدگاه فلاسفه در قدم عالم و نظر جبریه در نفی اختیار انسان است، بلکه نظر معتزله در مقایسه با نظر فلاسفه و جبریه، تصویری غلط و سخنی ناشایست است. چرا که در نگاه معتزله، جوهر و اعراض در عدم، ثبوت دارند و قدیم هستند. روشن است که چنین سخنی هذیان و متناقض است؛ به این دلیل که شیء یا ثابت موجود است یا معدوم منفی. بنابراین اگر جوهر و اعراض معدوم باشند، ثبوت آن‌ها در عدم و قدم آن‌ها بی‌معناست و اگر مراد از ثبوت جوهر و اعراض در عدم، قدیم بودن آن‌هاست، لازم می‌آید هر آن‌چه خداوند خلق کرده، قدیم بوده و بی‌نیاز از خداوند باشد، حال آن‌که هیچ ممکن بی‌نیاز از واجب تعالی نیست. (سید طاووس، ۱۴۰۰: ۳۸۵)

رویکرد ابن حمزه طوسی در باب نظریه شیئیت معدوم

ابن حمزه در کتاب «الوافی بکلام المثبت و النافی فی شیئیه معدوم» دلایل موافقان و مخالفان به ثابتات ازلی را جمع‌آوری کرده است وی این دلایل را با بیان دلایل عقلی محض که روش علم کلام است، آغاز

می‌کند و سپس به بیان ادله‌ی نقلی قرآنی که هر یک از دو گروه برای اثبات ادعای خود از آن بهره‌جسته‌اند، می‌پردازد. ابن حمزه در این کتاب پیرامون مسئله شیئیت معدوم، مطالبی کامل و عینی به مخاطب ارائه می‌کند. وی در ارائه مطلب کاملاً بی‌طرف است زیرا او ادله موافقان و مخالفان شیئیت معدوم را با دقت گزارش می‌دهد و سؤال و جواب‌هایی که در این مسئله وجود دارد را به روش مصطلح کلامی مطرح می‌نماید و صرفاً آنچه را که در رد یا اثبات شیئیت معدوم گفته شده است، نقل می‌کند و نظر خود را در رابطه با این مسئله بیان نمی‌کند بلکه فقط حکایت‌گر و روایت‌کننده است. اما برخی معتقدند او با شیوه‌ای اگرچه طولانی در صدد بیان مراد و مقصود خود (نفی شیئیت معدوم) بوده است و از عبارات وی در این کلام به دست می‌آید که گویا خود متمایل به گروهی است که معتقد به شیئیت معدوم نیستند. دلیل این گروه بر مدعای خود این است که ابن حمزه در بیان دلایل موافقان و مخالفان ثبوتات ازلی، مطلب خود را با دلایل مخالفان به پایان می‌رساند و این مسئله مخالفت او با شیئیت معدوم را به ذهن متبادر می‌سازد. اما به نظر می‌رسد چنین برداشتی نمی‌تواند صحیح تلقی شود؛ چرا که صرف پایان یافتن دلایل، با دلیل مخالفان نمی‌تواند امری یقینی بر دیدگاه وی، مبنی بر نفی ثبوتات ازلی باشد. زیرا وی در بیان دلایل، در مقام نقل و گزارش است نه در مقام بیان نظر شخصی خود. به همین دلیل تنها چیزی که می‌توان گفت این است که نظر وی در ورای دو دیدگاه پنهان و مخفی است. و هیچ عبارتی در کلام وی صراحت در نفی شیئیت معدوم یا اثبات آن ندارد. ۰. طوسی، بی تا: ۲۶) تفاوت بارزی که در روش ابن حمزه در قیاس با سایر متکلمان امامیه وجود دارد این است که وی به هیچ وجه به صورت جدلی به مسئله‌ی ثبوتات ازلی نپرداخته و در مقام اسکات خصم نبوده است.

۱۱- رویکرد شاگردان ابن حمزه طوسی در باب نظریه شیئیت معدوم

قطب‌الدین کیدری و نظریه شیئیت معدوم

با اینکه آثار کیدری در دسترس نیست تا بتوان با استناد به آن‌ها، دیدگاه وی در مورد نظریه‌ی شیئیت معدوم را بررسی کرد اما از عنوان اثر وی در مسئله‌ی شیئیت معدوم، می‌توان به رویکرد وی درباره‌ی این نظریه پی برد. از عنوان کتاب «البراهین الجلیه فی إبطال الذوات الأزلیه» چنین برداشت می‌شود که هدف کیدری از نگارش این کتاب، متفاوت با غرض استادش ابن حمزه طوسی است. هدف ابن حمزه، جمع‌آوری دیدگاه قائلان و منتقدان نظریه‌ی شیئیت معدوم است و به صورت صریح درباره‌ی آن اظهار نظر نمی‌کند اما غرض کیدری پاسخ به دیدگاه قائلان شیئیت معدوم و ردّ آن است؛ چرا که غایت این نظریه، اثبات ذوات ازلی غیر مجعول و ثابت است و تأثیر واجب‌تعالی در آن‌ها در جعلشان به صورت ذوات نیست، بلکه در موجودیت بخشیدن به آنهاست.

خواجه نصیرالدین طوسی و نظریه شیئیت معدوم

از نظر محقق طوسی وجود مساوق با شیئیت است و شیئیت اعم از وجود نیست. از این رو شیئیت بدون وجود، تحقق ندارد. (ممکن نیست وجود نباشد ولی شیئیت باشد) از نظر ایشان، شیء، موجود، ثابت و مقرر از یک سو، و معدوم و منفی از دیگر سو، در لفظ متفاوت، اما در معنا یکسان‌اند. به اعتقاد وی هرکس، سخنی غیر از این بگوید با آن چیزی که بدیهی و مقتضای عقل اوست، به مخالفت و جدال برخاسته است. خواجه نصیر لازمه سخن معتزله مبنی بر شیئیت معدوم ممکن را، عدم تاثیر باری تعالی در ذات آن‌ها می‌داند و معتقد است در صورت شیئیت معدوم، حق تعالی وجود آن‌ها را نیز جعل نکرده است (زیرا وجود مفهومی اعتباری است و قابل خلق نیست) و این یعنی اصلاً قدرت خداوند متعال به آن تعلق نگرفته است. حال آن که قدرت خداوند بر همه چیز (امور ممکن) تعلق می‌گیرد. پس معدوم ممکن، شیئیت ندارد. حاصل آن که محقق طوسی با مفروض دانستن تأثیر قدرت الهی و اعتباری بودن اتصاف، شیئیت بدون وجود را نفی می‌کند. وی بعد از رد دیدگاه معتزله، به نقد دلایل آنان می‌پردازد. یکی از دلایل معتزله بر شیئیت معدوم ممکن، تمایز معدومات است.

۱۲- نتیجه‌گیری

۱. اندیشمندان امامیه در پذیرش علم ازلی باری تعالی به موجودات قبل از ایجاد اجماع دارند ولی در تبیین نحوه‌ی تعلق و متعلق آن اختلاف نظر دارند. در نظر ابن‌سینا علم پیشین خداوند به موجودات علم تفصیلی و حصولی است که به وجود ذهنی ماهیات تعلق گرفته است. صدرالمتألهین در رابطه با علم الهی قبل از ایجاد معتقد است خداوند قبل از آفرینش موجودات به آن‌ها علم حضوری دارد و این علم به صورت تفصیلی و بسیط (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) است.
۲. شحام متکلم معتزلی در تبیین و توجیه علم ازلی باری تعالی به موجودات قبل از ایجاد، نظریه‌ی ثابتات ازلی را مطرح کرد و بعد از او نیز برخی دیگر از متکلمان مکتب اعتزال آن را پذیرفتند و به شرح و بسط آن پرداختند. برابر این آموزه، ثبوت اعم از وجود است و معدوم ممکن قبل از وجود، دارای شیئیت و ثبوت است.
۳. هیچ یک از متفکران امامیه نظریه‌ی ثابتات ازلی را نمی‌پذیرند و شیء را اعم از وجود نمی‌دانند، بلکه بر تساوق و تلازم وجود و شیئیت تأکید می‌کنند و ثبوت و شیئیت معدوم ممکن را مردود می‌شمارند.
۴. به احتمال زیاد انکار وجود ذهنی یا لااقل جهل به آن، یکی از انگیزه‌های معتزله در اعتقاد به ثابتات ازلی بوده است. چرا که بیشتر اندیشمندان برای ممکناتی که در عالم خارج وجود ندارند، وجود ذهنی قائل‌اند.
۵. رویکرد ابن‌حمزه طوسی درباره‌ی نظریه‌ی شیئیت معدوم ممکن بر خلاف سایر متکلمان امامی صریح نیست. اگرچه با استناد به اثر وی در زمینه شیئیت معدوم شاید بتوان گفت، او نیز چون سایر متکلمان امامیه، دیدگاه معتزله را نمی‌پذیرد.

منابع

قرآن کریم

جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ج ۱، چاپ سوم، قم: إسرائ، ۱۳۷۵.

خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، چاپ اول، تهران: انتشارات صبا، ۱۳۷۰.

ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغة، ج ۲، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، بی تا
ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات من کتاب الشفاء، چاپ سوم، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی
مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.

بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶.

تفتازانی، سعدالدین، شرح مقاصد، عبدالرحمن عمیره، ج ۱، چاپ اول، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۱.

جرجانی، میرسید شریف، شرح مواقف، ج ۲، چاپ اول، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، احمد عبدالغفور عطار، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، بی تا،
بی تا.

حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، چاپ دوم، قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۹.

حلّی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ دوم، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۳.

_____، تشکیک النفس الی حظیره القدس، فاطمه رضائی، چاپ اول، قم: مؤسسه امام
صادق علیه السلام، ۱۴۲۶.

_____، کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد، حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: نشر
الاسلامی، ۱۴۱۵.

_____، مناهج الیقین فی أصول الدین، چاپ اول، تهران: دار الأسوة، ۱۴۱۵.

_____، نهایة المرام فی علم الکلام، ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۹.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داودی، چاپ اول، بیروت: دارالعلم،
۱۴۱۲.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، ج ۲، چاپ اول، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، هانری کرین، ج ۱، چاپ سوم، تهران: انجمن حکمت
و فلسفه، ۱۳۸۰.

شریف‌مرتضی، علی‌بن‌حسین، رسائل الشریف المرتضی، مهدی رجائی، ج ۲، چاپ اول، قم: دارالقرآن‌الکریم، ۱۴۰۵.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، نه‌ایه‌الاقدام فی علم‌الکلام، احمدزید فریدی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، ۱۴۲۵.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة‌المتعالیه فی الأسفار‌العقلیه‌الأربعه، ج ۱، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء‌التراث‌العربی، بی‌تا.

_____، المبدء و المعاد، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

_____، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، حامد ناجی‌اصفهانی، چاپ اول، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

طوسی، ابن‌حمزه، الوافی بکلام‌المثبت و النافی فی شیئیة معدوم، عمار جمعه فلاحیه، چاپ اول، قم: بی‌نا، ۱۳۹۵.

طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷.

_____، خواجه نصیر الدین، تلخیص‌المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵.

علم‌الهدی، سیدمرتضی، الملخص فی اصول‌الدین، محمدرضا انصاری‌قمی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.

_____، رسائل الشریف‌المرتضی، ج ۲، چاپ اول، قم: دارالقرآن‌الکریم، ۱۴۰۵.

فخررازی، محمدبن‌عمر، المباحث‌المشرقیه فی علم‌الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰.

کیدری، قطب‌الدین، حدائق‌الحقائق فی فسر دقائق أفصح‌الخلائیق، ابراهیم بهادری، ج ۱، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۷۴.

گروه علمی مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، موسوعه طبقات‌الفقهاء، ج ۷، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۱۸.

معتزلی‌همدانی، عبدالجبار، شرح‌الاصول‌الخمس، قوام‌الدین مانکدیم، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث‌العربی، ۱۴۲۲.

ملاحمی‌خوارزمی، محمودبن‌محمد، الفائق فی اصول‌الدین، بدیع‌عون، قاهره: دارالکتب و الوثائق‌القومیه، ۲۰۱۰. _____، المعتمد فی اصول‌الدین، مارتین مک‌درموت - ویلفرد مادلونگ، لندن: الهدی، ۱۹۹۱.

مفید، محمدبن‌محمد، أوائل‌المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم: المؤتمر‌العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳.

نیشابوری، سعید بن محمد، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، معن زیاده- رضوان سید، ج ۱، چاپ اول، بیروت: معهد الانماء العربی، ۱۹۹۷.

نیشابوری مقری، ابوجعفر، الحدود، چاپ اول، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴.

۳۵-دهباشی، مهدی، «معدوم و علم خدا به آن»، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

۳۶-رهبر، حسن، «مسئله علم به معدوم و حل آن در فلسفه ملاصدرا»، فصلنامه ذهن، شماره ۵۶، ۱۳۹۲.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



A Comparative Study of the Concept of Velayat in the Thoughts of Imam Khomeini and Sheikh Mahmoud Shabestari

Maryam Danishi¹, Saeed Abbasinia², Maryam Bakhtiar³

¹. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

². Assistant Professor, Department of Sciences and Quran, West Tehran Branch, Islamic Azad University, West Tehran, Iran

³. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Received: 04/02/2025 Accepted: 12/03/2025	The issue of Velayat has a high and great position in Islamic religious sciences and thoughts and is considered one of the most important theological sciences. It can be said that after monotheism, no other issue has attracted so much attention from Islamic thinkers. Velayat has been one of the most controversial issues in the history of Islam and one of the most controversial issues that has led to the formation of many Islamic sects and schools of thought. Talking about the position of Velayat and discovering and emphasizing the consensus of Islamic scholars on this issue is very important and fundamental in order to eliminate differences among Muslims and strengthen the unity of the Islamic Ummah. To achieve this goal, the present article has dealt with a comparative study of the views of two Islamic thinkers and mystics (Shiite and Sunni), Imam Khomeini and Sheikh Mahmoud Shabestari. Both have paid special attention to Velayat, the sense of guardianship and guardianship, and consider the guardian to be the manifestation of God and the perfect human being on earth. Both believe that the status of the guardians and prophets depends on receiving the light of the truth of Muhammad, and the closer they are to this truth, the higher their status. Both great men are close to each other in the matter of the universality of the guardianship and, with a slight difference, consider the Prophet Muhammad (PBUH) to be the final guardian of the guardians. Sheikh Shabestari distinguishes between Velayat and Nabovat, and considers a prophet who has the status of Velayat to be higher than a prophet who is not a guardian, but the Imam (RA) considers the guardians of God to be one and does not see any difference in them. Both believe in the last Vali, with the difference that the Sheikh believes that the Vali (Imam Zaman) of the age has not yet been born, while the Imam believes that the Imam was born and lives in this world. Keywords: <i>Imam Khomeini (RA); Prophethood; Quran; Velayat; Sheikh Shabestari</i>

*Corresponding Author: Saeed Abbasinia

Address: Assistant Professor, Department of Sciences and Quran, West Tehran Branch, Islamic Azad University, West Tehran, Iran.

E-mail: dr.abasinia@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



وحدت در مقارنه و تطبیق دیدگاه امام خمینی (ره) و شیخ محمود شبستری،

در موضوع ولایت

مریم دانشی^۱، سعید عباسی نیا^۲ *، مریم بختیار^۳

^۱. دانشجوی دکترای الهیات و معارف اسلامی - علوم و قرآن حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

^۲. استادیار گروه علوم و قرآن واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران غرب، ایران

^۳. دانشیار گروه علوم و قرآن واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مسئله ولایت در علوم دینی و اندیشه های اسلامی از جایگاهی بلند و عظیم برخوردار بوده و از مهمترین علوم کلامی به شمار می آید، می توان گفت پس از توحید هیچ موضوعی تا این اندازه توجه اندیشمندان اسلامی را به خود جلب نکرده است. ولایت یکی از جنجالی ترین موضوعات در تاریخ اسلام و از اختلاف برانگیزترین مسائل بوده که سبب شکل گیری بسیاری از فرق و مذاهب اسلامی شده است. سخن گفتن از جایگاه ولایت و کشف و تأکید بر اتفاق آراء علمای اسلامی در این باب، در جهت زدودن اختلاف بین مسلمین و تقویت اتحاد امت اسلامی بسیار مهم و اساسی است. مقاله حاضر برای دستیابی به این مهم به بررسی تطبیقی نظرات دو تن از اندیشمندان و عرفای اسلامی (شیعه و سنی) امام خمینی و شیخ محمود شبستری پرداخته است. هر دو به ولایت به معنای سرپرستی و ولی توجه ویژه داشته اند و ولی را تجلی خدا و انسان کامل بر روی زمین می دانند. هر دو معتقدند مقام اولیاء و انبیاء بستگی به گرفتن انوار حقیقت محمدی دارد و هر چه به این حقیقت نزدیک تر باشند مرتبه والاتری دارند. هر دو بزرگوار در امر کلیت خانم ولایت به هم نزدیک بوده و با اندکی تفاوتی حضرت محمد (ص) را خاتم اولیاء می دانند. شیخ شبستری بین ولایت و نبوت تفاوت قائل است و نبی -ای که دارای مقام ولایت می باشد را بالاتر از مقام نبی غیر ولی می داند ولی امام (ره) اولیاء خدا را یکی دانسته و اختلافی در آنها نمی بیند. هر دو به آخرین ولی معتقدند با این تفاوت که شیخ بر این باور هست که حضرت ولی عصر هنوز متولد نشده است ولی امام اعتقاد دارد که امام متولد شده و در این عالم زندگی می کند. کلمات کلیدی: قرآن، ولایت، نبوت، شیخ شبستری، امام خمینی (ره)
مقاله پژوهشی	
دریافت:	
۱۴۰۳/۱۱/۱۶	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۲/۲۲	

۱- مقدمه

یکی از مهمترین مباحث که علوم دینی و عرفان اسلامی به آن پرداخته شده است بحث ولایت و خلافت می باشد. آغاز مذهب تشیع با امر ولایت بوده است؛ از نظر این مذهب نبوت ظاهر و ولایت باطن نبوت و والاتر از آن است به سبب آنکه ولایت یکی از صفات الهیه می باشد و جنبه «یَلِی الحق» را دارا است ولی نبوت و رسالت جنبه «یَلِی الخلقی» دارند به همین دلیل نبوت با خاتم النبیین به پایان می رسد اما ولایت الهیه پایانی ندارد و قابل توجه است که حقیقت روح کامل قدسیه، انسان کامل و ولایت مطلقه در خاتم الانبیا که کامل ترین انسان عالم هستی می باشد تجلی می یابد که هم دارای مقام نبوت و هم مقام ولایت است. اهمیت ولایت از آن جهت می باشد که دنباله رهبری پیامبر به واسطه آن امکان پذیر می باشد و رهبری جامعه اسلامی مسئله ای بس مهم هست و از مهمترین اصول شریعت به شمار می رود، بر اساس روایات مختلف اسلام بر پنج پایه استوار می باشد که ولایت مهمترین آنها می باشد؛ امام باقر (ع) می فرماید: «بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يَنْدَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ» اسلام بر پنج پایه استوار گردیده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. آنچنان که کسی به ولایت فراخوانده شده، به هیچ چیز دیگری فراخوانده نشده است (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۱۸) لازم به ذکر است که عرفای بزرگ در بابا این موضوع بسیار سخن گفته اند و ما در این مقاله به دنبال یافتن پاسخ به سوالات : ۱- ولایت در آثار این دو عارف بزرگ به چه معنایی به کار رفته است. و نیز ختم ولایت چگونه در آثار آنها مطرح شده است؟ ۲- چه تفاوتی بین نبوت و ولایت وجود دارد؟ در مورد موضوع ولایت از دیدگاه امام خمینی پژوهش هایی توسط خاتم یزدی (۱۳۷۸)، نجف لکزایی (۱۳۹۲) نوشته شده است ولی پژوهش خاصی در مورد ولایت از دیدگاه شبستری صورت نگرفته است بجز مقاله آقای کمال بانیانی (۱۳۸۵) که نظریات چهار عارف بزرگ (ابن عربی، شیخ شبستری، عطار نیشابوری و علامه طباطبائی) درباره ولایت را مورد بررسی قرار داده است. موضوع حاضر از نظر بررسی تطبیقی بین دو عارف ذکر شده نوآوری محسوب می شود. شیخ محمود شبستری یکی از عرفای دانشمند زمان خود بوده و بسیاری از معضلات عرفانی آن زمان را حل کرد وی را می توان نمونه تفکر صوفیانه به شمار آورد که مسائل را تنها بر پایه مذهب و اصول عرفانی حل می کرد. امام خمینی نیز در بین عرفا معاصر، در عرفان نظری و عملی جایگاه ویژه ای دارد و کتب ارزشمندی در این زمینه نوشته است.

هر چند این دو عارف بزرگ بخش کثیری از اصطلاحات و نظریات عرفانی خود را از ابن عربی گرفته اند ولی از آنجا که شیخ شبستری از پیروان اهل سنت بوده و امام یک عارف و مجتهد شیعی بوده است پس اختلاف نظر در بین این دو عارف غیر قابل انکار می باشد که در این مقاله به آن پرداخته می شود.

۲- معنی ولایت

ولایت از ولی گرفته شده و به معنای مختلفی مثل: رب، سید، ناصر، محب، همسایه، هم پیمان، عبد و متصرف در امور دیگران به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ۲۸۱، شرتونی ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۴۷۸) مهمترین و پرکاربردترین معنی ولی نزد عرفا، سرپرستی و بر عهده گرفتن امور دیگران می باشد بدین معنی که مولی حق تصمیم گیری و مداخله در کارهای آنها را دارا می باشد همانطور که ولی المرأة کسی است که در مورد ازدواج زن می تواند تصمیم گیری کند، چنانچه در حدیثی نقل شده است «ایما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها (مولاها) فنکاحها باطل» هر زنی که بدون اجازه ولی یا مولایش ازدواج کند، ازدواجش باطل است، مراد از ولی که در حدیث فوق ذکر شده است کسی که در خصوص ازدواج زنی دارای ولایت می باشد ای متولی امراها (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۲۹)

شیخ شبستری در تعریف ولایت می گوید «الولی هو العارف بالله و صفاته حسب ما یمكن و المواظب علی الطاعات و المجتنب من المعاصی، المعرض عن الانهماک فی اللذات و الشهوات» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹) ولی که غیر نبی است مقام خود را در اثر مجاهدت و تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی و سپری کردن مدارج و معارج ملکوتی اخذ می کند که لازمه رسیدن به این مقام مراقبت از طاعات و واجبات الهی و دوری از امور شهوانی و لذایذ مادی است. چنانچه در این مورد می گوید:

ولی آنکه رسد کارش به اتمام که باز آغاز گردد باز انجام

(شبستری، ۱۳۶۵، بخش ۱۹)

از بیت شعر بالا می توان دریافت که از نظر شیخ شبستری رسیدن به مقام ولایت حاصل تلاش و کوشش و مجاهدت است و از آثار و اشعار وی مشخص است که از ولایت، معنی ولی و سرپرست را گرفته است. از نظر او پایه و منشاء همه کمالات انسانی ولایت می باشد و حقیقت ولایت گاهی در یک انسان کامل به نام ولی آشکار و ظاهر می شود که او مظهر و تجلی تمام صفات و اسماء حق می باشد.

امام خمینی نیز در تعریف ولایت می فرماید: «فان الولاية هی القرب، أو المحبوبة أو التصرف أو الربوبية و أو النيابة، و هی الحقیقه الخلافه» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ص ۳۶) ایشان تمام معانی ذکر شده را برای ولایت «قرب، محبوبیت، تصرف، ربوبیت، نیابت و خلافت را صحیح می دانند. با این تفاوت که ولایت بمعنی قرب و محبوبیت موجب نوعی تصرف می شود ولی ولایت به معنای ربوبیت و نیابت از دیدگاه امام وساطت در افاضه معنا می شود.

و در جای دیگر می فرماید: «لانهم وسائط بین الحق و الخلق، و روابط بین الحضرة الوحده المحصنة و الکثرة التفضیلیة.....» (همان، ۷۸) یعنی اولیاء محمدی واسطه بین حق و خلق هستند و رابط بین وحدت محض و کثرت تفضیلی می باشند.

ایشان همچنین معتقدند سایر موجودات دارای جنبه ربوبی هستند، به همین جهت در تعلیقه بر فصوص الحکم می فرماید: « برای هر موجودی جهت ربوبیتی است که ظهور حضرت ربوبی در اوست. جز اینکه مرأی در ظهور ربوبیت متفاوتند پس بسیاری از اوقات مرأی مظهر ربوبیت مقیده محدود است بر حسب مرتبه محیطی و محاطی اش تا اینکه در نهایت به مرأت اتم احمدی که دارای ربوبیت مطلقه و خلافت کلیه الهی ازلاً و ابداً می باشد. برسد.» (همان، ۱۴۱۰، ص ۳۸).

بنابراین هر دو عارف یکی از مهمترین معانی ولایت را سرپرستی می دانند و برای رسیدن به این مقام شایسته است که ولی تزکیه و تهذیب داشته باشد و شهوات و هوای نفس را مسخر خود سازد. تفاوتی که می توان در این مورد بین این دو بزرگوار مشاهده کرد این است که امام مقام ولایت را امری الهی می داند ولی شیخ محمود آن را امری اکتسابی دانسته که در اثر مجاهدت حاصل می شود.

۳- تفاوت مرتبه نبوت و ولایت

شیخ محمود در اشعار خود به زیبایی بین ولایت و نبوت از نظر مرتبه تفاوت قایل شده است و در ابیاتی ولی را همچون ماه و نبی را به خورشید تشبیه کرده است. در این تمثیل ضمن بیان اتحاد اولیاء و انبیاء با ظرافت تمام به تفاوت آنها هم می پردازد. شیخ در باره ولی غیر نبی سخن گفته است و از بیانات وحی مبرهن است که مقام ولایت یک نبی والاتر از مقام نبوت او است و آنجایی که ولی را به ماه مانند کرده است، مراد وی ولی غیر نبی بوده است. لازم است بدانیم که هر نبی ولی است و مقام ولایت او برتری بر مقام نبوتش دارد؛ اما هر ولی نبی نیست، همچون اولیاء پاک امت حضرت محمد(ص) که ولایت بدون نبوت را دارا می باشند (لاهیجی، ۱۳۹۰، ۲۳۲)

مقارن گردد اندر لی مع الله	نبی چون آفتاب آمد ولی ماه
ولایت اندر و پیدا، نه مخفی است،	نبوت در کمال خویش صافی است
ولی اندر نبی پیدا نماید	ولایت در ولی پوشیده باید
نبی را در ولایت محرم آمد	ولی از پیروی چون همدم آمد
به خلوت خانه‌ی « یُحِبُّکُم الله »	و ان کنتم تحبّون یابد او راه
به حق یک بارگی مجذوب گردد	در آن خلوتسرا محبوب گردد
بود عابد، ولی در کوی معنی	بود تابع، ولی از روی معنی

(شبستری، ۱۳۶۵، بخش ۱۹)

لاهیجی، شارح گلشن راز به صورت مبسوط این اشعار را تفسیر کرده است و در مورد آنها می گوید: نبی مثل آفتاب و ولی همچون ماه می باشد به سبب اینکه نور ماه از آفتاب گرفته می شود، نور ولی که دارای مقام نبوت نباشد از نبوت نبی گرفته می شود، بنابراین از آنجا که نبی نور نبوت و کمال را از خورشید ولایت

خودش اخذ می‌کند و به سبب دارا بودن نور کمال به غیر محتاج نمی‌باشد و از دیگری متابعت نمی‌کند به جهت اینکه همانند آفتاب است و بذاته روشن می‌باشد و دیگران هم بواسطه او روشن می‌شوند. (لاهیجی، ۱۳۹۰، ۲۳۴) و در جایی دیگر تعین اول یا عقل کل که همان حقیقت و نور محمدی می‌باشد را همانند خورشید دانسته تا در پرتو آن اتحاد اولیا و تفاوت درجات اولیا و ختم ولایت شما به درستی و واضح بیان کند تا سبب گمراهی طالبان نشده و بتوانند این مفاهیم عمیق عرفانی را درک کنند (همان، ۲۷۲) و درباره وحدت اولیاء چنین می‌گوید:

چو نور آفتاب از شب جدا شد ترا صبح و طلوع و استوا شد
دگر باره ز دور چرخ دوآر زوال و عصر و مغرب شد پدیدار
بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

(شبستری، ۱۳۶۵، بخش ۲۳)

در این ابیات شیخ درجات انبیا و اولیا و اتحاد آنها را نسبت به مرتبه جامع پیامبر خاتم آورده است و نخست طلوع و غروب خورشید را بازگو می‌کند پس از آن بیان کرده که عقل کل یا تعین اول که همان نور محمدی «اول ما خلق الله نوری» است و مراد از خلقت کاینات «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتَ الْاَفْلاكَ» می‌باشد؛ و هر چند که ظاهراً آدم، نوح، موسی، عیسی غیر از محمد می‌باشند ولی حقیقتاً همه انبیاء مظهر نور محمدی هستند که مرکز دایره وجود ایشان است. شارح گلشن راز در مورد این ابیات می‌گوید: «حقیقت محمدی صورت و مربوط اسم کلی جام الله است و الله ربّ او، و چنانچه از الله، فیض وامداد به جمیع اسمای کلیه و فردیه می‌رسد، از حقیقت محمدیه نیز فیض و امتداد به جمیع موجودات دیگری میرسد... پس هر آینه وجود مبارک پیامبر اکرم همانند خورشید اعظم است؛ که منشأ نورانیت وجود عالم، از خورشید است جمیع کمالات موجود در انبیا و اولیا، مظاهر انوار کمالات آن حضرت است که به سبب اقتضای اسم الدهر در هر زمان به صورت اقطاب، به اندازه استعداد هر کدام ظهور می‌یابد و در هر صورتی به اسم دیگری مسمّا می‌شود و تجلّی به نوع دیگر می‌نمایند» (لاهیجی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲).

امام خمینی نیز در این زمینه معتقد است صاحبان ولایت تکوینی بر حقایق عالم احاطه قیومی دارند و عالم هستی به سبب همین معیت انسان کامل، پابرجا و مستمر می‌باشد به دلیل اینکه مظهر معیت قیومی حق می‌باشد. و یکی از ویژگی‌های وحدت ذاتی، معیت قیومی با کثرات می‌باشد و چون همه چیز در نزد او حاضر بوده و بر اشیاء احاطه قیومی دارد هیچ چیزی از نظر او مخفی نمی‌ماند و تمام درجات و مشاهد وجودی، مراتب علم او می‌باشند (خادمی، ۱۳۸۹، ۱۶۱). و نیز می‌فرماید: اینکه امام علی (ع) فرمودند «كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ جَهْرًا» (کاشانی، ۱۳۶۰، ۱۸۶) من با تمام انبیاء (ع) در باطن و با رسول خدا در ظاهر همراه بوده‌ام؛ به سبب آن است که امیرالمومنین (ع) صاحب ولایت مطلقه ی کلیه می‌باشد یعنی

ولایت، باطن خلافت و ولایت مطلقه ی کلیه، باطن ولایت مطلقه ی کلیه است. لذا حضرت امیر(ع) به سبب دارا بودن مقام ولایت کلیه، در باطن، نه تنها با همه افراد همراه و شاهد اعمال آنها می باشد بلکه با همه چیز معیت داشته و معیت قیومی ایشان، جلوه ای از قیومیت پروردگار است ولی علت اینکه معیت را مخصوص پیامبران دانسته به این جهت است که در آنان صبغه ولایت بیشتر و قوی تر است (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۸۴). از نظر امام خمینی ولی کامل را اوصیا و جانشینان حضرت خاتم بوده و معتقد است که همان کسانی که دارای ولایت تکوینی در نظام خلقت اند ولایت تشریعی را هم دارا هستند و این بدین معنی نمی باشد که آنها بطور مستقل احکام را از حق اخذ می کنند بلکه بصورت تماماً و کاملاً از پیامبر اکرم (ص) تبعیت می کنند و خلق را بواسطه احکامی که از ایشان گرفته اند رهبری و راهنمایی می کنند (همان، ۱۰۴۶، ۱۷۹).

امام همچنین معتقد است که اولیای خدا هیچ اختلافی باهم ندارند و همه آنها یکی هستند و چون همه چیز برای حق است؛ چیزی وجود ندارد که موجب اختلاف انبیا شود پس هدف و مسیر آنها یکی می باشد (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱) بنابراین در تایید این مطلب در کتاب مصباح الهدایه بیتی از شبستری را آورده است:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه یکی شد در مقام لی مع الله

(خمینی، ۱۳۶۰، ص ۷۱)

امام معتقد است که اولیاء محمدی و وارثان مقام علم و احوال آن بزرگوار در مقام «لی مع الله» اتحاد دارند (همان).

اما در مورد تفاوت ولایت و نبوت لازم است متذکر شویم که دیدگاه حضرت امام و شبستری در این مورد نزدیک به هم است. از نظر امام در عرف رسول و نبی یکی هستند هر چند که در برخی روایت ها از جهت کیفیت وحی باهم تفاوت دارند ولی نزد عقلا و عرف نبی و رسول یک معنی دارند عرف نبی را کسی میدانند که از طرف حق تعالی انباء می کند و رسول به کسی گفته می شود که دستورات الهی را به مردم می رساند (همان، ۱۳۷۹: ۱۰۱) و از آنجا که اولیاء و انبیاء از سرچشمه ی الهی حقیقت محمدی نور دریافت می کنند متحد و یکی هستند.

۴- مراتب اولیا

شبستری در تمثیلی که در تفاوت انبیا و اولیا بیان کرده به مراتب اولیا و انبیا پرداخته است از نظر وی همانگونه که خورشید به سبب مراتب و درجات، دارای سایه های مختلف می باشد، انبیاء و اولیاء نیز دارای مراتب متفاوت می باشند وی این مطلب را در ابیات زیر آورده است

اگر تاریخ عالم را بخوانی مراتب را یکایک باز دانی

ز خور هر دم ظهور سایه ای شد

که آن معراج دین را پایه ای

شد (شبستری، ۱۳۶۵، بخش ۲۳)

لاهیجی در تفسیر این ابیات می گوید: «از آفتاب حقیقت محمدی در هر قرن و زمان، نشئه و سایه هایی از پیامبران ظهور پیدا می کند و همانطور که درجه های ارتفاع همچون پایه های معراج آفتاب می باشد تا غایت ارتفاع که دایره ی نصف النهار است می رسد و اقتضای حکمت الهی آن است که به هر نقطه ای که آفتاب می رسد سایه ای دیگر ظاهر می شود و سایه های مختلف مثل نردبان پایه ای برای عروج آفتاب می باشند، تا به نهایت ارتفاع برسد و پایه ها انوار بظهور سایه های مختلف به غایت اظهار می رسد و کمال می یابد. نبی خاتم همانند نور خورشید از ابتدای طلوع که آدم ظهور یافت در هر زمان و عصری بر حسب مراتب در نشأه کاملی ظاهر می گردد و به سبیل بروز، ظهور می یابد تا به غایت کمال و ظهور می رسد (لاهیجی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۴).

امام نیز معتقد است که صورت هر نبی از انبیا و تعین هر ولی از اولیا، در حقیقت محل ظهور و بروز صفتی از صفات حقیقت محمدی می باشد؛ به سبب اینکه حقیقت محمدی دایره ی محیط به عوالم آفرینش است؛ و هر کسی که دایره ولایت او نزدیکتر به آن دایره محیط باشد جزء اولیای امت او است؛ و از همه خلائق نزدیکترین کس به وی خاتم ولایت می باشد (امام خمینی، ۱۳۶۰، ۱۵۰). بنابراین، از آنجا که هر کدام از اولیا به صفتی از صفات شریفه او مزین شده اند، بر حسب اخذ این موهبت و شایستگی، مراتب مختلفی را دارند. ایشان بر این باورند که قلب های اولیا در پذیرش تجلیات اسما، گوناگون می باشند؛ به این صورت که برخی قلبشان همچون حضرت عیسی(ع) عشقی و شوقی می باشد و حضرت حق در اسمای جمال، بر آنان متجلی می شود و گاهی قلوب برخی آنان همانند حضرت یحیی(ع) خوفی و حزنی بوده و باری تعالی در قلوب ایشان به اسماء جلال و عظمت تجلی می یابد. و در این زمینه حضرت امام این حدیث را بیان می کند که: حضرت یحیی (ع) حضرت عیسی(ع) که می خندد و با عتاب به وی گفت: گویا تو از فکر خدا و عذاب او مأموم هستی؟ حضرت عیسی در جواب ایشان گفت که گویا تو از فضل خدا و رحمت او مأیوس هستی؟ پس خداوند به آنها وحی کرد که هر کدام از شما حسن ظنّتان به من بیشتر باشد پیش من محبوبتر است. چون خداوند در قلب حضرت یحیی(ع) به اسمای جلال تجلی فرموده بود همیشه خایف بود و به حضرت عیسی(ع) آنگونه عتاب کرد و حضرت عیسی (ع) نیز به مقتضای تجلیات رحمت آن طور جواب داد؛ بنابراین، هر کدام از اولیا با توجه به قبول تجلی مختلف هستند و به اندازه ی دوستی و نزدیکی شان در درگاه الهی مراتب مختلفی نیز دارند (همان، ۱۳۹۱، ۳۶۱).

از سخنان این دو عارف بزرگ می توان به این نتیجه رسید که انبیا و اولیا به تناسب پذیرش انوار حقیقت محمدی، دارای مراتب و مقامات متفاوت می باشند؛ همچون خورشید که دارای درجات و سایه هایی می

باشد، آفتاب نور محمدی هم درای مراتب و مدارجی است و هر چند که منبع و منشا مشترک دارند ولی دریافت آنها به تناسب جایگاه آنان متفاوت است.

۵- ولایت مطلقه و ولایت مقیده در انسان کامل

ولایت به نظر شیخ شبستری مقام محمدی از بالاترین مراتب انسانیت می باشد و پس از انجام سیر و سلوک به بقای بعد از فنا و ختم این مرتبه به مقام محمدی اتصاف میشود که منتها را به مبدا می پیوندد؛ یعنی حقیقتی است جامع از نبوت و ولایت که در هر دوره ای از دوره های قدسی تاریخ به شکل پیامبر آن زمان ظهور می یابد و با ظهور ایشان دوره جدیدی شروع می شود. ایشان معتقدند که مراتب کمال آدمی ولایت است که حقیقت ولایت گهگاهی در انسان کامل به نام ولی ظاهر می شود که قطع نشدنی است و البته جاودانه است زیرا وصال حق و حصول معرفت به زمان و مکان خاصی مقید نمی شود و فیض الهی با هیچ عاملی قطع نمی شود و باز نمی ایستد و با وجود اینکه حقیقت یگانه ولایت هر زمانی در شخصی متفاوت بروز کند ولی در هر زمان به صورت کامل از آن زمان ظهور می کند و این ظهوراتی در عین تجلی می باشد و تناسخ نیست. وی معتقد است که ولایت در مظاهر مختلف ظاهر شده و نام های گوناگونی دارد و استمرار و استمداد وجود نبی و نورمحمدی، امامت و شخص امام می باشد و حضرت مهدی (عج) را خاتم اولیاء می داند که با ظهور او جهان پر از داد می شود.

ایشان در گسترش فکری انسان کامل و نظریه ولایت که مایه هایی از تصوف و تشیع را در خویش دارد، سهم به سزائی به خود تعلق داده است و در حقیقت نظریات چکیده نظرات ابن عربی در گلشن راز موجود است اما هیچگاه تقلید و اقتباس کامل از آن ایجاد نشده است .

شیخ، گلشن راز را به به نظم و به خواهش و درخواست یکی از مریدان در پاسخ به حسینی هروی سروده است ایشان راه استدلال را راه مطمئن برای رسیدن به معرفت حقیقی نمی داند؛ زیرا معتقد است که: تأییدات الهی اگر نباشند نفس از کدورات مادی پاک نمی شود و به مطلوب دست نمی یابد. وی با توجه به اینکه مانند اکثر مردم آذربایجان آن زمان از پیروان اهل سنت بود؛ در آرائ اعتقادی و کلامی خود متمایل به اشاعره بود ولی در گلشن راز، مذهب عاشق را جدا از تنگ نظری های آداب دانان می داند و بر این باور است عبادت از عابدی تعین پیش از او عدمی می باشد به هر طریقی که واقع شود، مختص ذاتی می شود که تعین و هستی می یابد که بحق است. بنابراین تلاش می کند منقول و معقول را به هم نزدیک کند به همین سبب پشتوانه سخن خود را قرآن و برهان قرار داد و از آنجا که عارف می باشد بجز عقل و نقل به ذوق و فتوحات یعنی تجربیات مستقیم درونی و دریافت های بی واسطه باطنی و ادراکاتی که از تجلیات و مکاشفات حاصل می شد و نیز تمسک می جوید.

انسان کامل صاحب ولایت مستقل است چون وقتی کسی در تجلی ظهور استقامت کند و عالم نزد او فانی شود متخلق به قرب نوافل می شود که در این صورت ولایت را تصاحب می کند و این ولایت همان حق به صورت خلق است و باطن ربوبیت که کنه عبودیت است در حوزه او ظهور می کند که این اولین مرتبه ولایت محسوب می شود و اختلاف اولیا به حسب اختلاف اسماء متجلی بر آنان است.

اما امام خمینی معتقد است ولی مطلق کسی است که از حضرت ذات به حسب مقام جمعی و احدیت جمعی، مظهر اسم احدی جمعی می باشد و سایر اولیاء محل تجلیات و مظهر ولایت می باشند، همچنان که نبوت همه انبیا مظاهر نبوت خاتم الانبیا می باشد بنابراین می توان گفت که دعوت های انبیا به سوی حق در واقع دعوت به خود است، همانطور که هیچ تجلی ازلاً و ابداً نیست بمرکز به اسم اعظم که بر سایر اسما محیط مطلق است. پس خداوند متعال هویت مطلق بوده و آن حضرت نیز ولی مطلق است و همچنین هیچ نبوت و ولایت و امامتی جزء نبوت و ولایت و امامت آن حضرت وجود ندارد و هر چیز دیگری رشحه ای از تجلی او می باشد بنابراین حق تعالی هویت مطلق است و آن حضرت نیز ولی مطلق است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۰۰).

نظر امام خمینی در رابطه با ولایت مطلقه به این صورت است که: ولایت مطلقه شامل همه مردم است و تمام امت ها، امت ذات مقدس پیامبر اسلام اند و در حقیقت ایشان به شمول گرایی در مسئله ولایت مطلقه معتقد بودند و همه دعوت انبیا دعوت به شریعت ختمیه و مظاهر ولی مطلق است و آدم و من دونه ی، از شجره ولایت محسوب می شوند (همان، ۱۳۶۸: ۳۳۹).

حضرت امام ولایت را مختص به حقیقت محمدیه گاهی مقید به اسمی از اسماء الهی و حدی از حدود تجلیات ذاتی می داند که از آن به ولایت مقیده محمدیه تعبیر کرده است و در ادامه می فرماید: ولی مطلق را اینچنین نیز میتوان نام برد: که به حسب مقام جمعی و اسم جامع اعظم، یعنی پرونده اسماء و اعیانی که از مقام ذات نشأت گرفته، بر این اساس ولایت احمدی هدیه جمعی مظهر اسم احدی جمع بوده؛ باقی اولیاء همگی مظاهر ولایت و تجلی گاه وی هستند، همانطور که همه بعثت ها مظاهر نبوت او هستند و هر دعوتی به واقع دعوت به سوی اوست و هیچ تجلی از ازل تا ابد، به جز تجلی اسم اعظم که تجلی محیط، مطلق و ازلی رخ نداده و هیچ نبوت، ولایت و امامتی نیز به جز نبوت و ولایت و امامت محمد مصطفی (صلی الله علیه و اله) وجود ندارد. (همان، ۱۴۱۰: ۴۰۰)

۶- مقام خاتمیت اولیاء و امام عصر

هر دو عارف به این مسئله پرداخته اند ولی به دلیل تاثیر هر دو بزرگوار از مذهب تشیع و تسنن مسلم است که در این مورد اختلاف نظر دارند؛ امام خمینی وجود مقدس حضرت مهدی (عج) را ختم ولایت بشمار می آورد و همانند دیگر شیعیان معتقد است که آن بزرگوار بعد از پدر گرامیشان به مقام خلیفه الهی منصوب شده

اند و هم اکنون در میان مردم هستند ولی شیخ شبستری طبق شرحی که لاهیجی از اثر ایشان داده است به وجود شخصی به نام مهدی به عنوان خاتم اولیا معتقد می باشد ولی تفاوتش با دیدگاه امام در این است که او نیز همچون اهل تسنن بر این باور است که حضرت مهدی هنوز متولد نشده است، لاهیجی در کتاب خود به کرات از حضرت ختمی مرتبت به عنوان انسان کامل نام برده است

ظهور کل او باشد به خاتم بدو یابد تمامی دور عالم

(شبستری، ۱۳۶۵، بخش ۲۲)

در توضیح این بیت لاهیجی بیان می کند که ظهور تمامی ولایت و کمالاتش به خاتم اولیاء می باشد به سبب اینکه کمال حقیقت دایره در نقطه ی اخیر ظهور پیدا می کند. (لاهیجی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶) خاتم اولیا محمد مهدی می باشد که یادآور این سخن پیامبر اکرم است که فرمودند: اگر از عمر دنیا یک روز بیشتر باقی نمانده باشد، خداوند این روز را چنان طولانی می کند که مردی از اهل بیت من که او و پدرش هم نام من هستند قیام می کند و زمین را که از ظلم و ستم لبریز شده است، از عدل و داد پر کند لاهیجی در اینجا اصرار دارد که هدف و غایت خلقت ظهور حضرت مهدی می باشد (همان، ۲۶۷).

بنابراین شبستری جهان پس از ظهور را اینگونه توصیف می کند:

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر بر او نقطه هم ختم آمد آخر (لاهیجی، ۱۳۹۰، ۲۸۲).

از او عالم شود پر امن و ایمان جماد و جانور یابد از او جان

نماند در جهان یک نفس کافر شود عدل حقیقی جمله ظاهر (همان، ۲۸۵)

با ظهور خاتم اولیاء و عالم بدلیل نبودن ظلم و ستم به محیطی امن تبدیل می شود و هیچ کافری در آن پیدا نمی شود چون حضرت مهدی مظهر عدل می باشد و عالم را پر از عدل و داد می کند.

بنابراین هر دو عارف به ولایت حضرت مهدی (ع) اعتقاد دارند ولی امام خمینی معتقد هست که امام به دنیا آمده است و در غیبت به سر می برد ولی شیخ شبستری بر این نظر هست که امام هنوز متولد نشده است و بعداً در آخر الزمان موقع ظهور متولد خواهد شد.

۷- نتیجه گیری

هر دو عارف از معنی ولایت سرپرستی و ولی را مورد توجه قرار داده اند؛

شیخ شبستری بین ولایت و نبوت تفاوت قایل است و مقام نبی ولی را بالاتر از مقام ولی غیر نبی می داند در حالی که امام خمینی معتقد است که همه اولیاء خدا یکی هستند و در حقیقت تجلی یک حقیقت اند. هر دو معتقدند که مقام اولیا و انبیا بستگی به گرفتن انوار حقیقت محمدی دارد و هرچه به این حقیقت نزدیکتر باشند مرتبه والاتری دارند.

هر دو عارف از آثار محی الدین عربی تاثیر پذیرفته اند و نظرات آنها تا حدودی به هم نزدیک می باشد.

هر چند که این دو بزرگوار در امر کلیت خاتم ولایت به هم نزدیک بوده و هر دو حضرت مهدی(ع) را خاتم اولیا می دانند ولی امام خمینی بر این باور هست که حضرت مهدی فرزند امام یازدهم بوده و بعد از به شهادت رسیدن آن بزرگوار به مقام خلافت رسیده است ولی شبستری معتقد است که آن حضرت هنوز متولد نشده است.

منابع

۱. ابن اثیر، عز الدین (۱۳۸۵) الکامل فی تاریخ، دارالبیروت، بیروت.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۶) انسان کامل، گردآورنده محمود محمود غراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران،
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ه. ق) لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارصاد.
۴. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۶ش، نقدالنصوص، تهران، انجمن حکمت وفلسفه ایران.
۵. خادمی، خیر النساء (۱۳۸۹) ولایت انسان کامل از منظر عرفانی سید حید آملی و امام خمینی، موسسه چاپ و نشر عروج، تهران.
۶. مطهری، مرتضی، (بی تا)، ولاءها و ولایتها، تهران: صدرا.
۷. موحد، صمد، (۱۳۶۵) مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تهران: طهوری.
۷. کیاشمکی، (۱۳۸۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، [بی جا]: نشر علم.
۶. پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶) شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: دانشگاه تهران.
۷. شبستری، محمودبن عبدالکریم، (۱۳۳۳) گلشن راز، شیراز: کتابخانهی احمدی.
۸. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۴). شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
۹. خوارزمی، حسین، ۱۳۷۷ ه. ش، شرح فصوص الحکم تحقیق، حسن حسنزاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۴۱۰ و ۱۴۰۶ ه. ق). تعلیقات علی شرح نصوص الحکم و مصباح الانس، چاپ دوم، پاسدار اسلام. قم.
۱۱. (۱۳۷۴). دیوان امام، چاپ پنجم، تهران، موسسه سی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. (۱۳۹۱). شرح چهل حدیث، چاپ پنجاه و یک، تهران، عروج.
۱۳. (۱۳۶۱، ۱۳۶۰). مصباح الهدایه الی الخلافه و الاولولایه. ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی.

۱۴. امام خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۳ه.ش، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه ،با مقدمه استاد سید جلالالدین آشتیانی ، چاپ دوم. مؤسسه نشر و آثار امام خمینی(ره)، تهران
۱۵.(۱۳۷۵) آداب الصلاه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۶.(۱۳۷۱) سر الصلاه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۷. -تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. حسینی قائم مقامی، سیدعباس، ۱۳۷۸ ش، سفر عشق ، انتشارات فکر برتر.
۱۹. دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷ه.ش، نیایش فیلسوف، ج ۱، دانشگاه رضوی
۲۰. شبستری، شیخ محمود(۱۳۹۸) گلشن راز، به کوشش محمد ارشد قریشی، لاهور، مؤسسه اسلامی لاهور
۲۱. شبستری.....(۱۳۶۵) مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، چاپ اول، تهران، طهوری
۲۲. - نسفی، عزیزالدین، انسان کامل، به کوشش: محمدرضا اسفندیار، قم، اهل قلم، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۲۳. راتکه، برنردولف و جان اوکین، (۱۳۷۹)، (مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ترجمه
۲۴. کلینی رازی، محمدی بن یعقوب(۱۳۸۵) اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: اسلامیه.
۲۵. کیاشمشکی، ابوالفضل ، ۱۳۷۸ ش، ولایت در عرفان، با تکیه بر آراء امام خمینی، انتشارات دارالصادقین.
۲۶. لاهیجی، شیخ محمد(۱۳۹۰) شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات سعدی،
۲۷. لاهیجی.....(۱۳۹۰) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ناشر زوار.
۲۸. لاهیجی .مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران، احمدی، چاپ ششم، ۱
۲۹. قیصری، داود، ۱۳۷۵ش، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



Explaining the indicators of cultural human identity in the philosophical system of the contemporary philosopher Allameh Tabataba'i

Seyed Sajad Sadatizadeh

². Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, School of Medicine, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Allameh Tabataba'i, as a contemporary Islamic philosopher, some of whom, due to his philosophical inclination and style, as well as the expansion and deepening of some philosophical categories of Transcendent Philosophy, consider him a neo-Sadraean philosopher, is among the thinkers who have presented various specialized viewpoints on anthropology and its subcategories based on Islamic thought and culture. Allameh is one of the rare Islamic philosophers who has directly and scientifically and practically addressed the issue of culture, and consequently, cultural anthropology. Careful consideration of his theories about humans and the definition he provides, emphasizing the existential dimensions of humans based on the Islamic perspective, including rationality, morality, spirituality, will, action, and the realm of beliefs, is crucial. In his explanation, the cultured human is introduced with characteristics such as being civil by nature, acculturation, socialization, divine nature, and the issues and necessities of human practical life in the direction of afterlife happiness and the health of worldly life. Keywords: <i>Anthropology, Cultural Human, Components of Cultural Human, Cultural Receptivity, Allameh Tabataba'i;</i>
Received: 05/04/2025	
Accepted: 19/05/2025	

***Corresponding Author: Seyed Sajad Sadatizadeh**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, School of Medicine, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran

E-mail: Sadati.sj@dums.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



تبیین شاخص های هویت بخش انسان فرهنگی در نظام فلسفی فیلسوف معاصر علامه طباطبائی

سید سجاد ساداتی زاده

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

ID Orcid: 0000-0003-3592-2155

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	علامه ی طباطبائی به عنوان یکی از فیلسوفان اسلامی معاصر که بعضی وی
مقاله پژوهشی	را به خاطر گرایش و سبک فلسفی و نیز بسط و تعمیق بعضی از مقولات فلسفی
دریافت:	حکمت متعالیه، فلسوفی نوصدرائی می نامند، از جمله متفکرینی است که در
۱۴۰۴/۰۱/۱۶	خصوص مباحث انسان شناسی و زیر مجموعه های آن، دیدگاه های تخصصی
پذیرش:	مختلفی براساس اندیشه و فرهنگ اسلامی ارائه داده است. علامه از نادر
۱۴۰۴/۰۲/۲۹	فیلسوفان اسلامی است که مستقیماً و به نحو علمی و کاربردی به مسئله ی
	فرهنگ، و به تبع نیز انسان شناسی فرهنگی پرداخته است؛ دقت در نظریات
	وی در باره ی انسان و تعریفی که از آن با تاکید بر ساحت های وجودی انسان
	بر مبنای نگرش اسلامی از جمله: عقلانیت، اخلاق، معنویت، اراده، عمل و
	ساحت اعتقادات ارائه می دهد. انسان فرهنگی در تبیین وی با شاخصه های
	مدنی الطبع بودن، فرهنگ پذیری، جامعه پذیری، فطرت الهی و مسائل و
	ضروریات حیات عملی انسان در راستای سعادت اخروی و سلامت زندگی
	دنیوی، معرفی می گردد.
	کلمات کلیدی: انسان شناسی، انسان فرهنگی، مولفه های انسان فرهنگی، فرهنگ
	پذیری و علامه طباطبائی

۱- مقدمه

مسئله ی انسان و شناخت آن، یکی از مسائل بنیادی و مهم است که در اعصار پیش از دغدغه های فکری فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. تمام مکاتب همواره کوشیده اند، با کندوکاو در ویژگی های انسان از چیستی و ماهیت او یک دیدگاه علمی ارائه دهند. علم فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست. فلسفه با جست وجو و تحقیق در هستی و چستی انسان، در صدد پاسخ گویی به پرسش های پیرامون انسان بوده است، ضرورت بحث انسان در دین اسلام تا آنجا مطرح است که مقدمه و اساس خداشناسی را خود شناسی قرار داده است. بنابراین بحث از خودشناسی و ضرورت پاسخ گویی به چیستی و هستی انسان در زمانه ی معاصر برای به وجود آوردن یک تمدن و فرهنگ اصیل و مطلوب پیش از پیش احساس می شود. با مطالعه ی آثار فیلسوف بزرگ علامه ی طباطبایی اجمالی از نظریات وی در مورد انسان و ویژگی های او بیان می شود؛ تا از این طریق به دیدگاه های ایشان، درباره ی مولفه های فرهنگی و مبانی تربیتی لازم برای رشد و تمدن فرهنگ آدمی دست یافت.

از جمله مولفه های فرهنگی که از نظر علامه ی طباطبایی حائز اهمیت است، می توان به پرورش بعد عقلی انسان، تربیت اراده از طریق آموزه های وحیانی و همچنین بهره گیری از فرهنگ اصیل اسلامی به مثابه ی یک مرجع برای مهندسی و سامان بخشی فرهنگی اشاره کرد. اما از جمله مسائلی که در این مقاله به آن پاسخ داده می شود چگونگی مفهوم فرهنگ و انسان فرهنگی از منظر علامه طباطبایی است، سوال اصلی این تحقیق این است که از دیدگاه علامه، براساس مفهوم فرهنگ، تعریف انسان فرهنگی، مولفه های مفهوم ساز فرهنگ و ویژگی های انسان فرهنگی کدامند؟

۲- واژه پژوهی:

الف- فرهنگ: در زبان فارسی، مشتق از ریشه پهلوی فرهنگ به معنی ادب و تربیت است.

ادوارد تایلور در سال ۱۸۷۱ فرهنگ را، مجموعه پیچیده ای در بر دارنده ی دانش، اعتقادات، هنر، قانون اخلاقیات، آداب و رسوم و دیگر توانایی ها و عاداتی که یک فرد به عنوان عضو جامعه نیاز دارد، بیان می دارد. محمدتقی جعفری در تعریف فرهنگ می نویسد: فرهنگ، عبارت است از شیوه انتخاب شده برای کیفیت زندگی که با گذشت زمان و مساعدت عوامل محیطی و پدیده های روانی، رویدادهای نافذ در حیات یک جامعه به وجود می آید (جعفری: ۱۳۷۵، ۲۲۳).

فرهنگ از دیدگاه شهید مطهری نیز عبارت از: مجموعه اندوخته های معنوی، فکری، روحی، عقلی، اخلاقی و اجتماعی یک قوم (مطهری: ۱۳۸۱، جلد ۶: ۴۰۵). علامه طباطبایی در بیان معنای فرهنگ می گوید:

«مفاهیم و اعتباریات هستند که به دلیل درونی شدن و شیوع در میان افراد اجتماع منجر شکل گیری عقاید، باورها، ارزش ها، و هنجار هایی، می شود که افراد را مجبور به عمل در همان قالب می کند که در ادبیات جامعه شناسی تحت عنوان فرهنگ از آن یاد می شود» (طباطبایی: ۱۳۷۴: جلد ۲: ۷۰).

گسترده‌گی تعاریف موجود در باب فرهنگ نشان دهنده پیچیدگی این مفهوم و اهمیت آن است. در ارتباط با مفهوم فرهنگ می توان به تعاریفی از انسان فرهنگی، فرهنگ پذیری پرداخت.

ب- **انسان فرهنگی:** انسان شناسی علم مطالعه ی انسان و فرهنگ اوست. انسان شناس می کوشد تا انسان را از دیدگاه عینی و علمی مورد مطالعه قرار دهد. هدف او رسیدن به شناخت واقعی و بی طرفانه، پیرامون تفاوت های انسان است. رشته انسان شناسی را می توان به دو حوزه بنیادی تفکیک کرد: یکی انسان شناسی جسمانی است که پیش از هر چیز انسان را به عنوان یک اندام زیستی مورد مطالعه قرار می دهد. حوزه دوم، انسان شناسی فرهنگی است که انسان را به عنوان یک حیوان (جاندار) فرهنگی مطالعه می کند (گودرزی: ۱۳۸۲: ۶۸).

پ- **فرهنگ پذیری:** فرآیندی که در آن فرهنگ از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد، در فرهنگ پذیری گفته می شود فرهنگ به طور کلی آموخته می شود و به هیچ وجه موروثی نیست، افراد در فرهنگ خود زندگی و رشد می کنند و آن را می آموزند. فرهنگ پذیری و پذیرش ارزش ها و هنجارهای فرهنگی در یک جامعه امری است که معمولاً در اثر تبادل و تماس میان فرهنگ ها و یا آموزش های رسمی و یا غیر رسمی پدیدار می شود. هر جامعه ای با توجه به قوت و یا ضعف مکانیسم های جامعه پذیری در آن ممکن است در اثر تماس با سایر فرهنگ ها، عناصری از فرهنگ بیگانه را جذب و یا طرد نماید (فولادی ۱۳۸۷: جلد ۱: ۱۹۸). از آنجا که فرهنگ ها کلیتی واحد و در هم تافته اند صرفاً به وام گیری عناصر فرهنگی از فرهنگی دیگر، اکتفا نمی کنند، بلکه در جریان پذیرش، تغییراتی در آنها به وجود می آورند تا با مجموعه فرهنگ پذیرنده سازگار افتد (همان). بنابراین فرهنگ پذیری یک فرآیند است. جامعه شناسان تأکید زیادی بر نقش فرهنگ پذیری و جامعه پذیری بر رفتار و نگرش انسانها دارد.

۳- شاخصه های مفهوم ساز انسان فرهنگی از دیدگاه علامه طباطبایی

با ودیعت نهادن عقل در هر انسانی و جنبه های فطری و غریزی، انسان دارای ویژگی هایی می شود که روی هم رفته او را موجودی فرهنگی می سازند و به وسیله ی فرهنگ و یا به عبارت دیگر به وسیله ی آموزش و امور اکتسابی قادر به فرهنگی شدن و اجتماعی شدن و بدان وسیله، قادر بر تغییر از حال حیوانی به انسانی و یا گذار از طبیعت به فرهنگ می شود. از جمله مواردی که به مفهوم سازی انسان در تبدیل شدن او به انسان فرهنگی کمک می کند. مقوله ی اخلاق است.

الف- اخلاق:

علامه ی طباطبایی در بیان ایفای نقش اخلاق در به کمال رساندن انسان به این نکته توجه دارد که: «فایده ی علم اخلاق در این است که آدمی بعد از شناسایی فضایل و رذایل، خود را به فضایل بیاراید و از رذایل دور کند، و در نتیجه، اعمال نیکی که مقتضی فضایل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی، ستایش عموم و ثنای جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۳). در چنین نگرشی، اخلاق نماد حیات اجتماعی، معیار قضاوت ارزش مدار اجتماعی و رنگ و لعاب دهنده به سبک زندگی است.

ب- فرهنگ پذیری و جامعه پذیری:

علامه انسان را مرکب از جسم و روح و حقیقت انسان را همان روح می داند، از نظر وی: «انسان موجودی هدفمند است که با اراده و اختیار خود می تواند به آن هدف یعنی سعادت دست یابد، یا آن که از آن هدف دور شود و به بدبختی و شقاوت برسد» (طباطبایی جلد ۳: ۱۷، ۱۶).

از سوی دیگر: «انسان موجودی راحت طلب و زیاده خواه است که رفتار او را باید به انضباط در آورد» (همان ۲۰۴). از نظر علامه دو شیوه برای برقراری نظم و کنترل زیاده خواهی انسان وجود دارد که عبارتند از: «وضع قوانین و دیگری جامعه پذیری مناسب، در این میان شیوه ی اول در همه ی موارد کارایی ندارد، تنها شیوه ی دوم است که قادر به کنترل کنش های انسان در ظاهر و باطن می باشد» (همو، جلد ۴: ۱۷۴، ۱۷۵). از نظر وی، انسان موجودی اجتماعی است و بدون اجتماع قادر نیست به تکامل و اهداف بلند خود دست یابد (همان، ۱۲: ۲۴۵). هویت انسانی فرد، از درون او و با تحریک محرک های خارجی از قوه به فعل می آید؛ البته محرک واقعی و اصیل همانا عنایت الهی است. ولی علل و عوامل مباشر و قریب، اموری دیگرند، بر مبنای نظام نگرش صدرایی، هویت انسانی با تاثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می آیند، آن محرک بیرونی می تواند فرد دیگر یا جامعه باشد؛ آن فرد می تواند معصوم یا غیر معصوم، عادل یا غیرعادل، آن جامعه می تواند فاضله یا غیرفاضله باشد.

۴- رویکرد فرهنگی انسان از نگاه علامه

علامه در تعریف انسان می گوید: «انسان جوهری است جسمانی و دارای رشد که با اراده حرکت می کند و قادر به تفکر می باشد» (همان، ۱۳۶۹: ۴۱). انسان به عنوان جانشین خداوند در روی زمین، از سایر موجودات متمایز گشته است. این جانشینی و امانتی که نزد انسان به ودیعت گذشته شده او را همواره بر آن می دارد که در مسیری حرکت کند که رو به سوی غایت دارد، در این راستا نیز با شکل دادن به نحوه ی زندگی خود در پی یک الگو برای فرهنگ پذیری در این جهان است.

براساس این تعریف، مهمترین ویژگیهای انسان که باعث تمایز او از سایر موجودات می شود، حرکت، اراده، تفکر، جسمانیت و دارای رشد بودن است. که در این میان نقش تفکر و عقلانیت بسیار حائز اهمیت است؛ انسان با دارا بودن قوه ی عقل باعث به وجود آوردن قوانین می شود و بر اساس آن قوانین در جامعه بستر را برای پدیده ی فرهنگ مهیا می کند.

الف-تاثیر فرهنگ

بشر با غریزه ی خدادادی خود می فهمد که کلید سعادت و خوشبختی زندگی، همانا فرهنگ می باشد و پیشرفت زندگی با پیشرفت ایده ی فرهنگی توأم است و هرگز پیشرفت فرهنگی بدون استدلال منطقی و بحث آزاد امکانپذیر نیست و چنانچه روزی جامعه ی انسانی به واسطه ی تاریکی محیط یا عوامل غیرطبیعی دیگر، از این مسئله آن طوری که شاید و باید برخوردار نبوده است، امروزه این مسئله جزو بدیهیات به شمار آمده و کمترین ابهامی در آن باقی نمانده است (طباطبایی ۱۳۸۷: ۸۱).

ب-فهم تضاد فرهنگی

فرهنگ در زندگی روزمره ی ما جریان دارد، امروزه فرهنگ دیگر همانند نگرش قدیمی و سستی خود نیست، بلکه نوعی تجربه و عمل است. این تلقی از فرهنگ، از طرفی با فرهنگ که نظامی است همواره حاوی نشانه-ها و پیام-ها در ارتباط است و یا به بیان دیگر، می توان آن را با زبان هم ذات قرار داد. و از سوی دیگر، به محض این که زندگی به ورای سطح زیستی صرف پیش می رود و به سطح ذهن می رسد، ذهن هم خود به پیش می رود و به سطح فرهنگ می رسد، تضادی درونی هویدا می شود و شاید کل تحول و تکامل فرهنگ متشکل است از رشد، رفع و ظهور مجدد این تضاد (لاجوردی؛ ۱۳۸۰: ۲۰). این مطلب نشان دهنده تضاد درونی فرهنگ است که از سطحی زیستی به سطح دیگر بر ما نمایان می شود. به عقیده ی زیمل، این تضاد موجود درون فرهنگ که تضادی ناشی از تقابل زندگی و صورتی از زندگی به نام فرهنگ می باشد، تضادی است تاریخی و دائمی(همان). اما علامه، در این جا به نحوه کلی و در بیان تبیین وجود انسان در اجتماع به تضاد فرهنگی اشاره می کند.

اجتماعی بودن و به وجود آمدن فرهنگ در یک جامعه گاه باعث تضاد می شود تا این که منجر به تعامل فرهنگی میان بشر گردد. علامه می گوید: انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مضطر به مدنیت و زندگی اجتماعی است (طباطبایی ۱۳۸۶: جلد ۲ ص ۱۱۷). دلیل این که مدنی بالطبع نیست آن است که به مقتضای گفتار خداوند که می فرماید: "وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ إِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ" (ابراهیم آیه ۳۴) همواره می خواهد برای رسیدن به مقام خود دیگر موجودات را اعم از حیوان و نبات و جماد حتی انسان های دیگر را که در سر راه او قرار دارند، مسخر گرداند و از آن بهره وری نماید و تک تک افراد بشر این حالت را دارند ولی از آنجا که این نحوه تسخیر برای هر فرد ممکن نیست به ناچار زندگی

دسته جمعی را بر اساس رعایت قوانین مدنی اجتماعی و مراعات حقوق یکدیگر و احترام متقابل می پذیرند. دلیل بر اینکه به زیر بار قانون رفتن انسان به ناچار است نه به میل و رغبت باطنی و قلبی، این است که هر گاه انسان قدرت سلطه و ریاستی پیدا کند یا وقتی که کسی از حالش با خبر نیست، زیر بار قانون نمی رود و از آن شاخه خالی و تخلف می کند و از این رو انسانها در بعد اجتماعی به یکدیگر محتاج می باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۱۲).

«البته نباید توقع داشت که تمام افراد بشر به پایه ای از ترقی که گفته شد برسند؛ برای این که موجود هم خودش از اضدادی ترکیب یافته و هم در عالمی به سر می برد که عالم تزامم و تضاد است و علل و اسباب موافق و مخالفی که از هر سو او را احاطه کرده اند، نمی گذارند همه ی افراد، آن استعداد ذاتی خود را حفظ کنند و از این گرداب نجات یابند و خواه و ناخواه جز عده ی معدودی از افراد نخبه و برجسته به سعادت مطلوب خود نمی رسند» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۴).

«عامل اصلی و اولین مقررات اجتماعی، همان احتیاجات حیاتی است که انسان بدون رفع آنها حتی یک لحظه قادر به ادامه ی زندگی نیست و همین رفع احتیاجات است که نتیجه ی مستقیم تشکیل اجتماع و همچنین پیدایش و به موقع به اجرا در آمدن قوانین و مقررات است» (همان، ۷۲). فکر بسیار ابتدایی و ساده که آشامیدن آب یا خوردن غذا را به انسان یاد می دهد، در ارزش با حیات انسانی برابری می کند؛ یعنی ارزش آن همان ارزش زندگی است که پیش انسان پر ارزش ترین متاع است و بهای یک فکر به حسب ظاهر بسیار جزئی و مختصر که لزوم حیات اجتماعی و زندگی دسته جمعی را در مغز انسان جاگیر می نماید، همان بهای نظام خیره کننده جهان انسانی است که در هر لحظه میلیونها اعمال، حرکات و سکناات گوناگون انسانی را به یگدیگر ارتباط داده است (همان، ۶۴).

تنها راه برای هدایت انسان وحی است؛ انسان مانند سایر انواع آفرینش در زندگی خود هدف سعادتی دارد و چون از جهت چگونگی ساختمان وجودی و نیازمندی های طبیعی از زندگی اجتماعی گریزی ندارد، سعادت و بدبختی وی در سعادت و بدبختی اجتماع می باشد و در هر حال باید جزو یک واحد اجتماع بوده، سعادت و حسن عاقبت طبیعت شخصی خود را در سعادت اجتماع بجوید. سعادت انسان در سعادت اجتماعیش بوده و در نتیجه می بایست از راه آفرینش به سوی قانون مشترک نامبرده هدایت شود. و باز معلوم شد که عقل انسانی برای هدایت به سوی قانون کافی نیست، زیرا در همه ی احوال به رعایت تعاون و عدالت اجتماعی حکم نمی کند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). اسلام به مثابه ی مرجع مهندسی فرهنگی محسوب می شود.

۵- اصول و مولفه های هویت بخش انسان فرهنگی

الف- تبیین نسبت دین و سبک زندگی: بر اساس دین اسلام هر انسانی فطرتی خدادادی دارد و با توجه به احترامی که این آئین به انسان و اهمیتی که به او و زندگی اش می دهد، طبیعی به نظر می رسد که برای انسان با توجه به این شاخصه ها، سبک زندگی مناسبی تعریف شده باشد که تمام نیازهای مادی و معنوی او را تحت پوشش قرار دهد. علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام در این خصوص می گوید:

«اگر درست دقت کنیم، خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی، لزوم چنان مقرراتی که سعادشان را تامین کند، درک می کنند؛ همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است، بی تبعیض و استثنا به نیک بختی رسانیده و در میانشان کمال عمومی را برقرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته ی عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده ی خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می شده؛ بلکه همه ی افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می باشند آن را تفصیلاً درک می کردند، چنان که لزوم آن را در جامعه ی خود درک می کنند. به عبارت روشن تر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه ی بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکویناً به عهده ی خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می کرد، چنان که سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می کند، ولی از چنین قانونی تاکنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تاکنون در جامعه های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم و برای غیر آنان غیر مسلم است و دسته ای از آن با اطلاع و دسته ای بی اطلاع می باشند و هرگز همه ی مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهز درک مشترکی در این باب ندارند(طباطبایی ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸)». در این میان انسان با مفاهیم و اعتباریات، در ارتباط است، که هرچند در ادامه ی حیات خویش وابسته به اعتبار معتبران هستند، اما دلیل درونی شدن و شیوع در میان افراد اجتماع منجر به شکل گیری عقاید، باورها، ارزش ها و هنجارهایی می شود که افراد را مجبور به عمل در همان قالب می کند که در ادبیات جامعه شناسی تحت عنوان فرهنگ از آن یاد می شود. استمرار این فرهنگ در طول نسل ها و باز تولید آن در رفتار افراد آن را نیرومند ساخته و از این نیرو برخوردار می سازد که دیگر در زمره معانی وهمیه و سرابیه تلقی نمی شود، بلکه اموری حقیقی و بیرونی به نظر می رسند(طباطبایی، جلد ۴: ۹۷). با تامل در آثار علامه می توان به مواردی دست یافت که نشان دهنده الگوهای برای انسان و به اخص هویت بخشی به انسان معنوی است.

ب- فطرت: یکی از مهم ترین الگوها در انسان شناسی علامه که بر شخصیت و به دست آوردن ارزش ها و همچنین بر تحول و فرهنگ سازی در جامعه ی بشری تاثیر دارد، فطرت است؛ فطرت، همان الگوی

سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تربیت، تکامل و سعادت او است. علامه بر اساس آموزه های اسلامی برای انسان سرشت و طینتی الهی و نیک قائل است که در آن خیر و شر تعریف شده اند؛ یعنی هم جنبه های اخلاقی، هم هستی شناسی و هم جنبه ی معرفت شناختی دارد.

کارکردهای ساحت فطرت در نگرش علامه عبارتند از:

- خویشتن شناسی: به این معنا که شناخت نیازها و استعداد های خود برای شکوفایی آنها، برنامه ریزی نماییم.

- تنظیم روابط اجتماعی با دیگران: در این کارکرد، بر اساس سرشت واحد انسانها و اقتضائات خاص آن، می توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی مان با آنها را مشخص کنیم؛ چرا که در غیر این صورت، عملاً ارائه یک مدل ارتباطی خاص میسر نیست (موسوی مقدم: ۱۳۹۰: ۵۶-۷۶).

- تعیین اهداف و برنامه های تربیتی بر مبنای سرشت فطری: در نگرش علامه، انسان موجودی قانونمند و تربیت پذیر است که می توان براساس استعدادهای ذاتی اش، شکل خاصی به او بخشید. در تعیین روش صحیح زندگی، شاید بی نهایت روش قابل تصور باشد، از آنجا که اتخاذ روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی تواند در زندگی بی نهایت روش، پیش رو داشته باشد، گزینش معقولترین آنها منوط به شناخت صحیح خودش است (طباطبایی: ۱۳۸۷: جلد ۱: ۲۷-۱۰۶).

پ - عقلانیت: شاید بتوان گفت مهم ترین مولفه ی انسان فرهنگی از دیدگاه علامه، عقلانیت و خردورزی است؛ دلیل اینکه عقلانیت یکی از مهم ترین مولفه های فرهنگی و تربیتی از دیدگاه علامه -ی طباطبایی است، این است که تمام رفتار تربیتی در بستر آن انجام می گیرد. علامه، عقلانیت فطری را پایه ی شکل گیری زندگی اجتماعی اسلامی می شمارد. علامه به طور مستقل به اظهار نظر درباره ی رابطه ی عقلانیت و بازتاب آن در فرهنگ و شیوه ی زندگی انسان طرح نکرده است؛ اما با توجه به تعریفی که درباره ی عقل دارد می توان چنین استنباطی را دریافت کرد. وی در بیان معنای عقل می گوید:

«مدرکات آدمی و قوه ای که در خود سراغ دارد و به وسیله ی آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می دهد، عقل نامیده اند. در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموعه آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاهت و به اعتبار سوم، حماقت و به اعتبار چهارم، جهل نامیده می شود.» (همو، ۱۳۷۴: جلد ۲: ۸۲). همچنین می گوید: «انسان به خاطر داشتن نیروی فکر بر همه -ی حوادث تاحدی احاطه دارد.» (همو، ۱۳۸۴: جلد ۱: ۴۵۱).

عقلانیت در اندیشه ی علامه ی طباطبایی، با فطرت پاک تلازم دارد. او معتقد است فطرت سالم، عقل انسان را از انحراف و کژاندیشی مصون می دارد و اگر هنجارهای انسانی عقلانی شوند عقلانیت فطری می

تواند زندگی اجتماعی اسلامی را شکل دهد و یک اجتماع و فرهنگ اصیل و مومنانه را پایه ریزی کند. علامه می‌گوید: «عقلانیت فطری پایه، اساس زندگی اجتماعی است» (همان، ۸۲).

از دیدگاه استاد مطهری، علم، پایه‌ی اساسی فرهنگ و تمدن اسلامی است، در این خصوص معتقد است: "اصلی که در دنیا تحول به وجود می‌آورد و همه‌ی کارها برپاشنه‌ی آن می‌چرخند، علم است و چرخ زندگی بر محور دانائی قرار گرفته است و همه‌ی شؤون حیات بشر به علم وابستگی پیدا کرد است؛ به طوری که هیچ کاری و هیچ شأنی از شؤون حیات بشر را جز با کلید علم نمی‌توان انجام داد (مطهری: ۱۳۷۷، ۱۷۰).

اسلام بیش از همه‌ی نظامات اجتماعی جدید و قدیم و همه‌ی ادیان، مردم را به فرا گرفتن علم و دانش تشویق و ترغیب نموده است؛ اسلام برای پی‌ریزی یک فرهنگ اساسی تحصیل علم را بر هر زن و مرد مسلمان واجب کرده است و در این مورد دستورهای فراوانی از پیغمبر اکرم و پیشوایان دینی رسیده است. پیغمبر اکرم می‌فرماید: تحصیل علم بر هر مرد و زن مسلمان واجب است.

علامه ارزش و تمایز انسانیت را مرجعیت عقل می‌داند و معتقد است که جامعه‌پذیری و همچنین کیفیت فرهنگ‌پذیری حیات بشری در چگونگی ساختار عقل در مقابل سایر قوا است.

موضوع و محور اصلی انسان‌شناسی فرهنگی به طور کلی موضوع فرهنگ است، که به عنوان موضوع اصلی مطالعه آن شناخته می‌شود. انسان‌شناسی فرهنگی توجه خود را به فرهنگ معطوف می‌سازد؛ چراکه فرهنگ در حقیقت مطالعه‌ی رفتار اجتماعی انسان و نتایج آن است. این رشته‌ی علمی به مطالعه‌ی شیوه‌های زندگی مردم، نظام-های اعتقادی، باورها، علوم و دانش‌ها، هنرها، افکار و عقاید، صنایع و تکنیک، اخلاق، قوانین و مقررات، ارزش‌ها، آداب و رسوم، رفتار و ضوابط و انگاره‌های فرهنگی آن‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر انسان‌شناسی فرهنگی نوعی فرهنگ‌شناسی است. انسان‌شناسی فرهنگی، فرهنگ را در زمان و مکان مطالعه می‌کند و می‌کوشد تا چگونگی انطباق‌پذیری و سازش انسان را با محیط فیزیکی و اجتماعی اش مطالعه کند. انسان‌شناسی فرهنگی همچنین به بررسی جوامع خاص بشری می‌پردازد و الگوهای مسلط بر فرهنگ آنان را مطالعه کرده و همانندی‌ها و ناهمانندی‌های آن‌ها را توصیف و تحلیل می‌کند (قرائی مقدم، ۱۳۸۲: ۱۸). اسلام، به عنوان نظامی کامل و جامع، نسخه‌ای برای تمام دوران زندگی بشر است. تمسک به آن موجب حیات و بالندگی در آخرت است. ما هرچه نگاه و توجه‌مان به اسلام و تعالیم حیات بخش آن بیشتر بوده و آموزه‌های آن در زندگی فردی و اجتماعی ما حضوری پررنگ داشته، رشد و تعالی فرهنگی و معنوی ما هم بیشتر بوده است؛ و هر قدر از آن فاصله گرفته و تعالیم آن را صرفاً شعار خود قرار داده و در متن زندگی نیاورده ایم، باعث عقبگرد و درجا زدن شده است؛ تا جایی که فریفته‌ی ظواهر فرهنگ بیگانه که در عمل به تعالیم اسلام گوی سبقت را از ما ربوده اند، شده ایم و دست نیاز به طرف آنها دراز کرده ایم. باید بدانیم که اسلام خود دارای فرهنگ غنی و سازنده تمدنهای بزرگ بشری است که همه

آنها را در سایه توجه به علم و دانش، پی بردن به ارزش آن، سخت کوشی و تلاش در کسب آن و عمل به دستورات اسلام و پیشوایان دین محقق شده است؛ هنوز هم آیین مقدس اسلام، فرهنگ ساز و در شمار بزرگترین آنهاست. کافی است به اسلام حقیقی برگشته و به سیره ی پیشوایان آن تمسک کرده و تعالیمش را در عمل پیاده کنیم و در راه کسب علم کوشا باشیم و از فرهنگ و تمدن خود محافظت کرده و از فرهنگ دیگران استفاده نموده و در آن هضم شویم و ظواهر آن ما را به خود مشغول نکند.

۶- نتیجه گیری

مسئله ی انسان، پدیده ی فرهنگ، مفهوم اخلاق، عقلانیت و جامعه پذیری از جمله مباحث بنیادین، سوال-خیز و مناقشه افکن در میان متفکران و عالمان دوره ی جدید بوده است.

انسان شناسی فرهنگی را باید تحت مقوله انسان شناسی عقلانی، اخلاقی، و اجتماعی همچنین دینی قرار داد. هر چند هر یک از این ساحت ها کارکرد خاص خود را دارند اما هر کدام از اینها بیانگر وضع نیازی از نیازهای اصیل انسان است که در کنار هم قرار دادن آنها، به یک ساحت جدید و به نام انسان-شناسی فرهنگی می توان دست یافت. از دیدگاه علامه ی طباطبایی انسان شناسی فرهنگی ترکیبی از عقل، فطرت، اجتماع و غیره است، با تامل در آثار علامه، از جمله مولفه های فرهنگی که از نظر وی حائز اهمیت است، می توان به پرورش بعد عقلی انسان ها، تربیت اراده از طریق آموزه های وحیانی و همچنین بهره گیری از فرهنگ اصیل اسلامی به مثابه ی یک مرجع برای مهندسی و سامان بخشی فرهنگی اشاره کرد. علامه ارزش و تمایز انسانیت را مرجعیت عقل دانسته و معتقد است که جامعه پذیری و همچنین کیفیت فرهنگ پذیری حیات بشری در چگونگی ساختار عقل در مقابل سایر قوا است. او همچنین از فطرت بر اساس آموزه های اسلامی به عنوان یک هدیه الهی و نیک که در طینت هر انسانی گذاشته شده است نام می برد که به عقیده او می تواند مسیر سعادت و همچنین تکامل اخلاقی و این عوامل که از جمله ی الگوهای معنوی و هویت بخش انسان فرهنگی هستند را، نشان دهد. بنابراین، انسان فرهنگی در ریز مجموعه ی انسان شناسی قرار می گیرد که بر اساس باور علامه، می تواند تلفیقی از انسان شناسی عقلانی، اخلاقی، هنری،.... باشد که در یک جامعه مطرح می شوند. در تبیین علمی وی، برای تربیت و بالندگی انسان فرهنگی، مولفه های هویت بخش انسان فرهنگی، باید مرتباً تولید، مهندسی، ارزیابی و آسیب شناسی شوند تا کهنه و راکد نماند.

تقدیر و تشکر

این مقاله مستخرج از طرح تحقیقاتی تبیین شاخص‌های انسان فرهنگی در نظام فکری-فلسفی علامه طباطبائی، مصوب کمیته اخلاق دانشگاه علوم پزشکی دزفول (IR.DUMS.REC.1403.074) می‌باشد.

بر این اساس نویسنده مراتب تقدیر و تشکر خود را از دانشگاه علوم پزشکی دزفول جهت حمایت و همکاری در طول مطالعه اعلام می‌دارد.

منابع

- مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم ۱۳۷۷.
- طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲، ۵، ۱۳ چاپ پنجم، قم، نشر جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۸۶.
- _____، قرآن در اسلام، به کوشش هادی خسرو شاهی، چاپ ۴، قم، بوستان کتاب ۱۳۸۹.
- _____، بررسی‌های اسلامی به کوشش هادی خسرو شاهی، ج ۱ چاپ ۲، قم، بوستان کتاب ۱۳۸۸.
- _____، نه‌ایه الحکمه، قم، موسسه نشر اسلام، ۱۳۶۲.
- _____، شیعه در اسلام، ویرایش محمد علی کوشا، چاپ نهم، تهران، نشر واریان، ۱۳۸۶.
- _____، رسالت تشیع در دنیای امروز، به کوشش علی احمدی میانجی، هادی خسرو شاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، قرآن و آزادی به ضمیمه چند مقاله دیگر، قم، انتشارات پیام اسلام، ۱۳۶۲.
- _____، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی.
- گودرزی، منصور، انسان‌شناسی فرهنگی، فصل نامه آموزش علوم اجتماعی، شماره ۳، سال ۱۳۸۲.
- زیمل، گئورگ، تضاد فرهنگ مدرن، ترجمه هاله لاجوردی، مجله ارغنون، شماره ۱۸، سال ۱۳۸۰؛
- قرائی مقدم، امان‌الله، انسان‌شناسی فرهنگی، تهران، انتشارات ابجد، ۱۳۸۲.
- موسوی مقدم، سید رحمت‌الله، علی زمانی، امیر عباس، (۱۳۹۰)، ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی، اندیشه نوین دینی زمستان، شماره ۲۷.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Growth and Development of the Philosophical Problem of "Science" is indebted to the Truth of the Originality of Existence

Mohammad Karaminia¹, Hossein Hosseini Amin²

¹. Doctorate in Imamiyyah Theology, University of the Quran and Hadith, Qom, Iran.

². Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Vali Asr University (AJ) Rafsanjan, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

09/12/2024

Accepted:

25/01/2025

Progress and development in the field of science have been made possible due to the originality of existence; because the perfection of philosophy lies not in opposing sophistry and those who deny reality, but in overcoming these obstacles. The task of confronting the denial of reality can even be accomplished by the originality of essence, but the basis and foundation of wisdom cannot be established by the originality of essence. Therefore, the only way to systematize the philosophical problem of "science" is to rely on the originality of existence. Within the framework of such a philosophical principle, issues such as the lack of precision in dividing science into acquired and present, the incompleteness of the division of the particular and general concept, and the unity of man and knowledge have been realized by the originality of existence. In previous articles, researchers have tried to examine this issue, namely "science", but the specialty of this research is that it has examined the relationship between the originality of existence and science in an innovative and comprehensive manner, an approach that has been studied less from this angle. This research has addressed the subject by collecting written documents and using the argumentative-rational method.

Keywords: *Development; Essence of Existence; Philosophical Problem; Progress; Science*

***Corresponding Author: Mohammad Karaminia**

Address: Doctorate in Imamiyyah Theology, University of the Quran and Hadith, Qom, Iran

E-mail: karaminia.mohammad@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



رشد و تکامل مسئله فلسفی «علم» مرهون حقیقت اصالت وجود

محمد کرمی نیا*^۱، حسین حسینی امین^۲

^۱ دانش آموخته دکترای کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

^۲ استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	پیشرفت و توسعه در حوزه علم، به دلیل اصالت وجود ممکن شده است؛ زیرا
مقاله پژوهشی	کمال فلسفه نه در تقابل با سفسطه و انکارکنندگان واقعیت، بلکه در عبور از
دریافت:	این موانع نهفته است. وظیفه مقابله با انکار واقعیت حتی می تواند توسط اصالت
۱۴۰۳/۰۹/۱۹	ماهیت هم انجام شود، اما اساس و پایه حکمت با اصالت ماهیت نمی تواند
پذیرش:	پی ریزی شود. بنابراین، تنها راه برای سیستم دهی به مسئله فلسفی «علم» تکیه
۱۴۰۳/۱۱/۰۶	بر اصالت وجود است. در چارچوب چنین اصلی فلسفی، مواردی چون عدم
	دقت در تقسیم علم به حصولی و حضوری، ناتمام بودن تقسیم مفهوم جزئی و
	کلی، و اتحاد انسان و دانش به وسیله اصالت وجود تحقق یافته است. در
	مقالات پیشین، محققان تلاش داشته اند تا این مسئله، یعنی «علم» را بررسی
	کنند، اما ویژگی این پژوهش در آن است که نحوه ارتباط اصالت وجود با علم
	را به طرزی نوآورانه و جامع بررسی کرده است، رویکردی که کمتر از این
	زاویه مورد مطالعه قرار گرفته است. این تحقیق با گردآوری مستندات کتبی و
	بهره گیری از روش استدلالی - عقلانی به موضوع پرداخته است.
	کلمات کلیدی: علم، اصالت الوجود، مسئله فلسفی، پیشرفت، توسعه

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: karaminia.mohammad@yahoo.com

۱- مقدمه

اگر در مسیر عقل که موهبتی از جانب خداوند است، گام برداریم و به شناخت واقعی از وجود و ماهیت همان‌طور که در حقیقت هستند، برسیم، به جوهری بی‌نهایت ارزشمند و قیمتی دست خواهیم یافت: اصالت وجود. این مفهوم بیانگر این است که وجود در جهان اصل و مبناست، در حالی که ماهیت جنبه اعتباری دارد. ماهیت گاهی در جهان خارج و گاه در ذهن موجودیت می‌یابد که در این شرایط، اثرات خارجی بر ماهیت ذهنی مترتب نیست. حال اگر اصالت و واقعیت برای ماهیت باشد، نباید در دو موطن خارج و ذهن فرق کند، در حالی که ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی فرق می‌کند؛ زیرا ماهیت در ذهن، نسبت به خارج، آثار خارجی را نداشته و تنها نسبت به عالم خارج، جنبه حکایت و سنجش دارد، لذا بدون اثر است؛ در نتیجه وجود اصیل بوده و ماهیت اعتباری است.

مسائل فلسفی که به عوارض و ویژگی‌های ذاتی موضوع علم فلسفه می‌پردازند، تنها زمانی به نظم و انسجام می‌رسند که واقعیت‌ها را به همان گونه که هستند، در نظر بگیریم. هنگامی که مباحث فلسفی در مواجهه با سفسطه و انکارکنندگان حقیقت قرار می‌گیرند، به کمال خود دست نیافته‌اند؛ زیرا حتی اصالت ماهیت هم قادر است با سفسطه مقابله کند، اما این امر به تنهایی پایه‌های فلسفه و حکمت را مستحکم نمی‌سازد. بدین ترتیب، لازم است که در چارچوبی مستحکم ساختار حکمت شکل بگیرد تا به هدف نهایی خود یعنی تشبیه به باری تعالی، تا حد ظرفیت انسان، برسد و آن چارچوب چیزی نیست جز اصالت وجود. با این نگاه که مفهوم «علم» نیز یکی از مسائل فلسفه است، پرسش این است که پیشرفت و گسترش علم در زمینه اصالت وجود چگونه صورت می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، جایگاه اصالت وجود در مساله علم چیست؟

هدف اصلی این نوشتار بررسی تأثیر اصالت هستی در توسعه مسائل فلسفی و حکمی علم است. تقسیم علم به حصولی و حضوری و تقسیم مفهوم به جزئی و کلی، هر دو اعتباری‌اند، و همچنین اتحاد عاقل و معقول همگی در بستر اصالت وجود شکل می‌گیرند.

۲- آیا پیشرفت و توسعه در مسئله فلسفی «علم» در بستر اصالت وجود قابل تحقق است؟

زمانی که یک حکیم متأله در بحث علم به اتحاد مُدرک با مُدرک اعتقاد دارد، باید بر مبانی حکمی خاصی استوار باشد که در میان آن‌ها، اصالت وجود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همان‌طور که علامه حسن زاده آملی در کتاب اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده‌اند:

«باید سالک نهج علمی در این مطلب شریف اُعنی اتحاد عاقل به معقول، اصلی چند از مبانی حکمت متعالیه را قبول کند که لازمه آن این است که از مسائل بسیاری از طریقه حکمت رایج عدول نماید. مثلاً قائل به اتحاد یاد شده، باید وجود را اصل فارد بداند نه حقائق متباینه؛ و اشتداد در وجود را قبول نماید و قائل به ازدیاد عدد مفارقات باشد. و نفس را به حسب حدوث، جسمانی و سپس نفوس را مختلف و مشکک به حسب

اشتدادِ جوهری بدانند، نه این که مانند جمهور حکمای مشاء یک‌طور بدانند و تفاوت را به علوم کمالات زائده؛ یعنی باید حرکت را منوع بدانند. و حرکت جوهری را بپذیرد ... و علم را مطلقاً حضوری، و وزان علم را وزوان وجود، که در نتیجه علم را فوق مقوله بدانند». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۳۶)

برخی بر این باورند که مبنای علم و آگاهی، علم حضوری است و علم حصولی در نهایت به علم حضوری بازمی‌گردد.

«ره‌آورد حکمت متعالیه در تبیین جایگاه منزلت دانش شهودی، فراتر از کار پیشینیان است. در آثار بوعلی و غیر او عارفی بدین‌سان به چشم نمی‌خورد که وجود را جز به شهود نمی‌توان شناخت، و لکن در حکمت متعالیه بر این حقیقت تصریح می‌شود و بر آن اصرار می‌گردد و این اصرار، ناشی از توجه و دقت آن به اصالت وجود و فروعات مربوط به آن است.

حکمتی که موضوع خود را وجود می‌داند و خارجی بودن را عین ذات و حقیقت هستی می‌داند و انتقال وجود به افق ذهن را محال می‌خواند، برای گسترش معرفت خود ناگزیر به‌سوی دانش شهودی روی می‌آورد و معرفت حضوری و شهودی را خواستگاه و جایگاه دریافت مفاهیمی می‌خواند که از آن اصطیاد می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۲۸)

و یا ممکن است که اسناد جزئیات به مدرک را به عنوان اسناد مجازی در نظر بگیرد و بنابراین تقسیم مفهوم به کلی و جزئی را یک تقسیم اعتباری بداند:

«صورت علمی خواه حسی و یا خیالی و یا غیر این دو باشد، فی‌نفسه از صدق بر کثیرین ابا ندارد». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۶۵)

بنابراین اگر اصالت وجود به درستی تحلیل شود، امکان پیشرفت و توسعه در مسئله ادراک و علم نیز فراهم خواهد شد. همان‌طور که صدرای شیرازی و حامیان مسلک او مانند علامه طباطبایی، سبزواری و ... با تکیه بر مبنای قوی و ارزشمند اصالت وجود توانستند مسئله ادراک را در فلسفه به نقطه تعالی برسانند.

در حوزه حمل نیز، اصالت وجود نقش اساسی ایفا می‌کند چرا که حمل به صورت شایع صناعی و حمل اولی ذاتی هر دو به اصالت هستی وابسته‌اند. همان‌طور که علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایه‌الحکمه اشاره کرده‌اند، این پیوند برای درک عمیق‌تر مسائل فلسفی اهمیت بسیاری دارد:

«ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت برای خودش به‌واسطه وجود است ... هم‌چنین است حمل لازمه هر ماهیتی بر آن ماهیت، مانند حمل مفهوم ماهیت بر جمیع ماهیات، و حمل زوجیت بر أربعة که این لوازم برای ماهیات خود بالوجود ثابت‌اند نه به ملاک ذات ماهوی خود». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۴)

در جهان فلسفه، ابداع مفهوم حمل حقیقت و رقیقت یکی از ویژگی‌های برجسته حکمت متعالیه است که همزمان نشان‌دهنده اوج تکامل فلسفی این مسئله است. این موضوع در چارچوب اصالت وجود بررسی

می‌شود. علامه جوادی آملی نیز در کتاب خود، رَحِیق مختوم، به توضیحات ارزشمندی درباره این نوع از حمل پرداخته است:

«صدرالمتألهین در فصل اول از فصل‌های مربوط به وحدت و کثرت در هنگام بیان مشابَهت احکام وحدت و وجود به حمل حقیقت و رقیقت با این عبارت اشارت می‌نماید:

و هذا الأمر العجیب بعینه حال العرفاء فی باب ما یقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن کمالات الأكوان هو الخلق المشبه و إن کان قد تمیز الخلق بإمكانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۷، ص ۱۰۴)

۳- مسئله علم و اصالت وجود

یکی از موضوعات اساسی در حوزه حکمت، موضوع علم و ادراک به شمار می‌رود. علامه طباطبایی در اثر خود با نام اصول فلسفه و روش رئالیسم، از این موضوع به عنوان مباحث درجه یک فلسفه یاد می‌کند:

«بررسی مسئله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه باید قرار دارد، زیرا تا ما هستیم سر و کاری به غیر علم نداریم». (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۶۳)

مسئله علم و ادراک همواره در میان فیلسوفان و حکمای الهی به عنوان یکی از مباحث اصلی شناخته می‌شده است. در این میان، صدرای شیرازی نظام فلسفی نو و خاصی را بر اساس اصول اصالت وجود و تشکیک وجود تأسیس نهاد و نگاهی ویژه به مسئله ادراک انداخت. این فیلسوف علم را از حوزه ماهیات بر اساس اصالت وجود خارج کرد و آن را به مقوله وجود ربط داد. او همچنین با تکیه بر این اصل، به پرسش‌ها و اشکالات مطرح‌شده درباره ادراک پاسخ داد. بر این اساس، واقعیت و تأثیر مربوط به وجود است و حکم ماهیت به واسطه وجود معنا می‌یابد. بنابراین، همان‌طور که حقایق خارجی از نظر وجودی اصیل‌اند و ماهیت آنها با واسطه وجود موجود می‌شود، حقیقت‌های علمی، چه محسوس و چه معقول، به دلیل وجود واقعی که دارند قابل مشاهده و درک برای نفس می‌گردند. بنابراین، آنچه ذاتاً شناخته شده است وجود مجرد است و ماهیت آن که به صورت عرضی شناخته می‌شود، با توجه به همین امر بررسی می‌شود. همچنین، وجود خارجی مادی که در قالب ماهیت ذهنی به آن اشاره می‌شود، به دو واسطه به صورت معلوم بالعرض ادراک می‌شود:

«معلوم حقیقی صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می‌شود، با این مبنا صورت ذهنی که در نزد دیگران معلوم بالذات است، معلوم بالعرض می‌باشد و جود خارجی که صورت ذهنی از آن، به نحوی که ماهیت حاکی از وجود است، حکایت دارد، به دو واسطه معلوم بالعرض می‌باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۱۷۷)

در مورد حسی و خیالی، ارتباط نفس با امور محسوس و متخیل به طور ذاتی از طریق نقش نفس به عنوان سرچشمه این موارد برقرار می شود. این ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظهري است که در آن، موجودات حسی و خیالی در طبیعت یا جهان خیال حضور دارند؛ مانند تصویر در مردمک چشم. اما در مورد معقولات، نفس با اتصال به آن موجودات عقلانی، به شکل جلوه ای از آن ها درمی آید بدون این که آن ها در نفس حلول کنند:

«علم و ادراک از سنخ وجود است و آن وجود مجرد است که برای گوهر ادراک کننده و یا نزد آن، حاصل است - چنان که به زودی در جای خود بیان خواهیم داشت - و هر وجود جوهری یا عرضی، یک ماهیت کلی را به همراه دارد که نزد اهل معرفت، عین ثابت گفته می شود و آن ماهیت نزد ما در ذاتش نه موجود است و نه معدوم و به هیچ کدام از صفات وجود مثل علیت و معلولیت، تقدم و تأخر و غیر این ها، متصف نمی شود، پس همان طور که در موجودات محسوس و معقول، هستی آن ها موجود حقیقی بوده و برای این وجودات ماهیاتی است که با آن ها متحداند و بالعرض موجود می باشند، هم چنین موجود رابطی (موجود در ذهن) که برای قوای ادراکیه، معلوم و نزد آن ها حاضر و مشهود است، همان وجودات حسی یا عقلی اند. اما حسیات: به استیناف وجودشان از نفس انسانی و حضورشان نزد آن در غیر از این عالم ماده به واسطه مظهري از مظاهر آن - مثل مردمک چشم و آینه و خیال و غیر این ها - بدون این که حلولی صورت گیرد، حاصل می شود.

اما عقلیات: به سبب ارتقاء نفس به سوی وجودات عقلی و اتصالش به آن ها - بدون حلول در نفس - محقق می شوند». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۸۴)

مسئله علم و ادراک در حکمت موضوع وسیعی است که نه تنها به بررسی علم خداوند می پردازد، بلکه علم و ادراک موجودات ممکن را نیز شامل می شود. در این مقاله به مباحثی پیرامون علم و ادراک انسان خواهیم پرداخت.

۴- معنانشناسی علم و ادراک در نگاه حکمت متعالیه و مشاء

در حکمت مشاء، علم و ادراک انسان نسبت به امور خارجی به عنوان یک واقعیت ماهوی تلقی می شود. این نوع علم در زمره کیف نفسانی، که یک عرض ماهوی محسوب می شود، قرار دارد و به شکلی عارض بر صحن وجودی انسان می گردد:

«کیفیات نفسانی مانند شهوت و غضب و علم و قدرت و اراده و محبت و کراهت و حلم و حیاء و شجاعت و کرم و ترس و غیر این ها زیر مجموعه مقوله کیف هستند و درباره این کیفیات نفسانی در قسمت نفس از

بخش طبیعیات بحث می‌شود؛ لکن اثبات کیف نفسانی برای علم دشوار است که این فصل برای اثبات کیف نفسانی بودن علم طرح شده است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۵۶۸)

ماهیت علم به خودی خود چالش‌هایی را به همراه دارد. به عنوان مثال، زمانی که انسان نسبت به یک جوهر علم پیدا می‌کند، چگونه حقیقت جوهری که در ذهن تصور شده است می‌تواند به عنوان عرض در ذهن قائم باشد؟ این امر محال به نظر می‌رسد زیرا تغییر ذاتی امکان‌پذیر نیست. صدرای شیرازی در کتاب خود با استفاده از مبنای حکمت مشاء، که علم را به عنوان یک کیفیت نفسانی می‌شناسند، به این چالش پاسخ می‌دهد:

«بنابراین، مفهوم جوهر در معنای اولیه به عنوان جانشین اولی در نظر گرفته می‌شود؛ اما به لحاظ کاربرد عمومی، دیگر به عنوان جوهر شناخته نمی‌شود، بلکه به عنوان عرض تلقی می‌شود و وابسته به ذهن است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۷۴)

بر اساس نظریه معروف، علم به عنوان یک کیف نفسانی شناخته می‌شود. این مفهوم همان‌گونه که صدرالمتألهین در کتاب "اسفار" به آن اشاره کرده است، مطرح می‌گردد:

«حکماء مشاء معتقدند زمانی که در حال تعقل به بررسی حال خود می‌پردازیم، چیزی جز صورت نمی‌یابیم. صورت عقلی در ذهن به نوعی کیفیت نفسانی اشاره دارد که با نفس در ارتباط است. به همین دلیل در تفسیر علم آمده است که تصویری که از یک چیز در ذهن و عقل شکل می‌گیرد، علم نامیده می‌شود». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۳۱۳)

از دیدگاه حکمت متعالیه، علم و درک انسان نسبت به دیگران یک مسئله ماهوی محسوب نمی‌شود، یعنی به مقوله کیف تعلق نمی‌گیرد؛ علم به عنوان یک واقعیت بالفعل و خالی از هرگونه جنبه عدمی تلقی می‌شود. علم بر ماهیت مبتنی نیست و به امور وجودی تعلق دارد؛ چرا که در موجودات واجب و ممکن قابل مشاهده است. هر پدیده‌ای که در این دو دسته یافت شود یا به طور ذاتی در چندین مقوله موجود باشد، از حوزه ماهیات خارج است و صرفاً یک مفهوم محسوب می‌شود. بنابراین، علم فاقد ماهیت است و مفهومی مشابه وجود می‌باشد که مصادیق خارجی دارد:

«هر معنا و وصفی که واجب و ممکن، هر دو به آن متصف می‌شود از سنخ مفهوم است؛ زیرا هیچ‌یک از اوصاف الهی دارای ماهیت نیست. ذات الهی، آن گونه که اثبات شده، منزّه از ماهیت است و اوصاف الهی به دلیل ساخت واجب، جدای از ذات و ممتاز از آن نبوده و عین ذات او می‌باشند. پس اگر اوصاف الهی نظیر اراده، حیات، قدرت و علم دارای ماهیت باشند لازمه آن انتساب ماهیت به ذات واجب است و حال آن که تالی یعنی ماهیت داشتن واجب محال است». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۹۶)

علم و ادراک به عنوان امری ثابت و وجودی، که هیچ گونه عدمی در آن راه ندارد، درک می‌شود. برای توضیح این موضوع، لازم است به دو مقدمه زیر توجه کرد:

مقدمه اول: مفهوم ادراک به پدیدار شدن، کشف، دانستن و شناسایی چیزی اشاره دارد. صدرالمتألهین در کتاب أسفار می‌فرماید: «ادراک به معنای رسیدن و نیل به آن است. بنابراین قوه عاقله وقتی صورت عقلی را در ذهن حاضر می‌کند به آن رسیده است یعنی درک کرده است آن را». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۹۶) تذکر: قوه عاقله‌ای که صدرالمتألهین به آن اشاره کرده است، فقط عقل را در بر نمی‌گیرد؛ بلکه وهم، خیال و حس را نیز شامل می‌شود؛ لذا ملاهادی سبزواری در تعلیقه خود بر این قسمت می‌نویسد: «معنای ادراک به معنای یافتن و رسیدن است و علم هم یافتن وجود نوری، موجودات نوری است». (تعلیقه سبزواری در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۹۶)

مقدمه دوم: وجود، اصل و ماهیت اعتباری است و این اعتباریت در هر دو مؤطن است؛ یعنی هم‌چنان که عقل ماهیت را در خارج از ذهن و در صحن وجود، اعتبار می‌کند، در مؤطن ذهن هم این ماهیت در صحن وجود معتبر می‌شود؛ زیرا انتقال ماهیت از خارج به ذهن امکان‌پذیر نیست، بلکه عقل آن را در صحن وجود، اعتبار می‌کند، لکن اعتبار ماهیت در پرتو وجود در ذهن با اعتبار ماهیت در خارج از ذهن تفاوت دارد و آن تفاوت اینست که مثلاً آتش موجود در خارج در حال تغییر و حرکت است و صورت‌های جدیدی را می‌پذیرد؛ چرا که ماده اولی قوه محض است و پذیرای فعلیت‌ها می‌باشد و موضوع این امکان است، وجود دارد، لذا آتش موجود در خارج تغییر می‌کند، لکن همین ماهیت آتش که در صحن وجود در ذهن اعتبار شود که صورت علمی نام دارد، این حالت را ندارد یعنی تغییر و حرکت ندارد؛ زیرا عاری از ماده است، پس استعداد برای اتحاد با صور دیگر را ندارد، لذا حرکت و تغییر در صورت علمی راه ندارد و هم‌چنین انقسام و زمان و مکان که از لوازم ماده است هم در آن راه ندارد، بنابراین ماده و قوه در صورت علمی وجود ندارد. همان‌طور که علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمة می‌نویسد:

«صورت علمیه به هر کیفیتی که فرض شود از ماده مجرد است و از قوه عاری است. این امری است واضح؛ زیرا صورت علمیه بدان نحو که معلوم انسان است فعلیت محض است و قوه‌ای در آن نیست، چون اگر پس از حضور در ذهن یا نفس، قوه‌ای به فعل درآید و در صورت، تغییری حاصل شود، صورت جدیدی خواهد بود که با صورت اصلی مابینت دارد و بدیهی است که اگر صورت علمیه، امری مادی باشد ناگزیر دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد بود، پس صورت علمیه مادی نیست». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۴)

و نیز این موجود که صورت علمی نام دارد، مشوب به عدم هم نیست، آن‌طوری که صورت جسمیه مشوب به عدم است؛ زیرا جسم با این که فعلیت دارد لکن از خود بی‌خبر است و جزء آن، از جزء دیگر و از کل، غایب

است و خبر ندارد. لذا در قوه عدم است و مشوب به عدم. علامه طباطبایی در این باره در تعلیقه بر أسفار می‌نویسد:

«جواهر جسمانی بعضی اجزایش از بعضی دیگر غایب است و بی‌خبر است، لذا وجودشان در قوه عدم است یعنی عیبت و عدم حضور در آن نهفته است و مُدرک، تمام مُدرک را در می‌یابد. پس جوهر مادی معلوم نمی‌شود. مخصوصاً بر اساس حرکت جوهری، جواهر مادی آن به آن در حال حرکت هستند و جزء جدید از جزء قبلی غایب است در حالی که صورت علمی تماماً وجدان است، لذا آن چه که تمام اجزاء وجودش مجتمع نباشد بعض آن مجموع از بعض دیگر غایب است و مجموع از مجموع هم غایب است؛ زیرا تمام اجزاء با هم مجتمع نیستند؛ مثل حرکت که جزء جدید از جزء قبلی غایب است در حالی که بی‌خبری با علم تنافی دارد و جواهر مادی که متحرک‌اند حضور در آن بی‌معنا است و از خود و از اجزای خود بی‌خبر است؛ اما صورت علمی برای عالم حاضر است از یک سو و از سویی دیگر اگر صورت علمی حاضر نباشد فی نفسه، محال است برای غیر که عالم است، حاضر باشد، قهراً صورت علمی مادی نیست. بنابراین علم حصولی ذهنی انسان امری ماهوی نیست بلکه از سنخ وجود است و این وجود هم، مجرد و غیرمادی است». (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۳۵)

بنابراین مفهوم ادراک و علم در حکمت متعالیه یک مفهوم وجودی است و در زیر مجموعه هیچ‌یک از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد.

۵- اعتباری بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری در بستر اصالت وجود

انسان در عالم خارج، به اشیاء خارجی فی‌الجمله، علم دارد و عین ماهیاتشان را به ذهن می‌آورد؛ زیرا در غیر این صورت علم که تطابق صورت و مفهوم با خارج است، حاصل نمی‌شود در حالی که وجود علم برای انسان بدیهی و وجدانی است و در تعریف وجود ذهنی آمده است که خود ماهیت به ذهن می‌آید و در نسبت به خارج، اثر ندارد، اما همین ماهیت در ذهن از حیث وجودش اثری دارد و آن از برون رفت از جهل است، که علم حصولی نام دارد. به عبارت دیگر علم حصولی، حضور ماهیت در ذهن است، در مقابل علم حضوری که وجود نزد عالم، حاضر است؛ مانند علم انسان به خودش؛ بنابراین علم حصولی، حضور ماهیت و علم حضوری، حضور وجود است. علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمه می‌نویسد:

«علم ما به اشیاء خارجی بوسیله حضور خود ماهیت آن‌ها در ذهنمان است و نه حضور وجود خارجی‌شان که آثار هم برای آن وجود خارجی مترتب است که این قسم از علم، علم حصولی نام دارد و یک علم دیگر هم هست که خودمان به ذات خودمان علم داریم؛ زیرا هیچ‌کس از خودش غافل نیست ولو از بدن و اعضای بدنش غافل باشد، اما از خودش که تعبیری می‌شود به «من» غافل نیست. خصوصیت این سنخ از علم یک حضور مفهومی و ماهوی و حصولی نیست، چون مفهوم ذاتاً یک امر کلی است و قابل صدق بر کثیرین است

و با وجود خارجی از این کلیت خارج می‌شود اما آنچه که خودمان از ذات خودمان علم داریم یک امر شخصی است و نه کلی و غیرقابل صدق بر کثیرین، قهراً علم خودمان به ذاتمان به حضور وجود خارجی خودمان است که آثار بر آن مترتب است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۳)

با توجه به ظاهر، دانش به دو دسته کلی علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود. اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان گفت که علم حصولی سرانجام به علم حضوری بازمی‌گردد؛ زیرا علم چیزی نیست جز حضور چیزی برای دیگری، که گاهی حضور ماهیت و گاهی خود وجود را شامل می‌شود. این دیدگاه مبتنی بر اصالت وجود است نه اصالت ماهیت؛ چرا که وقتی درباره وجود ذهنی صحبت می‌شود، منظور آن نیست که ماهیت خارجی وارد ذهن شود و اثری خارجی روی آن اعمال نشود. در واقع، ماهیت به عنوان امری اعتباری در بستر وجود اعتبار پیدا می‌کند و آدمی با اتکاء بر وجود مجرد و غیرمادی، ماهیت را در ذهن خویش اعتبار می‌بخشد. از آنجایی که وجود اصل و متن تحقق است، بنابراین در علم حصولی نیز بحث از وجود می‌شود، نه آنکه وجود غایب باشد. اصالت با وجود است و ما ماهیات را تنها اعتبار می‌کنیم. لذا به دلیل همین اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقولات اولیه و ثانویه در نهایت به علم حضوری بازمی‌گردند و علم حصولی در واقع چیزی اعتباری است. بنابراین، از نظر اصالت وجود، فهمیدیم که این وجود مجرد است که ماهیات را می‌نماید و گویی فرد تصور می‌کند این دانش‌ها را از خارج ذهن گرفته، در حالی که ماده و مادیات که ذاتاً تغییرپذیر هستند، با ثباتی که ویژگی علم است، سازگار نیستند. ماده و مادیات نه عالم هستند، نه قابل شناسایی و نه جزو علم محسوب می‌شوند. به این ترتیب، جهان اعتبار ماهیت را از طریق حضور ذهنی و غیرمادی به دست می‌آورد. در مقابل، علم حضوری واسطه‌ای ندارد و در آن، خود وجود مورد توجه است، مانند آگاهی فرد از ذات و توانایی‌های خود یا کشف‌های معنوی او. در همین راستا علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمة می‌فرماید: «معلوم در علم حصولی، موجود مجرد است که علت است برای علم و چون مجرد است واجد کمال علم است و با وجود خارجی مجرد نزد مدرک حاضر است که این همان علم حضوری است و در پی این موجود مجرد مدرک به ماهیت و آثار آن که در خارج مترتب است، انتقال پیدا می‌کند و به بیانی دیگر علم حصولی یک اعتبار عقلی است که عقل آن را اعتبار می‌کند و از معلوم حضوری که موجود مجرد مثالی یا عقلی است گرفته شده است که این موجود مجرد به وجود مجردش نزد مدرک حاضر است ولو این ادراک موجود مجرد از دور و از پس پرده‌ی مفهوم باشد؛ یعنی علم حصولی، علم حضوری عن بُعد است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۷)

علم حصولی یک نوع ادراک ناقص از موجودات مجرد است، زیرا در پرده‌ای از ماهیت و مفهوم پوشیده شده است. همان‌طور که صدرالمألهین در کتاب أسفار می‌نویسد:

«نفس به واسطه ضعف ادراک و درماندگیش در این جهان - به سبب تعلقش به جسمانیت و مادیات - مشاهده تام آن ذوات عقلی و تلقی کامل از آن‌ها میسر نمی‌شود؛ بلکه مشاهده‌اش ضعیف و ملاحظه‌اش ناقص است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۸۳)

به عبارتی می‌توان گفت که فرد عمق، محتوا و حقیقت نورانی را به طور کامل درک نمی‌کند، چرا که با علم حصولی، این حقیقت نورانی را از پشت پرده‌ای از مفاهیم و معنا مشاهده می‌کند. بنابراین، فرد با استفاده از علم حصولی به گونه‌ای همچون علم حضوری به مشاهده معلوم بالذات که یک موجود مجرد مثالی یا عقلی است، می‌پردازد؛ اما از فاصله دور و در پوشش ماهیت و مفهوم ذهنی. به همین دلیل، این مشاهده دور و کم‌رنگ، علم حصولی را در مقابل علم حضوری قرار می‌دهد، هرچند در واقع، در تعارض واقعی با آن نیست.

۶- اعتباری بودن تقسیم مفهوم به کلی و جزئی در بستر اصالت وجود

در علم منطق، مفهوم به کلی و جزئی تقسیم می‌شود. آنچه امکان صدق بر کثیرین دارد، کلی و آنچه امتناع صدق بر کثیرین دارد، جزئی است. ملاهادی سبزواری در کتاب شرح منظومه می‌نویسد:

«مفهومی که ممتنع باشد صدقش بر مصادیق، جزئی است و مفهومی که صدق کند بر مصادیق، کلی است». (سبزواری، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۲۱)

در نتیجه، در منطق می‌توان مفهوم را به صورت جزئی در نظر گرفت، اما در حکمت و فلسفه، همیشه با مفاهیم کلی مواجه هستیم که نمی‌توانند جزئی باشند. بنابراین، تقسیم مفهوم به کلی و جزئی یک تقسیم‌بندی اعتباری است و نه واقعی، مشابه تقسیم قضایا به موجب و سالبه که در منطق مطرح می‌شود. اما این تقسیم در فلسفه کم‌رنگ می‌شود، زیرا سالبه به معنای نفی خود قضیه و نفی حکم است، نه اینکه حکمی باشد که چیزی را نفی می‌کند.

تقسیم مفهوم به کلی و جزئی در منطق به این دلیل صورت می‌گیرد که منطق و منطقیون به خودی خود با حقیقت و اعتبار سر و کار ندارند؛ زیرا منطق در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد که بخواهد بین حقیقت و اعتبار تمایز قائل شود. بلکه منطق به تحلیل معقولات ثانویه منطقی می‌پردازد. لذا در علم منطق است که تقسیم مفهوم به کلی و جزئی مطرح می‌شود، همان‌گونه که تقسیم قضیه به موجب و سالبه نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. این علم به خودی خود اهمیتی به حقیقی یا اعتباری بودن این تقسیمات نمی‌دهد؛ بلکه تنها علمی که می‌تواند میان حقیقت و اعتبار تمایز قائل شود، علم ارزشمند و والای فلسفه و حکمت است. لذا علامه طباطبایی در کتاب *بدایة الحکمه* می‌گوید:

«غایت حکمت و فلسفه اینست که موجود حقیقی از اعتباری جدا گردد». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۷)

در نتیجه، در حوزه فلسفه، ضروری است این پرسش مطرح گردد که آیا تقسیم مفهوم به جزئی و کلی ذاتاً حقیقی است یا اینکه صرفاً جنبه‌ای اعتباری دارد؟ همچنین، آیا نسبت دادن ویژگی جزئیت به یک مفهوم، امری ذاتی و حقیقی است یا تنها جنبه‌ای مجازی دارد؟

این موضوع توضیح می‌دهد که چون وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری است، ذاتاً کلی محسوب می‌شود. وقتی ما با حواس خود به یک موضوع محسوس پی می‌بریم، ابتدا فکر می‌کنیم که مفهوم برداشت‌شده جزئی است؛ زیرا جنبه محسوس و خارجی، به عنوان بخشی از علم خیالی در نظر گرفته می‌شود. با این حال، در واقعیت، علم حصولی به علم حضوری وابسته است که براساس وجود ماهیت بنا شده و ماهیت در این فرآیند معتبر می‌گردد. به این ترتیب، ماهیتی که به ذهن ما راه می‌یابد، از وجود مجردش اعتبار می‌شود، نه این که از بیرون به ذهن منتقل شود. این وجود مجرد مثالی که ماهیتش اعتبار شده، وسیع‌تر از موجودات خارجی و مادی است؛ زیرا عالم مثال از ماده رهاست و مقیدات عالم ماده را دربر ندارد. این بدان معنا است که عالم مثال ثابت است؛ در حالی که عالم ماده دائماً در حرکت و تغییر بوده و تحت محدودیت‌های مکان و زمان قرار دارد. افزون بر این، عالم عقل نسبت به عالم مثال دارای گستردگی بیشتری است؛ چراکه در تجرد عقلی هیچ‌یک از عوارض مادی مثل شکل و هیئت وجود ندارد، اگرچه در عالم مثال چنین ویژگی‌هایی مشاهده می‌شود. همان‌طور که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر أسفار می‌آورد:

«تحقق تشخص و امتناع شرکت در علم حسی خالی از اشکال نیست؛ زیرا وقتی ما علم به جزئیات پیدا می‌کنیم صورت علمی در ذهن‌مان شکل می‌گیرد که این صورت علمی چه حسی و چه خیالی، من حیث هی الصورة العلمیة امکان شرکت و صدق بر کثیرین دارد و اگر امتناع شرکت هم باشد به خاطر دلیل دیگری مثل حکم امتناع اجتماع امثال یا تساوق وجود با تشخص و مانند این‌هاست، اما خود صورت علمی امکان صدق بر کثیرین را دارد ولو این که سعه صورة حسی و خیالی مثل صورة زید از صورة عقلی مثل مفهوم انسان کمتر باشد و این امتناع شرکت برای این است که علم حسی به نوعی از اعراض محسوسه، در عضو حاس محقق می‌شود که مماثل با چیزی است که در خارج است، سپس نفس به خاطر اتحادش با بدن، با عضو حاس متحد می‌شود. همان‌طور که با بدن متحد است سپس در حس مشترک علم حصولی حاصل می‌شود که یک نحوه مطابقتی دارد با آن چیزی که نفس با آن متحد است که این نوع از اتصال مانع وقوع شرکت در علم احساسی است ... اما دلیل امتناع شرکت در صورت خیالی به خاطر حکم عقل است به این که این صورت در ذهن، صورت شخصی خارجی است که ممتنع الشرکة است نه این که مانع از شرکت، خود صورت خیالی بما هی صورت خیالی باشد». (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۲)

بنابراین مفهوم، ذاتاً کلی است اما این که ادوات حس باید اتصال پیدا کند به محسوس خارجی صرفاً برای مستعد شدن نفس است جهت تماشای آن صورت محسوس که در ذهن وجود مجرد دارد، نه این که برای انتقال علم از خارج به ذهن باشد؛ زیرا ماهیت اعتباری است و در صحن وجود اعتبار می‌شود. قهراً در ذهن، ماهیت مع‌الوجود مجرد، اعتبار می‌شود و اگر به مفهوم، جزئی گفته می‌شود بالعرض و المجاز است؛ زیرا از یک طرف ادوات حس به محسوس خارجی اتصال دارد و از طرفی دیگر محسوس خارجی متشخص است و مجازاً به مفهوم، جزئیت اسناد داده می‌شود. اما برای مستعد شدن نفس که صور محسوسه بالذات را بتواند درک کند باید ادوات حس به محسوس خارجی، اتصال پیدا کنند؛ زیرا نفس ناطقه گرچه ذاتاً مجرد است، اما در مقام فعل تعلق به بدن دارد و این تعلق و تدبیر بدنش، ذاتی نفس است؛ چون نفس با حدوث بدن، حادث می‌شود و تا تعلق به بدن نداشته باشد، نفس نیست؛ بلکه مجرد عقلی است. قهراً مرتبه طبیعی نفس، بدن است و جدای از نفس نیست؛ بنابراین اگر علم حسی و خیالی که توقف بر حس دارند، بخواهند برای نفس موجود شوند باید ادوات حس اتصال پیدا کنند تا علم حصولی محقق شود که این کشف و حصول برای اتصال ادوات حس نیست؛ زیرا کشف، علم و مجرد بوده و مادی نیست، اما اتصال ادوات حس مادی‌اند که تأثیر و تأثر در آن‌ها راه دارد؛ بلکه این اتصال برای این است که نفس برای توجه به آن وجود مجرد مثالی و ادراک آن وجود مجرد که معلوم بالذات است، مستعد می‌شود. علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه می‌نویسد:

«حقیقت امر اینست که صورت محسوس بالذات، صورت علمی مجرد است و اشتراط حضور ماده و اعراض مشخصه مادی فقط برای آماده شدن نفس برای ادراک حسی است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۶)

بنابراین، محسوس بالذات به صورت وجود مثالی مجرد تعریف می‌شود، که در واقع همان صورت علمی مجرد است، نه یک موجود خارجی که درگیر ماده و ویژگی‌های مادی باشد. با این حال، در فرآیند ادراک حسی، دیدن یک محسوس خارجی تنها برای آماده‌سازی نفس جهت درک آن محسوس بالذات، که موجودی مجرد مثالی است، انجام می‌شود. از این رو، تقسیم مفهوم کلی و جزئی در فلسفه یک تقسیم اعتباری محسوب می‌شود.

۷- اتحاد عاقل به معقول از منظر اصالت الوجود

یکی از نوآوری‌های برجسته حکمت متعالیه، موضوع اتحاد عاقل با معقول است. پیش از ظهور این نظام فلسفی، این مسئله به طور کامل تکمیل نشده و توضیح جامع و دقیق خود را نیافته بود. صدرالمآلهین در أسفار می‌نویسد:

«مسئله عاقل شدن نفس به صور معقوله از مشکل ترین مسائل حکمی است که تا الان کسی آن را کامل تبیین نکرده است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

با پدیدار شدن حکمت متعالیه توسط صدرای شیرازی و درخواست و نیایش او به درگاه خداوند متعال، این موضوع به وضوح روشن و اثبات شد. لذا مرحوم صدرالمتألهین در کتاب أسفار می فرماید:

«ما به سوی آسان کننده کارها روی آوردیم - روی آوردنی ذاتی - و به وسیله سازکارهای دشوار - در باز شدن این دروازه - رازی کردیم - زاری کردنی غریزی - چون ما بارها تجربه کرده بودیم - به ویژه درباره آگاهی دادن خیرات علمی و الهام حقایق الهی به مستحقان و نیازمندان - که عادت و روش او احسان و نیکی و انعام و بخشش است و خویش کرم و آگاهی دادن و خلُقش افراشتن پرچم های هدایت و گسترش انوار افاضه است، لذا بر ما - در لحظه ای که این فصل را می نگاشتم - از گنجیه های علم خود، علم جدیدی را افاضه فرمود و دروازه های رحمتش را بر دل هایمان گشود و فتح مبین و گشایشی آشکار به ما عنایت فرمود، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم، یعنی این کرم خداست که آن را به هر که خواهد داد و خدا کرمی بزرگ دارد». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

این بحث با الهام و استغاثه به درگاه الهی، در قم . بارگاه ملکوتی عمه سادات (س) برای ملاصدرا آشکار شد. علامه حسن زاده آملی در کتاب اتحاد عاقل به معقول می فرماید:

«نکته ای که در این مقام خیلی جالب است این که حکیم متأله مرحوم آقای میرزا علی اکبر حکمی یزدی، علیه به شایب رحمه ربّه المفیض، به خطب مبارکش در هاشم أسفار در تاریخ تسوید مذکور و در نیل همان عبارت حاشیه ای از جناب صدرالمتألهین به عنوان «منه» دارد که این بنده آن را از روی خط شریفشان تبرکاً در این گرامی نامه نقل می کند:

کنت حین تسویدی هذا المقام بکھک من قری قم، فجئت إلى قم؛ زائراً لبنت موسی بن جعفر، سلام الله علیهما؛ مستمراً منها، و کان یوم جمعه، فأنکشف لی هذا الأمر بعون الله تعالی». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

مسئله اتحاد عاقل به معقول در مطلق إدراک است و چون إدراک معقولات در عالم طبیعت اختصاص به انسان دارد، از جهت شرافت آن، مسئله را به اتحاد عاقل به معقول ذکر کرده اند نه این که مسئله مختص به معقول باشد؛ بلکه شامل محسوس و متخیل هم می شود، همان طور که صدرالمتألهین در کتاب المشاعر می فرماید:

«هر صورت ادراکی چه معقول و چه محسوس با مدرکش اتحاد وجود دارد به دلیل برهانی که از طرف حق تعالی بر ما رسیده است». (شیرازی، ۱۴۲۰: ص ۱۰۱)

زیربنای این موضوع در اصل اصالت وجود نهفته است و تا زمانی که وجود واقعی نباشد، مسئله حل نمی‌شود. برای توضیح بیشتر باید گفت، در بخش دوم مقاله‌ای که در حال خوانش آن هستیم، اشاره شد ماهیت از دنیای خارجی به ذهن منتقل نمی‌شود و از موجود خارجی جدا نمی‌گردد، زیرا وجود اصالت دارد و اعتبار ماهیت در چارچوب همین وجود است. این ماهیت در جهان خارجی تحت تأثیر وجود مادی قرار می‌گیرد و در ذهن به شکل وجود مجرد اعتبار می‌یابد. عقل توانایی آن را دارد که پس از عبور از مفهوم و ماهیت، وجود مجرد را مشاهده کند. همان‌گونه که صدرالمتألهین در کتاب أسفار می‌فرماید:

«صورت‌های اشیاء بر دو قسم‌اند: یکی از آن‌دو، صورت مادی است که وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر این‌ها، متقوم است و مثل این صورت به حسب وجودی مادی، ممکن نیست معقول بالفعل باشد و نیز ممکن نیست محسوس بالذات باشد مگر بالعرض، و دیگری صورت مجرد از ماده، وضع و مکان است که این تجرید یا تام است، در این صورت، معقول بالفعل می‌باشد، یا ناقص است که متخیل یا محسوس بالفعل است.» (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۸)

پس علم یعنی حضور معلوم بالذات نزد عالم که با یکدیگر متحداند؛ زیرا از یک سو وجود معلوم، برای عالم است و از سویی دیگر وجود لغیره با وجود لنفسه، قسیم یکدیگراند، لذا معلوم بالذات چون وجود للعالم دارد، وجود لنفسه نخواهد داشت، پس معلوم و عالم متحداند. علامه طباطبایی در تعلیقه بر أسفار می‌فرماید:

«برهان اتحاد عاقل و معقول که معقولیت شیء برای شیء است، از فروع مسئله موجودیت شیء برای شیء است، پس وجود شیء مجرد لنفسه علمش به خودش است مثل علم ذات به خودش که ذات وجود مجرد لنفسه است و نه لغیره. قهراً علمش به خودش می‌باشد و وجود شیء مجرد لغیره هم علم آن غیر به شیء است و این غیر که عاقل نام دارد محال است با معقول متحد نباشد و خارج از وجود آن باشد.» (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۷۹)

معلوم به دلیل مملوک بودن، دارای وجودی برای دیگری است و بنابراین نمی‌تواند وجودی برای خود داشته باشد تا مالک باشد. فرض بر این است که مفهوم برای دیگری است و نه برای خود، زیرا غیر ممکن است که یک چیز متعلق به دو چیز باشد. در علم حصولی، چه معلوم به صورت جوهری باشد و چه عرضی، هر دو برای عالم و متحد با او هستند. معلوم جوهری با عالم متحد است، چرا که گرچه وجود خودمختاری دارد، اما از یک طرف معلوم برای عالم است و از طرف دیگر محال است که یک چیز همزمان مالک خود و مملوک دیگری باشد. بنابراین، معلوم جوهری با عالم اتحاد دارد. در مورد معلوم حصولی عرضی نیز می‌توان گفت که با عالم متحد است. از یک سو، عرض به‌عنوان وجود برای موضوع تلقی می‌شود و از سوی دیگر، به‌عنوان معلوم برای عالم شناخته می‌شود. به همین دلیل، غیرممکن است که یک چیز در رابطه با دیگری دو وجود جداگانه داشته باشد. در نتیجه، می‌توان گفت عالم و موضوع این عرض با یکدیگر متحد هستند و عرض نیز

در وجود با موضوع اتحاد دارد، بدین ترتیب، معلوم حصولی عرضی و عالم نیز با هم متحد هستند. همان طور که علامه طباطبایی در کتاب نهایی الحکمه می‌فرماید:

«علم یک موجود به موجود دیگر، حاصل شدن امر معلوم یا صورت علمیه است نزد عالم، چنان که گفته شد. حصول هرچیز یعنی وجود خاص آن، و وجود شیء نیز به معنی خود آن شیء است. پس علم، همان معلوم بالذات است و لازمه حصول معلوم برای عالم و حضور آن نزد وی آن است که عالم با معلوم خود متحد باشد، خواه معلوم حضوری باشد و خواه حصولی؛ زیرا اگر معلوم حصولی، یک شیء قائم به نفس باشد دارای وجود لنفسه خواهد بود و از آن نظر که برای عالم حضور و حصول یافته است باید دارای وجود لغیره باشد و ممکن نیست که وجود یک شیء هم لنفسه باشد و هم لغیره؛ پس وجود عالم و معلوم یکی است.

اما اگر معلوم، امری باشد دارای وجود لغیره، یعنی وجودش در موضوع باشد و در عین حال برای عالم حضور و حصول یابد، باید عالم با موضوع آن متحد باشد و امری که وجودش لغیره است باید با موضوع خود اتحاد داشته باشد و در نتیجه آن نیز با متحد موضوع خود، متحد خواهد بود؛ یعنی موجود لغیره نیز با عالم خود اتحاد خواهد داشت، در مورد علم حضوری نیز رابطه عالم و معلوم اتحاد است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۶۰)

نکته مهم در اینجاست که اتحادی که مطرح شده، اتحاد وجودی است و نه اتحاد ماهوی. به این دلیل که "ماهیات به خودی خود" منبع تنوع و اختلاف هستند و با یکدیگر تفاوت زیادی دارند. بنابراین، اگر اصالت با ماهیت باشد و ادراک نیز بر اساس ماهیت شکل گیرد، هیچ ذاتی قادر نخواهد بود که عالم شود، که این در واقع امکان‌ناپذیر است. بنابراین، جهت ایجاد اتحاد، وجود نقش اصلی را دارد و نه ماهیت، به طوری که وجود مجرد معلوم با وجود مجرد عالم یکی می‌شوند. لذا ملاهادی سبزواری در کتاب شرح مثنوی در ذیل این بیت از عارف رومی می‌فرماید:

گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی
---------------------------	---------------------------

«گر گل است اندیشه تو گلشنی: این قول به اتحاد عالم و معلوم است که بسیاری از محققین حکما بر آن اند و مجملی از بیان آن است که معلوم دو است، معلوم بالذات؛ چون صورت کلیه گل که در عقل و صورت جزئی آن که در خیال است و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی‌گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد، بلکه با معلوم بالذات از گل.

دیگر آن گل که معلوم بالذات ماهیتی دارد و وجودی، و نمی‌گویند با ماهیت و مفهوم آن اتحاد دارد، بلکه با وجود او به این معنی که همه مفاهیم حاصله در روح به وجود روح موجودند، چنان که در عالم خارج به وجودات متشکله موجود بودند، در روح به یک وجود بسیط مبسوط موجودند و این با حال نمی‌گویند روح،

تجافی از مقام شامخ لطیفه سریه و خفویه نموده، بلکه بدون تجافی، وجود این‌ها ظهور اوست». (سبزواری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۲۴۱)

در نتیجه، در اتحاد بین عاقل و معقول دو نکته کلیدی وجود دارد. نخست، اتحاد عاقل با معقول به ذات است و دوم، اتحاد عاقل با معقول دانسته به ذات و نه ماهیت آن، که این مفهوم تنها با اصل فلسفی اصالت وجود همخوانی دارد.

۸- نتیجه گیری

مسئله وجود و هستی، که محور اصلی فلسفه است، بنیاد تمام معارف و حقایق می‌باشد. ناآگاهی در این زمینه باعث فاصله گرفتن از اصول اساسی معارف می‌شود، زیرا هر چیزی تنها از طریق وجود آن شناخته می‌شود و مفهوم وجود از هر ادراکی نیز روشن‌تر است. تا زمانی که انسان وارد این حوزه نشود و عقل خود را از بند وهم، تخیل، و حس رها نکند، به معنای واقعی درخواست «رب أرنا الأشياء كما هي: پروردگارا، اشیاء را همان‌گونه که هستند به ما نشان ده» نخواهد رسید. از این رو، اهمیت اصالت وجود در این مسئولیت مانند سنگ زیربنای چرخ آسیاب برای کشف حقایق و معارف است و ساختار حکمت، که به عنوان ریس علوم شناخته می‌شود، بر پایه اصالت وجود شکل می‌گیرد. اصالت وجود یک اصل فلسفی بسیار ارزشمند است که باعث بلوغ و پیشرفت مسائل فلسفی و حکمی شده است. این مقاله به نتایج و برکات این اصل در چارچوب علم پرداخته است. تقسیم‌بندی علم به دو نوع حصولی و حضوری به صورت نظری مطرح می‌شود و در نهایت علم حصولی به علم حضوری بازمی‌گردد. علاوه بر این، مفهوم ذاتاً کلی است و مسأله مهم اتحاد میان عاقل و معقول، که یکی از نوآوری‌های فلسفه حکمت متعالیه به حساب می‌آید، بر مبنای اصالت وجود تعریف می‌شود. بنابراین، تمامی علوم متکی بر اصل اصالت وجود هستند.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش) سرچشمه/ندیشه، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش) ریحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳ش) اتحاد عاقل به معقول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴ش) شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجرودی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴ش) شرح المنظومه، تصحیح: حسن حسن‌زاد آملی، تهران: نشر ناب.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶ش) الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی (+ تعلیقات ملاهادی سبزواری و محمدحسین طباطبائی) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۰ق)/المشاعر، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا)/الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶ش) بدایة الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶ش) نهایة الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷ش) اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.