

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

## هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت‌الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در [sid.ir](http://sid.ir); [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir); [magiran.com](http://magiran.com); [noormags.ir](http://noormags.ir) قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net) اینترنت: [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

وبگاه: [nashriyat.ir/SendArticle](http://nashriyat.ir/SendArticle) شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

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

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## در این شماره می خوانید

متعلق ایمان / ۵

آیت الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته الله علیه

## ویژه فلسفه

مواجهه حوزه علمیه ایران با فلسفه غرب / ۹

محمد فنائی اشکوری

تبیین و نقد ماهیت انسان از دیدگاه اسکینر بر پایه فلسفه صدرالمتألهین / ۲۳

حجت الله آتش افروزمند / مرتضی رضایی

بررسی تطبیقی دیدگاه مالانعیما طالقانی و دیدگاه مدرس زنوزی در معاد جسمانی عنصری / ۳۱

حمید امامی فر / محمد ابراهیمی راد / علی شمس

نقش نظریه صدرالمتألهین درباره تکامل نفس در تبیین کنش های انسانی / ۴۳

عقیل امرالله پور / عسکری سلیمانی امیری

بررسی فضایل معرفتی از منظر معرفت شناسان فضیلت گرا / ۵۳

علیرضا ثابتی پور / مرتضی رضایی

واکاوی جایگاه و شأن منحصر به فرد فلسفه در اندیشه سیدجمال الدین اسدآبادی / ۶۳

سیدمحمدتقی شاکری

ارزش زیبایی شناختی سبک زندگی اسلامی از نگاه صدرالمتألهین / ۷۵

احمد محمدی پیرو / مریم حواشی

مقایسه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح یزدی در نظریه مطابقت / ۸۵

فرشته نورعلیزاده / زینب درویشی

۹۳ / ABSTRACTS



## متعلق ایمان\*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته

### چکیده

در اسلام معیار و ملاک ارزش‌ها و فضائل اخلاقی ایمان و کفر است. هرچند این معیار کاملاً روشن و بدیهی به نظر می‌رسد، اما همواره در طول تاریخ در آن ابهام‌هایی وجود داشته و بستر ساز پیدایش مکاتب فکری و عقیدتی و انحرافات در اندیشه و عمل شده است. هرگاه ایمان، معیار سعادت مطرح می‌شود، مراد از «ایمان» محتوای دین از جمله ایمان به غیب، ایمان به ما انزل الله، ایمان به انبیاء و ملائکه و انبیای الهی است؛ چراکه دین شامل عقاید، اخلاق و احکام می‌باشد و هر یک از احکام شامل احکام فردی، اجتماعی و خانوادگی است. از این رو، هر مسلمانی لازم است به همه محتوای دین ایمان و باور داشته باشد و مقتضای ایمان او، رفتار و عمل است.

**کلیدواژه‌ها:** ایمان، متعلق ایمان، عناصر دین، تعریف دین.

## اشاره

گفته شد که اسلام ملاک ارزش‌های مثبت و منفی را ایمان و کفر معرفی می‌کند. این مسئله با اینکه از واضح‌ترین مطالبی است که هر مسلمانی دربارهٔ دین می‌آموزد، از صدر اسلام تاکنون ابهام‌هایی دربارهٔ آن وجود داشته است. این ابهام‌ها منحصر به بحث‌های لفظی و ادبی نبوده، بلکه در عمل نیز تأثیرهای بسیار مهمی داشته است؛ زیرا گاهی همین ابهام‌ها و اختلاف‌ها، که در تفسیر بعضی مطالب و پاسخ به پاره‌ای سوالات مربوط به ایمان و کفر مطرح شده، باعث انحرافات فکری، عقیدتی و رفتاری و تشکیل فرقه‌های مختلف شده و جنگ‌ها، کشتارها و خون‌ریزی‌های بسیاری در پی داشته است (در این باره، ر.ک: مشکور، ۱۳۶۸، ص ۴۴ و ۱۸۶-۱۸۸).

## متعلق ایمان در قرآن

گاهی در قرآن، «خدا» متعلق ایمان خوانده شده است: «وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» (تغابن: ۱۱). گاه نیز در کنار آن، روز جزا (قیامت) هم ذکر شده است: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بیش از بیست مورد؛ مانند: بقره: ۸، ۱۷، ۶۲، ۱۲۶، ۲۲۸، ۲۶۴ و ۳۳۳؛ آل عمران: ۱۱۴؛ نساء: ۳۹ و ۵۶؛ مائده: ۶۹). افزون بر این، در قرآن از «غیب»، «بما انزل الله»، «انبیاء»، «ملائکه»، «کتب انبیا» و امثال آنها به عنوان متعلق ایمان یاد شده است (بقره: ۳-۲۸۵). بنابراین وقتی ایمان به عنوان ملاک سعادت انسان مطرح می‌شود، ایمان به این امور منظور است؛ و چون این امور با یکدیگر محتوای دین را تشکیل می‌دهند، بر این اساس، ایمان به همهٔ آنها مدنظر است. در استعمال عرفی، ایمان در صدر اسلام نیز به معنای پذیرش دین کامل بود. در مقابل، کافر کسی بود که این مجموعه را قبول نداشت. اما اینکه همهٔ محتوای دین، در یک سطح متعلق ایمان قرار می‌گیرد یا تقدم و تأخری در کار است، موضوعاتی‌اند که خارج از بحث فعلی‌اند. چنین بحثی تا حدی ماهیت لغوی و ادبی دارد و ممکن است با مباحث اخلاقی تناسب نداشته باشد، اما چون در جاهای دیگر دربارهٔ آن کمتر بحث شده است، طرح نکاتی دربارهٔ آنها، بخصوص با توجه به شبهاتی که امروزه مطرح می‌شود، ضرورت دارد.

حقیقت، یا بسیط است یا مرکب (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴۲؛ فخررازی، ۱۳۴۵، ج

۱، ص ۵۸۵۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۹۹). حقیقت بسیط اجزایی ندارد و باید همان‌گونه که هست، شناخته شود. بنابراین با یک معرفت شناخته می‌شود و پس از شناخت آن، با مفاهیمی به آن اشاره می‌کنیم. اما حقیقت گاهی مرکب است و در این صورت، دست‌کم یکی از راه‌های شناخت آن معرفی به اجزایش است. گاهی این اجزا در یک سطح نیستند و اصل و فرع دارند. مثال سادهٔ این نوع از مرکب همان است که در قرآن نیز آمده است: مثل «كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حَبِينٍ يَأْتُرِنَ رَبِّهَا» (ابراهیم: ۲۴-۲۵). در تعریف درختی مثل درخت گردو، گاهی به تفصیل از چگونگی ریشه، تنه، ساقه، برگ، طول درخت و میوهٔ آن بحث می‌شود. این تعریف شامل همهٔ جزئیات درخت می‌شود. اما همیشه برای چنین تعاریفی به وقت و اطلاعات بسیار نیاز است. بنابراین در بیشتر موارد به بیان مسائل مهم و اساسی اکتفا می‌شود؛ مثلاً در تعریف درخت، آن را به سه بخش تقسیم می‌کنند: ریشه، ساقه و میوه. خداوند نیز در سورهٔ «ابراهیم» برای درخت سه بخش قائل شده است: اصل، که همان ریشه است (ریشه‌ای ثابت که تکان نمی‌خورد)؛ تنه و شاخه‌هایی دارد که رو به آسمان‌اند و در فضا پخش می‌شوند؛ و میوه‌هایی که در وقت مناسب می‌رسد.

در هنگام تعریف مفاهیم اعتباری و انتزاعی - با اینکه مثلاً مانند درخت، از اجزایی تشکیل شده‌اند - فقط امور حقیقی در نظر گرفته می‌شود و با لحاظ رابطهٔ بین آنها و تصور نوعی وحدت بین اجزا، مفهوم موردنظر ساخته شده، و سپس به مجموع آن اجزا اطلاق می‌شود.

## تعریف دین از راه عناصر اصلی آن

یکی از مفاهیم انتزاعی مرتبط با بحث، مفهوم «دین» است. دین - مانند درخت - سه بخش دارد: «ریشه‌های دین» که معمولاً دیده نمی‌شوند که به «اصول دین» معروف‌اند؛ «تنهٔ دین» که «ارزش‌ها» و «اخلاق» نام دارند؛ و «شاخه‌های فرعی» که همان «فروع دین» یا احکام‌اند. هریک از احکام فردی، خانوادگی و اجتماعی، شاخهٔ خاصی است که شاخه‌های فرعی‌تری دارد. بنابراین در یک تعریف بسیط، دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام. در این تعریف، شبیه‌فرایندی که برای ساختن مفاهیم انتزاعی پیموده

می‌شود، از مجموعه امور مختلف، مفهومی انتزاع شد؛ سپس آن مفهوم، معرف آن حقیقت قرار گرفت. برخی از کاربردهای اسلام در قرآن طبق همین استعمال است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)؛ «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵). در این کاربرد، اسلام به‌عنوان تنها دین حق معرفی شده است که در مقابل آن، ادیان دیگر از هیچ ارزشی برخوردار نیستند.

قرآن در مقام معرفی دین، گاهی بر ریشه‌ها، یعنی عقاید، که همان ایمان به خدا و روز قیامت و ما انزل الله است (اصولی که همه فرق و مذاهب اسلامی قبول دارند)، تکیه می‌کند؛ گاه نیز در مقام پاسخ به شبهه‌هایی است که درباره بعضی از این اصول مطرح‌اند که در این باره بر پاره‌ای مسائل دیگر نیز تکیه می‌کند. برای نمونه، وقتی پیامبر ﷺ به مردم گفت که من از طرف خدا برای شما این اعتقادات و این دین را آوردم، به او گفتند تو خود خدا را دیدی و صدای او را شنیدی؟ قرآن برای رفع این شبهه می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقه: ۴۰)؛ اینها را من از جبرئیل شنیدم. واسطه بین من و خدا، یک فرشته است که موجودی غیرمادی است و به عالم دیگری مربوط است.

گاهی برای اینکه بیان کند عالم دیگری فراتر از این عالم وجود دارد و مؤمنان باید آن را بپذیرند، به عالم غیب اشاره می‌کند و می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳). گاه نیز برای اینکه بیان کند این سخنان را پیغمبران دیگر نیز گفته‌اند و مؤمنان باید آنها را هم بپذیرند، می‌فرماید: «كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْ كِتَابَهُ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵). به هر حال، تکیه بر بعضی از این عناصر، می‌تواند به سبب اقتضای مقام یا حکمتی باشد که خداوند متعال در نظر داشته است؛ خواه آن اقتضا و حکمت برای انسان قابل درک باشد، خواه نباشد.

### تعریف دین از راه توحید

چنان که گذشت، برای معرفی دین باید مجموعه‌ای از امور اصلی را در نظر گرفت که میان آنها وحدت وجود داشته باشد؛ آنگاه به اقامه تعریف پرداخت. بر این اساس، عقاید، اخلاق و احکام از امور اصلی دین‌اند که بر پایه آنها، می‌توان دین را مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و کنش‌هایی دانست که برای سعادت حقیقی انسان ارائه شده است. ولی راه کوتاه‌تری نیز برای معرفی اسلام هست؛ به این بیان که

### لزوم ایمان به کل دین

آنچه لازم است در اینجا بدان پرداخته شود، این است که اگر دین را به سه بخش کلی تقسیم کنیم، آیا باید به هر سه بخش آن ایمان داشت، یا ایمان به برخی از آنها کفایت می‌کند؛ در جزئیات نیز آیا پس از معرفت به آنها، لازم است به یک‌یک آنها ایمان داشته باشیم یا در پذیرش یا عدم پذیرش برخی از احکام مختاریم؟ باید توجه داشت که منشأ پیدایش اکثر فرقه‌های انحرافی این بوده که چیزهایی که برای آنها قابل هضم نبوده است، یا نپذیرفته‌اند یا به‌صورتی آنها را تحریف و تفسیر به‌رأی کرده‌اند.

قرآن با تعبیرات بسیار کوبنده‌ای تأکید می‌ورزد که مؤمن باید به تمام آنچه خداوند نازل کرده است، ایمان داشته باشد و می‌فرماید:

اگر برخی از آنها را انکار کردید، گویا تمام دین را انکار کرده‌اید: «أَفْتَوُمُنُونَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ» (بقره: ۱۷۵). آیه خطاب به مسلمان‌هاست و می‌فرماید: اگر چیزی را از آنچه خداوند نازل کرده است، انکار کردید، افزون بر اینکه در دنیا رسوا می‌شوید، در آخرت نیز گرفتار سخت‌ترین عذاب‌ها خواهید شد: «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ و خداوند از اعمال شما غافل نیست. در سوره «نساء» نیز آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (همانا کسانی که به خدا و پیامبرانش کفر می‌ورزند و می‌خواهند بین خدا و پیامبران او فرق بگذارند و می‌گویند ما به بعضی از آنها ایمان داریم و به بعضی کافریم، و می‌خواهند راهی میان اینها داشته باشند)، «أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا» (نساء: ۱۵۰-۱۵۱)؛ اینان درحقیقت کافرند و عذابی خوارکننده برایشان آماده کرده‌ایم.

خداوند چنین کسانی را از کفار بدتر می‌داند و بدترین و سخت‌ترین عذاب‌ها را به آنها وعده می‌دهد؛ زیرا کفر آنان، کفر جحود است؛ از طرفی، به پیامبری رسول خدا اقرار دارند، و از طرف دیگر، سخنانش را نمی‌پذیرند. این حالت، نشانه ضعف ایمان یا بی‌ایمانی ایشان است.

## منابع


- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۸، *الأسرار والتسبيحات*، ترجمه و نگارش حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۳، *الرسائل التوحیدیة*، قم، جامعه مدرسین.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۵، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تهران، اسدی.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۸، *فرهنگ فرق اسلامی*، مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، آستان قدس رضوی.



نوع مقاله: پژوهشی

## مواجهه حوزه علمیه ایران با فلسفه غرب

محمد فنائی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

fanaei.ir@gmail.com  orcid.org/0000-0001-7984-078X <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷

### چکیده

یکی از راه‌های رشد هر فلسفه‌ای مواجهه آن با فلسفه‌های دیگر و تأثیر و تأثرهایی است که در این حوزه رخ می‌دهد. برخورد اندیشه‌ها منتهی به پخته‌تر شدن آنها و ظهور اندیشه‌های نو می‌شود. سنت فلسفی‌ای که با سنت‌های دیگر در دادوستد نباشد دچار رکود و توقف می‌شود و اگر هم تحولی در آن رخ دهد، بسیار کند و کم‌دامنه خواهد بود؛ این درسی است که از مطالعه تاریخ فلسفه می‌توان آموخت. از این نگاه می‌توان مناسبات فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را مطالعه و بررسی کرد. فلسفه اسلامی در شکل‌گیری آغازین خود از فلسفه یونان بهره برد. پس از تکون و رشد فلسفه اسلامی، متون این فلسفه به لاتین ترجمه شد و منشأ تحولاتی اساسی در فلسفه غرب در دوره قرون وسطا گردید. با ورود فلسفه غرب به ایران در عصر جدید و آشنایی ایرانیان با آن، تحولاتی در رویکرد و ساختار فلسفه اسلامی رخ داد. بررسی این تحولات و ترسیم دورنمایی از آینده ارتباط میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب موضوع نوشته حاضر است.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه یونان، فلسفه قرون وسطا، فلسفه تطبیقی، حوزه و دانشگاه.

## مقدمه

قرن پیش تا امروز، در مناسباتش با فلسفه غرب سه دوره را طی کرده است: دوره اول، ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام و شکل‌گیری فلسفه اسلامی؛ دوره دوم، تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه قرون وسطای مسیحی و یهودی؛ و دوره سوم، ورود فلسفه غرب به جهان اسلام و ایران در عصر جدید.

## ۱. دوره اول: ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام

با کشورگشایی‌های اسکندر مقدونی در قرن چهارم پیش از میلاد، قلمرو گسترده‌ای از جهان آن روز شامل سرزمین‌های پهناور امپراطوری ایران، روم و مصر تحت سلطه و سیطره امپراتوری اسکندر درآمد. با سلطه یونانیان، فرهنگ یونانی در سراسر این پهنه گسترده نفوذ یافت و با فرهنگ‌های دیگر درآمیخت. اسکندریه که مرکز یکی از حکومت‌های نشئت‌گرفته از امپراطوری اسکندر بود، به مرکزی بزرگ و اثرگذار برای علم و حکمت آن دوران تبدیل شد و بزرگ‌ترین کتابخانه آن روز جهان در این شهر تأسیس شد. *آموناس ساکاس و افلوپین* از حکمای نامداری هستند که در مدرسه اسکندریه رشد یافتند. با تحولات بعدی به‌ویژه غلبه رومیان و شکل‌گیری امپراطوری روم و گسترش آن تا مرزهای ایران و سپس ظهور مسیحیت در دوره‌های مختلف، مراکز علمی گوناگونی در چندین شهر، همچون انطاکیه، نصیبین، رها، قسرتین و حران تأسیس شد. در قرن سوم میلادی جندی شاپور به مهم‌ترین مرکز علمی جهان آن روز تبدیل شد. در این مراکز علوم و اندیشه‌های فرهنگ‌های مختلف از جمله رومی، ایرانی و هندی و به‌طور ویژه طب، فلسفه و علوم یونانی رواج داشت. آثار یونانی به برخی زبان‌های این مناطق از جمله زبان سریانی ترجمه می‌شد.

با ظهور اسلام رفته‌رفته بخش عمده‌ای از آنچه که در قلمرو امپراطوری روم قرار داشت به تصرف مسلمانان درآمد. حاکمان این سرزمین‌ها عرب بودند؛ اما زبان و خط مردم در این مناطق عربی نبود. نیاز به علوم موجود در این مناطق ایجاب می‌کرد که متون علمی از زبان‌های موجود در آن منطقه، همچون یونانی، پهلوی، فارسی و سریانی به عربی ترجمه شود. برخی از منابع پزشکی و نجومی در دوره امویان ترجمه شد. در دوره عباسیان به جهت نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت و علاقه آنان به گسترش علم و دانش،

در قرن‌های دوم و سوم هجری آثار فلسفی یونانی به عربی ترجمه شد و اندیشمندان مسلمان با فلسفه یونان آشنا شدند. آنها با شرح و نقد فلسفه یونانی و بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، فلسفه اسلامی را بنا نهادند. پس از شکل‌گیری و بلوغ فلسفه اسلامی و ارتباط‌هایی که بین جهان اسلام و غرب به‌ویژه در اندلس برقرار شد، آثار بسیاری از فلسفه و علوم اسلامی به زبان لاتین ترجمه شد و متألهان مسیحی، هم با فلسفه اسلامی آشنا شدند و هم از طریق آثار مسلمانان به بخش مهمی از میراث فلسفی یونانی دست یافتند. از آغاز قرن چهارده شمسی به تدریج فلسفه غرب به ایران راه یافت. با وقوع انقلاب اسلامی و طرح شدن چالش‌ها و پرسش‌های فلسفی، جمع بیشتری از حوزویان به مطالعه و بررسی فلسفه غرب روی آوردند و در پی آن با مطالعات تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه غربی شاخه‌هایی از فلسفه مانند معرفت‌شناسی، فلسفه دین و فلسفه اخلاق با رویکرد اسلامی در ایران شکل گرفت. با همکاری حوزه و دانشگاه در این زمینه و مواجهه فعال با فلسفه غرب می‌توان امیدوار بود که فصل جدیدی در فلسفه اسلامی و در مناسبات آن با فلسفه غرب ایجاد شود. موضوع این مقاله مواجهه حوزه علمیه معاصر ایران با فلسفه غرب است و ذکر ادوار پیشین برای آشنایی با زمینه‌های تاریخی این بحث است. درباره دوره‌های اول و دوم بحث‌ها و پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است و در اغلب آثار مربوط به تاریخ فلسفه اسلامی و غرب کم و بیش به این بحث اشاره شده است. یکی از آثار در این زمینه کتاب *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی* (وات، ۱۳۷۸) است. از میان کتاب‌های تاریخ فلسفه می‌توان به کتاب *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدید* (برهیه، ۱۳۷۷) اشاره کرد. اما درباره دوره سوم و به‌ویژه مواجهه حوزه علمیه با فلسفه غرب که موضوع اصلی این مقاله است، پژوهش‌های چندانی در اختیار نداریم. یکی از آثاری که به برخی از مطالب مربوط به این بحث پرداخته، کتاب *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب* (مجتهدی، ۱۳۷۹) است. نزدیک‌ترین اثر به این موضوع، مقاله‌ای با عنوان «پیشگامان حوزه علمیه شیعه در مواجهه با فلسفه غرب» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷) می‌باشد. تقسیم ادوار ارتباط فلسفه اسلامی و غرب و ذکر ویژگی‌های هر دوره و پیش‌بینی دوره چهارم از ویژگی‌های مقاله حاضر است.

چنان که گفتیم فلسفه اسلامی از آغاز شکل‌گیری آن در دوازده

مسائلی همچون خلقت، نبوت، و قیامت وارد فلسفه شد و به این نظام فلسفی صبغه و صیافتی نو بخشید.

مواجهه فیلسوفان مسلمان با فلسفه یونانی نمونه درخشانی از مواجهه عقلانی با علم و دانش از یک فرهنگ بیگانه است. آنها نه فلسفه یونانی را متعصبانه رد و انکار کردند و نه مقلدانه یک‌جا آن را پذیرفتند؛ بلکه آن را به‌خوبی آموختند و شرح کردند؛ بسیاری از اصول آن را که مستدل یافتند، پذیرفتند؛ مواردی را نقد کردند و سرانجام با نوآوری و خلاقیت بر آن افزودند و نظامی نو پدید آوردند. به‌طور خلاصه آنها فلسفه یونانی را تحصیل، تعدیل و تکمیل کردند. به بیان یکی از مورخان فلسفه غرب دربارهٔ سهم *ابن سینا* در فلسفه، «الهیات شفای *ابن سینا* چیزی بیش از تفسیر ارسطوست؛ مابعدالطبیعی او یک نظام کاملاً سنجیده و اصیل است» (کنی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۱). همو می‌نویسد: «*ابن سینا* بدون شک بزرگ‌ترین فیلسوف مابعدالطبیعی هزارهٔ اول پس از میلاد است» (همان).

البته با توجه به محدودیت‌ها و دشواری‌هایی که در دسترسی مسلمانان به فرهنگ یونانی وجود داشت، مواجهه با فلسفه یونانی خالی از ضعف‌هایی نبود. اولاً حکمای مسلمان دسترسی مستقیم به منابع یونانی نداشتند و این منابع را از طریق ترجمه مطالعه می‌کردند. گرچه ترجمه‌ها در مجموع معتبر بود؛ اما شکی نیست که هرگز ترجمه به‌طور کامل معادل اصل نیست.

ثانیاً گرچه این ترجمه گسترده بود؛ اما فراگیر نبود و همهٔ آثار فلسفه یونان ترجمه نشد. از ترجمهٔ برخی از آثار *افلاطون* و ظاهراً از ترجمه کتاب *سیاست* / *ارسطو* به زبان عربی اطلاعی نداریم.

ثالثاً در مواردی در ترجمه خطاهایی رخ داد که منشأ ابهامات و مشکلاتی شد؛ مانند نسبت دادن کتاب *اتولوجیای* نوافلاطونیان به *ارسطو* که تصویری غیرواقعی از *ارسطو* در ذهن فیلسوفان مسلمان ترسیم کرد (درباره ماجرای این کتاب، ر.ک: حکمت، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲-۱۵۰).

رابعاً حتی فیلسوفان و کتاب‌هایی که ترجمه شده بود، یکسان مورد توجه فلاسفه مسلمان قرار نگرفت؛ مثلاً آن‌گونه که به *ارسطو* توجه شد، به *افلاطون* و آثار او عنایت نشد. از جهت موضوعات نیز این تفاوت دیده می‌شود. درحالی‌که منطق و مابعدالطبیعه بسیار اهمیت یافت؛ اما سیاست و هنر و زیبایی‌شناسی آن‌گونه توجهات را جلب نکرد و به مثل اهتمام *فارابی* به سیاست، چندان در میان اخلاف او پیگیری نشد.

ترجمه متون از زبان‌های یادشده به عربی مورد توجه واقع شد. در نیمه نخست قرن دوم هجری قمری در زمان خلافت منصور عباسی بغداد، که به‌عنوان پایتخت خلافت انتخاب شده بود، به‌صورت یکی از کانون‌های علم و دانش آن زمان درآمد و ترجمهٔ کتاب‌ها به نحو جدی در برنامهٔ کار قرار گرفت. از نخستین مترجمان این دوره می‌توان از *ابن مقفع* / *ایرانی* نام برد که آثاری را از زبان پهلوی به عربی ترجمه کرد. این حرکت در زمان *هارون الرشید* نیز ادامه یافت و در زمان *مأمون* و تأسیس بیت‌الحکمه به اوج رسید. برخی از مهم‌ترین مترجمان این دوره که کتاب‌های یونانی، از جمله آثار فلسفی را ترجمه کردند؛ *یحیی بن بطریق*، *حنین بن اسحاق*، *اسحاق بن حنین*، *قسطابن لوقا*، *بشر متنی*، *یحیی بن عدی*، *ثابت بن قره*، و *ابوعثمان دمشقی* هستند. این حرکت با جدیت پی‌گیری شد به‌طوری‌که در قرن سوم هجری عمده آثار فلسفی و علمی یونانی به زبان عربی ترجمه شد. هم‌زمان با ترجمهٔ این کتاب‌ها، تألیف آثار در زمینه‌های مختلف علوم نیز در میان مسلمانان آغاز شد. گفتنی است که برخی از مترجمان یادشده از مسیحیان بودند.

شایان توجه است که اندیشهٔ فلسفی در جهان اسلام با آشنایی مسلمانان با کتاب‌های یونانی آغاز نشد؛ بلکه پیش از آن و از صدر اسلام بسیاری از مباحث فلسفی در قالب مباحث اعتقادی و کلامی در میان مسلمانان رایج بود. تعالیم الهیاتی قرآن و سنت نبوی و آموزه‌های امامان، به‌ویژه سخنان امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام الهام‌بخش معارف و مباحث عقلی بود که به‌صورت علم عقاید و کلام با مکتب‌ها و گرایش‌های مختلف در میان مسلمان شکل گرفت. مباحثی همچون وجود خدا، صفات او، جبر و اختیار، قضا و قدر، حدوث و قدم عالم، و حسن و قبح اخلاقی در میان متکلمان مطرح بود. در این بستر و فضا بود که جمعی از مسلمانان از فلسفهٔ یونانی استقبال کردند و از آن در بسط و تعمیق مباحث عقلی اعتقادی بهره بردند. این بستر بود که زمینه را برای نشو و نمای فیلسوفان مسلمان و شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی فراهم ساخت و فیلسوفانی همچون *کندی*، *فارابی* و *ابن سینا* ظهور کردند. آنها به شرح و تفسیر فلسفهٔ یونانی و بسط و تکمیل آن پرداختند و با استفاده از فلسفهٔ یونانی و تراث اسلامی فلسفهٔ جدیدی را بنا نهادند. این فلسفه ضمن اینکه با فلسفهٔ یونانی ارتباط و اتصال داشت، اما هویتی تازه یافت. مقوم و ممیز اساسی فلسفهٔ اسلامی توحیدمحوری است که به‌تبع آن

## ۲. دوره دوم: تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه قرون وسطا

در قرون وسطا قسمتی از اروپا شامل بخش‌هایی از جزایر یونان، سیسیل و برخی مناطق اسپانیا و جنوب فرانسه در قلمرو حاکمیت مسلمانان قرار داشت. شهر تولدو از مراکزی بود که در آنجا مسیحیان و یهودیان با دستاوردهای علمی جهان اسلام آشنا می‌شدند. در قرن دوازدهم میلادی بسیاری از آثار فیلسوفان و دانشمندان مسلمان به زبان لاتین ترجمه شد و غربیان هم با دستاوردهای علمی و فلسفی مسلمانان و هم با بخشی از میراث یونانی از طریق مسلمانان آشنا شدند. در همین دوره برخی دولت‌های اروپایی با حکام اسلامی روابط دیپلماتیک داشتند؛ مانند ارتباط شارلمانی با هارون/رشید که این امر نیز در انتقال علم و فرهنگ از جهان اسلام به غرب مؤثر بود (وات، ۱۳۷۸، ص ۳۷).

جنگ‌های صلیبی در قرن‌های دوازده و سیزده میلادی فرصت دیگری برای استفاده غربیان از علوم و فرهنگ جهان اسلام را فراهم کرد. جمعی از دانشمندان و فلاسفه مسلمان در دربار فردریک دوم به فعالیت‌های علمی سرگرم بودند و همچنین مترجمانی بودند که آثاری را از عربی به لاتین ترجمه می‌کردند. تجارت و بازرگانی بین اروپا و جهان اسلام راهی دیگر برای انتقال فرهنگ و علوم و فنون به‌ویژه دریانوردی و جغرافی به غرب بود.

گفته می‌شود در این دوره بیش از ۱۴۰۰ کتاب در رشته‌های مختلف علوم از زبان عربی به زبان‌های اروپایی ترجمه شد. برخی از این آثار کتاب‌های ترجمه‌شده یونانی به زبان عربی بودند که از عربی به لاتینی ترجمه شدند؛ مانند چند کتاب *ارسطو* و کتاب *انولوگیا*. دسته دیگر شرح‌ها و تفسیرهای حکما و دانشمندان اسلامی بر کتاب‌های یونانی بودند؛ مانند *شرح ابن رشد بر آثار ارسطو*؛ و دسته سوم ترجمه کتاب‌های تألیفی و مستقل فلاسفه و دانشمندان مسلمان به زبان لاتینی بود؛ مانند کتاب *الشفاء ابن سینا* (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸).

آشنایی حکیمان و متکلمان مسیحی با این آثار، زمینه را برای تحولی اساسی در الهیات مسیحی فراهم کرد. *آلبرت کیبر*، *توماس آکوئیناس*، *بوناوتورا*، *دانس اسکوتوس* و *ویلیام اکام* برخی از اندیشمندان نامداری هستند که در قرون وسطا از حکمت اسلامی تأثیر پذیرفتند و حکمت و الهیات مسیحی را توسعه دادند. یکی از مورخان فلسفه در این زمینه می‌نویسد: «آلبرت کیبر و *طماس آکوئینی* هر دو در ایتالیا در محیطی تحصیل کرده اند که در آنجا به

ترغیب و تشویق فردریک دوم مطالعه دانش‌های مسلمانان بسط یافته بود. *آلبرت* در پادوا در حدود سال ۱۲۲۳ میلادی تحصیل کرد و *طماس آکوئینی* در ناپل که در آنجا پیش از سال ۱۲۴۳ میلادی از استادی ابن‌رشدی درس گرفت» (برهیه، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷).

تأثیر فلاسفه مسلمان بر فلسفه غرب در قرون وسطا امری مسلم در میان مورخان فلسفه است. بسیاری از مباحث و موضوعات از فلسفه اسلامی وارد فلسفه قرون وسطا شد؛ مانند تفکیک بین وجود و ماهیت، برهان امکان و وجود در اثبات وجود خدا، برخی براهین تجرد نفس، و مبحث معقولات اولی و ثانیه. بیشترین تأثیر از آن ابن‌سیناست که در پرتو آشنایی متألّهان مسیحی با آثار وی، الهیات مسیحی وارد مرحله‌ای تازه شد. *ابن‌رشد* نیز از چهره‌های اثرگذار در فلسفه غرب است. فلاسفه غرب، *ابن‌رشد* (۵۲۰-۵۹۵ ق / ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) را به عنوان مهم‌ترین مفسر فلسفه *ارسطو* می‌شناسند. در برخی محافل، آثار *ابن‌رشد* تدریس می‌شد و جریانی بنام ابن‌رشدیان لاتینی شکل گرفت. از *ابوحامد غزالی* (۱۰۵۸-۱۱۱۱) نیز باید نام برد که مخالفتش با فلسفه توجه بسیاری از فیلسوفان غرب را به خود جلب کرد. هم کتاب *تهافت الفلاسفه غزالی* و هم *تهافت‌التهافت ابن‌رشد* در قرون وسطا در میان غربیان شناخته شده بودند.

*کاپلستون* در این باره می‌نویسد: «ترجمه آثار *ارسطو* و مفسران او، و نیز آثار اندیشمندان مسلمان، گنجینه عظیمی از مواد فکری را در دسترس مدرسیان لاتین قرار داد. آنان، مخصوصاً با نظام‌های فلسفی‌ای آشنا شدند که از حیث روش، مستقل از الهیات بودند و حاصل تفکر ذهن بشری درباره عالم بودند. نظام‌های فلسفی *ارسطو*، *ابن‌سینا* و *ابن‌رشد* چشم‌اندازهای وسیعی را به روی عقل بشری گشودند و در نزد قرون وسطاییان آشکار بود که حقیقتی که به آن رسیده بودند، باید مستقل از وحی مسیحی باشد. بدین ترتیب، ترجمه‌های جدید به روشن شدن اذهان قرون وسطاییان در باب رابطه فلسفه و الهیات کمک کردند و در تعیین حوزه‌های این دو دانش به‌طور وسیع یاری رساندند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، فصل ۲۱، ص ۲۷۲).

حاصل سخن این است که حکمای مسلمان از سه طریق بر فلسفه غرب در قرون وسطا اثر گذاشتند: انتقال قسمت مهمی از فلسفه یونان به اروپا، شرح و تفسیر فلسفه *ارسطو*، و تأثیر از راه انتقال نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه در مباحث فلسفی مرتبط با الهیات. *برتراند راسل* در این باره می‌نویسد: «مسلمانان...

عربی می‌دانستند و با فرهنگ اسلامی آشنا بودند، مانند ابن جیبیرول (ح ۱۰۲۱-۱۰۶۹) و ابن میمون (۱۲۰۴م) نویسنده کتاب *دلالة الحائرین*. بدین سان بخشی از اندیشه‌های فلسفی حکمای مسلمان از طریق یهودیان وارد فلسفه غرب شد.

چنان که دیدیم فلسفه اسلامی در قرون وسطا به غرب رفت و بر فلسفه و الهیات مسیحی و همین‌طور شکل‌گیری فلسفه یهودی اثر گذاشت و از این طریق عناصر بسیاری از فلسفه اسلامی در فلسفه غرب جذب شد.

این انتقال البته خالی از نقص و کمبود نبود. اولاً همه آثار مهم فلاسفه اسلامی ترجمه نشد؛ ثانیاً این ارتباط ادامه نیافت و آشنایی غربیان با فلسفه اسلامی از ابن‌رشد فراتر نرفت. در اوایل دوره جدید هم دو طرف بی‌خبر از یکدیگر بودند؛ به مثل دکارت *فرانسوی* و ملاصدرا *شیرازی* که معاصر بودند خبری از هم نداشتند؛ ثالثاً این اثرگذاری یک طرفه بود؛ به این معنا که در این دوره نشانی از اثرپذیری فلسفه اسلامی از فلسفه و الهیات قرون وسطا را شاهد نیستیم. فلاسفه اسلامی از تحولات فلسفه غرب بی‌خبر بودند و کتاب‌های فلاسفه قرون وسطا به عربی ترجمه نشد؛ رابعاً به جهت ضعف در ترجمه و عدم ارتباط مستقیم بین فلاسفه قرون وسطا و فلاسفه اسلامی، بخش‌هایی از فلسفه اسلامی از سوی فلاسفه قرون وسطا مورد سوءفهم و تعبیر واقع شد. به‌عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

برخی می‌پندارند که از نظر ابن‌سینا وجود عرضی است که در خارج بر ماهیت عارض می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۲۹)؛ یا براساس ضرورت علی، خدا در افعالش اختیار ندارد؛ یا اینکه خدا به جزئیات علم ندارد و قدرتش محدود است. شکی نیست که این برداشتها ناشی از سوءفهم است و ابن‌سینا به این امور قائل نیست. برخی از این سوءفهم‌ها از راه آثار غزالی و ابن‌رشد به فلسفه غرب راه یافت. یکی دیگر از این سوءبرداشت‌ها، نظریه حقیقت دوگانه (double truth) است که به ابن‌رشد نسبت می‌دهند. براساس همین سوءتعبیرها، بعضی از متکلمان قرون وسطا برخی از آراء ابن‌سینا را ناسازگار با باورهای دینی پنداشتند. پاره‌ای از این سوءفهم‌ها همچنان تا امروز میان برخی فیلسوفان و پژوهشگران فلسفه غرب، مانند تریلسون باقی است.

متون یونانی را مطالعه می‌کردند و شرح بر آنها می‌نوشتند. ارسطو بسی از شهرت خود را از آنها دارد... برای ما اهمیت اعراب در این است که آنها بودند - و نه مسیحیان - که آن قسمت از سنن باستانی یونان را که فقط در امپراتوری روم شرقی می‌توانست زنده بماند، بلاواسطه به ارث بردند. تماس با مسلمانان در اسپانیا، و همچنین تا حد کمتری در جزیره سسیل، دنیای غرب را از وجود ارسطو، و نیز از وجود اعداد عربی و جبر و شیمی، آگاه ساخت و همین تماس بود که علم و تحقیق را در قرن یازدهم احیا کرد، و به پدیدآمدن فلسفه مدرسی منجر شد» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۷).

این اثرگذاری، محدود به فلسفه و الهیات نبود؛ بلکه در حوزه‌های مختلف علوم و فنون، آثار آن دیده می‌شود. موتگمری *وات* می‌نویسد: «همه رشته‌های علمی اروپایی آگاهی خود را از طریق آثار ترجمه‌شده عربی به‌دست آوردند؛ البته نه منحصرأز ابن‌رشدی‌ها و پیروان آنها، یعنی طرفداران *توماس آکوئیناس قدیس*؛ بلکه همچنین از طریق افلاطونیان محافظه‌کار همانند *بوناووتورا* و افلاطونی‌های علم‌گرا، همانند *روبرت گروسست* و *روجر بیکن*. همه سلسله‌های بعدی فلسفه اروپایی عمیقاً مدیون نویسندگان عربی هستند» (وات، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). وی می‌نویسد: «هنگامی که انسان از تجربه‌های فراوان مسلمانان، افکار و تعلیمات و نویسندگان آنها آگاه باشد، می‌یابد که علم و فلسفه اروپا بدون کمک گرفتن از فرهنگ اسلام، توسعه نمی‌یافت» (همان، ص ۸۱).

در نیمه دوم قرن سیزدهم تا اوایل رنسانس این اثرپذیری ادامه داشت. توجه به تفسیر ابن‌رشد از ارسطو و تأثیر سنت مشائی بر حوزه آکسفورد در مباحث طبیعیات که زمینه را برای ظهور علوم طبیعی جدید فراهم ساخت، در این دوره چشمگیر است. به‌نظر بسیاری از محققان، آثار تفکر اسلامی را در *کمدی الهی دانته* (۱۲۶۵-۱۳۲۱) نیز به‌خوبی می‌توان دید. عرفان اسلامی هم بر عرفان یهودی و مسیحی اثر گذاشت.

در فلسفه جدید غرب نیز ردپای فلسفه اسلامی را می‌توان یافت و فیلسوفانی مانند دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، *مالبرانش* (۱۶۳۸-۱۷۱۵) و *دیوید هیوم* (۱۷۱۱-۱۷۷۶) غیرمستقیم از طریق فیلسوفان مسیحی و یهودی قرون وسطا از فلسفه اسلامی اثر پذیرفته‌اند. فلسفه و حکمت اسلامی در شکل‌گیری الهیات یهودی نیز تأثیر بسزایی داشت. اساساً کلام یهودی در بستر فلسفه و کلام اسلامی شکل گرفت. بسیاری از متکلمان یهودی، یا عرب بودند و یا زبان

### ۳. دوره سوم: دوره ورود فلسفه جدید غرب به ایران

این دوره که حدود یک قرن را دربر می‌گیرد، قابل تقسیم به سه مرحله است: ۱. ورود فلسفه جدید غرب به ایران؛ ۲. مواجهه فعال با فلسفه غرب؛ ۳. وضعیت کنونی مناسبات فلسفه اسلامی و غرب.

#### ۳-۱. مرحله اول

مرحله اول، آغاز ورود فلسفه غرب به ایران و آشنایی اجمالی ایرانیان با فلسفه غرب است. در این مرحله فلسفه غرب به ایرانیان معرفی می‌شود. سه دهه اول قرن چهاردهم شمسی را می‌توان متعلق به این مرحله دانست. اما چنان که خواهیم دید پیش از این مرحله نیز معدود افراد ایرانی یا فارسی زبان بودند که با فلسفه غرب آشنا شده بودند، اما هنوز فلسفه غرب به ایران راه نیافته بود.

از نخستین عالمانی که با فلسفه و اندیشه جدید غرب آشنایی پیدا کرد، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۵ خورشیدی) است. وی پس از آموختن علوم اسلامی در حوزه‌های ایران و نجف به هندوستان رفت و ریاضیات جدید، علوم و فلسفه غرب را در آنجا آموخت. او در رساله «نیچریه» یا «حقیقت مذهب نیچریه» و بیان حال نیچریان که در سال ۱۲۹۸ قمری منتشر شد، مباحثی را در نقد عقاید مادپون مطرح کرد. سیدجمال در این رساله برای نخستین بار به زبان فارسی نظریه تطور انواع داروین را که در هند طرفداران و مدافعانی پیدا کرده بود، نقد کرد.

سیدجمال رساله نیچریه را در هند و ناظر به اوضاع فکری آن منطقه و در پاسخ به پرسشی که یک استاد ریاضی به نام مولوی محمد واصل در مدرسه حیدرآباد دکن از او کرده بود، نگاشت. این کتاب در همان زمان به زبان اردو ترجمه شد و دو تن از شاگردان سیدجمال، به نام محمد عبده مصری و عارف ابوتراب ساوجی آن را به زبان عربی برگرداندند که در شکل‌گیری جریان نواندیشی و نهضت بیداری در عالم اسلام اثرگذار شد.

سید در این رساله از تفکر طبیعی‌گرا یا دهری بحث می‌کند و سیر تاریخی این گرایش را از یونان باستان و کلیان و اپیکوریان تا فلاسفه جدید مانند واتر و روسو و سوسیالیست‌های فرانسه پی می‌گیرد. بحث سیدجمال در این موضوع بسیار عمیق و از روی بصیرت و هوشمندی است. برخلاف مباحث سنتی فلسفی، بحث سیدجمال از طبیعت‌گرایی و مادی‌گری انتزاعی محض نیست؛ بلکه

او پیوند مسایل نظری فلسفی را با مباحث عملی و اخلاقی از یک سو و واقعیات تاریخی ملت‌ها از سوی دیگر، به‌خوبی نشان می‌دهد و به پیامدهای منفی فردی و اجتماعی آن اشاره می‌کند. او بیان می‌کند که چگونه رواج عقاید مادی موجب انحطاط و شکست ملت‌هایی همچون ملت مصر و عثمانی شده است (ر. ک: اسدآبادی، ۱۳۲۷). این شیوه بحث که پیش از او سابقه نداشت، حتی امروزه نیز در میان عالمان دین کمتر دیده می‌شود. سیدجمال با تحلیل عناصر اصلی تفکر مادی و بیان ناسازگاری آن با آموزه‌های دینی، نشان می‌دهد که اسلام می‌تواند ملت‌ها را از گزند مادی‌گری و پیامدهای زیان‌بار آن در امان دارد و زمینه را برای خوشبختی و سعادت آنها فراهم سازد. شرط این امر خرافه‌زدایی از تفکر دینی، تقویت عقلانیت، روآوردن به دانش، بازگشت به دینداری راستین و اتحاد امت اسلامی است. از نظر سید، یکی از عقاید باطلی که باید با آن مبارزه کرد، اعتقاد به جبر و سرنوشت محتوم است که مانع حرکت و کوشش افراد و جوامع برای تغییر می‌شود. او با تمسک به آیه ۱۱ سوره «عد» با این گرایش به‌سستی برمی‌خیزد؛ آیه‌ای که می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ خداوند سرنوشت مردمی را دگرگون نمی‌کند، مگر زمانی که خود آن مردم آنچه را که در درونشان هست، تغییر دهند.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی عالم روشنفکری بود که دنیای زمانش را به‌خوبی می‌شناخت؛ در معارف اسلامی صاحب‌نظر بود؛ تاریخ اسلام و ملت‌های مسلمان را می‌دانست و از سوی دیگر با فرهنگ و فلسفه غرب آشنا بود. در ایران، افغانستان، هند، عثمانی، مصر و فرانسه زندگی کرده بود و افزون بر فارسی و عربی و احتمالاً اردو، فرانسوی و تاحدی انگلیسی نیز می‌دانست و در مجموع شخصیتی بود که هم‌تایی برای او نمی‌توان در نظر گرفت. به نقل احمد امین مصری، از نست رنان فیلسوف فرانسوی، که سید با او مناظرات مکتوبی داشت و بر او اثر گذاشته بود، درباره سید می‌گوید: «من در وقت مباحثه با سید، هنگام دیدن آزادی فکر و دانش وسیع و صراحت لهجه او، به فکرم رسید با یکی از دانشمندان بزرگ قدیمی گفت‌وگو می‌کنم؛ با ابن‌سینا و ابن‌رشد روبه‌رو هستم؛ یا با یکی از آزادگانی که در قرن گذشته برای آزادی انسانیت از اسارت کوشش کرده‌اند، سخن می‌گویم» (امین، ۱۳۶۸ق، ص ۶۲). صد دریغ و حیف که سیدجمال به‌خاطر دل‌بی‌قرار و سرپرشوری که برای احیای عظمت امت اسلام داشت، فرصت نکرد اندیشه‌های درخشان و

جام زهری می‌دانست که نتیجه محتومش مرگ است. اقبال در گروهی سرّی بنام «عروه» که سیدجمال از بنیان‌گذاران آن در حیدرآباد بود، پرورش یافته بود و تحت تأثیر اندیشه‌های سید بود. اقبال دل‌بسته به عرفان اسلامی و شیفته مولانا بود و بر دیوار حریم دلش اشعار مولانا را آویخته بود و از چشم مست مولانا سرور کبریایی وام می‌گرفت؛ اما از تصوف زندگی‌گریز تنبل‌پرور به شدت انتقاد می‌کرد و آن را مایه فقر و فلاکت مسلمین می‌دانست. درویشی اقبال به دلق و کلاه و بی‌عملی نیست؛ بلکه در کار جهان کوشیدن است.

اقبال قبا پوشد در کار جهان کوشد در باب که درویشی با دلق و کلاهی نیست (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳).

او روح بی‌قراری بود که همچون موج آسودگی را عدم و هستی را در رفتن و سکون را عین نیستی می‌دید.

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم گشت آه که من کیستم موج ز خود رفته ای، تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸).

این اندیشه‌ها در اشعار و آثار اقبال به‌ویژه کتاب مهم تجدیدبنای اندیشه دینی در اسلام آشکار است.

او این درس را از امام حسین علیه السلام آموخته بود، چنان که می‌گفت: رمز قرآن از حسین آموختیم زآتش او شعله‌ها اندوختیم

(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵).

آشنایی اولیه با اندیشه‌های فلسفی و سیاسی و اجتماعی غرب در ایران به دوره مشروطیت برمی‌گردد، چنان‌که در آثار برخی از روشنفکران آن روزگار دیده می‌شود. در دوره قاجاریه نیز کسانی بودند که چیزهایی از فرنگ شنیده بودند و گاهی افرادی پیدا می‌شدند که آشنایی‌های اجمالی با فرهنگ غرب داشتند. به‌عنوان نمونه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله (زنده در ۱۳۰۸ق / ۱۸۹۱م) که با فلسفه اسلامی به خوبی آشنا بود، مختصر آشنایی هم با برخی اندیشه‌های فلسفی غرب داشت، چنان‌که در پرسش‌هایی که از حکیم زمانش آفغالی مدرس زنوزی (۱۳۳۴-۱۳۰۷ق) داشته و در کتاب بدیع‌الحکم مدرس آمده است، مشاهده می‌شود. آخرین پرسش از هفت پرسش او مربوط به فلسفه غرب است؛ گرچه که نه سؤال او و نه جواب مدرس نشان از شناخت آنها از فلسفه غرب ندارند. از نخستین آثار فلسفی غرب که در آن زمان در ایران ترجمه شد، کتاب گفتار در روش دکارت بود که توجهی را برنیاگیخت (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۶۹).

خلاقش را به قلم آورد؛ که بی‌شک اگر چنین می‌شد تحولی عظیم در معرفت اسلامی پدید می‌آورد. این نه سخن نگارنده که بیان متفکر بزرگ عالم اسلام علامه اقبال لاهوری است که می‌گوید: «آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه [احیا و بازسازی نظام فکری اسلامی] متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق درباره اسلام به‌عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد؛ امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار داشت» (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۱۳).

در شبه‌قاره هند، به‌جهت حضور استعمار انگلیس و سیطره‌اش بر همه ابعاد این کشور، از جمله بر نهاد آموزشی و علمی آن، آشنایی با فلسفه غرب جدی‌تر از نقاط دیگر بود و به‌همین جهت، برخی متفکران مسلمان هند پیش از ایرانیان با فلسفه غرب آشنا شدند. بحث از مواجهه این متفکران با فلسفه غرب و همین‌طور سرنوشت فلسفه غرب در جهان عرب و سایر ممالک اسلامی، خارج از موضوع این مقاله است؛ اما نظر به اهمیت علامه اقبال و از آن جهت که بسیاری از اندیشه‌هایش در اشعار فارسی او آمده و بر ایرانیان اثر داشته است، اشاره‌ای کوتاه به این متفکر خواهیم داشت.

بی‌شک علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خورشیدی) از نخستین اندیشمندان مسلمان است که بسی بیش از همه پیشینیان و معاصران مسلمانش، فلسفه غرب را می‌شناخت. او در دانشگاه‌های غرب، همچون کمبریج و مونخ فلسفه را نزد اساتید فن آموخته بود، و اندیشه‌های فیلسوفانی همچون بیکن، دکارت، کانت، هگل، آگوست کنت، برگسون، نیچه و ویتهد را می‌شناخت و با علوم طبیعی و علوم انسانی جدید، به‌ویژه حقوق و اقتصاد آشنا بود. اقبال با سیطره فلسفه یونانی بر تفکر مسلمانان مخالف بود و بر آن بود که آموزه‌های اسلامی بیشتر به مطالعه تجربی اهتمام دارد تا با نوع تفکر انتزاعی یونانی. او با اینکه از کودکی در مدارس انگلیسی و در جوانی در دانشگاه‌های اروپایی تحصیل کرده بود و با فلسفه و فرهنگ غرب به‌خوبی آشنا بود، سخت دلدادۀ اسلام و مخالف با سلطه استعماری اروپا بر بلاد اسلامی و تقلید از اروپاییان بود و کرباس خود را بر حریر استعمارگران ترجیح می‌داد و می‌نوشتند از خم فرنگ را سرکشیدن

را در هشت شاخه طبقه‌بندی می‌کند. نکته‌ای که در کار شعرانی بسیار اهمیت دارد، این است که مواجهه شعرانی با فلسفه غرب عقلانی و عالمانه و به‌دور از هرگونه تعصب و تنگ‌نظری است. متأسفانه کار علامه شعرانی از سوی معاصران و شاگردانش تداوم نیافت؛ به‌همین دلیل کار او به‌رغم استواری و اتقان، چندان مؤثر و جریان‌ساز نشد (فنائی اشکوری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۹۴).

### ۳-۲. مرحله دوم

این مرحله مواجهه حوزه علمیه با فلسفه غرب به صورت آشنایی اجمالی و با رویکرد دفاعی و انتقادی است. در این مرحله، فعالیت فلسفی افرادی از عالمان دین در مواجهه با فلسفه غرب پیش از انقلاب اسلامی و دهه چهارم قرن چهاردهم شمسی آغاز می‌شود و فعالیت برخی از آنها پس از انقلاب هم ادامه می‌یابد. فعالیت فلسفی این گروه در مواجهه با فلسفه غرب دو بخش دارد: نخست مواجهه با فلسفه مارکسیسم و دوم مواجهه با دیگر فلسفه‌های غرب.

#### ۳-۲-۱. مواجهه با مارکسیسم

با فعالیت‌های حزب کمونیستی توده ایران، که از حمایت شوروی برخوردار بود، مارکسیسم در نیمه اول قرن چهاردهم شمسی در ایران طرفداران و پیروان بسیاری، از میان روشنفکران و جوانان پیدا کرده بود. نویسندگان مارکسیست مانند تقی‌ارانی و احسان طبری که با فرهنگ ایرانی آشنا بودند، مارکسیسم را به زبان جذاب و اثرگذاری معرفی می‌کردند. ترجمه کتاب‌های مارکسیستی و توزیع گسترده آنها در میان جوانان و معرفی مارکسیسم به‌عنوان ایدئولوژی انقلاب ضدامپریالیستی و ضداستبدادی و مدافع آزادی و برابری و دفاع از حقوق کارگران و دهقانان، این ایدئولوژی را به‌عنوان مترقی‌ترین مکتب فکری به جوانان معرفی می‌کرد. سازمان‌های مختلف مارکسیستی طرفدار شوروی، مائوئیست‌ها، طرفداران مارکسیسم اروپای شرقی و دلدادگان به قهرمانان مارکسیست آمریکای لاتین، مانند چه‌گوارا و فیدل کاسترو به‌عنوان جریان‌های انقلابی و عدالت‌خواه تأثیر عمیقی روی روشن‌فکران و جوانان داشتند. آنها بیش از آنکه مجذوب فلسفه مادی مارکسیسم باشند، تحت تأثیر ایدئولوژی انقلابی آن بودند و از این راه به فلسفه مارکسیسم می‌رسیدند.

آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه غرب از کتاب محمدعلی فروغی (۱۲۵۷-۱۳۲۱) آغاز شد. فروغی که با فلسفه اسلامی، فلسفه غرب و زبان فرانسه آشنا بود، با تدوین *سیر حکمت در اروپا* و ترجمه کتاب *روش دکارت*، سهمی جدی در آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب دارد. این کتاب تا بیش از نیم قرن مهم‌ترین منبع مطالعه فلسفه غرب به زبان فارسی بود. آشنایی بسیاری از علمای دین و دانشگاهیان با فلسفه غرب از طریق مطالعه این کتاب بود؛ به طوری که می‌توان آن را نقطه عطفی در این ماجرا دانست.

آغاز رسمی حضور فلسفه غرب در ایران به تشکیل گروه فلسفه در دانشگاه تهران برمی‌گردد. در سال ۱۳۱۳ شمسی هم‌زمان با تأسیس دانشگاه تهران در دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروهی با عنوان فلسفه علوم تربیتی و روان‌شناسی تشکیل شد. در سال ۱۳۴۳ گروه فلسفه از دو رشته دیگر جدا و به‌طور مستقل به فعالیتش ادامه داد. برنامه گروه فلسفه شامل فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بود. یحیی مهلوی، سید/محمد فردید، کریم مجتهدی و رضا داوری برخی از اساتید این گروه در دوره‌های مختلف بودند. سپس رفته‌رفته ترجمه و تألیف آثار فلسفی غرب در ایران به جریان افتاد. از نویسندگانی مانند غلامحسین مصاحب و مترجمانی مانند منوچهر بزرگمهر و جلال‌الدین مجتبی‌وی نیز باید به‌عنوان پیشگامان آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب یاد کرد. بدین‌سان دهه‌های اول و دوم قرن چهاردهم شمسی را می‌توان آغاز جدی ورود فلسفه غرب به ایران و توجه ایرانیان اهل فلسفه به فلسفه غرب دانست.

اولین عالم دینی که هم‌زمان با فروغی و حتی اندکی پیش از او به فلسفه غرب توجه کرد، ابوالحسن شعرانی (۱۳۲۰-۱۳۹۳ق) بود. شعرانی زبان فرانسه می‌دانست و آثار فلسفی غرب را به‌طور مستقیم مطالعه می‌کرد. رسائلی که وی در این زمینه نوشته، آگاهی عمیق او نسبت به ابعادی از فلسفه غرب را نشان می‌دهد. وی در دو رساله با عنوان *فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه و رساله فلسفه* به‌نحو اختصار به مباحث فلسفه غرب می‌پردازد. وی گزارشی گزرا از تاریخ فلسفه اروپا از یونان باستان تا عصر جدید را ارائه می‌دهد. افزون بر این می‌کوشد معادل‌های مناسب فارسی برای مصطلحات فلسفی غرب تعیین کند. شعرانی علاوه بر گزارش و معادل‌یابی دقیق، به نقد و مقایسه نیز می‌پردازد و گام‌های اولیه در فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای را برمی‌دارد. وی آنگاه ساختاری نو برای فلسفه تنظیم می‌کند و فلسفه



به صورت تطبیقی مطرح شده است.

در اینجا باید از سه استاد حوزوی دیگر هم در این زمینه نام برد؛ نخست استاد محمدتقی جعفری است که از زمان تحصیلش در نجف آثار اندیشمندان غربی را مطالعه می‌کرد و در طول حیات علمی‌اش در آثار و درس‌هایش متعرض آراء فیلسوفان غربی به‌ویژه در مباحث مرتبط با انسان‌شناسی، اندیشه‌های اجتماعی، فلسفه زندگی و فلسفه هنر می‌گردید. او حتی با برتراند راسل مکاتباتی داشت و در اثری کتابی از وایتهد را شرح و بررسی کرده است (وایتهد، ۱۳۹۰).

استاد دیگر دکتر مهدی حائری یزدی است که فلسفه غرب را به صورت آکادمیک در غرب فراگرفت و آثاری به زبان انگلیسی دارد. پایان‌نامه او درباره معرفت‌شناسی اسلامی با تمرکز بر علم حضوری به زبان انگلیسی منتشر شده است (حائری یزدی، ۱۹۹۲). وی در آثار مختلفش مانند *کاوش‌های عقل نظری*، *کاوش‌های عقل عملی*، *هرم هستی* و *فلسفه تحلیلی* مباحث مختلف فلسفی را به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی طرح کرده است. وی در کتاب *هرم هستی*، برهان صدیقین را با استفاده از منطق صورت طرح و هستی‌شناسی کانت را نقد می‌کند. بررسی نظریه هیوم در علیت، خدا در فلسفه کانت، مقایسه علم اصول و فلسفه تحلیلی برخی از مقالات تطبیقی، در کتاب *جستارهای فلسفی حائری* هستند (حائری یزدی، ۱۳۸۴).

استاد سوم دکتر احمد/حمیدی است که سال‌ها در دانشگاه، فلسفه کلاسیک غرب به‌ویژه فلسفه کانت را تدریس می‌کرد و آثاری را در این زمینه ترجمه و تألیف کرد. یکی از آثار تألیفی او کتاب *بن‌لایه‌های شناخت* است که در آن برخی از مباحث فلسفی را به صورت تطبیقی به‌ویژه با توجه به فلسفه کانت طرح کرده است. وی در مقدمه این کتاب اشاره می‌کند که: «برخی از ایرادهای اساسی که به محتوا و روش فلسفی کانت وارد است به صورت تصریحی و یا تلویحی مورد بحث و بررسی قرار خواهد داد». همچنین «در این نوشته مختصر، مبانی و اصولی چند عرضه شده است که به گمانم بسیاری از مشکلات مورد ابتلای شماری از مکتب‌های فلسفی را حل کرده است... هدف اصلی این نوشته، بررسی بسیار اجمالی از مسائل اساسی یا لایه‌های بنیادین یا بن‌لایه‌های شناخت است و نام کتاب هم به‌همین مناسبت انتخاب شده است» (احمدی، ۱۳۸۸، مقدمه کتاب، ص ۲-۶).

هنگامی که عالمان دین خطر فلسفه ضد‌دینی مارکسیسم را احساس کردند، پرچم مقابله فکری با آن را برافراشتند. علامه طباطبائی و شاگردانش شهید مطهری و آیت‌الله مصباح یزدی و همین‌طور شهید سیدمحمدباقر صدر در عراق، از پیشروان این جریان هستند. کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و شرح آن از علامه طباطبائی و شهید مطهری، کتاب‌های *فلسفتنا و اقتصادنا* از شهید صدر و کتاب *پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک* از آیت‌الله مصباح یزدی، از اثرگذارترین کتاب‌ها در این زمینه بودند. از میان کسانی که خارج از حوزه علمیه به نقد مارکسیسم پرداختند، باید از عبدالکریم سروش نام برد که در چند اثر به‌ویژه کتاب *تضاد دیالکتیکی*، به نقد فلسفه مارکسیستی پرداخت. مواجهه انتقادی این عالمان با مارکسیسم را می‌توان تا حدی موفق ارزیابی کرد. اولاً چون این عالمان خطر مارکسیسم برای دینداری را به‌طور جدی احساس کردند، به‌عنوان وظیفه دینی به آن پرداختند؛ ثانیاً چون مارکسیسم تا حدی بومی شده بود و آثار فارسی قابل توجهی درباره آن پدید آمده بود و همچنین مدافعان زنده و فعالی در ایران داشت؛ این فلسفه در دسترس بود و شناخت آن چندان دشوار نبود؛ ثالثاً از آنجا که فلسفه مارکسیسم پیچیدگی بسیاری از فلسفه‌های دیگر مثل فلسفه کانت، هگل و هایدگر را ندارد، شناخت و نقد آن نسبت به فلسفه‌های دیگر آسان‌تر است. این امور موجب شد که مقابله با مارکسیسم از نظر فکری و فلسفی مقابله مناسبی باشد.

## ۲-۳. مواجهه با دیگر فلسفه‌های غرب

در این مرحله جمعی از عالمان دین با مکتب‌ها و اندیشه‌های فلسفی غربی دیگر نیز آشنایی و مواجهه داشتند (ر.ک. فنائی اشکوری، ۱۳۸۷). مثلاً در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، خاصه در پاورقی‌های آن و همین‌طور کتاب *آموزش فلسفه آیت‌الله مصباح یزدی* از مکتب‌های فلسفی همچون شکاکیت، مکتب‌های عقلی و تجربی، و آراء فیلسوفانی همچون دکارت، برکلی، هیوم، کانت و هگل هم، بحث شده و برخی آراء آنها بررسی شده است. شهید مطهری در آثار مختلفش از فیلسوفان و مکتب‌های فلسفی گوناگون غربی سخن گفته و بسیاری از آراء آنها را بررسی کرده است؛ از جمله در *درس‌های شرح مسووط منظومه* که شماری از استادان و مترجمان فلسفه غرب در آن شرکت داشتند، برخی از این مباحث

## ۳-۲-۳. آثار آشنایی فلاسفه ایرانی با فلسفه غرب

آشنایی اساتید یادشده با فلسفه غرب، آثاری در فعالیت فلسفی آنها و دیگران داشته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. این آثار را می‌توان به محتوایی و شکلی تقسیم کرد.

نخستین اثر این آشنایی، شناخت بهتر فلسفه و ورود فلاسفه اسلامی به حوزه‌های جدید مباحث فلسفی و ناظر به پرسش‌ها و نیازهای روز است. فلسفه سنتی اسلامی بیشتر متمرکز بر مباحث وجود و نفس است؛ درحالی که فلسفه جدید غرب دامنه گسترده‌ای دارد. این آشنایی موجب شد فلاسفه ما به شاخه‌های دیگر فلسفه توجه کنند و برخی از شاخه‌های فلسفه‌های مضاف، مانند معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، و فلسفه تاریخ را با رویکرد اسلامی عرضه کنند.

اثر دوم، نقد برخی آراء فلسفی غربیان و برداشتن گام‌های ابتدایی در فلسفه تطبیقی است.

اثر دیگر آشنایی با فلسفه غرب، تحولی است که در ساختار فلسفه اسلامی ایجاد شد؛ مثلاً در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برای نخستین بار و به تبع آن در کتاب *آموزش فلسفه*، مباحث معرفت‌شناسی وارد مباحث فلسفی و بر مباحث وجود مقدم داشته شد.

از جهت شکلی و نحوه عرضه مباحث در فلسفه اسلامی نیز تحولات و تغییراتی حاصل شد. مهم‌ترین تحول که زمینه دیگر تحولات شد، عمومیت یافتن نسبی فلسفه است. در این دوره توجه به فلسفه محدود به افراد خاصی در حلقه‌های تخصصی حوزه علمیه نبود؛ بلکه جمع بزرگی از تحصیل‌کردگان جدید دانشگاهی و علاقه‌مندان غیردانشگاهی به مباحث فلسفی علاقه‌مند و با آن مباحث درگیر شدند. این وضعیت ایجاب می‌کرد که در نحوه عرضه فلسفه، چه از جهت محتوا و چه از جهت شکل، تجدیدنظری صورت گیرد.

از جهت شکلی دو تحول رخ داد؛ نخست فارسی‌نویسی است. البته فارسی‌نویسی در فلسفه اسلامی از *ابن‌سینا* و با تألیف کتاب *دانش‌نامه علائی* آغاز شد و فیلسوفان دیگر مانند *سهروردی*، *خواجہ نصیرالدین طوسی*، *صدرالمؤمنین* و *سبزواری* آثاری به فارسی دارند؛ اما این آثار نسبت به آثار عربی آنها اندک است. مثلاً *صدرالمؤمنین* که ده‌ها اثر فلسفی به زبان عربی دارد، ظاهراً تنها یک رساله مختصر فارسی به نام *سه اصل* دارد.

تحول دوم کوشش برای ساده‌نویسی است؛ چون طیف گسترده‌ای از مخاطبان فلسفه علاقه‌مندان غیرمتخصص در فلسفه

هستند؛ باید کوشید هرچه روان‌تر و آسان‌یاب‌تر، فلسفه را عرضه کرد. گرچه در این راه گام‌هایی برداشته شده؛ اما همچنان نثر فلسفی ما دشوار است (ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۸۹، خاتمه، ص ۳۶۵-۳۷۴). موفق‌ترین استاد در میان اساتید یادشده در این زمینه، شهید مطهری است که به جهت تدریس فلسفه در محیط‌های مختلف و برای مخاطب‌های متنوع و آشنایی با نثر معاصر فارسی، توانست بیش از دیگران در این جهت موفق باشد.

در این دوره نیز مانند دوره‌های پیشین محدودیت‌ها و کمبودهایی در مواجهه با فلسفه غرب دیده می‌شود. نخست اینکه پرداختن اساتید یادشده به فلسفه غرب در حاشیه فعالیت علمی آنها قرار داشت، نه در متن کارشان. دیگر اینکه آشنایی آنها با فلسفه غرب بر اغلب موارد غیرمستقیم و از طریق تاریخ فلسفه‌ها و برخی ترجمه‌های محدود و یا به وساطت برخی طرفداران آن فلسفه‌هاست. و سوم اینکه در مواجهه آنها با فلسفه غرب، جنبه دفاعی و انتقادی غلبه دارد. آنها بیشتر به قصد دفاع از باورهای دینی و مقابله با شبهاتی که ریشه در فلسفه‌های غرب دارد به فلسفه غرب پرداخته‌اند؛ نه از آن جهت که آن فلسفه فی حد نفسه ارزش مطالعه و تعمق داشته باشد.

## ۳-۳. مرحله سوم: وضعیت کنونی

این مرحله مربوط به نسل حاضر است که پس از انقلاب اسلامی نشو و نما یافته و در فضایی که پس از انقلاب ایجاد شده، رشد کرده است. در این دوره از نظر کمیت و کیفیت، پرداختن به فلسفه غرب پیشرفت قابل توجهی حاصل شده است. تحصیل شماری از حوزویان در زمینه فلسفه غرب در حوزه و دانشگاه، در دسترس بودن ترجمه بسیاری از متون فلسفی غرب، آشنایی برخی از حوزویان با متون فلسفی به زبان انگلیسی، ارتباط برخی حوزویان با مراکز و اساتید دانشگاهی، مواجهه روحانیون با پرسش‌ها و چالش‌های جدی فلسفی در فضاهای علمی و فرهنگی جامعه و احساس ضرورت پاسخ‌گویی به آنها، مطالبات نهادهای فرهنگی و دانشگاهی از حوزه علمیه در زمینه مسایل فلسفی مربوط به حیات اجتماعی انسان، برخی از علل و زمینه‌هایی هستند که موجب شد: اولاً جمع قابل توجهی از حوزویان به فلسفه غرب روی آورند؛ ثانیاً از لحاظ قلمرو مباحث فلسفی نیز توجه به فلسفه غرب گسترده‌تر شود؛ ثالثاً مطالعه فلسفه غرب از صورت عام و کلی به سمت تخصصی‌تر شدن سیر کند؛ رابعاً

حاشیه. این امر خود مانع روی آوردن جمع قابل توجهی از حوزویان به فلسفه است. افزون بر این، گرچه چنان که گفتیم جمعی به طور جد به فلسفه غرب توجه و اشتغال دارند و به اهمیت آن پی برده‌اند؛ اما هنوز بسیاری کسانی که تصور درستی از فلسفه غرب ندارند و در عین حال پیش‌داوری‌ها و تلقی‌های ناصوابی از فلسفه غرب دارند که مانع رو آوردن جدی به فلسفه غرب می‌شود. برخی از این تلقی‌ها که در اظهارات برخی افراد دیده می‌شود، چنین است:

۱. فلسفه غرب، فلسفه نیست؛ بلکه مشتی دعاوی بدون دلیل است. این تلقی، خطاست؛ فلسفه تفکر عقلی نظام‌مند است و فلسفه‌های غرب هم از مصادیق فلسفه هستند؛ اعم از اینکه دعاوی آنها درست باشد یا نباشد. نامأنوس بودن فلسفه غرب برای کسانی که در فضای سنتی زیسته‌اند، موجب شده که برخی، فلسفه اسلامی را تنها فلسفه متصور بدانند و فلسفه‌های دیگر را فلسفه ندانند. مثلاً وقتی کسی می‌بیند اصلی که در طول قرن‌ها بدیهی به نظر می‌آمده، اکنون از سوی یک فیلسوف غربی در معرض تشکیک و مناقشه قرار گرفته است؛ به راحتی آن تشکیک و مناقشه را سفسطه می‌نامد. عامل دیگر در نامأنوس بودن فلسفه غرب این است که فهم برخی مسائل فلسفی جدید غرب مستلزم آشنایی با علوم جدید مانند فیزیک، زیست‌شناسی، علوم شناختی، ریاضیات و برخی علوم اجتماعی است. کسی که با این علوم آشنا نیست، ربط بین فلسفه و علوم یادشده را بی‌وجه می‌بیند.

۲. فلسفه غرب مشتی شبهات است که باید به آنها پاسخ داد. این تلقی، ناصواب است. در غرب مکتب‌ها و نظریات فلسفی مختلف و متنوع هست. فلسفه غرب فقط یک مشتی شبهه نیست؛ شبهه با مسئله علمی و نظری فرق دارد. مسئله، پرسش علمی است که نیاز به پاسخ دارد و راه‌حل می‌طلبد؛ اما شبهه، شبه مسئله است. شبهه مدعای باطل مسلمی است که به‌خاطر سوءتفاهم و توهمی پیش آمده و پاسخش موجود است. مسئله چالش جدی است که پاسخ آن باید با تفکر و تحقیق به‌دست آید و در متن علم قرار دارد؛ اما شبهه امری حاشیه‌ای است؛ خاری است که از پیش پای سالک معرفت باید کنار زد. این تلقی موجب می‌شود پرسش‌های فلسفی جدید را جدی نگیریم. غرض این نیست که شبهه‌ای در فلسفه غرب وجود ندارد و ما نباید به آن پاسخ دهیم؛ هم شبهه وجود دارد و هم باید به آن پاسخ داد. اما فلسفه غرب را نباید در چند شبهه خلاصه کرد؛

مطالعه تطبیقی گسترده‌تر و احیاناً عمیق‌تر صورت گیرد؛ و بالاخره در پی این زمینه‌ها، امروزه محققانی در حوزه علمی در بخش‌های مختلف فلسفه غرب، مانند فلسفه دکارت، کانت، فلسفه تحلیلی و فلسفه اگزیستانس به تحقیق اشتغال دارند و برخی شاخه‌های فلسفه‌های مضاف با رویکرد اسلامی به طور جدی‌تر شکل گرفته و پژوهشگرانی در شاخه‌های مختلف فلسفه پژوهش می‌کنند، مانند فلسفه دین، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه عرفان، فلسفه علوم انسانی و تاریخ فلسفه. امروزه در حوزه علمی اساتید و محققانی در شاخه‌های مختلف فلسفه غرب مشغول درس و بحث و پژوهش و کارهای تطبیقی هستند و مراکز مختلفی در این زمینه فعال‌اند و رساله‌ها، کتاب‌ها و مقالات قابل توجهی در این حوزه منتشر می‌شود.

با این‌همه، به‌رغم گذشت یک قرن از آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب، این دوره هنوز به مرحله کمال و ثمردهی نرسیده است. مرحله چهارم این دوره هنگامی تحقق می‌یابد که فلسفه اسلامی با استفاده از تراث گذشته خود و تجربه عصر جدید، به درجه‌ای از رشد برسد که بتواند پاسخگوی پرسش‌ها و نیازهای فلسفی عصر باشد و دوره‌های جدید از سیر تکاملی تاریخی‌اش را تجربه کند.

#### ۳-۴. موانع و محدودیت‌ها

در دوره معاصر هم، مانند دو دوره پیشین، یعنی دوره ورود فلسفه یونانی به عالم اسلام و ورود فلسفه اسلامی به اروپا در قرون وسطا، محدودیت‌ها و کمبودهایی وجود دارد؛ اولاً استفاده از فلسفه غرب محدود و اجمالی است، نه تفصیلی و فراگیر؛ ثانیاً یک طرفه است؛ بدین معنا که در این دوره فلسفه غرب وارد ایران شده و بر ما اثر گذاشته، اما ما نتوانسته‌ایم فلسفه خود را به غرب معرفی کنیم؛ در نتیجه تعامل و داد و ستد بین فلاسفه اسلامی و غربی صورت نگرفته است. چنان که گفتیم گرچه در دوره کنونی جریانی در حوزه علمی به فلسفه غرب توجه کرده و در آن زمینه تلاش‌های قابل تحسینی کرده؛ اما هنوز مواجهه ما با فلسفه غرب انفعالی است و به وضع مطلوب نرسیده است. علت اصلی این امر آن است که به‌خاطر مخالفت‌هایی که از دیرباز با فلسفه وجود داشته و امروز هم وجود دارد، فلسفه در متن درس‌های حوزه علمی نیست؛ به‌طوری که می‌توان گفت فلسفه اسلامی در حوزه علمی در حاشیه است و فلسفه غرب در حاشیه

داشته‌اند؛ گرچه فلسفه‌های شکاک و نسبی‌گرا هم وجود دارد.

۷. فلسفه غرب نقد نشده است و نقد فلسفه غرب آسان است. فراوان می‌بینیم که دانش‌پژوهی می‌گوید باید فلسفه غرب را بخوانم تا آراء فیلسوفان غربی را نقد کنم. پیش‌فرض این سخن این است که اولاً فلسفه غرب نقد نشده و ثانیاً نقد آن آسان است. حق این است که در غرب فلسفه و نظریه‌ای که نقد نشده باشد، وجود ندارد. یکی از مهم‌ترین کارهای هر فیلسوف غربی نقد آراء دیگر فیلسوفان است.

این‌گونه‌ها تلقی‌ها باعث می‌شود افراد به سمت فلسفه غرب نروند، یا آن را جدی نگیرند و به‌صورت سطحی و گذرا مطالعه کنند و ارزش صرف وقت برای آن قائل نباشند. منشأ چنین تلقی‌هایی مطالعه سطحی و محدود فلسفه غرب و صرفاً از راه چند کتاب تاریخ فلسفه و یا گوش سپردن به سخنان خطابی و تبلیغاتی در این زمینه است. بعضی تنها از چشم برخی مترجمان و غرب‌گرایان سطحی‌نگر به فلسفه غرب نگاه می‌کنند، که تصویر جامع و مناسبی از فلسفه غرب ارائه نمی‌دهند. آنها به‌گمان خود برخی مدعیان نمایندگی فلسفه غرب در ایران را می‌بینند و بر آن اساس و از آن زاویه درباره فلسفه غرب به‌طور کلی داوری می‌کنند. یک پیش‌فرض ناگفته که در ذهن بسیاری هست، این است که فهم فلسفه اسلامی نیازمند تحصیل نزد استاد و خواندن دقیق متون متعدد در دوره زمانی طولانی است؛ اما فلسفه غرب را می‌توان بدون استاد و با مطالعه یک یا چند تاریخ فلسفه و احیاناً ترجمه چند کتاب فهمید و پنبه‌اش را زد.

### ۳-۵. وضع مطلوب و وظیفه کنونی

برای مواجهه مطلوب با فلسفه غرب باید پیش‌داوری را کنار نهاد و از تلقی‌های ناصواب و ساده‌لوحانه گذر کرد. این امر مستلزم مطالعه عمیق و همه‌جانبه و تخصصی فلسفه‌های غرب است. گام بعد، ورود به مطالعات و مباحثات تطبیقی گسترده‌تر و عمیق‌تر است و گام نهایی، بازسازی و توسعه فلسفه اسلامی در پرتو یافته‌های جدید و معرفی آن به جهان است. در صورت توجه جدی به فلسفه اسلامی و فلسفه غرب و مباحث تطبیقی عالمانه و منطقی، نه صرفاً دفاعی و تبلیغاتی، ایران می‌تواند یکی از قطب‌های فلسفه در جهان باشد. این مدعا رؤیای پرازدانه نیست و قابل تحقق است. پیشینه فلسفه در ایران نشان می‌دهد که چنین بنیه‌ای وجود دارد. باید همت ورزید و موانع را از سر راه برداشت. رشد و گسترش فلسفه اسلامی در گرو تعامل و

بلکه باید از این مرحله فراتر رفت و فلسفه غرب را به عنوان فلسفه مطالعه و بررسی کرد. اگر فیلسوفان گذشته ما چنین تلقی‌ای از فلسفه یونان داشتند، هرگز فلسفه اسلامی به‌صورت موجودش شکل نمی‌گرفت. آنها از حکمای یونان با احترام یاد می‌کردند. ارسطو را معلم اول و افلاطون را الهی می‌گفتند. آنها حتی در این احترام، زیاده‌روی می‌کردند و برخی از حکمای یونان را پیغمبر و دیگران را شاگردان انبیاء که از مشکات نبوت حکمت را گرفتند، می‌دانستند. با این حال آنها مقلد فلسفه یونان و در آن متوقف نشدند؛ بلکه به نقد و نوآوری دست زدند. از سوی دیگر برخی متکلمان و اهل حدیث، فلسفه را باطل و فلاسفه یونان را کافر و مشرک می‌دانستند و حتی برخی حکمای مسلمان را تکفیر می‌کردند؛ چنان‌که امروز هم دنباله‌روان آنها به همان راه می‌روند.

۳. فلسفه واحدی به نام فلسفه غرب وجود دارد. این تصور نیز نادرست است. فلسفه غرب یک فلسفه نیست. همه فلسفه‌هایی که در اروپا و آمریکای شمالی ظهور کرده‌اند با صرف نظر از مواضع و گرایش‌هایشان، فلسفه غرب هستند. این عنوان فقط ناظر به جغرافیاست، نه وحدت نظام و مکتب فلسفی. در غرب فلسفه‌های متنوع و متضاد با یکدیگر هست؛ چنان‌که شاخه‌های مختلف فلسفه وجود دارد. گفتنی است که فلسفه اسلامی به یک معنا از فلسفه‌های غربی است که ریشه در فلسفه یونان و ادیان ابراهیمی دارد؛ کما اینکه اسلام را از ادیان غربی به‌شمار می‌آورند، در برابر ادیان شرقی هند و خاور دور.

۴. فلسفه غرب مادی است. این تلقی نیز درست نیست. اغلب قریب به اتفاق فیلسوفان سنتی غرب، الهی هستند. بعضی از فلسفه‌های غرب به فلسفه اسلامی نزدیک‌ترند تا به بعضی دیگر از فلسفه‌های غرب. به مثل فلسفه توماس آکوئیناس و حتی دکارت و اسپینوزا به فلسفه اسلامی بسیار نزدیک‌تر هستند تا به برخی فلسفه‌های غربی مانند فلسفه دیوید هیوم یا هوسرل یا راسل یا پوزیتیویست‌ها.

۵. فلسفه غرب حس‌گرا و پوزیتیویستی است. می‌دانیم که چنین نیست. جریان حس‌گرا و پوزیتیویست در فلسفه غرب وجود دارد؛ اما فلسفه‌های عقل‌گرا و شهودگرا هم هست و اکثر فیلسوفان بزرگ عقل‌گرا هستند.

۶. فلسفه غرب مساوی با شکاکیت و نسبی‌گرایی است. این هم نادرست است. اکثر فیلسوفان بزرگ مخالف شکاکیت و نسبی‌گرایی هستند و بیشترین نقادی را نسبت به شکاکیت و نسبی‌گرایی

دست هم به سوی اهداف مشترک بشتابند.

اکنون که با یک قرن کوشش استادان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در ایران و به یمن فضایی که پس از انقلاب اسلامی برای فلسفه‌ورزی فراهم شده است و امکانات لازم برای فعالیت فلسفی تا حد قابل قبولی فراهم است؛ می‌توان انتظار داشت که با برنامه‌ریزی و تعامل نهادها و جریان‌های مؤثر در فلسفه، فضای جدیدی گشوده شود و فصلی تازه در رشد فلسفه اسلامی و دوره‌ای نو از تعامل با فلسفه‌های دنیا و مواجهه فعال و اثرگذار آغاز شود.

### نتیجه‌گیری

ارتباط فلسفی بین جهان اسلام و به‌طور خاص ایران و غرب سه دوره را طی کرده است. در دوره نخست که پربرترین دوره است، فلسفه یونانی به جهان اسلام وارد می‌شود و فلاسفه مسلمان از آن استقبال می‌کنند، به شرح و نقد آن می‌پردازند و با بهره‌گیری از آن فلسفه اسلامی را سامان می‌دهند.

در دوره دوم در قرون وسطا فلسفه اسلامی به غرب می‌رود و با استقبال متألهان مسیحی روبه‌رو می‌شود. آنها از طریق ترجمه‌های عربی و شرح‌های فلاسفه مسلمان، با فلسفه ارسطویی آشنا می‌شوند و با استفاده از اندیشه‌های فیلسوفانی همچون *فارابی*، *ابن سینا* و *ابن رشد* فلسفه و الهیات مسیحی را بازسازی می‌کنند. در این دوره الهیات یهودی نیز با استفاده از فلسفه و کلام اسلامی شکل می‌گیرد. آشنایی غربیان با دستاوردهای علمی و فرهنگی تمدن اسلامی منشأ خیر و برکت بسیار برای غرب می‌شود؛ به‌طوری‌که می‌توان گفت این آشنایی یکی از عواملی است که زمینه را برای وقوع رنسانس در اروپا فراهم ساخت.

دوره سوم، دوره ورود فلسفه جدید غرب به ایران است که این دوره خود سه مرحله دارد. مرحله نخست، ورود فلسفه غرب و معرفی آن به ایرانیان است. در این مرحله چند فعالیت پراکنده و بی‌ارتباط باهم انجام می‌گیرد. برخی فیلسوفان دانشگاهی و حوزوی، شماری از مترجمان و گروه فلسفه دانشگاه تهران گام‌های نخستین را در آشنایی با فلسفه غرب برمی‌دارند. در مرحله دوم که در پی ورود مارکسیسم به ایران آغاز می‌شود، مواجهه دفاعی و نقدی حلقه علامه طباطبائی در نقد فلسفه مارکسیسم شکل می‌گیرد و همراه با آن و با استفاده از زمینه به‌وجود آمده در مرحله اول، گام‌هایی در

تعاطی با دیگر فلسفه‌ها و آشنایی با آخرین یافته‌های بشر در حوزه فلسفه است. به‌همان دلیل که مسلمانان از فلسفه یونان استقبال کردند و به فهم و شرح و نقد و تکمیل آن پرداختند، باید به فلسفه جدید غرب بپردازیم.

جدی نگرفتن فلسفه غرب موجب می‌شود فلسفه ما رشد متناسب با تحولات فلسفی عصر نداشته باشد؛ بسیاری از پرسش‌های جدید بی‌پاسخ بماند؛ فاصله حوزه و دانشگاه و در نتیجه نسل جدید با دین بیشتر شود و ارتباط و تعامل با دنیای فکر و اندیشه شکل نگیرد و در نتیجه فلسفه و اندیشه اسلامی اثرگذاری مورد انتظار را نداشته باشد.

اما مواجهه درست و معقول با فلسفه غرب می‌تواند آثار و برکات بسیاری داشته باشد؛ مانند گشایش افق‌های جدید در فلسفه و ارتقای تفکر فلسفی، ارتقای تفکر الهیاتی و دینی، پاسخ به نیازهای فلسفی و معرفتی جامعه، فراهم شدن زمینه برای عرضه مناسب معارف دین با زبان قابل فهم در دنیای امروز، نزدیک شدن حوزه و دانشگاه، فراهم شدن زمینه برای تعامل فکری با اندیشمندان دنیا و اثرگذاری جهانی و در نتیجه امکان ورود فلسفه اسلامی به مرحله‌ای جدید از سیر تکاملی تاریخی خود.

اگر این زمینه‌ها تحقق یابد و موانع یادشده رفع گردد، دور چهارم از مناسبات فلسفی ایران و غرب آغاز خواهد شد و این بار مجدداً فلسفه اسلامی به غرب خواهد رفت و به میزان قوتش اثرگذار خواهد بود. اگر به تاریخ رفت و برگشت فلسفه بین اسلام و جهان غرب در سه دوره یادشده توجه کنیم، می‌توانیم بگوییم که این بار نوبت ماست که نقش اثرگذار خود را ایفا کنیم. این ظرفیت در فلسفه اسلامی و فرهنگ ایرانی وجود دارد؛ آنچه لازم است عزم جدی برای رفع موانع و فراهم ساختن زمینه‌هاست. دوره جدید در فلسفه اسلامی حاصل تعامل فلسفه اسلامی و فلسفه غرب خواهد بود. این امر با همکاری جدی حوزه و دانشگاه میسر است. نه دانشگاه و نه حوزه، به‌تنهایی نمی‌توانند با موفقیت این مسیر را طی کنند. اما با همکاری حوزه به‌عنوان حامل و وارث سنت فلسفی در جهان اسلام، و دانشگاه به‌عنوان نماینده علم و فلسفه جدید می‌توان کاری کرد کارستان. از این رو باید نگاه حوزه به دانشگاه و دانشگاه به حوزه اصلاح و تصحیح گردد و دو طرف به داشته‌ها و توانایی‌های یگدیگر آشنا باشند و احترام بگذارند و با تعامل صمیمانه و مجدانه دست در

شناخت و نقد بخش‌هایی از فلسفه غرب و قدم‌های نخستین در فلسفه تطبیقی برداشته می‌شود. بذر اولیه برخی از فلسفه‌های مضاف نیز در این مرحله ریخته می‌شود. در مرحله سوم که پس از انقلاب اسلامی تحقق می‌یابد، فلسفه غرب در حد قابل قبولی از طریق ترجمه‌ها وارد ایران شده و آموزش و پژوهش در آن در دانشگاه‌ها رواج یافته، جمع قابل توجهی از فضایی حوزه علمیه به آن رو می‌آورند و به صورت تفصیلی‌تر و تخصصی‌تر به آن می‌پردازند؛ که حاصل آن شکل‌گیری برخی شاخه‌های جدید فلسفه است. این دوره هنوز به بلوغ و ثمردهی کامل خود نرسیده است. مرحله چهارم این دوره هنگامی است که فلسفه اسلامی با استفاده از تجربه‌های گذشته خود و بهره‌گیری از دیگر سنت‌های فلسفی به‌ویژه فلسفه غرب بتواند به‌صورت بالفعل پاسخگوی نیازها و پرسش‌های فلسفی عصر شود. اگر این مرحله به کمالش برسد، زمینه‌ای می‌شود برای دوره چهارم در مناسبات ایران و غرب که دوره ورود فلسفه اسلامی معاصر به جهان غرب خواهد بود.

## منابع

- احمدی، احمد، ۱۳۸۸، *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران، سمت.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۲۷، *نیچریه یا ناتورالیسم*، تبریز، بنگاه مطبوعاتی دین و دانش.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۹۰، *کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری*، به کوشش احمد سروش، تهران، سنایی.
- ، بی‌تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
- امین، احمد، ۱۳۶۸ق، *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
- برهیه، امیل، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدید*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۹۹، *درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، الهام.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دارالعلم.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۴۴، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۷، «پیشگامان حوزه علمیه شیعه در مواجهه با فلسفه غرب»، *علوم سیاسی*، ش ۴۴، ص ۱۵۵-۱۸۲.
- ، ۱۳۸۸، «نگاهی گذرا به نقش اسلام در تمدن غربی»، *معرفت*، ش ۱۴۰، ص ۱۳-۳۴.
- ، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۰، «علامه شعرانی پیشگام در مواجهه با فلسفه غرب»، در: *اندیشه نامه علامه شعرانی*، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، تهران، پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم داجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- کنی، آنتونی، ۱۳۹۹، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه رضا یعقوبی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۷۹، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- وات، مونگمری، ۱۳۷۸، *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ترجمه حسین عبدالحمیدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وایتهد، آلفرد نورث، ۱۳۹۰، *سرگذشت اندیشه‌ها*، شرح محمدتقی جعفری تبریزی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نوع مقاله: ترویجی


## تبیین و نقد ماهیت انسان از دیدگاه اسکینر بر پایه فلسفه صدر المتألهین

حجت‌الله آتش افروزمند / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hojjat.allah.atash@gmail.com  orcid.org/0000-0002-1086-5011

mmrezaee4@gmail.com

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹

### چکیده

هر نظریه پرداز حوزه علوم مرتبط با انسان، بر اساس رویکرد فلسفی و مبانی نظری خود، ناگزیر در مورد ماهیت انسان نظریه خاصی را مطرح کرده است. بی. اف. اسکینر، از روان شناسان رفتارگراست که بر روان شناسان دیگر، دانش روان شناسی، به ویژه مبحث یادگیری، تأثیر فراوانی داشته است. برداشت اسکینر از انسان، کاملاً مادی و بر پایه فیزیکیالیسم است. او انسان را موجودی تکساحتی و مادی می داند. رفتار انسان به عقیده اسکینر مبتنی بر انگیزه و امور درونی نیست؛ بلکه به وسیله نیروهای بیرونی و محیط تعیین می شود. اسکینر و طرفدارانش مفاهیمی مانند آزادی، اختیار و اراده را مفاهیمی غیرعلمی می دانند. در سوی دیگر، حکمت متعالیه به مثابه فلسفه ای پویا، مهم ترین و عالی ترین مکتب فلسفی در میان همه مکاتب فلسفی جهان است. در این مقاله، با استفاده از منابع کتابخانه ای و با رویکردی توصیفی / انتقادی، دیدگاه اسکینر در مورد ماهیت انسان و مبانی آن طرح، و با توجه به انسان شناسی حکمت متعالیه ارزیابی شده است؛ تا ضعف نگاه اسکینر به انسان، و تعالی دیدگاه حکمت متعالیه در این زمینه مشخص شود.

**کلیدواژه ها:** ماهیت انسان، انسان شناسی، رفتارگرایی، اسکینر، حکمت متعالیه.

## مقدمه

کرده است؛ و این نظریه جامع که فرآورده مکتب حکمت متعالیه است، هم محتوایی درخور دارد که شایستگی امتداد یافتن به علوم انسانی و زندگی فردی و اجتماعی را دارد و هم می‌تواند عیاری برای سنجش و ارزیابی دیدگاه‌های دیگر قرار گیرد.

در این نوشتار قصد داریم به بیان دیدگاه/سکینر در مورد انسان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دانشمندان رفتارگرا که بر جوامع علمی، بسیار مؤثر بود، بپردازیم و سپس با بیان نگاه صدرایی به انسان، دیدگاه فوق را نقادی کنیم، تا ناکارآمدی نظریه/سکینر و مکتب رفتارگرایی مشخص شده و ظرفیت فلسفه صدرالمتألهین برای پی‌ریزی علوم انسانی نیز معلوم شود.

پی‌ریزی علوم انسانی الهی، پیش از هر چیز مستلزم شناخت ماهیت انسان و مفروضه‌های اساسی مربوط به آن است. با توجه به اینکه هدف اصلی این پژوهش، نقد دیدگاه/سکینر در باب ماهیت انسان جهت فراهم کردن زمینه برای ارائه نظریه صحیح با رویکرد فلسفه صدرایی و نهایتاً ظرفیت حکمت متعالیه برای امکان و تحقق علوم انسانی اسلامی است؛ اتخاذ موضعی نقادانه درباره گزاره‌های مربوط به ماهیت انسان از دیدگاه/سکینر، نه تنها لازم و ضروری، بلکه امری اجتناب‌ناپذیر است.

محققان و پژوهشگران مباحث روان‌شناختی/سکینر را مورد بررسی قرار داده‌اند. درباره هویت انسان نیز کنکاش‌های علمی زیادی صورت گرفته است؛ ولی در پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده، تحقیق مستقلی در باب نقد و بررسی آموزه و مبانی دیدگاه/سکینر در مورد ماهیت انسان، با توجه به حکمت متعالیه صورت نگرفته است. این پژوهش با روش توصیفی و رویکردی انتقادی، به بررسی موضوع پرداخته است. روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و به‌صورت فیش‌برداری است.

پرسش اصلی پژوهش آن است که براساس آموزه‌های صدرایی، چه نقدهایی به نظریه/سکینر در باب ماهیت انسان و مبانی این نظریه وارد است؟

پرسش‌هایی فرعی این پژوهش نیز از این قرارند: مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه/سکینر کدام‌اند؟ مبانی هستی‌شناختی دیدگاه/سکینر در باب انسان چیست؟ ماهیت انسان در نگاه/سکینر مادی است یا مجرد؟ آیا انسان در نگاه/سکینر دارای اختیار است؟ ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی/سکینر بر پایه حکمت متعالیه چیست؟ انسان‌شناسی/سکینر چه تفاوتی با انسان از دیدگاه حکمت متعالیه دارد؟

مباحث انسان‌شناسی، به‌ویژه بحث «حقیقت انسان»، که از مهم‌ترین بنیادها برای پایه‌گذاری علوم انسانی است، شاهد حضور دیدگاه‌های گوناگونی بوده است. از مهم‌ترین چالش‌های انسان‌شناختی پرسش‌هایی است مانند: حقیقت انسان چیست؟ آیا ساختی غیر از بدن وجود دارد؟ انسان مختار است یا مجبور؟

نوع پاسخی که به این‌گونه پرسش‌ها داده می‌شود، مشخص می‌کند مراد از «انسان» که محور مباحث علوم انسانی است، چگونه موجودی است. بر این اساس، علوم انسانی - چه در بُعد توصیفی و چه در بُعد هنجاری - کاملاً در گرو تفسیری است که مکاتب یا اشخاص از چیستی انسان و مباحث پیرامونی آن ارائه می‌کنند. به‌همین رو، انسان‌شناس‌ها در جهت‌دهی و دینی یا سکولار بودن علوم انسانی تأثیر اساسی دارند.

درباره ماهیت آدمی، نظریه‌های فراوانی وجود دارد که در بسیاری موارد با هم در تعارض‌اند. کسانی که نگاه فیزیکالیستی دارند، هستی را با ماده مساوی یا دست‌کم انسان را پدیده‌ای کاملاً مادی تلقی می‌کنند. فردریک/سکینر، روان‌شناس آمریکایی و یکی از بزرگ‌ترین رفتارگرایان تأثیرگذار است. سکینر به‌عنوان استاد روان‌شناسی در دانشگاه هاروارد از سال ۱۹۴۸ بر نسلی از روان‌شناسان تأثیر گذاشت و نظرات او بر روان‌شناسی و خصوصاً بحث آموزش و یادگیری بسیار مؤثر بوده است. واضح نظریه شرطی‌سازی کنشگر (عامل) است (سیف، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

رفتارگرایی با اینکه توسط نظریات و مکاتب بعدی مورد نقد جدی قرار گرفت؛ ولی بسیاری از تحولات نوین روان‌شناسی را رقم زده، که هنوز پابرجاست (اتکینسون و هیلگارد، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷). رفتارگرایی دیدگاهی است که می‌گوید رفتار باید به‌وسیله تجارب قابل مشاهده تبیین شود، نه فرایندهای ذهنی. روان‌شناسان رفتاری برای تأثیر محیط بر رفتار انسان اهمیت زیادی قائل‌اند (سیف، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). سکینر پیشنهاد می‌کند مطالعه تجربی رفتار آدمی تنها راه رسیدن به نظریه‌ای واقعی درباره ماهیت انسان است. با توجه به مبانی معرفت‌شناختی فیزیکالیستی و هستی‌شناختی مادی او، طبیعی است که او هرگونه ثنویت متافیزیکی را رد می‌کند و ماهیتی مادی از انسان ارائه می‌دهد.

از دیگر سوی، صدرالمتألهین براساس نظام فلسفی خویش، تصویری خاص و جامع از انسان و جایگاه او در نظام هستی ارائه



محیطی تعیین می‌شوند (کیلین و اسمتانا، ۱۳۸۹، ص ۴۰).  
 اسکینر مانند دیگر رفتارگرایان اعتقاد داشت که نه فرایندهای ذهنی و نه فرایندهای فیزیولوژیک، که به‌طور آشکار قابل مشاهده نیستند، هیچ ارتباطی به علم ندارند و روان‌شناسی باید محدود به مطالعه رفتارهای آشکار فرد شود. او هرگونه توضیح ذهنی را نمی‌پذیرد و معتقد است ما باید به‌صورت مستقیم به رابطه بین محیط و رفتار توجه کنیم و از فرضیه وجود حالات ذهنی چشم‌پوشیم (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

اسکینر هیچ‌گونه اشاره‌ای به حالت درونی فرضی برای تبیین رفتار موجود زنده نمی‌کند. در نظام اسکینر نه تنها تجربه ذهنی به کلی نامربوط است؛ بلکه رجوع به آن، منبع اصلی سردرگمی در روان‌شناسی معاصر در نظر گرفته می‌شود. اسکینر و دیگر رفتارگرایان، افکار، احساسات، انگیزه‌ها و دیگر امور درونی را موضوع مناسبی برای روان‌شناسی نمی‌دانند؛ چراکه قابل مشاهده مستقیم نیستند. ایشان معتقدند رفتار انسان را براساس روابط عینی محرک - پاسخ می‌توان توضیح داد (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۴۸-۴۷).

روان‌شناسی محرک - پاسخ/اسکینر به آنچه در درون جاندار می‌گذرد، کاری ندارد و به‌همین دلیل گاهی آن را رویکرد «جعبه سیاه» نامیده‌اند؛ به این معنا که به فعالیت‌های دستگاه عصبی که درون این جعبه در جریان است، بی‌اعتنا می‌ماند و آنها را نادیده می‌گیرد. روان‌شناسان S-R معتقدند که دانش روان‌شناسی را می‌توان منحصر بر پایه درون دادها و برون دادهای این جعبه بنا نهاد؛ بدون اینکه در بند این باشیم که در داخل جعبه چه اتفاقی می‌افتد (اتکینسون و هیلگارد، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶).

### ۳-۲. انکار اختیار

مسئله جبر و اختیار از کهن‌ترین مسائل بشر بوده است و موضوعی است که در علوم تجربی و حتی انسانی غربی هیچ‌گاه به‌طور کامل حل نشده است (موری تامس، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲). سؤال اساسی در باب اختیار این است که آیا انسان، خودش اعمال خود را برمی‌گزیند و جهت می‌دهد و یا اینکه به‌وسیله نیروهای دیگری کنترل می‌شود؟ ما تا چه اندازه اختیار داریم که رفتارهای روزانه خود را هدایت کنیم؟ آیا ما می‌توانیم دست به انتخاب بزنیم؟

با پیدایش و گسترش علوم انسانی و پیشرفت‌های فناورانه که در این زمینه، از جمله علوم رفتاری مانند روان‌شناسی حاصل شد، مسئله

در این پژوهش ابتدا مبانی نظریه اسکینر در باب ماهیت انسان بیان می‌شود؛ سپس ماهیت انسان از دیدگاه او بررسی می‌شود و آنگاه با توجه به فلسفه صدرالمآلهین، مبانی و نظریه اسکینر در مورد ماهیت انسان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

### ۱. مبانی معرفت‌شناختی

اسکینر که یک رفتارگرای سرشناس است، معتقد بود یک نظریه باید به‌شدت بر رابطه بین رویدادهای قابل مشاهده تمرکز کند. او به روش‌هایی تأکید داشت که قابل مشاهده باشند؛ همچنین تحقیقات او کاملاً عینی، علمی و آزمایشگاهی بود.

تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم منطقی پشتوانه نظری رفتارگرایان است. براساس پوزیتیویسم منطقی معنای هر واژه نظری در هر علمی، معناداری‌اش را از تجارب حسی می‌گیرد. فیلسوفان وابسته به این مکتب ادعا داشتند که هر واژه نظری معنادار باید واجد تعریفی عملکردی بر پایه مشاهده‌پذیرها باشد (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳).

### ۲. مبانی هستی‌شناختی

عالم را منحصر در ماده و امور مادی دانستن نیز از مبانی هستی‌شناختی رفتارگرایان است. رفتارگرایی در مبانی هستی‌شناسی بر ماده‌گرایی، عینیت‌گرایی و ماشین‌گرایی اصرار می‌ورزد. این رویکردها اساس رفتارگرایی در تمام عرصه‌ها و جنبه‌های نظری و کاربردی به‌شمار می‌روند. جهان هستی در این نگاه، مجموعه‌ای از پدیده‌ها و امور عینی است که تنها از نظر جوهر و حرکت مادی قابل بازیابی و بازشناسی است؛ از این‌رو، عنصری که جنبه فرا مادی داشته باشد در جهان هستی یافت نمی‌شود.

### ۳. ماهیت انسان از دیدگاه اسکینر

#### ۳-۱. انکار بُعد مجرد

اسکینر متأثر از روان‌شناسی واتسون، به‌نام رفتارگرایی بود که نه تنها روش درون‌گرایی و نظریه‌های روان‌کاوی مفصل فروید و یونگ؛ بلکه هرگونه توضیح روان‌شناختی مبتنی بر حالات روانی یا بازنمایی‌های درونی مانند باورها، خواسته‌ها، خاطرات و رویدادهای ذهنی و شناختی نظیر اراده، احساس و... را رد کرده و این امور را ذهنی ندانست (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱)؛ و بر این باور بود که این امور قابل بررسی تجربی نیستند و عاطفه و اراده و دیگر امور ذهنی، به‌وسیله تأثیرات

### ۳-۳. انسان، حیوانی پیچیده

اسکینر از اندیشمندان مشهور مکتب رفتارگرایی است. رفتارگرایی نظریه‌ای فیزیکیالیستی است و انسان در این مکتب تک‌ساختی و مادی است. او انسان را نسبت به حیوانات از لحاظ پیچیدگی بسیار خارق‌العاده می‌داند؛ به این معنا که دارای نظام پیچیده‌ای است که رفتارشان قانون‌مند و تابع محیط است (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۸۴). این نکته نیز شایان ذکر است که بررسی رفتار، ابتدا در آزمایشگاه با حیوانات صورت گرفته است؛ ولی ادعا شده که آزمایش‌های اسکینر با حیوانات، قابل اجرا برای انسان‌ها و تربیت انسان نیز هست. به نظر اسکینر، انسان یک حیوان بسیار پیشرفته است و تفاوت بین انسان و حیوان مربوط به درجه است و نه نوع (اوزمن، ۱۳۷۹، ص ۳۴۸). به تعبیری دیگر، تنها تفاوت محسوس میان چنین انسانی و دیگر حیوانات و حتی دیگر موجودات، در شکل و تنوع حرکات و پیچیدگی یا بساطت رفتار آنهاست. برخی موجودات مانند آب و خاک و سنگ و... از حرکات بسیار ساده و بسیطی برخوردارند؛ درحالی‌که حرکات گیاهان تا حدودی پیچیده‌تر از آنهاست؛ اما وقتی نوبت به حیوان و انسان می‌رسد، تنوع و پیچیدگی حرکات بسیار زیادتر و ثبات حرکات یکسان و مشابه و منطبق بر یک الگوی مشخص و قابل‌تعریف به مراتب بیشتر از خاک و آب و گیاهان و... است. لذا تفاوت در کمیت و کیفیت پیچیدگی رفتارهاست.

### ۴. ارزیابی دیدگاه اسکینر

#### ۴-۱. مبانی معرفت‌شناختی

برخی مکاتب غربی در یک عنصر بنیادین با روش اسلامی تفاوت دارند؛ مکاتبی با رویکرد فیزیکیالیستی مانند رفتارگرایی، وحی را از منابع شناخت نمی‌دانند و تنها بر حس و تجربه به‌عنوان منابع شناخت تکیه می‌کنند و حتی به منبع عقل نیز توجهی نداشته و احکام متافیزیکی عقل را بی‌معنا می‌دانند. در دیدگاه اسکینر نیز نقش اصلی در مکانیزم شناخت با حس و تجربه است. او آزمایش‌های حیوانی را به مجموعه وسیع رفتار انسان تعمیم داد و صرفاً با روش تجربی و آزمایش، به تحقیق پیرامون انسان پرداخت (لان‌دین، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳). بنابراین در نگاه اسکینر فقط حس و تجربه از منابع شناخت، مورد توجه قرار گرفته است.

در نقد این مبانی معرفتی باید گفت:

در دستگاه معرفت‌شناختی صدرالمآلهین، عقل نقش مهمی دارد.

جبر و اختیار وارد حوزه‌های علوم تجربی، از جمله روان‌شناسی شد و عرصه جدید برای بررسی اختیار انسان مطرح شد. اسکینر علاوه بر اینکه به‌تمام‌معنا یک رفتارگرا بود، یک جبرگرای افراطی نیز محسوب می‌شد. مهم‌ترین جنبه دیدگاه جبرگرایانه وی، استواری در ناچیز شمردن تبیین ذهنی رفتار و تحقیر فرضیه‌هایی است که ذهن را قادر به خلق رفتار می‌داند (دی. نای، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

اسکینر بر این باور است که تحلیل تجربی رفتار، اختیار را از انسان خلع می‌کند و اختیاری که گفته شده است او به‌کار می‌گیرد و اعمال می‌کند، به محیط انتقال می‌دهد (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶). اسکینر بر این باور است که افراد به همان طریق رفتار می‌کنند که ماشین‌ها عمل می‌کنند. ما به‌وسیله نیروهای محیط بیرونی رفتار می‌کنیم و نه به‌وسیله نیروهای درونی (شولتز، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰). او بر این باور بود که باید انگیزه و اراده را در تحلیل یک رفتار کنار بگذاریم و اختیار را انکار کرده و صرفاً آن رفتار را تحلیل کنیم (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۸۲). تأکید اسکینر بر چیزهای قابل مشاهده در تحلیل رفتار است؛ چیزهایی که می‌توان آنها را دید؛ و رفتار انسان چیزی است که قابل مشاهده است. از این رو پرداختن به بحث‌های مربوط به اراده و انگیزه، می‌تواند گمراه‌کننده باشد (اس. کارور و شی‌یر، ۱۳۸۷، ص ۶۶۳-۶۶۴).

در نوشته‌های اسکینر، همواره بر این مطلب تأکید شده که نباید اجازه داد موضوع آزادی شخص با تجزیه و تحلیل علمی رفتار انسان تداخل کند و مفاهیمی چون اراده آزادانه، انگیزش درونی و انسان خودمختار، هم نادرست و هم بی‌فایده (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲). وی بر این باور است که تمام کلماتی که از آنها بوی آزادی استشمام می‌شود، نظیر اختیار و اراده و مسئولیت، همه افسانه‌هایی هستند که انسان‌ها مدتی با آنها سرگرم بوده‌اند؛ اما در علم روان‌شناسی هیچ‌یک از این مفاهیم نقشی تعیین‌کننده در رفتار آدمی ندارند (باقری، ۱۳۸۷، ص ۳۴). نظریه رفتار اسکینر بر دو فرض استوار بود: اولاً رفتار انسان از قوانین پیروی می‌کند؛ و ثانیاً علل رفتار انسان چیزی خارج از شخص، و در محیط اطراف اوست. او معتقد بود که این «علل» محیطی رفتار، همیشه قابل مشاهده و مطالعه است. او به‌دنبال مطالعه «قوانین حاکم بر رفتار انسان» بود. از نگاه رفتارگرایان (اسکینر)، رفتار، چه انسانی و چه حیوانی، تماماً تابع اصول شرطی‌کردن عامل است. آگاهی انسان صرفاً محصول جنبی رفتار است و نه چیزی که رفتار انسان را از رفتار انسان متمایز سازد. انسان ذاتاً خوب و بد نیست؛ او را محیطش می‌سازد (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸).

درحالی‌که بهترین راه شناخت انسان و حقیقت او، توجه به علم حضوری است؛ چراکه در علم حضوری امکان خطا وجود ندارد. در علم حضوری، انسان خود حقیقی‌اش را می‌یابد. صدرالمتألهین برخلاف رفتارگرایان که فقط به علم حصولی و آن‌هم تجربه و حس توجه دارند؛ به علم حضوری توجه زیادی داشته و معتقد است این علم، باعث خودشناسی و خودشناسی، نردبان و کلید سایر معارف است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۴). کشف و شهود نیز در نگاه صدر اهمیت دارد. او به صراحت فلسفه غیرمؤید به کشف و شهود را حکمت نمی‌داند و فیلسوفی را که به این مقام نرسد حکیم نمی‌خواند: «حقیقة الحکمة إنما تال من العلم اللدنی و ما لم یبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکیما» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

معلوم شد که روش صدرالمتألهین برای کشف حقیقت، روشی ترکیبی است. ایشان علاوه بر حس و تجربه، از وحی، برهان، شهود و اشراق استفاده کرده است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۷-۶۸)؛ و این مزیت شگرفی برای حکمت متعالیه نسبت به دیگر مکاتب خصوصاً مکاتب غربی است.

#### ۲-۴. مبانی هستی‌شناختی

در نگاه اسکینر مانند دیگر پوزیتیویست‌ها، هستی در ماده و امور مادی خلاصه می‌شود؛ اما در نظام معرفتی صدرالمتألهین، انسان‌شناسی، با شناخت هستی مرتبط است. او از طرفی برای انسان در عین وحدت شخصی، سه ساحت وجودی قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴). از طرف دیگر، هستی را به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌کند (همان، ص ۲۲۸). و از آنجاکه حقیقت انسان را جامع همه نشئه‌های وجودی می‌داند، انسان نیز بالقوه این عوالم را داراست و در سیر نزول و صعود با این عوالم در ارتباط است. عالم محسوس (طبیعت) یکی از مراحل وجود است که چهره متغیر موجودات را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۲۲۸). عالم خیال (مثال) میانه دو عالم جسمانی محض و عقلانی محض است. عالم عقل برترین نشئه وجودی در فلسفه صدرالمتألهین است (همان، ص ۲۲۸). صدرالمتألهین برای بیان حقیقت انسانیت از مبانی هستی‌شناسی خویش الهام می‌گیرد. از دیدگاه او، همان‌طور که هستی دارای سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است، نفس انسان نیز حقیقتی است که بالقوه مشتمل بر این سه مرتبه است و در عین حال وحدت شخصی‌اش را حفظ می‌کند؛ به این نحو که نفس انسان در

او روش برهانی را شرط حکمت متعالیه و مقوم آن و راه شناخت حقیقت و معتبر در احکام عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۹۱؛ ج ۳، ص ۴۷۵). در نظر صدرالمتألهین، عقل هم منبع و هم ابزار معرفت است؛ زیرا توسط آن بسیاری از معلومات تولید می‌شود و بسیاری دیگر، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. نیز این عقل است که یافته‌های حسی و در رتبه بالاتر معلومات خیالی را بررسی کرده و به معلومات تازه‌ای دست می‌یابد؛ تصور معانی کلی، تصدیق و فکر را از کارکردهای عقل می‌داند. در خود علوم تجربی نیز بدون حضور عقل و نقش آفرینی آن، هیچ گزاره کلی پدید نخواهد آمد؛ زیرا کلیت و ضرورت همه قوانین علمی در گرو اصل علیت و فروعیات آن، مانند اصل سنخیت و اصل ضرورت علی است؛ وگرنه با صرف مشاهدات حسی مکرر نمی‌توان حکمی کلی صادر کرد.

نکته برجسته حکمت متعالیه، بهره‌گیری از وحی است. صدرالمتألهین وحی را در مقابل عقل و فلسفه نمی‌بیند و فلسفه معارض با وحی را سزاوار تباهی می‌داند (همان، ج ۸، ص ۳۰۳). وی در سطح وسیع، از آیات و روایات استفاده کرده است. اگرچه عقل منبع مهمی برای شناخت عالم و از جمله انسان است؛ اما دست او از دامان برخی حقایق نسبت به عالم و انسان کوتاه است. البته صدرالمتألهین استفاده از آیات و روایات را در مقام دآوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها را جایز نمی‌داند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۴).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت عقل و وحی - که از منابع معتبر شناخت در معرفت‌شناسی اسلامی و نیز حکمت متعالیه هستند - امکان شناخت امور نامحسوس (غیبی) را فراهم می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۵۶). به این ترتیب، در علوم انسانی اسلامی می‌توان:

الف. هویت واقعی انسان - یعنی، روح مجرد / بعد نامحسوس او - را شناسایی و اثبات کرد؛

ب. در توصیف و تفسیر انسان و کنش‌های او، بعد فرامادی انسان را دخالت داد؛

ج. در مقام ارزش‌گذاری رفتارها و دستورالعمل‌ها، بعد روحانی، انگیزه‌های معنوی، پیامدهای اخروی کنش‌ها، کمال‌نهایی و سعادت ابدی انسان را مورد توجه قرار داد.

درحالی‌که با نگاه پوزیتیویستی - و با اکتفا به روش تجربی رایج در علوم انسانی - نمی‌توان فراتر از امور مادی و محسوس سخن گفت و شناخت صحیحی از انسان، اهداف متعالی و کمال حقیقی او پیدا کرد. عدم توجه به علم حضوری از دیگر اشکالات رفتارگرایان است؛

می‌دهد که اگر کسی انسانی را که مدتی طولانی از آخرین ملاقات با او گذشته، ببیند، باینکه احوال و خصوصیات مادی او بسیار تغییر کرده، حکم می‌کند که این انسان همان قبلی است: «فان تشخص کل بدن أنما هو ببقاء نفسه مع مادة ما و إن تبدلت خصوصیات المادة حتى إنک إذا رأیت إنسانا فی وقت سابق ثم تراه بعد مدة کثیرة و قد تبدلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصیاتها، أمکنک أن تحکم علیه بأنه ذاک الإنسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶).

از این رو تمامیت هر انسان به صورت او است، نه به ماده آن؛ چه اینکه بدن انسان از ابتدا تا پایان عمرش همواره در حال تغییر و تحول بوده و در عین حال، هویت و شخصیت آن انسان نیز محفوظ است: «تمام کل شیء بصورته لا بمادته ألا ترى أن البدن الشخصی للإنسان فی هذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشخصه لکن لا من حیث مادته لأنها أبدا فی التحول و الانتقال و التبدل و الزوال - بل من حیث صورته النفسانية التی بها تحفظ هویته و وجوده و تشخصه» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۲).

در نگاه صدر المتألهین، نفسی که در ابتدا صورتی مادی بود در سبیری جوهری به امری مجرد تکامل یافت و این امر مجرد، در نهایت می‌تواند از بدن مادی جدا شود و به عنوان صورتی مجرد از ماده که همچون هر صورتی کمالات ماده خود را دارد، ادامه حیات دهد (همان، ص ۴). نفس انسان مراحل مختلفی را طی می‌کند که بعضی از آنها قبل از مرتبه انسانی است؛ مانند: نشئه حیوانی، نباتی و جمادی؛ و بعضی از آنها بعد از مرحله انسانی است؛ مانند: عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال (همان، ج ۸، ص ۳۷۸).

#### ۴-۴. مختار بودن انسان

اسکینر با پذیرفتن «ارگانیزم تهی» که در آن رفتار انسان به‌طور کامل حاصل شرایطی محیطی است و فرایندهای رفتاری او تحت کنترل محیط است، عملاً اختیار انسان را انکار کرد (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۹۰). به نظر اسکینر در روان‌شناسی علمی، جایی برای این فرضیه متداول که معتقد است رفتار انسان تحت تأثیر «انتخاب فرد» قرار دارد، وجود ندارد (دی. نای، ۱۳۸۱، ص ۷۳). اما در نگاه فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه، مسئله اختیار از مهم‌ترین مسائل و یکی از مهم‌ترین نعمت‌های الهی است. اختیار واقعی شهودی است که همه می‌توانند آن را بیابند. در واقع حوزه‌ای از افعال وجود دارند که

آغاز تکونش وجود طبیعی و مادی دارد که مبتنی بر حدوث جسمانی اوست. این «مرتبه ادنی و اخس» نفس است؛ سپس براساس حرکت جوهری مراتبی از کمال را طی می‌کند تا به تدریج وجودش الطف و اقوی شود و به مرتبه «نفس» برسد. در این مرتبه است که نفس انسانی به مرتبه «تجرد مثالی» صعود می‌کند و بعد از آن به تدریج به سوی مرتبه عقلی در حرکت است (همان، ص ۱۹۴).

۴-۳. نقد انسان‌شناسی اسکینر بر اساس فلسفه صدر المتألهین  
رویگرد/اسکینر در باب مطالعه انسان، رویکرد «ارگانیزم تهی» است؛ زیرا او با آنچه درون ارگانیزم می‌گذرد، کاری ندارد (لاندرین، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). در نگاه او، شخصیت انسان چیزی بیش از رفتارهای آموخته شده که در گذشته تقویت شده، نیست (لیل، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰). از این رو حقیقت انسان در دیدگاه وی، صرفاً در همین بدن مادی خلاصه می‌شود و انسان تک‌ساحت مادی است. در این نگاه، کمالات انسان نیز مادی ترسیم می‌شود. در نقد این ادعا باید گفت:

فلسوفان مسلمان از جمله صدر المتألهین، با ادله عقلی اثبات می‌کنند که اصل و حقیقت انسان را روح یا نفس مجرد او تشکیل می‌دهد و انسان دارای بعد مجرد است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۲ و ۴۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۵۶-۲۶۳)؛ و ذهن و عقل از مراتب و قوای آن به شمار می‌آیند. این بُعد از انسان، سرمنشأ دانش، بینش، اندیشه و همه رفتارهای اوست؛ و بدن، همچون ابزار آن است. حقیقت انسان، یعنی جان و روان او، هویتی یگانه و در عین حال دارای نشئه‌ها و مقامات است؛ هستی آن از پایین‌ترین منازل آغاز می‌شود و به درجه عقل و معقول می‌رسد. صدر المتألهین نیز در اصل هفتم از اصول یازده‌گانه‌ای که برای بیان تصور خود از معاد جسمانی بیان می‌کند، نفس انسان را اصل هویت او می‌داند و هویت بدن و تشخص آن را ناشی از نفس می‌داند؛ مثلاً زید، زید است به نفسش، نه به بدنش؛ لذا وجود زید مادامی که نفسش باقی و پابرجاست که البته همیشگی است، استمرار دارد؛ هر چند اجزای بدن از جهت کیفی و کمی تغییر کند. آنچه طی همه تحولات و تطورات ثابت است، نفس است که صورت کامل انسان و اصل هویت و ذاتش بوده و منبع قوا و آلات و مبدأ اعضا و حافظ آنهاست (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۹۱).

صدر المتألهین در *النشاهد الربوبیه* نیز این مطلب را صراحتاً بیان می‌کند که تشخص با نفس است و این مطلب را با این مثال توضیح

مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است؛ چراکه نه حس دارد و نه حرکت؛

(۲) از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی، به رتبهٔ نفوس حیوانی راه یافته است و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است؛ (۳) مرتبهٔ سوم هنگامی محقق می‌شود که نفس از درجهٔ حیوانی و بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلَکی و یا انسان شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطهٔ تفکر و نیز به‌کارگیری عقل عملی، قادر به ادراک اشیاء و در نتیجه بلوغ باطنی می‌گردد. از نظر صدرالمتألهین بلوغ باطنی در مرتبهٔ نفس انسانی غالباً در حدود چهل سالگی روی می‌دهد؛

(۴) اگر توفیق انسان را همراهی کند و مسیر حق و راه توحید را بیامید و نیز اگر عقل وی با علم، کامل شود و خردش با تجرد از اجسام، پاک گردد، بالفعل به مرتبهٔ انسان مَلَکی می‌رسد؛ یعنی فرشته‌ای بالفعل از فرشتگان الهی می‌شود، اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را بیامید، از جمله حیوانات و از گروه اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبهٔ انسان شیطانی بالفعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در نظر صدرالمتألهین روح انسان بالقوه جامع کمالات الهی و از کرامت ذاتی برخوردار است؛ ولی فعلیت آن به دست خود اوست؛ و هر کس به اندازهٔ تلاش و همت خود آنها را بروز می‌دهد و به کرامت‌های اکتسابی دست می‌یابد. انسان‌های کامل توانسته‌اند بیشترین این قابلیت‌ها را به فعلیت برسانند. هرچند همهٔ انسان‌ها استعداد این کمالات را دارند و شایستگی رسیدن به بالاترین درجات و کمالات را دارند؛ به فعلیت رساندن این استعدادها در افراد متفاوت است. یکی از نمونه‌های مشخص این انسان‌شناسی آن است که برخلاف دیگر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، آدمی ماهیت ازپیش تعیین شده‌ای ندارد و هر شخصی در طول زندگی، نوع خود را می‌سازد. براساس این دیدگاه، انسان در آغاز، نوع واحد است؛ ولی در پایان انواع متعددی از فرشتگان، شیاطین و چهارپایان و درندگان خواهد بود (همان).

### نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد، نتایج ذیل حاصل می‌شود:  
در نگاه/اسکینر و رفتارگرایان، هستی کاملاً مادی است؛ از این رو انسان نیز مادی تفسیر می‌شود. کمال انسان محدود در حصار ماده است.

ما در آن حوزه وجداناً خود را مختار می‌یابیم؛ به این معنا که در مواجهه با کاری، درمی‌یابیم که به‌طور توأمان توانایی انجام یا ترک آن را داریم. صدرالمتألهین انسان را موجودی مختار می‌داند که اختیار او در فعلش تأثیر دارد؛ «ان من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد علمه و قدرته و اختیاره فلا یفعل شیئاً من افعاله المختصّة به الا بعلمه و اختیاره» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۹). او اختیار انسان را یکی از اسباب انجام فعل می‌داند و معتقد است تا انسان اختیار نکند، فعلی صورت نمی‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۸۵) و تمامی حرکات انسان از روی اختیار است (همان، ج ۸، ص ۲۲۲).

### ۴-۵. اوج کمال انسان در نگاه صدرالمتألهین

در نگاه/اسکینر انسان با هویتی بدنی معرفی می‌شود و کمال هر انسانی در حدود همین بُعد مادی تعریف می‌شود. تحلیل تجربی رفتار، علیت رفتار را از انسان مختار به محیط منتقل می‌کند و محیط است که کمال انسان را رقم می‌زند (اسکینر، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳). از این رو کمالات مادی و حیوانی بالاترین درجه‌ای است که هر انسان در نگاه رفتارگرا می‌تواند به دست بیاورد. اما تحلیلی که صدرالمتألهین از هستی و انسان ارائه می‌دهد، بسیار متعالی است؛ از نظر صدرالمتألهین موجودات عالم در عین حال که در موجود بودن واحدند، از جهت شدت و ضعف در وجود، دارای اختلاف و کثرت‌اند و در اصطلاح فلسفی دارای تشکیک هستند؛ لذا نظام هستی سلسله‌ای از مراتب موجودات ضعیف و قوی است که از ضعیف‌ترین وجود تا قوی‌ترین وجود، ترتب یافته‌اند. صدرا با معرفی مراتب هستی، مراتب تکامل و سعادت نفس را از جهت مرتبه وجودی آن بیان می‌کند: کامل‌ترین و شریف‌ترین ذات دست‌نیافتنی، باری تعالی است. در پی او مفارقات عقلی که مجرد تام‌اند و پس از آنان به ترتیب شدت، نفوس، طبایع، صور جسمانی، هیولای اولی، زمان و حرکت قرار دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۱). بنابراین نفس، به هریک از مراتب هستی ارتقاء یابد یا نزول کند، به‌همان نسبت در تکامل خویش صعود یا نزول خواهد داشت. نفس انسانی از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و با حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را سپری می‌کند و به تکامل می‌رسد. صدرا مراتب کمال وجودی نفس را براساس تقدم و تأخر در حدوث، به این صورت سامان می‌دهد:

(۱) هنگامی که آدمی، به‌صورت جنین در رحم مادر قرار دارد، در

به تعبیر خودشان، انسان تفاوتی ماهوی با حیوان ندارد و نهایتاً یک حیوان پیشرفته است. اما در نگاه صدرالمتألهین، انسان جامع همه نشئه‌های وجودی است و انسان با اختیار و اراده می‌تواند به اوج مقام انسانیت که تشبیه و تجلی صفات الهی است، برسد. ساحت‌های وجودی انسان در نگاه صدر، بر طبقات هستی منطبق است و سه ساحت وجودی مادی، مثالی و عقلی را شامل می‌شود. اصل حرکت جوهری اشتدای، مبنای ارتباط عوالم وجودی انسان با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که هرچند انسان در ابتدای پیدایش، وجود طبیعی مادی مبتنی بر حدوث جسمانی دارد، در سیر صعودی خود و در اثر اشتداد وجودی، به سمت عالم خیال رهسپار می‌شود و به مرتبه مجرد مثالی صعود می‌کند. نشئه عقل که برترین نشئه وجودی انسان است، تنها به کسانی اختصاص دارد که در مرحله عمل به مقام انسان کامل نائل گردند.

انسان مجبور و در چارچوب محیط شکل می‌گیرد. رفتار انسان در پاسخ به محرک‌های محیطی شکل می‌گیرد و عنصر اختیار در نگاه اسکینر جایی ندارد. به نظر اسکینر رفتار، قانون‌مند و اجباری است و لازمه آن مطالعه رفتار به روش علمی است. اسکینر از مطالعه علمی و کنترل‌شده پاسخ‌ها به عنوان مستقیم‌ترین وسیله برای روشن شدن طبیعت انسان استفاده می‌کند. انسان همان تجمیع پاسخ‌های آموخته شده به محرک‌هاست؛ اما صدرالمتألهین انسان را موجودی مختار می‌داند که اختیار او در فعلش تأثیر دارد و انسان با انجام افعال کمالی، در مراتب وجودی خود مؤثر است.

نگاه پوزیتیویستی مهم‌ترین مبنای رفتارگرایان و اسکینر است که روینای نظریات آنان نشئت گرفته از آن است. در مقابل، عقل و وحی و شهود پایه‌های معرفت‌شناختی حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند.

در پایان ذکر این نکته لازم است که در مجامع فلسفی، فلسفه‌ای قابل اعتبار و اعتناست که پاسخگوی همه نیازهای فکری و عملی انسان و خصوصاً تحولی در علوم انسانی ایجاد کند و امتداد اجتماعی داشته باشد. از طرفی تمامی علوم و فنونی که به گونه‌ای با انسان آمیخته‌اند و به کنکاش پیرامون جنبه‌هایی از او می‌پردازند، به‌طور قطع باید شناختی صحیح از انسان داشته باشند.

فلسفه‌ها و مکاتب غربی و از جمله رفتارگرایی و اندیشمندان آنان، به‌خاطر روح تجربه‌گرایی و نسبی‌گرایی و شکاکیت و دوری از معارف حقه دینی، هرگز نتوانسته‌اند نگاهی جامع و کامل به انسان داشته باشند و به درستی حقیقت انسان را بشناسند؛ اما حکمت متعالیه با مختصات و جامعیتی که دارد می‌تواند انسان‌شناسی صحیح و کاملی را

به‌دست دهد، که ضمناً پاسخگوی دغدغه اسلامی‌سازی علوم انسانی و تعالی انسان باشد؛ چراکه این مکتب بر پایه‌های اصیل عقلانی و نیز داده‌های وحیانی - منشور حقیقی هدایت بشر - استوار است و می‌تواند با شناخت جامع و عمیق انسان و جهان، رهگشای بشریت باشد.

## منابع

- اتکینسون، ریچارد و ارنست هیلگارد، ۱۳۷۵، *زمینه روان‌شناسی*، ترجمه علی‌اکبر سیف و همکاران، چ دهم، تهران، رشد.
- اس. کارور، چارلز و مایکل اف. شی‌یر، ۱۳۸۷، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- اسکینر، بی. اف. ۱۳۷۰، *فراسوی آزادی و توان*، ترجمه علی‌اکبر سیف، تهران، رشد.
- اوزمن، هوارد، ۱۳۷۹، *مبانی فلسفی تعلیم و تربیت*، ترجمه غلامرضا متقی‌فر و دیگران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۷، *نظریه‌های روان‌شناسی معاصر*، تهران، علم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء.
- چپلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
- حلی، علی اصغر، ۱۳۷۴، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- دی. نای، رابرت، ۱۳۸۱، *سه مکتب روان‌شناسی*، ترجمه احمد جلالی، تهران، پادرا.
- سیف، علی‌اکبر، ۱۳۸۸، *روان‌شناسی پرورتسی نوین*، چ ششم، تهران، دوران.
- شولتز، دوان، ۱۳۷۸، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، چ دوم، تهران، ارسباران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کیلان، مالنی، و جودیت اسمتانا، ۱۳۸۹، *رشد اخلاقی*، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده و دیگران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لان‌دین، رابرت ویلیام، ۱۳۸۸، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چ پنجم، تهران، ویرایش.
- لیل، لیندا، ۱۳۷۴، *چکیده روان‌شناسی*، ترجمه مهدی محی‌الدین بناب و نسیان گاهان، تهران، دانا.
- موری تامس، رابرت، ۱۳۸۵، *نظریه‌های نوین تحول انسان*، ترجمه حامد برآبادی و حمیدرضا آقامحمدیان، تهران، نشر نی.

نوع مقاله: ترویجی

## بررسی تطبیقی دیدگاه ملانعیما طالقانی و دیدگاه مدرس زنوزی در معاد جسمانی عصری

محمد امامی فر / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

h-emamifar@araku.ac.ir  orcid.org/0000-0001-6287-0165

ebrahirad@Gmail.com


a-shams@araku.ac.ir

محمد ابراهیمی راد / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

علی شمس / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

«معاد» از اصول عقاید همه ادیان توحیدی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید را بتوان ملاحظه کرد که در آن از این حقیقت خطیر ذکری نباشد؛ اما در چگونگی آن، بحث‌های گوناگونی از طرف دانشمندان اسلامی مطرح شده است. تعداد محدودی از صاحب‌نظران، معاد را صرفاً روحانی؛ عده‌ای آن را با جسم مثالی و برخی دیگر، مانند آقاعلی مدرس زنوزی و ملانعیما طالقانی آن را قابل تبیین با جسم عنصری نیز می‌دانند. از منظر ملانعیما طالقانی، معاد، بازگشت نفس به همین بدن عنصری فعلی است که در معاد احیا می‌شود. ایشان برای اثبات ادعای خویش، به دلایل متعددی تمسک کرده است. از دیدگاه آقاعلی مدرس زنوزی، معاد جسمانی صعود بدن عنصری بر اثر حرکت جوهری به سوی نفس اخروی است؛ به گونه‌ای که با آن نفس تناسب پیدا کرده، توانایی همراهی با آن را داشته باشد. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، نظریه این دو محقق را در باب معاد به صورت تطبیقی، واکاوی، تبیین و درنهایت به بررسی و نقد نظریه آن دو دانشمند پرداخته است. اگرچه معاد جسمانی عنصری براساس ظهور آیات قرآن و روایات مورد پذیرش است؛ اما هیچ کدام از استدلال‌های عقلی این دو فیلسوف برای اثبات معاد جسمانی عنصری، مقصود ایشان را تأمین نمی‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، ملانعیما طالقانی، آقاعلی مدرس، بدن عنصری.

## مقدمه

مقاله‌های «معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملانعیما طالقانی» (نبویان، ۱۴۰۰)؛ «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی» (کیاشمشکی، ۱۳۹۲)؛ «چالش‌های اساسی نظریه آقاعلی حکیم درباره کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه سیدجلال‌الدین آشتیانی» (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۴)؛ «تحلیل نقدی استنادات قرآنی در نظریه معاد جسمانی آقاعلی مدرس» (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۵)؛ «معاد جسمانی از منظر قاضی سعید و آقاعلی مدرس» (نقیبی و نصری، ۱۳۹۶)؛ «بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه آقاعلی مدرس زنوزی درباره معاد عنصری» (امامی فر و سعیدی، ۱۳۹۶)؛ «نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در جسم عنصری» (کرمانی و امامی فر، ۱۳۹۶).

بررسی آثار مذکور و آثار مشابه، گویای آن است که هیچ‌یک از آنان، متعرض بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه این دو دانشمند اسلامی در زمینه معاد جسمانی نشده و به‌صورت مستقل به بررسی و تحلیل دیدگاه هریک از آن دو دانشمند پرداخته است. از امتیازات پژوهش پیش‌رو بررسی تطبیقی - تحلیلی و نقد این دو دیدگاه است که در دیگر آثار مشابه ملاحظه نمی‌شود. در بررسی، تحلیل و نقد دو دیدگاه مذکور، از دلایل عقلی و در برخی موارد از دلایل نقلی نیز استفاده شده است.

## ۱. معاد جسمانی از دیدگاه ملانعیما طالقانی

تبیین کلام ایشان در سه مرحله:

**مرحله اول: وجوب بازگشت روح به بدن دنیایی برای تدبیر آن** ایشان بر این باور است که معاد جسمانی با جسم عنصری تحقق می‌یابد؛ یعنی روح، به همان بدن عنصری دنیوی فعلی - با توضیحی که خواهد آمد - باز خواهد گشت و بدن از زیر خاک بیرون می‌آید و معادی کاملاً عنصری تحقق خواهد یافت و در نتیجه شخص بازگشت داده‌شده، همان شخص ابتدائی است؛ هم از حیث بدنی و هم از حیث نفسانی؛ چراکه شخص اعاده‌شده در معاد (معاد) باید همان شخصی باشد که از دنیا رفته است. البته منظور از «عینیت» این نیست که همه اجزای بدن اخروی عین اجزای بدن دنیوی است؛ بلکه همان‌گونه که متکلمان معتقد بودند، اجزای اصلی بدن در قبر باقی می‌ماند - مقصود از اجزای اصلی، مبدأ تکون بدن است که با توضیح ایشان یا نطفه است یا مخلوطی است از نطفه با خاک

آموزه «معاد» یکی از اصول اعتقادی همه ادیان توحیدی است. در کیفیت تحقق آن، بین متفکران این حوزه اختلاف‌نظر وجود دارد؛ در عین حال تمامی ایشان دیدگاه خود را با آموزه‌های قرآنی و روایی منطبق می‌دانند. برخی بر این باورند که معاد به‌صورت کاملاً روحانی رخ می‌دهد و هیچ‌گونه جسمی در معاد تحقق نخواهد داشت. بعضی دیگر مانند صدر المتألهین به معاد با جسم مثالی باور دارند و برخی مانند آقاعلی مدرس و ملانعیما طالقانی آن را با جسم عنصری نیز قابل تبیین می‌دانند. اصل مسئله معاد از اموری است که صراحتاً در آیات و روایات بیان شده است. ظهور قریب به نص آیات و روایات در جسمانی بودن معاد با بدن عنصری است. سؤال این است که آیا برای این ایده، تبیینی عقلانی و فلسفی می‌توان ارائه کرد که مؤید آیات و روایات و روشن‌کننده ابهام برخی نکات در آنها باشد؟ به‌نظر می‌رسد اثبات و استدلال در این زمینه، باعث یاری‌دادن نقل به‌وسیله عقل و کنار هم قرار دادن این دو گوهر است. ثمره بحث آنجا معلوم می‌شود که اگر حکیمی - برای مثال - با استدلال عقلی به این نتیجه رسید که معاد جسمانی با جسم عنصری محال است؛ قطعاً از ظاهر عبارات شریعت با آن حجت عقلی دست بر خواهد داشت و ظاهر شریعت را به‌گونه‌ای تأویل خواهد کرد که با دلیل عقلی منافات نداشته باشد؛ همان‌گونه که در مواردی مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، به ظهور بدوی این آیات در جسمانیت خداوند تمسک نمی‌شود، و براساس حکم قطعی عقل بر نفی جسمانیت از خدا، معنایی متناسب از آیات یادشده برداشت می‌شود. از طرفی، اگر دلیل عقلی، ظاهر شریعت را بی‌کم‌وکاست تأیید کرد، برداشت‌های دیگر از آیات و روایات روا نخواهد بود. به‌نظر این دو حکیم، معاد با جسم عنصری همان معاد بیان شده در قرآن است. ایشان معتقدند که تبیینی فلسفی و عقلانی از معاد قرآنی ارائه کرده‌اند. به باور ایشان، عقل، علاوه بر نقل بر تحقق معاد عنصری تأکید دارد. به بیان دقیق‌تر، ایشان درصدد ارائه تبیینی عقلانی از معاد قرآنی هستند.

در مورد پیشینه پژوهش پیش‌رو، تاکنون آثاری نگاشته شده است؛ از جمله: کتاب‌های شرح بر زاد المسافر صدر المتألهین (آشتیانی، ۱۳۸۱)؛ معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸).

پایان نامه بررسی معاد از دیدگاه ملانعیما طالقانی و مقایسه آن با دیدگاه آقاعلی زنوزی (شاهی شاوون، ۱۳۸۴).



سخن گفته، مجموع نفس و بدن است؛ نه هیچ یک از نفس یا بدن به تنهایی؛ یعنی انسان همان بدن مخصوصی است که نفس به آن تعلق گرفته و هویت و تشخیص آن نفس، به تشخیصی است که حاصل برای مجموع این دو (نفس و بدن) است. البته منظور از بدن، همان گونه که قبلاً بیان شد؛ اجزای اصلی است، نه همه بدن. ایشان بر این باور است که بدن انسانی در طول عمر با انسان همراه است و اجزای اصلی هیچ تفاوتی نمی کنند. به همین دلیل فردی را که سال ها قبل، جنایتی مرتکب شده، دستگیر و مجازات می کنند؛ چراکه هم بدن او یکی است و هم نفس او. این استناد وحدت به انسان، تنها به دلیل نفس نیست؛ یعنی این گونه نیست که وحدت انسان در طول عمر به این دلیل است که نفس واحد دارد؛ بلکه هم به دلیل نفس واحد است و هم به دلیل بدن واحد؛ چراکه بدن، به نوعی «ماده»؛ و نفس به اعتباری «صورت» برای بدن است و انسان، مرکب است از هر دو (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۲-۱۶۳).

از منظر ایشان تعلق نفس در قیامت به همین بدن دنیایی که قبلاً به آن تعلق داشته، موجب تناسخ محال نیست؛ آنچه موجب تناسخ محال است، تعلق نفس به بدن دیگری غیر از بدن دنیایی است. از منظر ایشان، آنچه در تناسخ محال می باشد، آن است که یک نفس به دو بدن تعلق گیرد و یا یک بدن، محلی باشد برای دو نفس؛ یا اینکه فعلیت به قوه بازگشت کند. این سه دلیل، عمده ترین دلیل های محال بودن تناسخ است و براساس ادعای ملاعیما، هیچ کدام از این سه دلیل، در مورد معاد جسمانی مورد نظر ایشان صادق نیست. توضیح آنکه، چون بدن دوم عین بدن اول است این خود، نوعی رجحان برای تعلق نفس به همین بدن است و نیاز به بدن دیگری نیست تا استعداد پذیرش نفس را داشته باشد و در نتیجه تعلق نفس به هر یک از آن دو بدن مستلزم «ترجیح بلامرجح» شود. از طرفی، چون بدن اخروی به وسیله اجزای اصلی که در آن محفوظ است، همان بدن دنیوی است، دیگر مشکل تعلق موجود بالفعل (نفس) به موجود بالقوه (بدن) وجود نخواهد داشت؛ چراکه اساساً تعلق جدیدی صورت نگرفته؛ بلکه ارتباط دوباره برقرار شده است و حتی اگر تعلق را به بدن اول دنیوی تعلقی جدید بدانیم، به دلیل ارتباط قبلی این دو با یکدیگر، مرجحی وجود خواهد داشت که نفس مجدداً به همین بدن تعلق بگیرد، نه به بدنی دیگر (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۷۴).

محل تولد فرد. این اجزا در دیدگاه ایشان به گونه ای هستند که نه نابود، نه استحاله، نه تبدیل به خاک، و نه جزو بدن حیوانی دیگر می شوند. تنها دلیل ایشان برای وجود این اجزا، استناد به روایاتی است که در این زمینه وجود دارد - از حیث صورت و نیز از حیث ماده - درحالی که بقیه اجزای بدن که به تعبیر ایشان «الاجزاء الفضلیه» هستند، از بین می روند. بدن اخروی در حقیقت بدنی است که همان اجزای اصلی را داشته باشد و اجزای زائد در عینیت بدن دخلی ندارند. به بیان دیگر، عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی تنها در یکی بودن اجزای اصلی است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۶).

از منظر ملاعیما، نفس انسانی، «مجرد تام» نیست و به تعبیر ایشان «بدنی» است و با بدن دارای ارتباطی تنگاتنگ است؛ به گونه ای که در افعال و ادراکات خود به بدن نیاز دارد. آن بدن، به نوعی ابزار برای تصرفات نفس است. از دیدگاه وی نفس نمی تواند به جسم عنصری دیگر یا نوع دیگری از جسم، تعلق بگیرد. همچنین آن بدن نمی تواند مجرد عقلانی باشد؛ چراکه ممکن نیست جوهری عقلانی، بدن برای جوهر نفسانی باشد. بدن در قیامت نمی تواند بدن مثالی باشد؛ چراکه بدن مثالی مختص برزخ است و در این نکته اتفاق آرا وجود دارد که آخرت غیر از برزخ است؛ در نتیجه باید عود روح در قیامت کبرا به بدن عنصری دنیوی باشد؛ همان گونه که شریعت به آن اشاره کرده است (همان، ج ۳، ص ۱۶۱).

ملاعیما براساس همین عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی و اینکه بدن در معاد در حقیقت همان اجزای اصلی بدن دنیوی است، شبهه معروف اکل و مأکول را (چگونه ممکن است بدنی که توسط درندگان، چرندگان و ماهی ها خورده شده و جزئی از بدن آنها شده، بازگردد و بدن موجود سابق را تشکیل دهد؟) پاسخ می دهد و می گوید:

آنچه در معاد بازمی گردد، اجزای اصلی بدن است که از اول تا آخر عمر باقی هستند و اجزای فرعی، در تشخیص و فردیت فرد ملاک نیستند. حال اگر اجزای اصلی توسط حیوان دیگری خورده شوند، این اجزا جزء بدن آنها نمی شوند و در قیامت برمی گردند؛ دلیل ایشان در این زمینه نقلی است و تبیین عقلانی در این زمینه ندارند (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۳).

مرحله دوم: امکان وقوع معاد جسمانی عنصری، یعنی عدم وقوع تناقض عقلی در صورت وقوع معاد جسمانی عنصری ایشان معتقد است انسانی که شریعت به آن اشاره کرده و از معادش

## دلیل اول: ظالمانه بودن ثواب و عقاب در صورت

### یکسان نبودن بدن دنیوی و اخروی

تبیین منطقی استدلال:

۱. قیامت محل برقراری عدل و عدالت و دادن جزا و پاداش عادلانه است؛
  ۲. جزا و پاداش باید دقیقاً به همان فردی داده شود که مرتکب کار خوب و بد شده است؛
  ۳. انسان مجموع نفس و بدن است، نه نفس به تنهایی؛
  ۵. اگر ثواب و عقاب به انسان با همان نفس و بدن دنیوی تعلق بگیرد، ظلم است؛
  ۶. خداوند متعال عاری از هرگونه ظلم و ستم است؛
- نتیجه: پس باید نفس و بدن دنیوی، عین همان نفس و بدن اخروی باشد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۶).

### بررسی و نقد

پایه اصلی استدلال مذکور، مقدمه سوم است مبنی بر اینکه انسان مجموع نفس و بدن خاص دنیوی است و تشخیص انسان به بدن خاص اوست؛ برای مثال اگر حسین، حسین است، به دلیل بدن و عوارض بدنی خاص خود اوست؛ درحالی که براساس آنچه حکمای بزرگ اسلام تبیین کرده‌اند، تمام حقیقت شیء به «صورت» اوست؛ یعنی از آنجاکه فصل اخیر هر شیء تمام کمالات آن شیء را داراست و فصل، در حقیقت، همان «صورت لا بشرط»، و صورت، همان «فصل به شرط لا» است؛ تمامی کمالات هر شیء، در همان «صورت» وی وجود دارد؛ و اساساً شیئیت شیء به همان صورت اخیر آن است. صدرالمآلهین می‌گوید:

آنچه قوام و حقیقت شیء به آن است و شیء به وسیله آن، موجود می‌شود (چه آن شیء بسیط باشد و چه مرکب) تنها فصل اخیر آن است و سایر فصول و صوری که با صورت اخیر متحد می‌باشند، به منزله قوا و شرایط و ابزارها برای وجود همین فصل اخیر هستند؛ بدون اینکه بر تقرر ذات و قوام حقیقت آن تأثیری داشته باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴).

مرحوم سبزواری در شرح المنظومه می‌گوید: شیئیت شیء تنها به صورت آن است، نه به ماده آن و فعلیات فصول سابق و تحصیل‌های اجناس سابق، همگی در این صورت اخیر موجودند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۷).

در نتیجه معاد جسمانی به معنای بازگشت نفس در قیامت به همان بدن دنیایی و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، هیچ‌گونه استحاله عقلی ندارد.

### مرحله سوم: استدلال عقلی بر معاد جسمانی عنصری

آنچه تاکنون مورد بحث قرار گرفت، امکان تحقق معاد جسمانی عنصری بود؛ یعنی امکان تعلق نفس به بدنی که از آن مفارقت کرده است؛ اما صرف امکان وقوع امری، برای تحقق آن کافی نیست و وقوع چنین معادیه به اثبات و اقامه دلیل نیاز دارد. ملانعیمه در بخش سوم کتاب خویش، قصد اثبات نکته مذکور را دارد و هدف از نوشتن کتاب خود، یعنی *منهج الرشاد* را همین بخش می‌داند (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۱). ملانعیمه قبل از بیان براهین خود در این زمینه، مقدماتی را ذکر می‌کند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

(الف) نفس انسانی حقیقتی است دارای مراتب که مرتبه‌ای از آن، انسانی، مرتبه‌ای حیوانی و مرتبه دیگر آن نباتی است. به بیان دیگر، سه نفس وجود ندارد؛ بلکه حقیقتی است واحد که دارای شئون، مراتب و قوای مختلف است؛

(ب) افعال و کارهای جزئی نفس، به وسیله قوای نفسانی از نفس انسانی صادر می‌شوند؛ یعنی اگرچه نفس، بسیط و واحد است؛ اما دارای قوای متعددی است که به وسیله آنها کارهایش را انجام می‌دهد. به بیان دیگر، اولاً و بالذات، افعال جزئی، از قوای نفسانی صادر می‌شوند و ثانیاً و بالتوسط، از نفس صادر می‌شوند. حاصل این مقدمه آن است که خود قوا در افعال و ادراک مدرکات نفس بی‌نصیب نیستند؛

(ج) نفس انسان، نوع واحدی است که حقیقت آن در افراد، یکی است. آنچه موجب تکثر و تمایز انسان‌ها و نفوس انسانی از همدیگر می‌شود؛ بدن‌های خاص آنهاست و اساس تشخیص این افراد، یعنی زید و عمر و بکر، به وسیله هیئات و عوارض بدنی است که مخصوص هر کدام از آنهاست؛

(د) تناسخ، یعنی بازگشت نفس به بدن دیگری غیر از بدنی که با اجزای اصلی بدن دنیوی ساخته شده، محال است (همان، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶).

ملانعیمه، بعد از بیان مقدمات مذکور، پنج استدلال عقلی برای اثبات مدعای خویش، یعنی بازگشت روح به همان بدن عنصری دنیوی مطرح می‌کند. از منظر وی، هر کدام از این دلایل برای اثبات مدعایش کافی است. در ذیل پس از نقل دلایل مذکور، به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم:

آمدن تناسخ در مواد دنیوی است؛ درحالی که شاید در مواد آخرت، تعلق نفس به بدن و تناسخ، محال عقلی نباشد.

ملائعیمای در پاسخ می‌گوید: گرچه مواد دنیوی و اخروی متفاوت‌اند؛ ولی این مسئله نمی‌تواند ناقض ادعای ما باشد؛ زیرا آن ماده اخروی که قرار است بدن دیگری غیر از بدن اول از آن پدید آید، اگر خود، مستعد پذیرش نفس نباشد، در این صورت، هیچ نفسی به آن تعلق نمی‌گیرد و در حقیقت از لحاظ فلسفی اطلاق بدن بر آن صحیح نیست؛ و اگر مستعد قبول نفس باشد، عقل فعال، نفسی متناسب برای او ایجاد می‌کند. حال اشکالی که به ذهن متبادر می‌شود، اشکال «ترجیح بلا مرجح» است (که پیش‌تر به آن اشاره شد)؛ بدین معنا که کدام نفس در تعلق به این بدن اولویت دارد: نفس قبلی یا نفسی که تازه ایجاد شده است؟ این نیز یکی از اشکالاتی است که در تناسخ، یعنی رجوع نفس به بدن دیگر پیش می‌آید (همان، ص ۱۷۶).

نحوه استدلال ملانعیمای در اینکه ماده اخروی غیر از ماده دنیوی است، شبیه استدلال مدرس زنوزی است که در آینده نقل خواهد شد؛ با این تفاوت که توضیحات و دقت‌هایی که مدرس زنوزی در بحث خود براساس مبانی صدرایی و تشکیک وجود دارد، اینجا ملاحظه نمی‌شود.

#### بررسی و نقد

نمی‌توان در پاسخ ملانعیمای گفت: آنچه نیاز است در قیامت با نفس آدمی همراه باشد، بدن است؛ و این بدن می‌تواند بدن مثالی باشد که در این صورت تناسخ رخ نخواهد داد؛ زیرا جسمانی بودن معاد با بدن عنصری، اصلی است مسلم که ظهور قریب به نص آیات و روایات بر آن دلالت دارد. برای نمونه دو آیه از قرآن و یک نمونه از روایات را که خود ملانعیمای به آنها تمسک کرده است، نقل می‌کنیم (ر.ک: طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۸):

۱. «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوَىٰ بِنَاتَانَةٍ» (قیامت: ۴ و ۳)؛ آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد! آری قادریم که حتی خطوط سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم.

۲. «وَصَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَسَيَ خَلَقُهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸ و ۷۹)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت

علامه طباطبائی نیز در رساله انسان از آغاز تا انجام بر این باور است که از روایات ما همین نکته استفاده می‌شود که شیئیت شیء، به‌صورت آن است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

حال که تمام حقیقت شیء به «صورت» آن است و صورت انسان همان نفس انسانی اوست؛ اگر بدن خاص، یعنی همین بدن دنیوی در ثواب و عقاب همراه نفس نباشد؛ مشکلی پیش نمی‌آید و آنچه حقیقتاً مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، همان نفس است که تمام حقیقت انسان می‌باشد. به‌بیان دیگر، وقتی بدن در حقیقت انسان دخالتی ندارد؛ اگر بدن، مورد ثواب و عقاب قرار نگیرد، به هیچ انسانی ظلم و اجحافی صورت نگرفته است؛ چراکه آنچه مورد ثواب و عقاب قرار گرفته، همان حقیقت انسانی، یعنی نفس اوست و بدن در آن دخالتی ندارد. بر این اساس، هر بدنی که نفس را در عوالم بعد از این دنیا همراهی کند، اشکال ملانعیمای پیش نخواهد آمد.

#### دلیل دوم: لزوم تناسخ

##### تبیین منطقی استدلال

نفس انسانی در قیامت باید با بدن همراه باشد؛ چراکه حقیقت نفس، بدنی و همراه بدن بودن است. این بدن اخروی نمی‌تواند بدن مثالی باشد؛ زیرا ظهور قریب به نص آیات قرآن، در جسمانی بودن معاد است. همچنین این بدن اخروی نمی‌تواند بدن عنصری جدیدی باشد؛ زیرا لازمه آن، تناسخ است و تناسخ باطل است.

نتیجه: بدن اخروی باید همان بدن اولی دنیوی باشد تا تناسخ پیش نیاید (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۶).

ملائعیمای در پاسخ به این اشکال که اگر این تناسخ را شرع مقدس اجازه دهد، در تحقق آن ایرادی نیست؛ می‌گوید: تناسخ محال عقلی است؛ و با دلیل نقلی نمی‌توان عقل قطعی را نادیده گرفت؛ یعنی اگر بپذیریم که تحقق تناسخ از منظر عقلی غیرممکن است؛ آنگاه اگر ظاهر آیه و یا روایتی خلاف آن دلیل عقلی باشد، باید ظهور آن آیه و روایت را به شکلی معقول که با دلیل عقلی منافاتی نداشته باشد، توجیه کرد؛ همان‌گونه که در آیاتی نظیر «يَذَلِّلْهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۴۲)، از ظهور ابتدایی «ید» دست برمی‌داریم و آن را به «قدرت» معنا می‌کنیم، نه دست ظاهری بدن (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷).

در این بخش، ملانعیمای اشکال دیگری را طرح می‌کند، مبنی بر اینکه ممکن است گفته شود، محال بودن تعلق نفس به بدن و لازم

چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد؟! بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.

روایت: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ قَالَ الزَّنْدِيقُ لِلصَّادِقِ ۞ أَنَّى لِلرُّوحِ بِالْبَعْثِ وَالْبَدَنِ قَدْ بَلَىٰ وَ الْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ فَعُضْوٌ فِي بَلْدَةٍ تَأْكُلُهَا سِبَاعُهَا وَ عُضْوٌ بِأُخْرَى تَمْرُقُهُ هَوَامُّهَا وَ عُضْوٌ قَدْ صَارَ تَرَابًا بُنِيَّ بِهِ مَعَ الطَّيْنِ حَائِطٌ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَنشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ صَوَّرَهُ عَلَيَّ غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۸)؛ امام صادق ۞ - در پاسخ به زندیقی که گفت: کجا روح زنده می‌شود درحالی که بدن پوسیده و اعضا متلاشی و پراکنده شده‌اند؛ یک عضو در شهری طعمه درندگان شده و عضوی در شهری دیگر به وسیله حشرات و خزندگان تکه‌تکه شده و عضو دیگر خاک و از گل آن دیواری ساخته شده است؟ - فرمود: همان کسی که آن را از ناچیز آفرید و بدون در دست داشتن نمونه قبلی، به آن شکل و صورت داد، می‌تواند دوباره او را برگرداند و زنده کند؛ همچنان که در آغاز وی را آفرید.

بر این اساس، نمی‌توان از طریق مثالی بودن بدن اخروی به استدلال ایشان پاسخ داد.

استدلال ملائعیم را می‌توان چنین پاسخ داد:

اولاً، فلاسفه، از جمله صدرالمناهلین، یکی از مصادیقی که برای تناسخ ذکر کرده‌اند، بازگشت و تعلق نفس پس از مفارقت از بدن اول مادی، به بدن دوم مادی است. براین اساس لازمه نظریه ملائعیم نیز که تعلق نفس در آخرت به همان بدن دنیوی است؛ تناسخ خواهد بود (صدرالمناهلین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵).

ثانیاً، گرچه اجزای اصلی بدن اول در بدن آخرت محفوظ باشد؛ ولی بدن آخرت که تنها اجزای اصلی نیست؛ بلکه علاوه بر اجزای اصلی، اجزای جدید دیگری باید اضافه شوند و با ترکیب از اجزای اصلی و این اجزای جدید، بدن دوم به‌وجود آید. براین اساس، بدن دوم عین بدن اول نخواهد بود؛ بلکه مثل و مشابه آن است.

ثالثاً، دلیلی که در بیانات ایشان برای استحاله تعلق نفس به بدن دیگر غیر از بدن دنیایی آمده، محال بودن رجوع از فعلیت به قوه است؛ یعنی نفسی که فعلیت پیدا کرد، نمی‌تواند به بدنی که قوه محض است، تعلق گیرد؛ زیرا ترکیب طبیعی و اتحادی بین شیء بالفعل و شیء بالقوه محال است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶).

به‌نظر می‌رسد این دلیل نیز ناتمام است؛ چراکه:

اولاً، اگر روح انسان در قیامت به بدنی مشابه بدن دنیا وارد شود، این بازگشت از فعل به قوه نیست؛ زیرا بدن دوم نیز مانند نفس، امری بالفعل است و لذا هر دو بالفعل‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۹۷).

ثانیاً، در بازگشت روح عزیر پیامبر (بقره: ۲۵۹) که از بدن قبلی خارج شده بود و پس از صدسال به بدنش بازگشت؛ همچنین حیوانی که همراه وی بود، استحاله‌ای که برخی فلاسفه بیان می‌کنند، در عمل رخ نداده است. مهم‌ترین دلیل بر امکان یک شیء و محال نبودن آن، وقوع آن است که به تعبیر قرآن کریم در داستان عزیر پیامبر اتفاق افتاد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۷).

ثالثاً، بر فرض اینکه بدن دوم بالقوه و نفس، بالفعل باشد؛ ترکیب بالفعل و بالقوه مانعی ندارد. اگر ترکیب از بالفعل و بالقوه ناممکن باشد، باید ترکیب هیولا و صورت جسمانی نیز که به اعتقاد فلاسفه ترکیب حقیقی و اتحادی است، محال باشد؛ زیرا هیولا بالقوه و صورت، بالفعل است (همان، ص ۴۷۹).

## دلیل سوم: دخیل بودن قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان

### تبیین منطقی استدلال

۱. نفس انسانی اگرچه از حیث عدد واحد است، ولی قوای آن مراتبی دارد که برخی انسانی، بعضی حیوانی و برخی نباتی هستند؛  
۲. شکی نیست که قوای حیوانی و نباتی، بدنی و مادی هستند؛ یعنی در ضمن بدن خاص تحقق می‌یابند؛

۳. در صورت تعلق نفس به بدنی غیر از بدن دنیوی، اگر آن قوا و مراتب بدن دنیوی در بدن دوم وجود نداشته باشند، لازمه‌اش آن است که نفس متعلق به بدن دوم در معاد، غیر از نفس متعلق به بدن اول در دنیا باشد؛ که این، امری است محال. و اگر آن قوا و مراتب بدن دنیوی در بدن دوم وجود داشته باشند، این نیز محال است؛ چراکه این قوا و مراتب خاص، مختص بدنی خاص هستند و قوا و مراتب مطلق نیستند که در ضمن هر بدنی حاصل شوند؛

۴. حصول عقاب و ثواب بر نفسی که به بدنی غیر از بدن اول متعلق است، ظلم است؛

۵. خداوند از هرگونه ظلم و ستم عاری است.

نتیجه: باید بدن اخروی با مراتب و قوای خودش که در دنیا

هویت انسانی هیچ‌گونه نقشی ندارند. آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس اوست. بر این اساس، ثواب و عقاب آخرت به نفس مربوط است. درک‌کننده لذت‌ها و رنج‌ها، نفس است که حقیقت انسان است و اعضا و قوای بدنی، ابزار و وسیله درک لذت‌ها و رنج‌های نفس هستند؛ در نتیجه مسئله‌ای به نام خلاف حکمت خداوند در اینجا به وجود نمی‌آید.

### دلیل پنجم: سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان

#### تبیین منطقی استدلال

۱. نفوس انسانی از حیث نوع و معنا واحد و متفق هستند؛
۲. تکثر و تشخیص این نفوس به وسیله بدن‌های مخصوص است؛
۳. بازگشت نفس در قیامت به بدنی غیر از بدن اول (فاعل خیرات و شرور) خلاف حکمت الهی و ظلم است؛
۴. خداوند حکیم و عادل است؛

نتیجه: ضروری است نفس در قیامت به همان بدنی بازگشت کند که در دنیا با آن همراه بوده است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰). ملانعیمای بعد از ارائه دلایل پنج‌گانه خود، می‌گوید: با این براهین بیان‌شده، روشن شد که ثواب و عقاب برای هر دوی نفس و بدن است (همان).

#### بررسی و نقد

اولاً پاسخی که به استدلال‌های قبلی داده شد، در این استدلال نیز جاری است و به توضیحی دیگر برای پاسخ به این استدلال نیازی نیست. ثانیاً، اگرچه ملانعیمای این دلیل را به صورت مستقل مطرح کرده است؛ اما نمی‌توان آن را استدلالی مستقل دانست؛ زیرا ترکیبی از دلیل اول و چهارم است؛ در دلیل اول، بحث ظلم و در دلیل چهارم بحث حکمت مطرح شده است.

#### اشکال و جواب

ملانعیمای بعد از بحث‌های پیش‌گفته، به طرح دو اشکال و پاسخ به آنها می‌پردازد:

اشکال اول: براساس براهین مذکور، نفس پس از مرگ حتماً باید به بدن دنیایی تعلق بگیرد؛ درحالی‌که بدنی که در برزخ وجود دارد بدنی مثالی است و غیر از بدنی است که در دنیا وجود داشته که بدنی عنصری

بوده، یکی باشد. طبیعتاً نفس باید به همان بدن اصلی خودش بازگردد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷).

#### بررسی و نقد

اشکالی که در مورد استدلال اول مطرح شد، به این استدلال نیز، وارد است. توضیح اینکه اگر تشخیص انسان به نفس او باشد، همه ثواب‌ها و عقاب‌ها به نفس مربوط خواهد بود. در این صورت، دیگر لزومی ندارد بدن دنیوی و قوای حیوانی خاص آن، در آخرت، همراه بدن باشند. به بیان دیگر، بدن خاص و قوای بدنی خاص، در تشخیص و هویت انسان هیچ نقشی ندارند و مهم نفس است که در هر دو نشئه یکی است و همین نکته برای اینکه ثواب و عقاب، عادلانه برای شخص اجرا شود، کافی است.

### دلیل چهارم: مخالف حکمت بودن تعلق نفس به بدنی

#### غیر از بدن دنیوی

#### تبیین منطقی استدلال

۱. نفس انسانی افعال جزئی خود را به واسطه قوا و مشاعر و حواس بدنی که در حقیقت همان اجزای بدن او هستند، انجام می‌دهد؛
۲. اجزای بدن او در اجرای این افعال دارای حظ و بهره‌ای هستند؛
۳. بدون شک در آخرت، سعادت و شقاوت حسی، علاوه بر شقاوت و سعادت عقلانی وجود خواهد داشت؛

۴. حکمت الهی اقتضا دارد که برای این حواس که منشأ افعال جزئی هستند، بهره‌ای از ثواب و عقاب حسی وجود داشته باشد. ایشان در این قسمت به کلام صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* استناد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸-۲۷۹)؛

۵. لازمه اینکه نفس به بدن اصلی بازگشت نکند، آن است که لذات و آلام حسی به بدنی مرتبط شود که غیر از بدن اولی است و این، با حکمت خداوند منافات دارد؛

نتیجه: حکمت خداوند متعال اقتضا می‌کند که بدن اول را بازگشت دهد تا همان بدن مشمول عقاب و ثواب باشد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۸۰).

#### بررسی و نقد

براساس توضیحات گذشته، روشن شد که تشخیص انسان و حقیقت انسانی به نفس اوست که فصل‌اخیر انسان است و اعضای بدن، در

ملانعیما در پاسخ می‌گوید: چنین تدبیری از سوی نفس نسبت به دو بدن اشکالی ندارد؛ چراکه تعلق نفس انسانی که در ذات خود امری مجرد است، به امور مادی به‌نحو انطباق و حلول در ماده نیست که نتواند به بیش‌تر از یک ماده تعلق بگیرد؛ بلکه تعلق آن به امور مادی از نوع تصرف و تدبیر است که در این صورت جایز است به بیش از یک مورد تعلق گیرد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۴-۱۸۵).

### بررسی و نقد

در پاسخ به ملانعیما می‌گوییم: براساس فرض ایشان، چنانچه نفس می‌تواند هم‌زمان دو بدن را تدبیر کند، پس منطقاً چه اشکالی دارد نفس قبل از مرگ، بدن مادی و بعد از مرگ بدن دیگری مشابه آن بدن مادی را تدبیر کند؟ پس چرا ایشان تعلق نفس، بعد از مرگ انسان به بدنی دیگر را محال و تناسخ می‌پندارد.

ممکن است از طرف ملانعیما اینچنین پاسخ داد که ایشان تعلق به بدن مادی (اجزای اصلی بدن دنیوی) را شرط لازم برای نفس می‌دانند؛ چه تنها به آن تعلق بگیرد و چه همراه آن به بدن مثالی نیز تعلق داشته باشد.

در پاسخ می‌گوییم ارتباط بین نفس و بدن، یا اجزای اصلی بدن همان‌طور که در بیان مدرس زنجیری نیز آمده، دلیل قابل‌اعتنایی ندارد؛ یعنی برای ارتباط داشتن و شرط بودن تعلق به اجزای اصلی بدن، خصوصاً بعد از مرگ، دلیلی فلسفی و برهانی منطقی از طرف ایشان بیان نشده است؛ در نتیجه توانایی نفس برای تعلق به دو بدن به‌صورت تدبیری همچنان وجود دارد و به‌نظر بدون اشکال است. به‌نظر می‌رسد، جسم خاص و اجزای اصلی این بدن همان‌طور که صدرالمتألهین نیز در برخی عبارات خود اشاره کرده، هیچ دلیل و ویژگی خاصی ندارد و اصل جسمانی بودن، شرط است که با تحقق هر جسمی و تعلق نفس به آن، قابل تحقق است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰).

### جمع‌بندی

اگرچه اصل ادعای ملانعیما در باب معاد جسمانی با جسم عنصری مورد تأیید و تأکید ما نیز هست؛ ولی به‌نظر می‌رسد دلایل عقلی ایشان در اثبات لزوم محشور شدن با جسم عنصری دنیوی در معاد، وافی به مقصود ایشان نیستند.

است. زمانی که نفس به بدن مثالی تعلق می‌گیرد، از بدن مادی قطع تعلق شده است و هیچ‌کدام از حواس و مشاعر بدنی و عوارض بدنی که شما ادعا کردید باید در جزا و پاداش همراه نفس باشد؛ همراه نفس نیست؛ باینکه در برزخ یا همان عالم مثال منفصل، جزا و پاداش وجود دارد. بنابراین شما چاره‌ای ندارید جز اینکه بپذیرید یا بدن عنصری اولی در تشخیص و تمایز فرد دخالت ندارد و این خصوصیت تنها به نفس مربوط است و بدن مانند ابزاری در دست آن است؛ یا اینکه بپذیرید جایز است ثواب و عقاب به بدنی غیر از بدن اولی تعلق گیرد و این ظلم نیست (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۲-۱۸۳).

ملانعیما در پاسخ به اشکال مذکور می‌گوید: نمی‌توان پذیرفت که نفس بعد از مرگ و در عالم برزخ بکلی از بدن منقطع می‌شود؛ یعنی درست است که نفس از صورت بدنی منقطع شده و آن صورتی که باعث می‌شد بدن یک اجتماع خاص اجزا کنار هم داشته باشد، دیگر همراه آن نیست؛ اما در مورد ماده بدنی که از جمله آنها ماده اجزای اصلی بدن است، چنین چیزی پذیرفتنی نیست؛ یعنی نفس بعد از مرگ نیز با ماده بدنی خود مرتبط است و همین باعث می‌شود که تشخیص نفس به‌وسیله بدن حفظ شود. اجزای اصلی، تمام خصوصیات بدن را همراه خود دارند و در حقیقت، اتصال نفس به این بدن از حیث ماده برقرار است؛ اما در برزخ به دلیل اینکه نفس، موجودی است که در افعالش به بدن نیاز دارد و بدن اول فعلاً در دسترس آن نیست؛ حکمت الهی اقتضا دارد که این نفس به بدن مثالی تعلق گیرد که شبیه بدن دنیوی است (با تفاوت‌های خاص). برای مثال، قوای نباتی که باعث رشد و تغذیه و تولیدمثل می‌شود، در بدن مثالی وجود ندارد. با توجه به مطالب پیش‌گفته، تعلق نفس به اجزای بدنی از بین نمی‌رود (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۳-۱۸۴).

### بررسی و نقد

این ادعا که نفس بعد از مرگ ارتباط خود را با اجزای اصلی بدن حفظ می‌کند و تشخیص به‌وسیله بدن حفظ می‌شود، دو ادعایی هستند که ایشان هیچ دلیلی برای اثبات آنها ارائه نکرده است.

اشکال دوم: چگونه ممکن است نفس واحد به دو بدن تعلق بگیرد؛ بدان معنا که هم بدن اصلی دنیوی را از حیث ماده آن مدیریت کند و هم بدن مثالی را؟

## ۲. معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی

از دیدگاه آقا علی مدرس زنوزی، جسمی که در معاد است به هیچ وجه نمی‌تواند جسم عنصری دنیوی با همین حالت فعلی او باشد؛ چه فرض را بر این بگذاریم که دارای نفس مجردی هستیم و چه خلاف این را باور داشته باشیم؛ در هر دو صورت، معاد با جسم عنصری دنیوی دارای محذور عقلی است. تبیین محذور عقلی به این صورت است که اگر نفس مجردی در کار نباشد، معاد جز اعاده معدوم چیز دیگری نخواهد بود؛ یعنی همان بدنی که از بین رفته و نابود شده، بازگردد و این از مسائلی است که فلاسفه آن را اعاده معدوم و باطل می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۶)؛ و چنانچه دارای نفس مجردی باشیم، بازگشت روح مجرد به همین جسم در زیر خاک، تکرار همین نشئه دنیاست و این، در حالی است که براساس نص قرآن نشئه دنیا غیر از آخرت است (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۲-۹۳).

صدرالمتألهین در بحث معاد جسمانی، به معاد با جسم مثالی تصریح دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱). ایشان با توجه به محذورهایی که در جسم عنصری ملاحظه می‌کرد، به این نظریه قائل شد. وی معتقد است نفس، بدنی مثالی را در عالم مثال برای خود ایجاد می‌کند که قیامی صدور به نفس دارد (یعنی معلول نفس است) که مجرد از عروض حالات و صور و کمالات و تجدد حرکات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰؛ کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۹-۳۳۶). دیدگاه ایشان قطعاً مورد پذیرش حکیم زنوزی نیست. دلیل عمده حکیم زنوزی مبنی بر عدم موافقت با دیدگاه صدرالمتألهین عدم انطباق این دیدگاه با ظاهر شریعت است. از منظر مدرس زنوزی معاد با جسم عنصری از مسائل قطعی دینی است؛ ملا نعیم طالقانی نیز چنین دیدگاهی داشت (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲-۹۳).

از دیدگاه مدرس زنوزی، عالم هستی، از بالاترین موجود هستی به سمت پایین، دارای سلسله مراتب و متصل می‌باشد. در مرتبه بالای آن، ذات باری تعالی است و پایین‌ترین مرتبه آن، هیولای اولی یا ماده اولی. به همین ترتیب، قوسی از صعود و نزول به وجود می‌آید که موجودات از عالم بالا به پایین افاضه می‌شوند و به صورت صعودی از ماده به سمت شریف‌ترین مراتب، تکامل پیدا می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۲۲۹).

این سیر تکاملی در موجودات مختلف، متفاوت است و این تفاوت به علت اختلاف در ذات آنهاست. ماده‌ای که سیر نهایی‌اش این است که به انسانی با کمالات تبدیل شود، متفاوت است با ماده‌ای که قرار است به اسب یا درخت مبدل گردد. ماده‌ای که قرار

است به انسان تبدیل شود، از همان ابتدای تکوین، تحت تدبیر نفس کلی که همان مدبر و فاعل اصلی آن است، قرار می‌گیرد تا در ادامه حرکت جوهری به کمالات خود برسد و از آنجا که در این مراتب به نوعی اتصال وجود دارد، نوعی اتحاد حقیقه و رقیقه بین این نفس جزئی و آن نفس کلی برقرار است (همان، ص ۱۳۸).

از منظر مدرس زنوزی، همان‌گونه که قوا و اعضای انسان در اختیار و تحت تسخیر او هستند، در مرتبه بالاتر به علت همان اتحادی که ذکر شد، در تسخیر نفس کلی نیز قرار دارند. به بیان دیگر، نفس کلی در مرتبه بالاتر خود، دارای نوعی تدبیر نسبت به مرتبه پایین و قوای آن نیز هست (همان).

از دیدگاه ایشان، همان‌گونه که در بیان ملا نعیم نیز ملاحظه شد، نفس و بدن دارای ترکیب اتحادی هستند. این ترکیب در تمام حقیقت وجودی انسان تبلور دارد. به دلیل همین اتحاد است که نفس انسانی ودایعی از خود در بدن به یادگار دارد و حتی بعد از مفارقت نفس از بدن، بدن تحت تدبیر نفس کلی قرار می‌گیرد و ارتباط نفس با بدن از طریق اتحاد با نفس کلی، منقطع نمی‌شود. این تدبیر به وسیله نفس کلی باعث می‌شود که بدن بعد از مفارقت از نفس به حرکت صعودی خود ادامه دهد و به بدنی متناسب با نفس اخروی که لایق پذیرش آن نفس باشد، تبدیل گردد؛ همان‌گونه که مراتب جمادی، نباتی و حیوانی را پیموده تا در این نشئه لایق نفس انسانی شود (همان).

مدرس زنوزی بر این باور است که ترکیب اتحادی نفس و بدن مرجحی است برای اینکه بدن ودایعی از نفس را در خود داشته باشد. به بیان دقیق‌تر، بدن همان تجلی و بروز نفس است در مرحله مادی، و نفس همان بدن است در مرتبه مجرد آن. به بیان دیگر، نفس و بدن حقیقتی ممتد و کش‌دار طولی هستند که از مرتبه مجرد آن به «نفس» و از مرتبه مادی آن به «بدن» تعبیر می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که نفس با بدن دیگری امکان ارتباط نداشته باشد؛ چراکه این ارتباط، اعتباری و جعلی نیست، بلکه ارتباطی است تکوینی و حقیقی (همان، ص ۱۰۷؛ کرمانی و امامی فر، ۱۳۹۶؛ امامی فر و سعیدی، ۱۳۹۶).

### ۲-۱. تدبیر نفس نسبت به بدن، قبل و بعد از مرگ

مدرس زنوزی به منظور ارائه فهم بهتر مقوله تدبیر بدن بعد از مرگ، مثالی از قوای نفس عنوان می‌کند. وی اصل قوای حسی را قوه خیال می‌داند و رابطه آنها را علی و معلولی تفسیر می‌کند؛ یعنی حس را معلول خیال می‌داند. زمانی که قوای حسی فاقد کارایی شوند، قوای خیالی فعال می‌گردند؛ همان‌گونه که در خواب چنین اتفاقی رخ

۶. به اعتقاد مدرس زنوزی، نفس هنگام مرگ، فقط جنبه انفعال از عالم ماده را از دست می‌دهد و از این حیث مجرد می‌شود؛ نه از تمام حیثیات قابل و فاعلی؛

۷. با فرض پذیرش این نکته که نفس، تدبیر بدن را به صورت کامل رها نمی‌کند، بازگشت نفس و بدن به یکدیگر را نمی‌توان بازگشت از فعلیت محض به قوه تلقی کرد. نفس هنگام مرگ، جنبه مادیت خود را به صورت کامل از دست نمی‌دهد و مجرد تام نمی‌شود تا لازم باشد دوباره آن را به دست بیاورد؛ بلکه صرفاً رابطه نفس با بدن در برزخ ضعیف و در قیامت، قوی می‌شود (کرمانی و امامی‌فر، ۱۳۹۶؛ امامی‌فر و سعیدی، ۱۳۹۶).

### بررسی و نقد کلام مدرس زنوزی

اولاً، می‌توان گفت ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی نیست؛ ترکیب اتحادی براساس دیدگاه صدرالمتألهین است که نفس را صورت بدن می‌داند؛ درحالی که نفس انسانی، صورت بدن نیست؛ چون نفس در مرحله انسانی، مجرد است و بدن ابزار آن است، نه ماده آن. رابطه نفس انسانی با بدن از نوع رابطه صورت و ماده نیست؛ بلکه از نوع رابطه مدبر و مدبر و راکب و مرکوب است و لذا ترکیب بین بدن و نفس ترکیب طبیعی و اتحادی نیست؛ زیرا در ترکیب طبیعی و اتحادی، آنها از هم قابل تفکیک نیستند؛ درحالی که روح انسانی از بدن قابل انفکاک است؛ هم در خواب و هم با مرگ؛ نفسی که با بدن ترکیب اتحادی دارد نفس نباتی است نه نفس انسانی (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۶، ۴۷۹ و ۴۸۷). البته این اشکالی است مبنایی که به هر دو حکیم طالقانی و زنوزی وارد است.

ثانیاً، در کلمات ایشان ادعاهایی مطرح شده که حتی اگر بخش اول، یعنی ترکیب اتحادی نفس و بدن را بپذیریم، دلیلی منطقی از سوی ایشان برای پذیرش آن ادعاها مطرح نشده است. ادعاهایی که ایشان مطرح کرده است، عبارتند از:

۱. به دلیل اتحاد نفس و بدن، نفس انسانی وداعی از خود در بدن باقی می‌گذارد؛

۲. بعد از مفارقت نفس از بدن، بدن تحت تدبیر نفس کلی قرار می‌گیرد؛

۳. ارتباط نفس با بدن از طریق اتحاد نفس با نفس کلی، منقطع نمی‌شود. قبل از مرگ، نفس از طریق بسط پیدا کردن در بدن، آن را تدبیر می‌کند و بعد از مرگ، به صورت طولی از طریق نفس کلی به تدبیر بدن می‌پردازد؛

۴. تدبیر بدن به وسیله نفس از طریق اتحاد با نفس کلی، باعث

می‌دهد. این مسئله از باب مراجعه معلول به علت و فرع به اصل است. به همین ترتیب، وقتی نفس از بدن جدا می‌شود، به اصل خود که همان نفس کلی است، مراجعه کرده و بدن از طریق همان نفس تدبیر می‌شود؛ با این تفاوت که نفس، موجودی است مجرد و مستقل و قواموری هستند وابسته به نفس (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

قبل از مرگ، نفس از طریق بسط پیدا کردن در بدن، بدن را تدبیر می‌کند و بعد از مرگ، به صورت طولی از طریق نفس کلی به تدبیر آن می‌پردازد (همان، ص ۱۰۳).

ایشان معتقد است که نفس بعد از مرگ، با تشخصات و صورت‌های اعمالی که در زندگی مادی پیموده، به سمت نفس کلی سوق پیدا می‌کند. به همین شکل، وقتی نفس با حفظ خصوصیات جزئی خود، به سمت نفس کلی می‌رود، هیچ منعی ندارد که ماده و بدن نیز با حفظ مراتب و خصوصیات، به سمت اصل خود حرکت کند (همان، ص ۱۰۸). وی مدعی است که در روایات نیز مؤیداتی برای کلام ایشان وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۸۳).

معاد از منظر مدرس زنوزی، در حقیقت بازگشت بدن به مرتبه نفس است، نه بازگشت نفس به دنیا که بدن، ثابت بوده باشد و روح به سمت آن بیاید (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۴).

کلام ایشان را می‌توان در عبارات زیر جمع‌بندی کرد:

۱. نفس نه تنها با قوای مجرد، بلکه با بدن و قوای مادی و طبیعی و اندام‌هایی که محل قوای مجرد هستند نیز متحد است؛

۲. بدن عنصری، تحت تدبیر نفس کلی، پس از مرگ نیز به تکامل جوهری خود ادامه می‌دهد تا به بدنی تبدیل شود که صلاحیت صعود به نفس جزئی و اتحاد مجدد با آن را پیدا کند؛

۳. نفس هنگام جدانشدن از بدن، برخی از ویژگی‌های خود را در بدن به ودیعه می‌گذارد و حتی اگر ترکیب نفس و بدن، اتحادی نباشد، بازهم باقی ماندن آثار نفس در بدن ممکن است؛

۴. به اعتقاد مدرس زنوزی، بدن عنصری، با حفظ مادیت خود، تکامل پیدا کرده، به سوی جایگاه نفس جزئی حرکت می‌کند. انسان، هم در دنیا و هم در آخرت، حقیقتی مادی - مجرد است و ملحق شدن بدن مادی به نفس جزئی مجرد در آخرت، مستلزم مادی شدن نفس مجرد یا تجرد بدن مادی نیست؛

۵. مرگ صرفاً کاهش تدبیر نفس جزئی نسبت به بدن عنصری است، نه قطع کامل ارتباط آنها؛ همان‌گونه که خواب، ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن توسط نفس است؛ مرگ نیز ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن توسط نفس جزئی است؛



## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۸، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، تهران، حکمت.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۹۴، «چالش‌های اساسی نظریه اقلی حکیم درباره کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه سیدجلال‌الدین آشتیانی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین* (نامه حکمت)، ش ۲ (پیاپی ۲۶)، ص ۲۸-۱.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۵، «تحلیل نقدی استنادات قرآنی در نظریه معاد جسمانی اقلی مدرس»، *تأملات فلسفی*، سال ششم، ش ۱۶، ص ۳۴-۹.
- امامی فر، حمید و احمد سعیدی، ۱۳۹۶، «بررسی اشکالات واردشده بر نظریه اقلی مدرس زنوزی درباره معاد عنصری»، *حکمت اسلامی*، ش ۱۱، ص ۱۰۱-۱۲۶.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر صدر المتألهین*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- شاهی شاون، فرهاد، ۱۳۸۴، *بررسی معاد از دیدگاه ملا نعیم طالقانی و مقایسه آن با دیدگاه اقلی زنوزی*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۱، *العترسیه*، تهران، مولی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *النشاهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- \_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طالقانی، محمدنعیم، ۱۳۸۱، *منهج الرئساد فی معرفه المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملا صدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_ و حمید امامی فر، ۱۳۹۶، «نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در جسم عنصری»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ش ۲۵، ص ۱۰۲-۷۹.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»، *پژوهشنامه فلسفه دین* (نامه حکمت) دوره یازدهم، ش ۱، ص ۲۴-۵.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مدرس تهرانی، اقلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس اقلی مدرس طهرانی*، تدوین محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- نبویان، سیدمحمد مهدی، ۱۴۰۰، «معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملا نعیم طالقانی»، *حکمت اسلامی*، ش ۲۹، ص ۱۲۵-۱۴۴.
- نقیبی، سیدمحمدحسین و عبدالله نصری، ۱۳۹۶، «معاد جسمانی از منظر قاضی سعید و اقلی مدرس»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۲۱، ص ۱۳۳-۱۵۰.

می‌شود بدن بعد از مفارقت از نفس، به حرکت جوهری و صعودی خود ادامه دهد و به بدنی متناسب با نفس اخروی تبدیل شود؛ همان‌گونه که مراتب جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرده تا در نشئه دنیوی لایق نفس انسانی شود.

حکیم زنوزی برای اثبات هیچ‌یک از این ادعاها دلیل نقلی و عقلی ارائه نکرده و به‌صرف ادعا نمی‌توان مسئله‌ای فلسفی و دینی را حل‌وفصل و نتیجه‌گیری کرد.

## نتیجه‌گیری

- در این مقاله به بررسی دیدگاه دو فیلسوف صدرایی در بحث معاد جسمانی پرداختیم؛ یافته‌های پژوهش را می‌توان در موارد ذیل، بیان کرد:
- هر دو فیلسوف، به معاد جسمانی با بدن عنصری معتقد هستند.
  - هر دوی ایشان، اصل معاد جسمانی را از شریعت پذیرفته و درصدد تبیین عقلانی آن هستند.
  - هر دو فیلسوف، با معاد مثالی صدر المتألهین، مخالف و آن را ناکافی برای تبیین معاد شریعت می‌دانند.
  - ملا نعیم طالقانی پنج دلیل برای تبیین معاد جسمانی عنصری ارائه کرد: دلیل اول: ظالمانه بودن ثواب و عقاب در صورت یکسان بودن بدن دنیوی و اخروی؛ دلیل دوم: لزوم تناسخ؛ دلیل سوم: دخیل بودن قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان؛ دلیل چهارم: مخالف حکمت بودن تعلق نفس به بدنی غیر از بدن دنیوی؛ دلیل پنجم: سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان.
  - هیچ‌کدام از این دلایل از دیدگاه ما، کافی برای اثبات و تبیین عقلانی معاد جسمانی عنصری نیستند و با نقدهایی مواجهه هستند که به تفصیل در متن اشاره شد.
  - مدرس زنوزی با اتکاء بیشتر بر مبانی صدرایی، خصوصاً حرکت جوهری و ارتباط نفس و بدن حتی بعد از مفارقت نفس از بدن، تلاش در تبیین معاد جسمانی عنصری داشت.
  - بیانات مدرس زنوزی مشتمل بر ادعاهایی هستند که دست‌کم، برای توجیه آنها در کلام ایشان، دلایل منطقی نیافتیم.
  - در نهایت می‌گوییم اگرچه معاد جسمانی با بدن عنصری، ادعایی صحیح و مطابق با ظواهر آیات و روایات است؛ اما اینکه این دو دیدگاه توانسته باشند از این امر خطیر تبیین عقلانی ارائه کنند؛ امری است که نمی‌توان درستی آن را احراز کرد.



نوع مقاله: ترویجی


## نقش نظریه صدر المتألهین درباره تکامل نفس در تبیین کنش‌های انسانی

عقيل امرالله پور / کارشناس ارشد فلسفه علم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Yazahra1252@yahoo.com  orcid.org/0009-0003-7937-5736

solymaniaskari@mihanmail.ir

عسکری سلیمانی امیری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۵

### چکیده

سیر تکاملی انسان از بحث‌های غامض و مهم صدر المتألهین است او برخلاف پیشینیان، راهی جدید در اثبات تکامل انسان در پیش گرفت. تأثیرات تلقی صدرا از حرکت جوهری امتدادی نفس در تبیین کنش‌های انسان، هدف این مقاله است. تبیین کنش‌های انسانی را یکی از رسالت‌های علوم انسانی تعریف می‌کنند که جایگاه برجسته‌تری نسبت به دیگر کارکردهای علوم انسانی دارد. مقاله پیش‌رو به دنبال پاسخ به این سؤال اساسی است که تحلیل صدر المتألهین از تکامل نفس چیست و اینکه آیا تلقی ما از حرکت جوهری اشتدادی نفس می‌تواند در علت‌کاوی کنش‌های بشری اثرگذار باشد یا خیر؟ اگر تأثیرگذار است، چه کاربست‌هایی را در حوزه تبیین کنش‌ها به دنبال دارد؟ با روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی، نشان داده خواهد شد که توجه به دیدگاه خاص صدرا، کاربست‌های متمایزی در تبیین خواهد داشت. گزاف بودن دکماتیسیم روشی و منبعی، نادرستی یکسان‌انگاری تبیین کنش در انواع انسانی، نادرستی عقبی‌گریزی علمی، عدم تساوی میان کنش‌های یک فرد و عدم کفایت علوم انسانی مصطلح در تبیین کنش را می‌توان از جمله دستاوردهای پژوهش پیش‌رو به‌شمار آورد.

**کلیدواژه‌ها:** تکامل نفس، صدر المتألهین، کنش انسانی، حرکت جوهری نفس، تبیین علمی.

## مقدمه

انسان در تمام اعصار به دنبال شناخت خود بوده، گاهی به تخیلات خود در این شناخت اعتنا می‌کرد، گاهی از اساطیر خود بهره می‌جست و گاه، عقل خود بنیاد را منبعی برای کشف هویت و چیستی انسان برمی‌گزید. انسان، زمانی خود را مهم‌تر یافت که تصور کرد محور آسیاب عالم است و هر چیزی به نظر او وابسته است.

براساس آنچه از اسناد و مدارک که تا به حال ارائه شده است، انسان‌شناسی نظام‌مند از *فلاطون* آغاز می‌شود. البته ورود او به انسان‌شناسی، معرفت بسان فضیلت بود و سعی داشت انسان را از این دریچه بنگرد. بعد از او *ارسطو* انسان را با روش عقلی، اما لاینفک از متافیزیک به نظاره نشست؛ تا اینکه بشر از خدا دورافتاده به روش عقل خودبنیاد، اتکا کرد.

اندیشمندان اسلامی راهی متفاوت طی کردند و در این میان *صدرالمتألهین*، نگاه ویژه‌ای به انسان و نحوه تکامل او دارد. نظریه حرکت جوهری وی از شاهکارهایی است که در اثبات این مهم سهم بسزایی داشته است. براساس حرکت جوهری، جوهر اشیا مرتبط به ماده هستند که همواره در حال دگرگونی‌اند، نه صرفاً اعراض آنها؛ و تحول اعراض مرهون دگرگونی و تحول ذاتی و جوهر آنهاست. از آنجاکه مشائین به این مهم باور نداشته‌اند، نتایجی که از نظریه تحول جوهری *صدرالمتألهین* دریافت می‌شود، از دیدگاه مشائین قابل دریافت نیست.

تکامل نفس که تعبیری دیگر از حرکت اشتدادی نفس انسانی است، ارتباط وثیقی با این مبنا دارد؛ زیرا از نظر او نفس در آغاز مادی است و در اثر حرکت جوهری صیوریت یافته و به مرحله تجرد ارتقا می‌یابد.

مقاله پیش‌رو درصدد است امتداد نظریه تکامل نفس صدرایی را در حوزه تبیین کنش‌های او کاوش کند. پاسخ به این سؤال که اولاً نظریه *صدرالمتألهین* در خصوص تکامل نفس چیست؟ ثانیاً نظریه مزبور جهت خاصی به تبیین کنش‌های انسانی خواهد داد یا خیر؟ و اینکه این تأثیرات در چه مواردی خواهد بود؟ از رسالت‌های این پژوهش است.

شاید توجه به تأثیر عمیقی که تبیین کنش‌های بشری در پیشبرد قافله علوم انسانی دارد، اندیشمندانی را بر آن داشته تا به این مسئله به صورت مستقل بپردازند. برخی (صادقی، ۱۳۸۵) به انواع تبیین و نظریه‌های شاخص در این زمینه عنایت داشته‌اند؛ برخی (قوام صفری، ۱۳۸۷) سعی داشته‌اند تبیین را بسان رکنی از فلسفه علوم اجتماعی مورد مطالعه و نقد قرار دهند؛ و برخی (مردی‌ها، ۱۳۹۵) نیز درصدد ریشه‌یابی نظریات در زمینه تبیین هستند و دغدغه اثبات این را دارند

که همه نظریات جدید در خصوص تبیین را به نظریه *ارسطو* برگردانند. همچنین توجه به جایگاه انسان در عالم و سیر تکاملی او، محققانی را بر آن داشته، نظریه *صدرالمتألهین* را در این خصوص به صورت استقلالی بررسی کنند. برخی (ارشدریاحی و اسکندری، ۱۳۸۹) تکامل نفس از دیدگاه *صدرالمتألهین* را از حیث مراتب ادراکی و عملی نفس بررسی کرده‌اند. برخی (نجفی سوادوردباری و شیروانی، ۱۳۹۳) تکامل نفس از حیث ادراکی را مرکز دقت و مطالعه خود قرار داده‌اند. برخی (اسماعیلی، ۱۳۹۵) نیز ضمن توجه به تکامل ادراکی نفس، آن را از حیث منازلی که نفس در سیر استکمالی خود از آنها امکان‌گذر دارد، بررسی کرده‌اند. اینکه آیا علی‌رغم تصریح *صدرالمتألهین* بر عدم حرکت در برزخ، می‌توان از مبانی وی حرکت جوهری در برزخ را اثبات کرد، هدف برخی دیگر است (نورمحمدی و عبودیت، ۱۳۹۶). در این میان اندیشمندانی نیز همت خود را مصروف کشف مدل *صدرالمتألهین* در حوزه تبیین کرده‌اند و به نقد مدل مزبور پرداخته‌اند (شریفی، ۱۳۹۶).

تحقیق پیش‌رو نظریه *صدرالمتألهین* در باب تکامل انسان و تبیین کنش او را به‌عنوان مسائلی مستقل مورد بررسی قرار نداده؛ بلکه تلاش کرده ضمن بیان نظریه *صدرالمتألهین*، به تأثیرات آن در حوزه تبیین کنش انسانی نیز بپردازد.

نگارندگان با پیش‌فرض گرفتن اصالت وجود، تشکیک وجود، اصل علیت، عین‌الربطی موجودات به واجب‌الوجود، اتحاد عاقل و معقول، قاعده سختیت، بنیادگرایی معرفتی، تجرد نفس و اختیار انسان، با روش کتابخانه‌ای به گردآوری داده‌ها پرداخته‌اند و با روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی، سعی خود را معطوف به کشف نقش نظریه تکامل نفس بر تبیین کنش‌های انسانی به‌عنوان بحثی میان‌رشته‌ای کرده‌اند.

## ۱. نظریه تکامل

جهت بررسی نقش نظریه تکامل در تبیین کنش‌ها، ضرورتاً باید نظریه مذکور، مورد بررسی قرار گیرد؛ چراکه هرگونه جنبش نرم‌افزاری و تولید فکری در عرصه‌های مختلف علوم انسانی در گرو تبیین مبانی صحیح فلسفی این علوم و کاربرت آن است. اگر بنا باشد نظریه صدری در قالب یک برهان شکل اول بیان شود، این‌گونه خواهد بود: نفس جوهر مادی (زمان‌مند) است؛ هر جوهر زمان‌مندی حرکت دارد؛ بنابراین نفس حرکت دارد.

## ۱-۱. اثبات حرکت جوهری

برای اثبات حرکت جوهری نفس ابتدا تعریفی از آن ارائه خواهیم داد و بعد از بیان چند نکته آن را اثبات خواهیم کرد.

در اصطلاح فلسفی، جوهر (به‌عنوان بخشی از حد وسط در برهان پیش‌گفته) را ماهیتی می‌دانند که وجودش به محلش (به معنایی اعم از موضوع) وابسته نیست و اگر در موضوعی حلول کند، نیازش به موضوع به همان اندازه است که موضوع به آن وابسته است.

از آنجاکه حرکت عبارت است از تغییر تدریجی و نوشوندگی؛ در حرکت، امری زائل، و امری دیگر به‌جای آن حادث می‌شود. حال اگر امر زائل از حیث وجودی ناقص‌تر از امر حادث باشد، مانند دانه سیب در فرایند تبدیل شدن به درخت سیب، چنین حرکتی را حرکت اشتدادی گویند و اما اگر امر زائل کامل‌تر از امر حادث باشد، مانند زوال عقل اندیشمند؛ حرکت را غیراشتدادی گویند. هنگامی که حرکت اشتدادی در موجودی جوهری یافت شود، چنان‌که صدر المتألهین قائل به چنین حرکتی است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۹)؛ آن را حرکت جوهری اشتدادی گویند؛ مثل نطفه که در ابتدا جوهر جسمانی است و در طی مدت زمانی مشخص فرایند تکاملی خود را طی می‌کند و آن به آن مقاطعی از آن زائل و مقاطعی از آن حادث می‌شود و بعد از مدت مشخص، به جنبی با ابعاد وجودی خاص تبدیل می‌شود. در اصطلاح، حرکت نطفه به سمت جنبین شدن را حرکت جوهری اشتدادی گویند. باید توجه داشت وقتی گفته می‌شود موجود جوهری، قید «جوهر» برای موجود، قید توضیحی است؛ چراکه از دیدگاه صدر المتألهین می‌توان استنباط کرد که اساساً جوهر ماهیت نیست و به‌عین وجود، موجود است. حتی اگر مفهوم آن را هم مدنظر بگیریم، مفهومی ماهوی نخواهیم داشت؛ بلکه از یک مفهوم فلسفی بحث خواهد شد.

حرکت اشتدادی را به‌لحاظ اینکه در مقابل هر ناقصی دو گونه کامل وجود دارد، به دو دسته حرکت اشتدادی بسیط و حرکت اشتدادی مرکب تقسیم می‌کنند. حرکت اشتدادی بسیط عبارت است از: حرکتی که متحرک کامل در آن «فقط» آثار متحرک ناقص را به‌نحو برتر داراست؛ اما حرکت اشتدادی مرکب، علاوه بر اینکه آثار ناقص را به‌نحو برتر دارد، آثار مشابه ناقص را نیز داراست (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۹). می‌توان نتیجه گرفت که در حرکت اشتدادی بسیط، مرتبه یا مراحل وجود ندارد؛ اما در حرکت اشتدادی مرکب، مرتبه وجود دارد و نفس موجودی ذومراتب خواهد بود.

در اینکه آیا مقوله جوهر یا به تعبیر دقیق‌تر، وجود جوهر می‌تواند

واجد حرکت شود یا خیر؟ غالب فیلسوفان مشاء پاسخ منفی داده‌اند؛ چراکه به‌نظر آنها از لوازم قطعی حرکت، داشتن موضوع است؛ و جوهر خود موضوع است و حرکات عرضی بر آن عارض می‌شوند؛ اما جوهری که موضوع است موضوع دیگری ندارد تا حرکت جوهری بر آن عارض شود. از این‌رو حرکت جوهری از منظر مشائیان تبیین معقولی نخواهد داشت. اما صدر المتألهین با کمک از مبانی‌ای مثل اصالت وجود، تشکیک در وجود و اینکه زمان و حرکت منطبق بر هم هستند و بعد چهارمی را در کنار ابعاد ثلاثه تشکیل می‌دهند، پاسخ مثبتی به سؤال مذکور داد؛ فلذا قائل به حرکت در جوهر می‌شود که از این‌پس ما از آن تعبیر به «حرکت جوهری» می‌کنیم (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۵). وی از جمله دلایلی که بر حرکت جوهری می‌آورد (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۶۷-۶۸، همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰)، زمان‌مندی اجسام است.

«فإذا تقرر هذه المقدمات... کون الجسم بحیث یتغیر و یتبدل علیه الاوقات و یتجدد له المضى و الحال و الاستقبال مما یجب ان یکون لامر صوری داخل فی قوام وجوده فی ذاته حتی یکون فی مرتبه قابلیتة لهذه التجددات غیر متحصلة الوجود فی نفس الامر الا بصورة التغير و التجدد و لا متقدمة فی الوجود علی وصف التغير و الانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمكان ذلك الوصف و مقابله به حسب مرتبه من مراتب نفس الامر» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۱).

استدلال بالا بر پنج مقدمه استوار است: الف) اجسام حقیقتاً زمان‌مندند؛ ب) هر امر زمان‌مندی، منطبق بر زمان است؛ ج) زمان، امری سیلانی است؛ د) هر امری که منطبق بر زمان باشد، سیلان دارد؛ هـ) بنابراین اجسام حقیقتاً سیلان دارند.

## ۱-۲. اثبات جوهریت نفس

برای اثبات جوهریت نفس، ابتدا لازم است موضع صدر المتألهین را در خصوص «نفس» بیان داریم و آنگاه به اثبات جوهر بودن آن بپردازیم. صدر المتألهین در یک تعریف جامع، نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «النفس هی کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» (همان، ج ۸، ص ۵۳). در اینجا چند نکته توضیحی ضروری می‌نماید: ۱) کمال در یک تقسیم به کمال اول و کمال ثانی تقسیم می‌شود. کمال اول آن است که شیء در وجود و بقایش به آن محتاج است؛ به‌گونه‌ای که با آمدن آن، نقص ذاتی‌اش از بین می‌رود؛ همچنان‌که با افزوده شدن آن به شیء، نوع جدیدی از آن شکل

مراتب خود یعنی بدن، نزول می‌کند و بدن از آن متأثر می‌شود؛ مثل زمانی که چهره در اثر عصبانیت سرخ می‌شود (همان، ص ۱۵۸).

صدرالمتألهین وجود نفس را همان‌گونه اثبات می‌کند که صورت نوعیه را اثبات کرد (همان، ج ۸، ص ۱۳۲-۱۳۶). استدلال وی بر این امور استوار است: الف) اجسامی یافت می‌شوند که آثار حیاتی دارند؛ ب) بنا بر اصل علیت، این آثار حیاتی، مبدأ دارند؛ ج) مبدأ این آثار، خود جسم نمی‌تواند باشد، وگرنه همه اجسام باید دارای حیات باشند؛ د) بنابراین مبدأ این آثار چیزی است غیر از جسم که ما از آن تعبیر به «نفس» می‌کنیم.

این برهان به‌تنهایی نمی‌تواند جوهریت نفس انسانی را برای ما اثبات کند؛ از این رو صدرالمتألهین در ادامه، جوهریت را با برهان خلف اثبات می‌کند. استدلال مذکور را می‌توان به شکل ذیل تقریر کرد: الف) اگر انسان جوهر نباشد، لاجرم باید محل داشته باشد؛ ب) هر چیزی که محل داشته باشد، نمی‌تواند مدرک ذاتش باشد؛ زیرا وجودش لغیره است؛ پس درک خود درک برای محلش است، نه درک برای خود؛ ج) انسان، ذات خود را به علم حضوری درک می‌کند و بنا بر برهان پیش‌گفته، نفس است که مبدأ ادراک است نه بدن؛ بنابراین نفس انسانی جوهر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۵۳).

### ۳-۱. تکامل نفس

از دو مقدمه پیش‌گفته، بدیهی بودن پاسخ این سؤال که آیا نفس می‌تواند واجد حرکت باشد یا خیر؟ آشکار می‌شود. به‌طور خلاصه، توجیه عقلانی تحقق حرکت در جوهر مجرد نفس این است که نفس در آغاز حرکت، مادی است و از این جهت، استعداد دارد؛ زیرا مستعدبودن از شئون ماده است؛ فلذا نفس به سبب قوه و استعدادش حرکت را در ذات و جوهر خود خواهد پذیرفت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۲).

فیلسوفان اتفاق نظر دارند در اینکه نفس انسان، جوهر مجرد است؛ اما در اینکه نحوه تجرد آن، عقلی است یا مثالی، اختلاف نظر دارند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۴). صدرالمتألهین معتقد است نفس عموم انسان‌ها، تجرد مثالی دارد؛ اما فقط نوادری از انسان هستند که با استکمال دارای تجرد عقلی می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳). روشن است که بر مبنای تشکیکی بودن مراتب وجود، این‌گونه نیست که چون فصل ممیز انسان تجرد مثالی است و انسانیت انسان، رسیدن به مرتبه تجرد مثالی است، دیگر نتواند به مرتبه تجرد عقلی برسد. همچنین دلیلی ندارد که هنگام

می‌گیرد؛ مانند فصل نطق که با آمدنش شیء، نوع انسانی می‌شود؛ همچنین فصل نطق است که انسان را از ابهام حیوانیت خارج و آن را متعین می‌کند. مقصود از کمال ثانی آن امری است که عارض بر شیء می‌شود و جزء اعراض جسم به حساب می‌آید و افعال و آثار جسم را هم که خارج از ذات جسم است، کمال ثانی گفته‌اند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۷۵ و ۷۷). از آنجا که تعبیر «کمال اول» در تعریف حرکت نیز به کار رفته است، می‌توان گفت این نفس متعلق به جسم است که جسم را به تکاپو می‌اندازد و او را به سمت کامل شدن هل می‌دهد؛ همان‌طور که نفس انسانی، برای تکامل خود نیازمند جسم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۷).

۲) نفوس انواع متعددی دارد؛ از نفس فلکی گرفته تا نفس نباتی را دربر می‌گیرد. در تحقیق پیش‌رو هرگاه از نفس سخن به‌میان آید مقصود نفس انسانی است؛ اما نفوس حیوانی و نباتی یا نفوس فلکی بر فرض وجودش مدنظر نیست. علاوه بر اینکه از این به بعد واژه «بدن» را به‌جای جسم طبیعی به کار خواهیم برد البته صدرالمتألهین بدن دیگری نیز برای نفس قائل است که گاه از آن به «حیوان برزخی» یا «نفس حیوانی» تعبیر می‌کند، مراد وی از آن، «بدن مثالی» است که واسطه میان «نفس ناطقه» و «بدن جسمانی» است (همان، ج ۸، ص ۲۴۹). به عبارت دیگر، نفس ناطقه مبدأ بیدار آثار حیاتی حیوانی در انسان است و مبدأ قریش همان بدن مثالی است. رابطه نفس و بدن طبیعی رابطه قابل و مقبول است؛ اما رابطه نفس با بدن مثالی رابطه فعل و فاعل است (همان، ج ۹، ص ۱۹۱ و ۲۷۰). علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر اسفار، واسطه دیگری نیز میان نفس و بدن جسمانی، به نام «روح بخاری» نام می‌برد و صدرالمتألهین آن را در مواضع دیگر پذیرفته است. بدین ترتیب، حیوان برزخی واسطه اول و روح بخاری واسطه دوم بین نفس و بدن خواهد بود (همان، ص ۲۲۷).

صدرالمتألهین، ترکیب بدن و نفس را اتحادی می‌داند؛ یعنی این دو به یک وجود موجودند، نه ترکیب انضمامی که لازمه‌اش آن است که هریک وجودی در کنار وجود دیگر داشته و یکی به دیگری ضمیمه شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۶). بنابراین از نگاه صدرالمتألهین میان نفس و بدن، دوگانگی وجودی برقرار نیست؛ بدن همان نفس است، اما در مرتبه تجسد (همان، ج ۴، ص ۱۵۷). از این رو صدرا قائل به تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر و از یکدیگر است؛ به‌گونه‌ای که حالات بدن به مرتبه‌اعلای نفس، یعنی نطق صعود می‌کند و تأثیر می‌گذارد. به‌همین ترتیب است صور حاسه و همچنین حالات نفس ناطقه که به ادنی

از سنخ عوالم الهی به‌شمار می‌آورد (همان، ج ۸، ص ۳۳۲). حدوث بدن نیز از نقطه‌ای آغاز می‌شود که قوه محض است و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد. فلاسفه از این قوه محض تعبیر به هیولی دارند که همین نشان‌دهنده ابهام مطلق چنین ماهیتی است. صدرالمتألهین علی‌رغم مبانی خود صراحتاً از هیولی دفاع می‌کند. وی بنا بر قبول هیولی، سیر تکاملی بدن را بدین شکل بیان می‌کند؛ هیولی که مستعد گرفتن هر نوع فعلیتی است با یک ترتیب خاص ابتدا با صورت جسمیه متحد می‌شود و در ادامه صورت عنصری و سپس صورت معدنی؛ به‌همین شکل اگر ترکیبات ماده همچنان پیچیده‌تر شوند به تحقق مرکبی با مزاجی خاص می‌انجامد که مستعد تعلق نفس نباتی خواهد شد و اگر این سیر را همچنان ادامه دهد، قابلیت دریافت نفس حیوانی و انسانی نیز خواهد داشت. در این مسیر صورت شخصی متقدم، زائل و صورت شخصی جدید جای آن را می‌گیرد؛ اما نه به‌نحو کون و فساد؛ بلکه به‌نحو اشتداد وجود جوهری؛ فلذا این‌گونه نیست که نوع صورت قبلی نیز از بین برود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۱-۲۷ و ۴۷). از همین رو همه صورت‌های قبلی قوا و شئون نفس خواهند بود که نفس در همه این مراتب حضور دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵۷).

اما اگر مبانی فلسفی صدرالمتألهین در توضیح این فرایند مورد توجه قرار بگیرد می‌توان گفت؛ این نفس است که از ساحت بساطت و خزینه علم الهی خارج می‌شود و تا حضيض بی‌فعلیتی تنزل می‌کند و آنگاه با حرکت مجدد که ما از آن تعبیر به «تکامل ذاتی» می‌کنیم سیرش را ادامه داده و در قوس دیگر دایره بازیابی می‌کند و شروع به حرکت در جسم می‌کند، تا آنکه وارد نشسته نفوس می‌شود و با گذر از مراتب نشسته نفوس به اعلی مرتبه نفوس، یعنی نفس ناطقه می‌رسد که تجرد مثالی نام دارد. فرایند حرکت انسان به اینجا ختم نمی‌شود و او می‌تواند این مسیر را که به‌صورت غیرارادی طی کرده، این بار باراده و اختیار خود و به سبب انگیزه، افعال و ادراکی که انجام می‌دهد، ادامه دهد (همان، ج ۹، ص ۳۸۲) و در نهایت وارد نشسته عقول شود و با گذر در مراتب عقول به اعلی درجه عقول رسد؛ تا آنجا که به نزدیک‌ترین مرتبه واجب‌الوجودی برسد. اما اینجا نیز نهایت مسیر حرکت اشتدادی انسان نیست؛ بلکه او می‌تواند تکامل عرضی خود را ادامه دهد. در این مسیر تکاملی هیچ انتهایی متصور نیست (همان، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۳ و ۳۳۴؛ ج ۵، ص ۱۹۸؛ ج ۷، ص ۲۶۵ و ۲۶۶؛ ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۲۲۳ و ۲۴۵ و ۳۳۰ و ۳۳۴ و ۳۹۵؛ ج ۹، ص ۱۹ و ۸۵ و ۱۹۰ و ۱۹۴ و ۲۲۹ و ۲۳۷ و ۲۴۱).

رسیدن به مرتبه عقلی، مرتبه مثالی خود را از دست بدهد؛ بنابراین نفسی که به مرتبه عقلی رسیده است یک وجود تشکیکی دارد که اعلا مرتبه آن مرتبه تجرد عقلی است و مرتبه متوسط آن تجرد مثالی است و مرتبه نازله آن مادی است.

صدرالمتألهین بین کمال و شدت وجودی موجودات ارتباط وثیقی می‌بیند و بهتر است بگوییم اساساً تکامل موجودات را همان رشد و سعه وجودی آنها می‌داند. ایشان هر فعلیتی را کمال و سبب استکمال می‌داند (همان، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۶). بدین ترتیب هر قدر وجود موجود قوی‌تر باشد، متکامل‌تر است و به همین سان هر قدر وجودش ضعیف‌تر باشد، ناقص‌تر خواهد بود (همان، ج ۹، ص ۱۲۱). در حقیقت، کمال به‌فعلیت رسیدن امکان اشتدادی موجودات است که به‌صورت بالقوه در آنها نهادینه شده است. مثلاً کمال یک نهال این است که در سایه تحقق لوازم و شرایط فعلیت یافتن اشتدادش، به یک درخت تناور مبدل گردد. از همین رو هر قدر که این فعلیت روشن‌تر، قوی‌تر، پایدارتر باشد، تکامل هم بیشتر و شدیدتر خواهد بود (همان، ج ۸، ص ۷).

نفس که خود کمال اول برای جسم بود، در یک حرکت اشتدادی، ذاتاً و جوهری در حال تکامل است. از آنجا که تغییر تدریجی می‌تواند هم در وجود عرضی باشد و هم در وجود طولی، فلذا از این جهت می‌توان تکامل نفس را به تکامل طولی و عرضی تقسیم کرد. همچنین از آنجا که انسان موجودی مختار است و اختیار و عمل وی در سیر تکاملی‌اش مؤثر است، می‌توان دسته‌بندی ثانوی از تکامل نفس ارائه داد که شامل تکامل ارادی و تکامل ذاتی خواهد بود. از آنجا که صدرالمتألهین نهایت مقصود انسان را قرب الهی و شهود جمال او می‌داند، فلذا اعمال را مقدمه ادراک شهودی می‌داند (همان، ج ۳، ص ۵۱۵) که کمالش به ادراک شهودی است.

تصویری که صدرالمتألهین از حرکت نفس به ما می‌دهد، تصویری دایره‌های شکل است که از نقطه اعلی، نفس حرکت نزولی خود را شروع می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۹۱) و تا انتهای حضيض مادیت و تاریکی پایین می‌آید و از آنجا با حدوث بدن، حادث می‌شود و شروعی مجدد دارد به سمت نقطه آغازینی که حرکتش را از آنجا شروع کرده بود. از این رو صدرالمتألهین وجود نفس قبل از بدن را با تعبیر «کینونت عقلی» یاد می‌کند. مراد وی از این تعبیر، اشعار به این مسئله است که نفس، قبل از بدن، وجود نفسانی ندارد؛ چراکه نفسیت نفس به بدن است و قبل از وجود بدن اگر چیزی موجود باشد، نفس نخواهد بود. از این رو او صراحتاً نفس را که امری متعلق به بدن است جسمانی‌الحدوث می‌داند؛ فلذا وجود نفس قبل از بدن را

## ۲. کاربست‌های نظریه‌صدرالمتألهین در تبیین کنش‌های انسانی

علم انسانی را به دانش تعریف (پرسش از چیستی)، توصیف (پرسش از چگونگی)، تبیین (پرسش از چرایی)، تفسیر (پرسش از معنایی)، پیش‌بینی (پرسش از وضعیت آینده)، ارزشیابی (پرسش از ارزشمندی) و کنترل (پرسش از چگونگی جهت‌دهی) کنش‌های انسانی تعریف می‌کنند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶). تبیین، یکی از هفت کارکرد علوم انسانی است که به علت کاوی کنش‌ها، تعریف می‌شود. عرفاً کنش را به آثار ارادی انسان تعریف می‌کنند؛ اما نوشتار حاضر به دلیل اینکه کنش را موضوع علم انسانی می‌داند و موضوع علم باید شامل و جامع باشد؛ مقصود از کنش انسانی را هر نوع فعالیت انسانی، اعم از درونی و بیرونی، عمل و عکس‌العمل ارادی و ذاتی (به معنای هر نوع فعالیتی که اقتضای شأن وجودی فرد کنش‌گر است و با کنش‌های اضطراری، اکراهی، غریزی و عکس‌العمل به معنای عرفی‌اش متفاوت است) می‌داند. از همین رو تبیین کنش‌های انسانی در یک جمله، به معنای «اطلاع یا دست‌کم مستلزم اطلاع از شرایط و اسباب لازم و کافی تحقق آن کنش» خواهد بود.

قبل از بیان پیامدهای نظریه مزبور در حوزه تبیین کنش‌ها، نکته‌ای که در این بخش باید مورد توجه قرار بگیرد این است که مسیر پیموده شده از مبانی به پاسخ‌ها را نمی‌توان همانند روش‌های کاربردی کمی یا کیفی، به صورت گام‌به‌گام توصیف کرد؛ بلکه محقق یا نظریه‌پرداز با رفت و برگشت‌هایی که از مبانی به پرسش‌ها و نهایتاً به پاسخ‌ها دارد می‌تواند کار خود را ارزیابی و ارائه کند (سلطانی و پارسانیا، ۱۳۹۴)؛ بنابراین نباید توقع داشت پژوهشگر پیامدهای نظریه صدرالمتألهین در حوزه تبیین کنش‌ها را همانند پیامدهای امور کمی یا کیفی دنبال کند.

نکته دیگر این است که نظریه خاص صدرالمتألهین در مورد تکامل نفس، نه تنها تبیین را به عنوان یکی از کارکردهای علوم انسانی؛ بلکه هدف، روش و موضوع علوم انسانی را نیز دستخوش دگرگونی می‌کند. از همین رو ابتدا به پیامدها یا به تعبیری کاربست‌های نظریه مزبور در علوم انسانی پرداخته می‌شود و در ادامه به صورت خاص به تأثیرات نظریه صدرالمتألهین در حوزه تبیین اشعار داده خواهد شد.

### ۲-۱. پیامدها در حوزه علوم انسانی

#### ۲-۱-۱. تأثیر در هدف علم

هدف‌گذاری لازمه هر مسئله علمی است. اهداف مسائل علمی نیز

به جهت تأمین اهداف آن علم صورت می‌گیرند. اگر غایت حرکت انسان (به مثابه متعلق علوم انسانی)، تقرب به کمال مطلق دانسته شود؛ دیگر هدف‌گذاری علوم نمی‌تواند صرفاً امور مادی باشد؛ بلکه اهداف آن دستخوش تغییر و دگرگونی خواهند شد.

#### ۲-۱-۲. تأثیر در روش علم

ابزار بررسی موجود بی‌جان متفاوت خواهد بود از موجود ذی‌شعوری که در هر لحظه در حال تکامل تدریجی است؛ فلذا ابزار و روش مطالعه ما در مورد موجود ذی‌شعور نیز دستخوش دگرگونی خواهد شد. به همین ترتیب، ابزار تحلیل فعالیت‌های هر موجود در هر طبقه از مراتب هستی باید متفاوت از دیگری باشد؛ چراکه هر مرتبه از هستی متفاوت از مرتبه دیگر است. افعال نیز به عنوان یکی از مصادیق هستی، در هر نشئه‌ای متفاوت خواهد بود از وجودش در نشئه دیگر.

#### ۲-۱-۳. تأثیر در منبع علم

بیان شد تکامل انسان و تشدید وجودی‌اش دو امر جدایی‌ناپذیر از یکدیگرند؛ از این رو هر چه وجود قوی‌تر، تکامل نیز شدیدتر خواهد بود. از آنجاکه انسان بین قوه محض و فعلیت محض شناور است که فلاسفه از آن به «مجمع‌البحرین» تعبیر می‌کنند؛ می‌تواند از حسیض نیستی، خود را به والاترین مراتب وجودی برساند. در دایره هستی، انسان‌هایی هستند که این مراتب را تا اعلی درجه آن پیموده‌اند. امکان و وقوع چنین انسان‌هایی جای انکار ندارد. از آنجاکه انسان کامل به کمال رسیده و به خزینه علم الهی (به عنوان حق الحقایق) دسترسی یافته است؛ می‌تواند از این انسان‌ها به عنوان یک منبع معرفتی بهره جست.

همچنین توجه به مراتب ادراکی بالاتر مثل رسیدن به مرتبه عقل فعال و عقل مستفاد، پژوهشگر را می‌بایست به این درک برساند که از دکماتیسیم منبعی دوری بسته و عقل عرفی را تنها منبع معرفتی تلقی نکند. از این رو پژوهشگر می‌بایست به دنبال منابع اعلا از منبع عقل عرفی باشد.

دگرگونی هریک از سه رکن هدف، روش و منبع علم، طبیعتاً تبیین را نیز به عنوان یکی از کارکردهای علوم انسانی دستخوش تغییر می‌کند.

#### - نیازمندی کنش به علت هستی‌بخش

یکی از تأثیراتی که نگاه صدرالمتألهین به تکامل نفس در تبیین کنش‌های انسانی دارد این است که کنش، ضرورتاً به علت هستی‌بخش نیازمند است؛ فلذا تبیین چنین کنشی متفاوت خواهد



انجام فعلی می‌کند؛ بنابراین در هر دو سنخ فعل، نفس متأثر از امری درونی یا بیرونی است.

از همین‌رو اگر نفس در حرکت تکاملی خود به ورای ماده صعود کند، از پدیده‌های فرامادی نیز متأثر خواهد شد. این تأثیر نیز مثل تأثیر در ماده یا به‌نحو درونی خواهد بود، یا به‌نحو بیرونی؛ فلذا پژوهشگر در پیش و حین تبیین باید علاوه بر در نظر گرفتن تأثیر کنش‌کنشگر از عوامل و پدیده‌های مادی، از تأثیر کنش وی از عوامل فرامادی نیز غافل نگردد.

#### - تفاوت انسان‌ها به‌حسب اعتنائیشان به دستورات الهی

گفته شد انسان دارای دو کمال ارادی و ذاتی است. کمال ارادی یعنی انسان خود مسیر خود را معین کند و تصمیم بگیرد که می‌خواهد در مسیر تعالی گام بردارد یا در مسیر نیستی و ضلالت. فلذا انسان‌هایی که به دستورات الهی واقعی نمی‌نهند با انسان‌هایی که دستورات الهی را حجت بالغه و نور ساطعه می‌دانند، کنش‌هایی شاید از حیث بروز ظاهری، مشابه اما از حیث باطنی کاملاً متفاوت از خود بروز خواهند داد. مثلاً ممکن است انسان متدین همان‌گونه به پدر خود احترام بگذارد که یک کافر به پدر خود احترام می‌گذارد؛ اما شباهت این دو رفتار نایست تبیین‌گر (محقق حوزه تبیین) را دچار خطا کند و تحلیلی یکسان از آنها ارائه بدهد. از همین‌رو، تبیین کنش چنین انسان‌هایی نباید یکسان و یک‌رویه تلقی شود.

#### - اهمیت توجه به بدن در تبیین

جسمانیة‌الحدوث بودن انسان نشان می‌دهد نمی‌توان جوهر جسمانی و نباتی انسان را نادیده انگاشت. بالاخره انسان هر قدر که مسیر تکامل را طی کند، تا زمانی که با بدن مرتبط است، از آن تأثیر می‌گیرد؛ همان‌گونه که بر آن اثرگذار خواهد بود. محقق در تحلیل و تبیین کنش‌ها می‌بایست تحلیل خود را ناظر به حالات روحی و حالات جسمی کنشگر ارائه دهد؛ در غیر این صورت، تحلیل وی تبیینی کامل از کنش کنشگر نخواهد بود.

از همین‌جا می‌توان نکته‌ای دیگر متذکر شد و آن اینکه؛ همان‌طور که سعه وجودی انسان‌ها می‌تواند ما را به نوع کنشی رهنمون باشد که از خود بروز می‌دهند؛ نوع کنش‌ها نیز می‌تواند ما را به سعه وجودی صاحب کنش رهنمون باشد. از همین‌رو می‌توان از نوع شهرسازی و مدیریت شهری در یک جامعه، به جایگاه وجودی آنها پی برد؛ هر چند آسان بودن چنین تبیینی به‌آسانی بیان آن نخواهد بود.

بود از کنشی که تصور شده از علت هستی‌بخش بی‌نیاز است. صدرالمتألهین با توجه به حرکت جوهری نفس، نفس را موجودی ذاتاً متحول و در عین حال متکامل می‌داند. در عین حال با پیش‌فرض گرفتن و همچنین کمک گرفتن از اصل علیت و اصل تشکیک از نگاه صدرا می‌توان به فقر وجودی نفس حکم کرد. وقتی انسان به‌عنوان صاحب کنش، مجسمه فقر و نیاز باشد؛ کنش‌های وی که وابسته به چنین موجودی است، به‌مراتب به علت هستی‌بخش نیازمند خواهد بود. در تبیین چنین کنشی، انکار نقش علت هستی‌بخش منجر به نادیده گرفتن حقیقت کنش خواهد شد. آیا غیر از این است که اندیشمند و محقق دانش انسانی به‌دنبال کشف حقیقت است؟ پس چگونه می‌تواند از حقیقت ابعاد وجودی یک کنش بی‌خبر باشد یا آن را نادیده انگارد؟!

#### - عدم ثبات کنش‌ها

انسان در مسیر تکاملی خود، به‌صورت جوهری و ذاتی در حال حرکت اشتدادی است؛ یعنی صورت زائل‌شده‌اش ناقص‌تر از صورت حادث‌شده‌اش است. وقتی ذات همواره در حال سیلان و دگرگونی است، کنش نیز به‌عنوان شأنی از نفس دچار تغییر دائمی خواهد شد. به‌عبارت‌دیگر طبق نظریه صدرالمتألهین، ما در هر لحظه با نفسی جدید غیر از نفس در لحظه قبل هستیم. همچنین از آنجا که صدرالمتألهین قائل به «النفس فی وحدتها کل القوی» است؛ می‌توان گفت وی افعال را از شئون نفس می‌داند؛ بنابراین کنش‌های انسانی به‌تبع تغییر نفس، به‌تدریج جهت‌های خاصی به‌خود می‌گیرند. از همین‌رو پژوهشگر دانش انسانی، تبیینی که از کنش‌ها به‌دست می‌دهد باید متناسب با این تغییر باشد.

#### - ذوابعاد بودن منبع کنش

انسان ذوابعاد دارای حرکت تکاملی از ماده تا مجرد، امکان تأثیر از فراماده برای او امری اجتناب‌ناپذیر است. دلیلش آن است که انسان به‌عنوان موجودی کنشگر یا مستقیماً فعلی از او سر می‌زند یا در پاسخ به پدیده‌ای درونی یا بیرونی، اقدام به انجام فعلی می‌کند. همان‌طور که قبلاً بیان شد، در این نوشتار به هر دو سنخ فعل - که عمل و عکس‌العمل است - کنش گفته می‌شود. نفس در کنش مستقیم با تأثیر در نیت و انگیزه‌اش است که دست به اقدام می‌زند؛ اما در کنش غیرمستقیم، با توجه به پدیده درونی یا بیرونی اقدام به

**- پرهیز از ظاهرینی در تبیین**

است؛ فلذا ابزارهایی که محقق برای تبیین کنش‌های دیگران از آنها بهره می‌برد، چه‌بسا در حوزه تبیین کنش‌های معصومان یا از کارایی خود بیفتند یا حداقل کارایی لازم و کافی را هم نداشته باشد.

توجه به تکامل انسان، پژوهشگر را از ظاهرینی و سطحی‌نگری نسبت به تبیین کنش‌های انسانی برحذر می‌دارد؛ چراکه وی می‌داند انسان در عین اینکه مادی است، در همان حال واجد مراتب حیوانی، نطقی و عقلی می‌تواند باشد. بنابراین محقق با کنش موجودی مواجه است که دارای مراتب مترکب است و هر مرتبه در مرتبه دیگر حضور دارد. تمییز اینکه کنش، ناشی از کدام مرتبه است کاری دشوار و مستلزم دقت است و درعین حال کنش نفس در هر مرتبه از نفس با کنش نفس در مرتبه دیگر به دلیل تفاوت رتبه نفس، متفاوت خواهد بود.

**- توجه به تمایزها و شباهت‌های کنش‌گرها**

**- عدم موضوعیت تبیین**  
تبیین، محوری‌ترین کارکرد علوم انسانی از میان بقیه کارکردهای علوم انسانی است. کارکردهای دیگر علوم انسانی زمانی محقق را به نتیجه درست می‌رساند که تبیین درستی از موضوع علوم انسانی - یعنی کنش - صورت گرفته باشد. باین همه، توجه به تأثیر اعمال در تکامل انسان، محقق را به این نکته رهنمون خواهد کرد که کنش‌های انسانی نیز موضوعیت ندارد و تنها نقش واسطه‌ای و ابزاری دارد؛ فلذا تبیین‌گر می‌بایست تبیین را - به‌عنوان محوری‌ترین کارکرد علوم انسانی - پلی برای بهبود وضعیت و هدایت بشر بداند. به این معنا، تبیین کنش دیگر موضوعیتی نخواهد داشت؛ بلکه طریقی برای استکمال بشر خواهد بود.

نفس در سیر نزولی خود از ذات الهی و علم الهی نشئت می‌گیرد و به سمت تعلق به بدن حرکت می‌کند. در این مرحله، نفس دارای نوع واحد است؛ اما بعد از اینکه نفس به مرتبه درک کلی مثالی یا خیالی رسیده، به‌حسب افعال و انگیزه‌هایی که دارد، دیگر دارای نوع واحد نخواهد بود. از همین رو صدرالمتألهین، نفوس را به نوع بهیمی، انسانی و الهی تقسیم می‌کند.

**- تأثیر در تحقیق**

با فرض اینکه پژوهشگر حوزه تبیین، تحلیل صدرا از تکامل انسانی را قبول کند، انتخاب موضوع تحقیق، فرایند تحقیق و حتی نتیجه‌گیری از مسئله مورد تحقیق تحت تأثیر واقع خواهد شد. موضوع تحقیق دچار تحول می‌شود؛ زیرا تبیین‌گر خود را با کنش نفسی همواره دگرگون‌شونده مواجه می‌بیند. فرایند تحقیق نیز با تأثر موضوع تحقیق، دچار تحول خواهد شد و فرایندی پویا و منعطف را لازم خواهد داشت و در نتیجه، برآیند تحقیق نیز متأثر از موضوع و فرایند خواهد بود.

تبیین‌گر کنش‌های انسانی می‌بایست بین کنش‌هایی که از نفوس بهیمی، انسانی یا الهی سر می‌زند، تمایز قائل شود و از یکسان‌انگاری چنین کنش‌هایی خودداری کند. مسلماً متعدد دانستن سنخ‌های کنش، سبب خواهد شد تحلیل آنها نیز متناسب با سنخ مربوط به خودشان صورت بگیرد. درعین حال این بدان معنا نخواهد بود که سنخ‌های متعدد کنش کاملاً متمایز و بی‌شباهت به هم خواهند بود؛ چراکه نفوس در هر مرتبه بهیمی یا انسانی یا الهی که باشند برخی امور را به‌صورت مشترک درک می‌کنند - مثلاً همگی عدالت را خوب و ظلم را بد می‌دانند - و متناسب با آن، کنش می‌کنند. البته کنش‌هایی هم که ناشی از درک واحد از نفوس بهیمی یا انسانی یا الهی باشد باز با یکدیگر متفاوت است؛ اما این تفاوت، تفاوت به‌حسب شدت و ضعف درک خواهد بود.

**- اهمیت نیت در کنش**

انگیزه به معنای علت غائی برای رسیدن به غایت، از کنش‌های درونی انسان محسوب می‌شود. هرگونه کنش ارادی سبب تعالی یا تضاعف شخص انسانی می‌شود. فلذا توجه به انگیزه و نیت در تبیین کنش‌های انسانی جایگاهی ویژه خواهد داشت.

به عبارت روشن‌تر، تبیین‌گر نیایست کنش‌های کسی که در سیر تکاملی خود به سدره‌المنتهی رسیده است را بسان کنش‌های یک انسان عادی بداند که مراحل ناطقه را هم به‌درستی نیپیموده و هنوز توانایی ادراک کلیات مثالی و خیالی را هم ندارد. از همین رو نه‌تنها تبیین‌گر کنش‌های انسانی، بلکه اندیشمند حوزه علوم انسانی نیز باید متقن به این نکته باشد که تبیین کنش‌های پیامبران الهی، امامان معصوم و اولیای الهی با تبیین کنش‌های انسان‌های دیگر متفاوت

**- ابتر بودن ارزشیابی‌های تحصیلی**

در حال حاضر، ارزیابی تحصیلی بدین صورت است که ارزیاب صرفاً نوشتار و پاسخ‌های تمام متعلمین خود را به‌عنوان یک سنخ کنش در نظر می‌گیرد

و آنگاه به یک سنخ کنش، امتیازهای متعددی اختصاص می‌دهد.

در تعریف علوم انسانی، ارزیابی به معنای پرسش از ارزشمندی کنش انسان، یکی از کارکردهای علوم انسانی معرفی شد. تمام کارکردهای علوم انسانی، بدون تبیین دقیق و جامع از کنش، ابتر خواهند بود و نتیجه واقعی به پژوهشگر نخواهند داد؛ چراکه تا عوامل یک پدیده به درستی کشف نشود، نمی‌توان از آن توصیف یا ارزش‌گذاری دقیقی ارائه داد.

با نظر به نکته فوق، اگر تلقی ما از متعلم، یک انسان همواره در حال تکامل و با مراتب متعدد باشد، ارزیابی‌های ما از متعلمین باید ناظر به درک موقعیت وجودی او باشد. از همین رو ارزیاب تحصیلی می‌بایست در ارزیابی تحصیلی متعلم خود علاوه بر اینکه ساحت‌های وجودی متعلمیش را از هم تفکیک می‌کند، عوامل مؤثر در پاسخ‌دهی یا نوشتار او را نیز مدنظر داشته باشد؛ زیرا نوشتار متعلم به‌عنوان یک کنش انسانی، زمانی تبیینی کامل و جامع خواهد داشت که ارزیاب نگاهی همه‌جانبه به علت و شرایط آن کنش داشته باشد. به‌طور مثال دو متعلم را در نظر بگیرید که یکی برای رضای الهی مشغول پاسخ به سؤالات یا نگارش مقاله‌ای است؛ و متعلم دیگر دقیقاً نیتی خلاف نیت متعلم اول دارد. ارزیاب به‌عنوان تبیین‌گر کنش این دو متعلم زمانی می‌تواند ادعای تبیین دقیق و جامع کند که همه جوانب را از جمله عوامل درونی کنش دو متعلم را هم مدنظر داشته باشد. بعد از تبیین درست است که می‌توان ارزشیابی حقیقی از وضعیت تحصیلی دو فراگیر ارائه کرد. روشن است سختی تبیین جامع، نافی صحت آن نخواهد بود.

بنابراین نگارندگان معتقدند، نظام آموزشی باید به سمتی برود که حتی‌المقدور مجموع وجودی متعلم و شرایط صدور کنش وی را برای امر ارزیابی در نظر بگیرد.

#### - دخالت جنسیت در تبیین

براساس حرکت جوهری، جنسیت افراد انسانی در اصل تکامل آنها هیچ دخالتی ندارد. صدرالمآلهین نیز نفوس مذکر و مؤنث را در سیر تکاملی از یکدیگر متمایز نکرده است. اما از آنجاکه به ارتکاز ذهنی و تجربه جنس مؤنث و مذکر، دارای عکس‌العمل‌های متفاوتی در مواجهه با پدیده‌های بشری و طبیعی هستند، می‌توان گفت؛ تبیین کنش‌های آنان متفاوت از دیگری خواهد بود.

#### - توجه به جایگاه کنش از حیث عاملیت

هرچند، تبیین به کنش انسانی تعلق می‌گیرد؛ اما باید توجه کرد که یک کنش از نفس واحد نیز می‌تواند یکی از عوامل و علل کنش دیگر همان نفس محسوب شود؛ فلذا محقق نباید از جایگاه کنش در تبیین کنش‌ها غفلت کند.

#### - عدم کفایت علوم انسانی مصطلح

نگارندگان با استمداد از نظریه تکاملی صدرالمآلهین معتقدند می‌توان مدلی از تبیین ارائه داد که اولاً تمام مدل‌های موجود را دربر گیرد؛ ثانیاً تمام ابعاد جوهری انسان، از جمله ارتباط او با غایت نهایی‌اش مورد ملاحظه قرار گیرد. تنها در این مدل از تبیین می‌توان نتیجه واقعی به دست آورد. این مدل از تبیین، نه تنها دچار اشکالات دکماتیسم روشی نمی‌شود؛ بلکه انسان را از انحصار منبع معرفتی می‌رهاند. بعلاوه این دیدگاه مبتنی بر نگاه اصیل به انسان است. در این دیدگاه، محقق تمام وجوه کنش را در تمام ابعاد هستی‌شناختی‌اش مورد بررسی قرار می‌دهد.

در مدلی که از تبیین پیشنهاد می‌شود باید برای علت‌کاوی کنش تمام ظرفیت‌های علوم را به خدمت گرفت؛ به‌گونه‌ای که هر علم با توجه به ابزاری که در اختیار دارد باید وجهی از وجوه یا شرطی از شروط تحقق کنش را مورد مطالعه قرار دهد؛ بنابراین همه ابزارهای کشف عوامل صدور کنش در کنار یکدیگر عواملی را به پژوهشگر می‌دهند که برآیند نهایی آن، تبیین یک کنش از نوع انسانی خواهد بود.

روشن است که در چنین مدلی، علوم انسانی مصطلح فقط بخشی از علل کنش انسان را برای ما کشف و بیان می‌کنند و حتی از ارائه تبیین در ساحت مادی بشر دستشان کوتاه است. علوم انسانی مصطلح، حتی فلسفه را از دایره خود خارج کرده است و این امر قطعاً در تبیینی که محقق از کنش انسان می‌دهد تأثیر می‌گذارد و پیامد آن نقص در تبیین خواهد بود. از این رو محقق حوزه تبیین باید تمام عوامل کنش را احصاء کند و این امر تنها با مدرساندن همه علوم کارساز خواهد بود.

استوانه‌ای را در نظر بگیرید که علاوه بر ابعاد مکانی که سه جهت طول و عرض و عمق امتداد دارد، یک امتداد زمانی هم داشته باشد؛ بدین معنا که هر آن به او نگاه می‌شود با جوهری جدید خود را به ما نشان می‌دهد. شناخت چنین موجودی که در هر آن فقط با بخشی از آن مواجه‌ایم، زمانی میسر است که همه عمر زمانی‌اش را دریابیم. حال همین نگاه را در مورد انسان صاحب شعور و قابل

تکامل صعودی با جنبه‌های متعدد وجودی در نظر بگیرید، چقدر شناخت کنش چنین موجودی دشوار خواهد شد؟! از همین رو می‌توان گفت بهترین تبیین از میان انواع تبیین، تبیین کامل و جامع است که می‌تواند ما را به شناخت هرچه دقیق‌تر کنش‌های انسانی رهنمون باشد. اذعان به دشواری و صعوبت زیاد این مدل، دور از نظر نیست؛ اما دلیلی بر نادرستی و نقصان مدل پیشنهادی هم نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

حرکت جوهری به تغییر تدریجی در ذات اشیا اطلاق می‌شود. صدرالمآلهین براساس مبنای امکان و وقوع حرکت جوهری، تکامل انسان را بعد از یک سیر قهقرایی که از ذات الهی نشئت می‌گیرد، به عالم ماده می‌کشاند. نفس انسان به‌عنوان یکی از انواع جواهر، بعد از حرکت جوهری که از جسم شروع می‌شود با سیر تکاملی خود، استعداد دریافت نفس انسانی را پیدا کرده و به بدن ملحق می‌شود؛ اما نه به نحو اتحاد حلولی صورت در ماده؛ بلکه به نحو اتحاد حقیقی نفس مجرد متعلق به ماده و بدن؛ به‌گونه‌ای که بدن با گذر از هر مرتبه، فاقد مراتب سافل خود نمی‌شود. به تعبیری، جسمی که به نفس ارتقا می‌یابد «حرکت جوهری اشتدادی مرکب» دارد. این سیر تکامل با گذر از عالم ماده وارد عالم مثال خواهد شد؛ در این مرتبه است که فصل ممیز انسان هویدا می‌شود. اما سیر اشتدادی نفس، به‌همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه با ادامه این مسیر به عالم عقل وارد شده و مراتب عالم عقل را به تناسب افعال و رویکردها و گزینش‌ها و نیات که در زندگی خود دارد، طی می‌کند.

تبیین یکی از کارکردهای علوم انسانی است و آن را به‌طور عام به علت کاوی یا پرسش از چرایی کنش انسانی تعریف می‌کنند. در تبیین متذکر شدیم که کنش را باید قدری وسیع‌تر لحاظ کرد؛ به‌گونه‌ای که کنش‌های ذاتی که بر نفس اثر می‌گذارند نیز داخل در تعریف شود. از این رو تبیین کنش عبارت است از کشف یا بیان چرایی افعال گسترده انسانی. مدل پیشنهادی که در آن از همه مدل‌های مفید بهره گرفته می‌شود، می‌تواند بشر را از مصائب علمی و شناختی برهاند.

تکامل انسان، آن‌هم نه در اعراض، بلکه در جوهرش، اثر مستقیم و گاه غیرمستقیم بر تبیین کنش‌های انسانی دارد، که عدم توجه به آنها ابربودن تحقیق محقق را نمایان خواهد کرد. همچنین می‌توان ادعا کرد که گزارف‌بودن انحصار روشی، منبعی و مسائلی علوم انسانی موجود و عدم کفایت آنها در بحث تبیین، صرفاً گوشه‌ای از تأثیرات تلقی صدرالمآلهین از تکامل انسان بر بحث تبیین است.


### منابع

- ارشدریاحی، علی و حمیدرضا اسکندری، ۱۳۸۹، «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۴، ص ۱۲۵-۱۳۷.
- اسماعیلی، معصومه، ۱۳۹۵، «منازل وجودی انسان در حرکت استکمالی عقل از منظر ملاصدرا»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ش ۹، ص ۳۵-۴۹.
- سلطانی، مهدی و حمید پارسانیا، ۱۳۹۴، «روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۹۵-۱۱۸.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، چ دوم، تهران، آفتاب توسعه.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۶، «بررسی مدل صدراپی گزینش عقلانی به‌عنوان روشی برای تبیین کنش‌های انسانی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۳۳، ص ۲۵-۴۰.
- صادقی، مسعود، ۱۳۸۵، «انواع تبیین و نظریه‌های تبیین علمی»، *نامه حکمت*، ش ۸، ص ۴۵-۶۴.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدراپی*، چ دوم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۷، «ارسطو و بنیادگذاری تبیین علمی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۲۰۳، ص ۱۰۳-۱۳۴.
- مردی‌ها، مرتضی، ۱۳۹۵، «معنا و مبنای تبیین در علوم اجتماعی»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ش ۴، ص ۷۹-۱۰۴.
- نجفی سوادودباری، رضوانه و علی شیروانی، ۱۳۹۳، «تکون و تکامل نفس از منظر ملاصدرا»، *آیین حکمت*، ش ۱۹، ص ۱۳۹-۱۶۶.
- نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی و عبدالرسول عبودیت، ۱۳۹۶، «تبیین تکامل برزخی براساس مبانی فلسفی صدرالمآلهین»، *معرفت کلامی*، ش ۲، ص ۶۱-۷۴.

نوع مقاله: ترویجی


## بررسی فضایل معرفتی از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا

کلیه علیرضا ثابتی پور / دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

alirsp@gmail.com  orcid.org/0009-0002-0086-9403  
mmrezaee4@gmail.com

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

فضایل معرفتی محور مباحث معرفت‌شناسی فضیلت است که رویکردی معاصر در معرفت‌شناسی و متأثر از احیای اخلاق فضیلت‌گرا در غرب است. این رویکرد در پاسخ به مشکلات معرفت‌شناسی به‌جای تمرکز بر ارزیابی معرفتی باور به ارزیابی معرفتی فاعل شناسا می‌پردازد. با توجه به ظرفیت فضایل معرفتی در کسب معرفت و موجه‌سازی باورها در معرفت‌شناسی معاصر، با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آن پرداختیم. اختلاف در تبیین فضایل معرفتی به قوای شناختی یا صفات شخصیتی، این رویکرد را به ترتیب به دو گروه اعتمادگرا و مسئولیت‌گرا تقسیم می‌کند. حکمت نظری و عملی مهم‌ترین فضیلت معرفتی است که ارسطو مطرح می‌کند. لورین گد، مسئولیت معرفتی را فضیلت پایه می‌داند. سوسا، گلدمن و گرکو نگاهی قوم‌محور دارند و قوای حسی، استدلال، ادراک، درون‌نگری و حافظه را از مصادیق فضایل معرفتی می‌دانند. زگربسکی عشق به حقیقت را انگیزه بنیادین فضایل معرفتی می‌داند. بانر یک مدل چهاربعدی برای فضایل معرفتی و نه فضیلت کلیدی در یادگیری مطرح می‌کند. بر فضیلت‌گرایی اشکالاتی وارد است؛ ولی به‌عنوان نگاهی مکمل در معرفت‌شناسی بخصوص معرفت‌شناسی دینی مفید است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی فضیلت، فضایل معرفتی، فضایل عقلی، معرفت، فضیلت، جیسون بانر.

## مقدمه

فضایل معرفتی بود. محوریت فضایل معرفتی در این نظریه چنان است که لیندا زگربسکی از رهبران این مکتب در کتاب *فضایل ذهن* خود در تعریف معرفت می‌گوید: «معرفت، یک حالت ارتباط شناختی با واقعیت است که برآمده از فعالیت‌های فضیلت عقلی است». او باوری را که در نتیجه به‌کارگیری فضایل معرفتی است را لزوماً صادق می‌داند (زگربسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۷۰-۲۷۱).

در مکاتب فضیلت‌گرا، هم فضایل و هم رذایل را مؤثر در اندیشه یا عمل می‌دانند. رذایل معرفتی در مقابل فضایل معرفتی قرار دارند؛ مثلاً در مقابل فضیلت توجه، نادیده‌انگاری و غفلت است. البته می‌توان بر طبق دیدگاه *ارسطو* در نظریه حدوسط بودن فضیلت پیش رفت و دو طرف افراط و تفریط را رذیله دانست؛ یعنی مقابل هر فضیلتی دو رذیله وجود دارد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). عموماً تنها از فضایل صحبت می‌شود و رذایل، براساس نوع تقابل پذیرفته شده با فضایل، در نظر گرفته می‌شود. لذا ما هم در این مقاله تنها به بیان و بررسی فضایل می‌پردازیم.

در مورد پیشینه پژوهش، تنها کتاب تألیفی فارسی مرتبط با فضایل معرفتی، کتاب *معرفت‌شناسی فضیلت* (خزاعی، ۱۳۹۴) است. ایشان در حیطه نظریه فضیلت در اخلاق و معرفت‌شناسی آثار متعددی دارند. کتاب *معرفت‌شناسی فضیلت*، غالباً بر محور نظریات زگربسکی نوشته شده است؛ چراکه طبق بیان نویسنده، زگربسکی اولین شخصی است که توانسته یک نظریه معرفت‌شناسانه بر پایه نظریه فضیلت ایجاد کند (خزاعی، ۱۳۹۴، ص ۴۲). در دهه اخیر تعداد معدودی مقاله مستقیماً به بحث فضایل معرفتی پرداخته‌اند. مقالاتی همچون «فضیلت معرفتی، قوه اعتمادپذیر و ویژگی منشی: رویکردی تطبیقی» (خزاعی، ۱۳۹۷)؛ «فضایل معرفتی، شرط لازم حقیقت‌جویی و سازنده هویت عقلی» (همت‌زاده و دیگران، ۱۳۹۷) و «ارزیابی باورهای دینی براساس فضیلت‌گرایی معرفتی» (جوادی‌پور، ۱۳۹۴) از این نمونه هستند.

براساس آنچه گذشت، با توجه به اهمیت فضایل معرفتی در تربیت انسان متفکر نقاد و ظرفیت فضایل معرفتی در کسب معرفت و موجه‌سازی باورها در معرفت‌شناسی معاصر از یک طرف و جدید بودن مبحث از طرف دیگر، لازم است تا بحث فضایل معرفتی و رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت، مورد توجه بیشتری واقع شود. یکی از اشکالات

حقیقت‌جویی و کشف واقع، یک تمایل فطری و جهانی در بین انسان‌هاست. در این مسیر، بررسی امکان درک واقع، معیار صدق و نحوه ارزیابی گزاره‌ها و شیوه کسب معرفت به‌عنوان باور صادق از مسائل مهم است. این مسائل از دغدغه‌های دانشمندان معرفت‌شناسی است. در معرفت‌شناسی درون‌گرا، با توجه و تمرکز بر ویژگی‌های گزاره‌ها و عمدتاً در قالب میناگروی یا انسجام‌گرایی به راهکار و پاسخ به این سوالات و دفع شبهات شکاکیت پرداخته می‌شود.

شاید چنین پنداشته شود که با حل چنین مسائلی در قالب مثلاً میناگروی و پیروزی بر شکاکیت، کار تمام شده و مسیری آسان مهیا شده و انسان‌ها به آرزو و تمایل فطری خود خواهند رسید؛ ولی در عمل، بسیاری از افراد در مقیاس با ظرفیتی که در کسب معرفت دارند، باز از آن بی‌بهره‌اند؛ حتی افراد و جوامعی که میناگرا هستند. یکی از اشکالات معرفت‌شناسی سنتی، عدم توجه به فاعل شناسا و قوا و شخصیت‌شناختی اوست. به‌طور مثال، به اینکه روحیه‌های استقلال‌فکری، عدم تعصب، دقت عقلی و یا قوت قوای حسی یا عقلی، چه تأثیری در کسب معرفت صادق دارد، توجه نشده است. مسلماً فردی که تعصب و تقلید کورکورانه دارد، نسبت به فرد در شرایط مشابه بدون این ویژگی‌ها، کمتر نائل به معرفت می‌شود.

توجه به این نکته و اشکالاتی که بر نظریات مشهور توجیه معرفت‌شناسی گرفته شده و اختلافات میناگروی و انسجام‌گرایی، درون‌گرایی و برون‌گرایی باعث شد در چند دهه اخیر در بستر تجدید نظریه اخلاق فضیلت‌گرای *ارسطو* در فلسفه غرب، نظریه معرفت‌شناسی جدیدی به‌نام «معرفت‌شناسی فضیلت» شکل بگیرد. توجه این نظریه بیشتر بر منش و قوای شناختی فاعل است و ارزیابی فاعل را مهم‌تر و بنیادی‌تر از ارزیابی باور می‌داند و با مطرح کردن فضایل و رذایل معرفتی، کسب معرفت را براساس آن تبیین و ارزیابی می‌کند. توجه این نظریه به فاعل و روحیات او باعث شده که معرفت‌شناسی جنبه کاربردی بیشتری پیدا کند و تأثیرات در سیر آموزش و یادگیری به‌دنبال داشته باشد و مورد توجه قرار گیرد (ر.ک: بائر، ۲۰۱۵الف).

این نظریه معتقد است که همانند اخلاق فضیلت‌گرا که وجود فضایل اخلاقی مثل ملکه سخاوت منجر به فعل اخلاقی مانند بخشش بدون تکلف می‌شود؛ فضائل معرفتی (عقلی) نیز منجر به معرفت صادق می‌شود. لذا جهت کسب معرفت باید متصف به

اخلاق مدرن» برداشت. آنسکوم به نقد مکاتب فلسفه اخلاق معاصر خود می‌پردازد. طبق نظر وی، الزامات اخلاقی و مفاهیم اخلاقی مانند وظیفه، با تبیین درست و اعتقاد به یک مرجع قانون‌گذار معنا پیدا می‌کنند؛ درحالی که مکاتب اخلاقی معاصر مانند وظیفه‌گرایی و سودگرایی بدون اعتقاد به خداوند و یا عدم تبیین موجه مرجع قانون‌گذار، از این مفاهیم استفاده می‌کنند؛ در نتیجه مفاهیم اخلاقی در این گونه نظریات اخلاقی معنادار نیستند و صرفاً مفاهیم حقوقی هستند نه اخلاقی؛ درحالی که نظریات اخلاقی باید مبتنی بر مفاهیم اخلاقی باشد نه حقوقی. برای حل این مشکلات، آنسکوم رجوع به اخلاق ارسطویی که بر پایه فضایل است را مطرح می‌کند. در مکتب فضیلت‌گرایی سؤال اصلی به‌جای پرسش از فعل خوب، پرسش از شخص خوب است و بر طبق آن مفاهیم اخلاقی تبیین می‌شود (آنسکوم، ۱۹۵۸؛ خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۲۵-۲۷).

بعد از آنسکوم افراد دیگری مانند فیلیپا فوت و مک/این‌تایر کار او را دنبال کردند و نظریه‌های مختلفی با محوریت و تمرکز بر فاعل اخلاقی شکل گرفت؛ رویکردی در مقابل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی که بر محوریت عمل اخلاقی بودند. جالب اینکه چنین تغییر نگرشی در فلسفه اخلاق در حیطه‌های دیگر نیز تأثیرگذار بود و رویکردی مشابه آن را ایجاد کرد. از جمله در معرفت‌شناسی که ارزیابی فاعل محور در مقابل ارزیابی باورمحور در سنجش معرفت مطرح شد؛ رویکردی که مشابه با تغییر رویکرد در فلسفه اخلاق بود.

معرفت‌شناسی معاصر در غرب با مشکلات متعددی روبه‌رو بود. اشکال/ادموند گتیه به تعریف مشهور معرفت یکی از مهم‌ترین آن موارد است. در توضیح آن؛ تعریف مشهور معرفت «باور صادق موجه» است. طبق این تعریف شرط تحقق معرفت سه چیز است: اول باور فرد به صادق بودن گزاره؛ دوم اینکه گزاره در واقع هم صادق باشد و سوم اینکه شخص برای ادعای صادق بودن باورش دلیل موجهی داشته باشد. این تعریف از زمان افلاطون مطرح بوده و فیلسوفان پس از او هم این سه شرط را لازم و کافی می‌دانستند. در سال ۱۹۶۳، گتیه در یک مقاله با عنوان «آیا باور صادق موجه، معرفت است؟» با ارائه دو مثال نقض، کافی بودن این شروط را رد کرد (ر.ک: گتیه، ۱۹۶۳). معضل ارزش مضاعف، نزاع میناگروی سنتی و انسجام‌گرایی و درون‌گرایی و برون‌گرایی از مشکلات دیگر بود.

تغییر رویکرد در حیطه معرفت‌شناسی به سمت فضیلت‌گرایی با

به‌نظریات فضیلت‌گرا ابهام در تعداد و مصادیق فضایل است. مقالات فارسی ارائه‌شده در معرفت‌شناسی فضیلت عموماً به تبیین نظریه معرفت‌شناسی فضیلت فیلسوفان غربی بخصوص از منظر زگزبسکی و احیاناً نقد آن پرداخته‌اند و کمتر به ذکر و بررسی مصادیق فضایل معرفتی پرداخته شده است؛ لذا جنبه نوآوری این پژوهش تمرکز بیشتر بر بیان مصادیق فضایل معرفتی و ارائه دیدگاه معرفت‌شناسان شاخص در این زمینه است؛ همچنین بیشتر به دیدگاه معرفت‌شناسان فضیلت‌گرای جدید، همچون جیسون بائر توجه شده است.

محور پژوهش در پاسخ به این سؤال اصلی است که: فضایل معرفتی از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا کدام‌اند؟ در ضمن آن، به این سؤالات که مکتب معرفت‌شناسی فضیلت چیست؟ انواع این مکتب که مؤثر در تعیین مصادیق فضایل معرفتی هستند، کدام‌اند؟ پاسخ داده می‌شود.

در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مکتب معرفت‌شناسی فضیلت و فضایل معرفتی می‌پردازیم؛ ابتدا توضیحی پیرامون معرفت‌شناسی فضیلت آمده، و انواع آن بیان شده؛ سپس به فضایل معرفتی و مصادیق آن از دیدگاه دانشمندان فضیلت‌گرا، بخصوص دیدگاه جیسون بائر، اشاره شده؛ در پایان نقدی مختصر در خصوص جایگاه فضایل معرفتی از منظر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا بیان می‌شود.

## ۱. معرفت‌شناسی فضیلت

معرفت‌شناسی فضیلت، رویکردی جدید و معاصر در معرفت‌شناسی است که تمرکز بر فاعل شناسا و فضایل معرفتی او دارد. به بیان دیگر، یک رویکرد عامل‌محور (agent-based) است نه صرفاً باورمحور (belief-based). به‌گونه‌ای از معرفت‌شناسی که بر ارزیابی معرفتی براساس فضایل معرفتی فاعل شناسا توجه دارد، نه صرفاً ارزیابی باور، معرفت‌شناسی فضیلت گفته می‌شود. در این نظریه، عنصر معرفتی اصلی، فضایل معرفتی هستند و به‌واسطه آن، وجود معرفت تبیین و توجیه می‌گردد؛ ولی در معرفت‌شناسی‌های تحلیلی، عنصر معرفتی اصلی، موجه‌سازی گزاره‌هاست (خزاعی، ۱۳۹۴، ص ۷).

معرفت‌شناسی فضیلت متأثر از چرخش و بازگشت دوباره به اخلاق فضیلت‌گرای ارسطویی در غرب و با الگوگیری از آن شکل گرفت. شاید بتوان گفت اولین قدم در بازگشت به اخلاق فضیلت ارسطویی را الیزابت آنسکوم در مقاله معروف، با عنوان «فلسفه

با توجه به اینکه تمرکز این پژوهش بر بررسی مصادیق فضایل معرفتی است، تقسیم براساس نوع تعریف و تبیین ماهیت فضایل معرفتی مهم و مورد توجه است؛ زیرا نحوه تبیین فضایل معرفتی در تعیین مصادیق آن، اثر مستقیم داشته است و ملاک‌های دیگر در بیان انواع معرفت‌شناسی فضیلت، تعیین‌کننده اختلاف در مصادیق نیست. تعریف و نوع نگرش متفاوت معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا به فضائل معرفتی باعث شکاف در معرفت‌شناسی فضیلت شده است. بر طبق این ملاک، دو نوع عمده معرفت‌شناسی فضیلت وجود دارد: اعتمادگرایی فضیلت (Virtue Reliabilism) و مسئولیت‌گرایی فضیلت (Virtue Responsibilism).

#### ۲-۱. اعتمادگرایی

اولین قدم‌ها در معرفت‌شناسی فضیلت توسط نظریه‌های اعتمادگرا برداشته شد. افرادی مانند سوسا، گلدمن و گرکو در این رویکرد قرار دارند. طبق نظر این گروه، فضایل معرفتی ویژگی‌های اعتمادپذیری هستند که با دارا بودن آن باور صادق کسب شده و از باور کاذب دور می‌شویم. در این رویکرد با اتخاذ مفهوم گسترده‌تری از فضیلت، آن را بر قوا و توانایی‌های دخیل در کسب معرفت اطلاق می‌کند. این رویکرد، فضایل معرفتی را توانایی‌ها و قوای معرفتی طبیعی همچون قوای حسی، درون‌نگری، حافظه و قوای عقلی استدلال‌کننده و همچنین مهارت‌های اکتسابی، نظیر تفکر انتقادی می‌داند. این فضایل را می‌توان فضایل قوه‌ای نامید؛ آنها عموماً به صورت فطری و از بدو تولد در وجود انسان قرار داده شده‌اند. طبق این دیدگاه، فضیلت بودن نیاز به داشتن انگیزه‌های نیک معرفتی مانند رسیدن به حقیقت ندارد؛ اگر این فضایل قوه‌ای در محیط و شرایط مناسب به کار گرفته شوند، به نحو اعتمادآور و اطمینان‌بخشی انسان را به صدق و حقیقت می‌رسانند (سوسا، ۱۹۹۱، ص ۱۳۸ و ۲۷۰-۲۷۱). معمولاً سوسا به عنوان نماینده این تفکر مطرح است.

#### ۲-۲. مسئولیت‌گرایی

در مقابل دیدگاه قبلی، افرادی مانند کد، مونت مارکت، زگربسکی و بائر، با تقریر ارسطویی از فضائل، فضایل معرفتی را ملکات و ویژگی‌های شخصیتی معرفتی می‌داند؛ ویژگی‌هایی که همانند فضایل اخلاقی می‌باید با تلاش و همت زیاد کسب شود؛ لذا فاعل بر آنها

انگیزه حل معضلات رایج آن رخ داد. دانشمندان این عرصه، قائل بودند با توجه به فاعل شناسا و فضایل معرفتی او و ارائه معیاری جدید جهت ارزیابی معرفت می‌توان از اشکالات واردشده به مبنای گروهی یا انسجام‌گرایی رهایی یافت. قدم‌های اولیه در این زمینه توسط افرادی مانند آلون گلدمن و ارنست سوسا برداشته شد. ارنست سوسا در سال ۱۹۸۰ در مقاله «فایق (کلک) و هرم» در حل مشکلات معرفت‌شناسی از اصطلاح «فضایل عقلی» (Intellectual Virtue) استفاده کرد (سوسا، ۱۹۸۰، ص ۲۳).

بعد از سوسا، افراد دیگری همانند جان گرکو، لورن کد، جیمز مونت مارکت، لیندا زگربسکی، جیسون بائر، جانان ونویگ با ارائه تعریف جدید از مفاهیم معرفتی مثل شناخت و توجیه و تحلیل فرایند شناخت بر پایه فضایل عقلانی به حل مسائل معرفت‌شناسی و توسعه مباحث آن پرداختند.

#### ۲. انواع معرفت‌شناسی فضیلت

با اینکه از عمر معرفت‌شناسی فضیلت بیش از چند دهه نمی‌گذرد؛ ولی دارای گستردگی و تنوع رویکرد در داخل این مکتب هستیم. تمامی رویکردهایی که ذیل معرفت‌شناسی فضیلت‌محور قرار می‌گیرند، در تمرکز بر ارزیابی فاعل براساس فضایل معرفتی او اشتراک نظر دارند و وجود فضایل معرفتی و به کارگیری آن را مؤثر در کسب باور صادق می‌دانند؛ ولی در تعریف و ماهیت فضایل و به تبع آن در مصادیق فضایل، نحوه تأثیر فضایل معرفتی در کسب معرفت، ارتباط فضایل معرفتی در حل مسائل معرفت‌شناسی سنتی، امکان نظریه‌پردازی براساس فضایل معرفتی و زوایای دیگر اختلاف نظر دارند.

براساس این اختلافات، دسته‌بندی‌های مختلفی صورت گرفته است. به عنوان نمونه، هوک وی براساس توجه یا عدم توجه به پرسش‌های سنتی، به ترتیب سه دسته معرفت‌شناسی سنتی، پژوهشی و ترکیبی را رویکردهای مهم معرفت‌شناسی فضیلت می‌داند (ر.ک: هوکوی، ۲۰۰۳). جیسون بائر براساس کارایی فضایل معرفتی در حل مسائل معرفت‌شناسی سنتی یا عدم آن، تقسیم چهارگانه‌ای از معرفت‌شناسی مسئولیت‌گرا ارائه می‌دهد. او ابتدا به ترتیب دو رویکرد کلی «محافظه کارانه» (Conservative) و «خودمختار» (Autonomous) را مطرح می‌کند و سپس هر کدام را به قوی و ضعیف تقسیم می‌کند (ر.ک: بائر، ۲۰۱۱، ص ۱۲-۹).



مسئولیت‌گرایی به دیدگاه کد، مونت مارکت، زگزبسی و بائر اشاره می‌شود. بقیه معرفت‌شناسان در هر دو رویکرد نیز در تعیین مصادیق، نظر مشابه معرفت‌شناسان مذکور را ارائه کرده‌اند.

#### - ارسطو

نگاه اولیه به فضایل را می‌توان در آثار فلاسفه یونان باستان بخصوص ارسطو جست‌وجو کرد. ارسطو اخلاقی فضیلت‌گرا را مطرح می‌کند. ارسطو فضیلت را ملکه نفسانی که متناسب حالت حدوسط و اعتدال است، تعریف می‌کند. در بیان مصادیق فضایل، آنها را به دو دسته فضیلت اخلاقی و عقلی تقسیم می‌کند؛ چراکه نفس را دو جزء بی‌خرد و باخرد می‌داند. فضایل عقلی را فضیلت جزء با خرد عقل به حساب می‌آورد. مهم‌ترین و اصلی‌ترین فضیلت عقلی که ارسطو مطرح می‌کند حکمت (Wisdom) است؛ حالتی که در آن عقل، درستی و حقیقت را درک می‌کند. ارسطو براساس تقسیم جزء با خرد به جزء عقل نظری که نظر به موجوداتی دارد که علل وجودشان تغییرناپذیرند و جزء عقل عملی که نظر به موجوداتی دارد که تغییرپذیرند، حکمت را به دو بخش حکمت نظری (Philosophic wisdom) و حکمت عملی (Practical wisdom) تقسیم می‌کند. اهمیت حکمت در بیان ارسطو چنان است که آن را پایه فضایل می‌داند؛ چراکه رسیدن به هدف نهایی یعنی خیر و سعادت (Eudaimonia) در گرو شناخت حقیقت، تشخیص معیار حد وسط، کسب فضایل و تشخیص و مطابقت و به کار بستن فضایل در امور جزئی و هماهنگی بین فضایل و قواست و این امور در صورت متصف بودن به حکمت نظری و عملی محقق می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب ششم).

#### - ارنست سوسا

همان‌طور که گذشت، سوسا نگاهی قوام‌محور به فضایل عقلی دارد. دلیل او، برداشت خاصی است که او از تعریف فضایل دارد؛ او یک نگاه ابزاری و غایت‌گرایانه به فضیلت دارد. فضیلت معرفتی را ویژگی‌ها و توانایی‌هایی می‌داند که به نحو قابل اعتمادی انسان را در کسب صدق موفق کند. بر طبق این نگاه، قوای حسی مانند بینایی یک فضیلت معرفتی است؛ چراکه با وجود قوه بینایی و به‌کارگیری آن در شرایط مناسب (وجود نور کافی و...)، فرد به نحو قابل اعتمادی به معرفت حسی نائل می‌شود. شهود عقل‌گرا (Rationalist intuition)، استدلال

کنترل دارد و نسبت به کسب آنها مسئول و همچنین شایسته تحسین است (زگزبسی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۲-۱۰۵). در این نگاه، صرف اعتمادپذیر بودن قوا و ویژگی‌های معرفتی در رسیدن به حقیقت، برای فضیلت دانستن آنها کفایت نمی‌کند؛ بلکه دغدغه کسب باور صادق و انگیزه‌های درست معرفتی هم از شرایط فضیلت محسوب شدن است. در این نگاه، ملکاتی از قبیل کنجکاوی، سعه صدر، دقت، شجاعت عقلی، استقلال فکری، انصاف، تواضع، صداقت را فضیلت‌هایی معرفتی می‌داند، که آنها را «فضایل شخصیتی» می‌نامند. معمولاً زگزبسی به‌عنوان نماینده این تفکر محسوب می‌شود.

#### ۲-۳. فضایل معرفتی

فضایل معرفتی کلیدواژه اصلی معرفت‌شناسی فضیلت است که گاهی به نام فضایل عقلی یا فکری یا شناختی (Cognitive) و یا ذهنی نیز نامیده می‌شوند. همان‌طور که بیان شد، در تعریف و ماهیت فضایل اختلاف است؛ اعتمادگرایان آن را از جنس قوای طبیعی می‌دانند و از طرف دیگر بر طبق رویکرد مسئولیت‌گرایی، آنها مشابه فضایل اخلاقی، از جنس ملکات مرتبط با حوزه شناخت هستند که با آموزش و ممارست زیاد کسب شده‌اند. طبق هر دو دیدگاه، وجود فضایل معرفتی خطا را به حداقل می‌رساند و اگر این فضایل طبق شرایط مناسب به کار گرفته شود، فاعل شناسا را به صدق و باور منطبق بر واقعیت می‌رساند و موجه بودن و قابل اعتماد بودن باورها زمانی ایجاد می‌شود که ناشی از به‌کارگیری فضایل معرفتی باشد. همان‌طور که وجود فضایل اخلاقی در اکثریت افراد جامعه به ایجاد مدینه فاضله و رشد و تعالی فردی و جمعی در حیطه عمل کمک می‌کند، وجود و رشد فضایل معرفتی در افراد باعث اصابت بیشتر به واقعیت و کسب معرفت و رشد فکری می‌شود.

همانند اخلاق فضیلت‌گرا، در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نیز در مورد مصادیق فضایل معرفتی، تعداد آن و فضیلت‌محوری و پایه اختلاف وجود دارد. در ادامه، برخی از فضایل معرفتی مطرح شده توسط اندیشمندان فضیلت‌گرا بیان می‌شود.

ابتدا باید دیدگاه ارسطو به‌عنوان ریشه مباحث فضایل و مورد توجه معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، بیان شود. سپس معرفت‌شناسان شاخص در دو رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت، معرفی شوند. از منظر اعتمادگرایی به دیدگاه سوسا، گل‌من و گرکو؛ و از منظر

به سن خاصی باشد (همان طور که خود/رسطو هم می گوید)؛ درحالی که مسئولیت معرفتی این گونه نیست. مثلاً کمتر رخ می دهد که یک فرد شانزده ساله عاقل را حکیم بگوئیم تا اینکه بخواهیم بگوئیم او دارای مسئولیت معرفتی است (کد، ۱۹۸۷، ص ۵۴).

#### - جان گرکو

او همانند سوسا فضایل عقلی را از جنس قوای شناختی می داند. قوایی که در فرایند کسب باور قابل اعتماد هستند. طبق نظر او این قوا می تواند ذاتی یا اکتسابی باشند. گرکو در تعیین مصادیق، به ادراک، حافظه قابل اعتماد و انواع استدلال خوب اشاره می کند (گرکو، ۲۰۰۲، ص ۲۸۷). در تفاوت دیدگاه با سوسا، او یک شرط انگیزشی هم اضافه می کند؛ یعنی قوای معرفتی که برانگیزاننده به سمت صدق و دوری از کذب هستند. این انگیزه و میل، طبیعی و غیراکتسابی است (گرکو، ۲۰۰۴، ص ۱۰۳).

#### - جیمز مونت مارکت

مونت مارکت نگاهی مسئولیت‌گرا دارد و فضایل معرفتی را صفات و ویژگی‌های شخصیتی می داند. او در نگاه تطبیقی با اخلاق فضیلت و توجه به فضیلت اصلی پیروی از وجدان اخلاقی، فضیلت معرفتی اصلی را «پیروی از وجدان معرفتی» معرفی می کند. او در توصیف این فضیلت، آن را تمایل رسیدن به اهداف عالی معرفتی بخصوص رسیدن به صدق و دوری از کذب می داند. این بیان مونت مارکت نزدیک به بیان کد در مسئولیت معرفتی است. البته مونت مارکت صرف وجود میل به حقیقت را برای فضیلت‌مندی کافی نمی داند؛ زیرا می تواند با جزم‌گرایی هم همراه باشد. از این رو او سه دسته فضیلت تعدیل و تنظیم‌کننده مطرح می کند؛ آنها عبارتند از: فضیلت‌های مرتبط با بی‌طرفی (Impartiality)، فضیلت‌های مرتبط با توجه عقلی (Intellectual Sobriety) و فضیلت‌های مرتبط با شجاعت عقلی (Intellectual Courage) (ر.ک: مونت مارکت، ۱۹۹۳، ص ۲۰-۲۳).

#### - لیندا زگزبسی

او فضایل عقلی را ملکات نفسانی و از جنس فضایل اخلاقی می داند. زگزبسی در کتاب *فضایل ذهن* که مهم‌ترین اثر وی به‌شمار می رود و شامل نظریه‌پردازی برای ایجاد یک معرفت‌شناسی بر پایه فضایل

عقل‌گرا (Rationalist deduction)، ادراک (Perception)، درون‌نگری (introspection) و حافظه (memory) از مصادیق دیگر فضایل معرفتی است که سوسا اشاره می کند (سوسا، ۱۹۹۱، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۸). البته سوسا در برخی آثار جدیدتر، مواردی از ویژگی‌های شخصیتی را هم به‌عنوان فضایل عقلی کمکی بیان می کند (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۶۹).

#### - آلوین گلدمن

رویکرد اصلی گلدمن وثاقت‌گرایی (Reliabilism) است که رویکردی برون‌گرا و مقدم بر معرفت‌شناسی فضیلت شکل گرفته است. او ابتدا نظریه تبیین علی معرفت را مطرح کرد و ارتباط علی بین شواهد و باور را تنها راه ایجاد معرفت مطرح کرد. سپس با تعدیل نظریه خود، ایجاد باور توسط یک فرایند قابل اعتماد را شرط حصول معرفت بیان کرد. گلدمن اعتماد‌گرایی فرایندی را راه‌حل مشکل گتیه و معضل ارزش می داند (گلدمن و آلسون، ۲۰۰۹، ص ۳۳-۳۵). گلدمن در ذیل بیان فرایندهای قابل اعتماد باورساز به فضایل عقلی در قالب قوای معرفتی قابل اعتماد اشاره می کند. با این نگاه می توان او را نزدیک یا جزء رویکرد اعتماد‌گرایی فضیلت دانست. او به فرایندهای ادراکی استاندارد، حافظه، استدلال خوب و درون‌نگری به‌عنوان قوای معرفت‌ساز اشاره می کند (گلدمن، ۱۹۹۲، ص ۱۱۳ و ۱۵۷-۱۵۸).

#### - لورین کد

لورین کد «مسئولیت معرفتی» (Epistemic Responsibility) را به‌عنوان فضیلت عقلی اصلی و پایه مطرح کرد. از نظر او وقتی انسان‌ها نسبت به کشف واقع احساس مسئولیت کنند، به‌دنبال کسب بقیه فضایل نیز خواهند رفت؛ لذا فضیلت اولیه مسئولیت معرفتی است. از نظر کد، انسان‌ها باید نسبت به کسب معرفت فعال و دغدغه‌مند باشند. لورین کد بیان می کند که بین مسئولیت معرفتی و حکمت، آن قدر ارتباط نزدیکی است که تقریباً قابل تعویض با هم هستند؛ چراکه شخصی که دارای حکمت است از نظر معرفتی هم برای خود مسئولیت قائل است و از طرف دیگر فرد مسئول معرفتی به‌دنبال کسب حکمت خواهد بود. البته لورین کد بین این دو فضیلت، مسئولیت معرفتی را فضیلت پایه محسوب می کند و سه دلیل برای آن می آورد؛ از جمله اینکه به‌نظر می رسد حکمت مناسب

معرفتی است، در تعریف فضیلت می‌گوید: «فضیلت یک مزیت اکتسابی عمیق و پایدار یک شخص است که شامل انگیزه‌های نهادین برای ایجاد یک هدف معین و مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به آن هدف است» (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۳۷). او در بیان دقیق دیدگاه خود، معرفت را ناشی از اعمال یک یا بیش از یک فضیلت معرفتی می‌داند (زگزبسکی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۷). زگزبسکی انگیزهٔ بنیادین و متمایز فضایل عقلی را «عشق به حقیقت» (Love of truth) یا «باوجدان بودن معرفتی» (Epistemic conscientiousness) می‌داند. سعهٔ صدر، دقیق‌بودن، ذهن باز، شجاعت فکری، ثبات قدم، مصمم‌بودن، فروتنی فکری، سخاوت معرفتی و خلاقیت فکری، از جمله فضایل معرفتی هستند که زگزبسکی ذکر می‌کند (زگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰-۱۷۷).

#### – جیسون بائر

بائر همانند زگزبسکی فضایل عقلی را ویژگی‌های شخصیتی می‌داند و در زمرهٔ مسئولیت‌گرایان قرار دارد. او تأکید بر «ارزش شخصی» (personal worth) در فضایل معرفتی دارد؛ وجود فضایل معرفتی در شخص باعث ایجاد ارزش برای فرد و شایسته‌تحمین بودن او می‌شود. بائر در کتاب *ذهن پژوهشگر* در تعریف فضایل عقلی می‌گوید: «فضیلت عقلی یک ویژگی شخصیتی است که به ارزش معرفتی شخصی دارندهٔ آن کمک می‌کند؛ به‌خاطر اینکه شامل یک جهت‌گیری روان‌شناختی مثبت به‌سمت اهداف معرفتی است» (بائر، ۲۰۱۱، ص ۱۰۲).

بائر در تبیین ویژگی فضایل معرفتی یک مدل چهاربعدی مطرح می‌کند. البته بائر می‌گوید که این چهار بعد برای تمامی فضایل شرط کافی یا لازم نیست؛ بلکه یک مدل نظری مفید و روشن‌کننده برای اغلب فضایل معرفتی است. چهار بعد عبارتند از: بعد انگیزشی، بعد عاطفی، بعد مهارتی، و بعد قضاوتی.

– بعد انگیزشی: فضایل معرفتی دارای عنصر انگیزه و عشق به اهداف معرفتی است؛ مانند عشق به حقیقت. اگر شخص در فرایند یادگیری خود، دقت عقلی و یا سخت‌کوشی داشته باشد؛ ولی این فعالیت جهت خودنمایی یا ترس از تنبیه باشد، این دقت و سخت‌کوشی فضیلت معرفتی محسوب نمی‌شود. بائر یک اصل انگیزشی برای فضیلت معرفتی بیان می‌کند: «یک سوژه S فقط در صورتی دارای فضیلت عقلی V است که داشتن S از V ریشه در

«عشق» به اهداف معرفتی داشته باشد» (بائر، ۲۰۱۵، ص ۸۷).  
– بعد عاطفی: وقتی شخصی را دارای یک فضیلت می‌خوانند که از انجام کارهای ناشی از فضیلت لذت ببرد. مثلاً فردی، استقامت در یادگیری نشان می‌دهد؛ ولی از این حالت لذت نمی‌برد، یا کسل می‌شود؛ در این صورت نمی‌توان او را دارای فضیلت استقامت فکری دانست. بائر در این مورد به سخن ارسطو اشاره می‌کند که اگر فردی از بخشش کردن لذت نمی‌برد، او را سخاوتمند نمی‌خوانند. بائر برای این بعد اصل عاطفی را بیان می‌کند: «S فقط در صورتی دارای فضیلت فکری V است که S از فعالیت مشخصه V لذت ببرد (یا سایر محبت‌های مناسب را در رابطه با آن تجربه کند)» (همان، ص ۸۷).

– بعد مهارتی: طبق نظر بائر برای هر فضیلت معرفتی یک شکل فعالیت شناختی مختص به آن وجود دارد که آن را از بقیه فضایل متمایز می‌کند. مثلاً فضیلت ذهن باز (Open-mindedness) شامل کنارگذاشتن یک دیدگاه شناختی پیش‌فرض به‌منظور اتخاذ دیدگاهی جایگزین است؛ کنجکاوی شامل پرسیدن سؤالات متفکرانه و روشن‌گر و غیره است. اگر فردی انگیزهٔ رسیدن به معرفت را داشته باشد، ولی در پی‌گیری و فعالیت مرتبط با فضیلت ناتوان باشد؛ دارای آن فضیلت نیست. بائر در این راستا اصل مهارت را بیان می‌کند: «S فقط در صورتی دارای یک فضیلت فکری V است که S در فعالیت مختص V مهارت داشته باشد» (همان، ص ۹۱).

– بعد قضاوتی: گاهی اوقات فرد دارای اراده و مهارت مرتبط با یک فضیلت معرفتی است؛ ولی به دلیل عدم قضاوت صحیح در زمان و موقعیت مناسب برای اعمال فضیلت در عمل شکست می‌خورد؛ چون نمی‌داند کدام فضیلت را در یک موقعیت خاص به‌کار ببرد. آگاهی از اینکه کدام فضیلت باید در یک موقعیت خاص به‌کار گرفته شود، بعد قضاوتی فضیلت معرفتی است. بائر در اینجا اصل قضاوت را معرفی می‌کند: «S فقط در صورتی دارای فضیلت فکری V است که S آمادگی داشته باشد تشخیص دهد که چه زمانی (و به چه میزان و...) فعالیت مختص V، از نظر معرفتی مناسب خواهد بود» (همان، ص ۹۲).  
به‌نظر می‌رسد بعد قضاوتی در شاکلهٔ فضایل معرفتی نباشد و امری خارجی و خود یک فضیلت جداگانه باید محسوب شود؛ فضیلتی اصلی که هماهنگی و به‌کارگیری مناسب فضایل را مدیریت می‌کند. این بیان، ذهن را متوجه فضیلت حکمت عملی می‌کند؛ جالب اینکه خود بائر در ادامه متن برای حمایت از اصل قضاوت، دو

دلیل می‌آورد و در اولی این بعد را مرتبط با حکمت عملی می‌داند (ر.ک: بائر، ۲۰۱۵، ص ۹۳).

یکی از اشکالاتی که به مکاتب فضیلت‌گرا چه اخلاقی و چه معرفت‌شناسی گرفته می‌شود، ابهام در کم و کیف فضایل معرفتی است. از طرف دیگر همان‌طور که در بعد مهارتی گذشت، هر فضیلت معرفتی فعالیت مختص به‌خود را دارد که شاخصه و متمایزکننده آن، از بقیه فضایل است؛ با توجه به این دو نکته، تبیین فضایل معرفتی و بیان فعالیت مشخصه آن، ضروری است. یکی از افرادی که توجه به این نکته داشته، جیسون بائر است. او در مقالات و کتب خود به اجمال یا تفصیل در این‌باره صحبت می‌کند. او در قسمت دوم کتاب *پرورش ذهن‌های خوب* به همین نکته اشاره می‌کند و در حدود صد صفحه پیرامون تبیین نه فضیلت معرفتی کلیدی با ارائه فعالیت‌های مختصه و مثال‌های مختلف می‌پردازد (بائر، ۲۰۱۵، الف، ص ۱۵۷-۱۶۱).

جیسون بائر نه فضیلت معرفتی کلیدی را برای فرایند یادگیری معرفی می‌کند؛ آنها عبارتند از: کنجکاوی (Curiosity)، استقلال عقلی (Intellectual Autonomy)، فروتنی عقلی (Intellectual Humility)، توجه (Attentiveness)، دقت عقلی (Intellectual Carefulness)، جامع‌نگری عقلی (Intellectual Thoroughness)، ذهن باز، شجاعت عقلی (Intellectual Courage)، استقامت عقلی (Intellectual Tenacity). بائر با دسته‌بندی این نه فضیلت براساس فرایند یادگیری می‌گوید: «سه فضیلت اول برای شروع فرایند یادگیری و قرار دادن آن در مسیر درست، بسیار مهم هستند: کنجکاوی یادگیری را راه می‌اندازد؛ استقلال عقلی به شخص کمک می‌کند تا خودش فکر کند؛ و فروتنی عقلی به فرد کمک می‌کند محدودیت‌های تفکر خود را بشناسد (و بنابراین در صورت لزوم از دیگران استفاده کند). مجموعه دوم از فضایل، یادگیری را در مسیر خود حفظ می‌کند: فرد دارای توجه، حاضر و درگیر است؛ یادگیرنده دقیق از اشتباهات اجتناب می‌کند؛ و یادگیرنده جامع‌نگر به دنبال فهم عمیق و ایجاد آن در مقابل دانش سطحی است. سه فضیلت پایانی برای غلبه بر موانع یادگیری مفید است: ذهن باز به غلبه بر روش‌های بسته یا کوتاه‌اندیش کمک می‌کند؛ شجاعت عقلی با ترس از ریسک‌پذیری عقلی مقابله می‌کند؛ و استقامت عقلی با تمایل به تسلیم شدن قبل از به‌ثمر نشستن فرایند یادگیری مبارزه می‌کند» (همان، ص ۵۸).

جهت رعایت اختصار مقاله، تنها به تعریف بائر از ذهن باز اشاره می‌کنیم؛ بائر در کتاب *ذهن پژوهشگر*، در قالب یک فصل به بررسی فضیلت عقلی ذهن باز می‌پردازد و چهار مؤلفه برای آن بیان و تبیین می‌کند؛ او می‌گوید: «یک شخص دارای ذهن باز، این مشخصات را دارد: (الف) اراده یا (در حد خود) قادر است (ب) تا از یک دیدگاه شناختی پیش فرض فراتر رود (ج) به‌منظور پذیرفتن یا جدی گرفتن محسنات (د) یک دیدگاه شناختی متمایز» (بائر، ۲۰۱۱، ص ۱۵۲).

### نقد و نتیجه‌گیری

۱. فضایل معرفتی، تأثیرگذار در کسب معرفت هستند. همانند تأثیری که برای ملکات اخلاقی در انجام فعل خیر و دوری از فعل شر قائل هستیم و امری پذیرفته شده است، می‌توان چنین جایگاهی برای فضایل معرفتی قائل شد؛ در نتیجه گرچه از دیدگاه ما، مبنای صریح است؛ ولی نباید از نقش فاعل و روحیات او در کسب معرفت غافل شد.

۲. برخی از نظرات در معرفت‌شناسی فضیلت، باید نقد و بررسی و اصلاح شود؛ از جمله اینکه وجود و به‌کارگیری فضایل معرفتی با شرایط مطرح‌شده توسط اندیشمندان فضیلت‌گرا، حتماً مصیب به واقع و شرط لازم و کافی برای کسب معرفت است. فضایل معرفتی زمینه نزدیک به معرفت صواب را فراهم می‌کنند و احتمال خطا کمتر می‌شود؛ نه اینکه کار کسب معرفت تمام‌شده تلقی شود؛ بلکه نیاز به توجه معرفت‌شناختی باورها هست. می‌توان فضایل معرفتی را علل معدّه (زمینه‌ساز) برای کسب معرفت بدانیم؛ و با یک تعریف عام‌تر بگوییم: فضیلت معرفتی عبارت است از: «آن فضیلتی که فاعل را به باور صادق نزدیک و از باور کاذب دور می‌کند».

۳. معرفت‌شناسی فضیلت با اصلاحاتی همانند آنچه در نکته قبل اشاره شد، می‌تواند نقش مکمل برای معرفت‌شناسی‌های دیگر بخصوص معرفت‌شناسی دینی را ایفا کند و با ادغام آنها ضمن رفع بسیاری از اشکالات، به یک نگاه نسبتاً جامع در معرفت‌شناسی دست یافت.

۴. معرفت‌شناسی فضیلت از جنبه کاربردی قوی‌تری برخوردار است و با ارتباطی که با شخص فاعل شناسا و روحیات و ملکات او دارد می‌تواند در عمل مفیدتر باشد؛ زیرا توجه به حالات فاعل دارد. این حالات و ملکات قابل پرورش و اصلاح در وجود انسان‌هاست و از طریق تمرین و آموزش می‌توان انسان‌های فضیلت‌مند از لحاظ عقلی تربیت کرد و با لحاظ ادعای معرفت‌شناسی فضیلت، انتظار

## منابع

- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- جوادیپور، غلامحسین، ۱۳۹۴، «ارزیابی باورهای دینی براساس فضیلت‌گرایی معرفتی»، *قیسات*، دوره بیستم، ش ۷۶، ص ۱۱۲-۸۱.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی فضیلت*، چ دوم، تهران، سمت.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۷، «فضیلت معرفتی، قوه اعتمادپذیر و ویژگی منشی: رویکردی تطبیقی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و یکم، ش ۱، ص ۴۱-۲۵.
- زگزبسی، لیندا، ۱۳۹۲، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- همت‌زاده، حسین و دیگران، ۱۳۹۷، «فضایل معرفتی، شرط لازم حقیقت‌جویی و سازنده‌ی هویت عقلی»، *الهیات تطبیقی*، دوره نهم، ش ۹، ص ۱۲۳-۱۴۶.
- Anscombe G. Elizabeth. M., 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, V. 33, N. 124, p. 1-19.
- Baehr, Jason, 2011, *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_, 2015a, *Cultivating Good Minds: A Philosophical and Practical Guide to Educating for Intellectual Virtue, Ist*, from <http://intellectualvirtues.org>.
- \_\_\_\_, 2015b, "The Four Dimensions of an Intellectual Virtue", in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*, p. 86-98.
- Code, Lorraine, 1987, *Epistemic Responsibility*, Hanover, University Press of New York England and Brown University Press.
- Gettier, Edmund, 1963, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, V. 23, N. 6, p. 121-123.
- Goldman, Alvin & Olsson E. J., 2009, "Reliabilism and the value of Knowledge", in *Epistemic Value*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_, 1992, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MIT Press.
- Greco, John, 2002, "Virtues in Epistemology", in Paul Moser (ed.), *Oxford Handbook of Epistemology*, New York, Oxford University Press.
- \_\_\_\_, 2004, "How to preserve your Virtue while losing your perspective", in *Ernest Sosa and his critics*, Malden, M.A., Blackwell.
- Hookway Ch., 2003, "How to be a Virtue Epistemologist", in Depaul and Zagzebski (eds), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, p. 183-202.
- Montmarquet, James, 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- Sosa, Ernest, 1980, "The Raft and The Pyramid", *Midwest Studies in Philosophy*, V. 5, p. 3-26.
- \_\_\_\_, 1991, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_, 2015, "Virtue Epistemology: Character vs. Competence", in M. Alfano (ed), *Current Controversies in Virtue Theory*, New York, Routledge Press.
- Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_, 2008, *Epistemology*, Belmont CA, Wadsworth Press.

رشد و تعالی فردی و اجتماعی در سایه رسیدن به معرفت را داشت.

لازمه کاربردی‌شده هرچه بیشتر فضایل معرفتی، تبیین واضح از این فضایل و تحلیل مشخصه‌ها و راه‌های ایجاد آن است.

۵. فضایل معرفتی می‌تواند به‌عنوان ویژگی‌های اکتسابی و

مهارت‌های لازم برای یک دانش‌پژوه در مسیر آموزش و تحقیق، مورد

توجه نهادهای متولی آموزش و تحقیق قرار گیرد؛ تا با بهره‌مندی

دانش‌پژوهان از این فضایل، رشد علمی و معرفتی حاصل شود. در بعد

گسترده‌تر، همان‌گونه که متعلق بودن آحاد مردم جامعه به فضایل

اخلاقی، موجب رشد و تعالی و سعادت جامعه می‌گردد، مجهز شدن به

فضایل معرفتی نتایج ارزشمندی در حیات معرفتی جامعه دارد.

۶. با توجه به جدید بودن معرفت‌شناسی فضیلت و قابلیت این

رویکرد در تعمیق باورهای دینی، نیاز به بررسی تطبیقی بین نظریات

مطرح غربی در این زمینه با نظریات اندیشمندان مسلمان، بخصوص

در عناوین نزدیک مانند عوامل و موانع معرفت، وجود دارد؛ تا علاوه

بر تبیین موضع صحیح در برابر این رویکرد، از قابلیت‌های آن در

کسب معرفت بخصوص معرفت دینی استفاده شود.



نوع مقاله: ترویجی

## واکاوی جایگاه و شأن منحصر به فرد فلسفه در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی

سید محمد تقی شاکری / استادیار گروه آموزشی فلسفه دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران

mtshakeri@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-9773-9300 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۸

### چکیده

سید جمال‌الدین اسدآبادی فیلسوف آغازگر تاریخ بیداری ایرانیان است. سید جمال با سفر به کشورهای گوناگون، با افکار و مدنیت جدید در غرب و عقب‌افتادگی ملل شرق آشنا شد. مسئله اصلی این نوشتار آن است که سید در حرکت اصلاحی خود برای مبارزه و رفع این بحران جوامع مسلمان، چه راه‌حلی ارائه داده است. سپس از طریق مراجعه به آثار به‌جای‌مانده از وی و به روش توصیفی - تحلیلی، این مقاله مختصر در صدد نشان دادن جایگاه، چیستی، ضرورت و خاستگاه فلسفه از منظر اندیشه‌های سید است و اینکه در نظر وی پیشرفت و نیل به مدنیت و جبران عقب‌افتادگی از مسیر فلسفه و ترویج عقلانیت میسر است. البته برای رسیدن به این هدف، شخصیت فلسفی سید جمال، فواید و کارایی فلسفه و حتی نحوه شکل‌گیری علوم در نوشته‌های او نیز به خوبی روشن می‌شود. شاهد مهم او در اینکه روحیه فلسفی چگونه موجب ترقی و توسعه و ایجاد مدنیت در جوامع می‌شود، وقوع نهضت ترجمه و مدنیت حاصل از آن بین مسلمانان سده‌های نخست تاریخ اسلام است.

کلیدواژه‌ها: سید جمال‌الدین اسدآبادی، فلسفه، علم، مدنیت، توسعه، سنت، تجدد.

## مقدمه

البته هیچ شبهه‌ای درباره نقش سیدجمال در تاریخ بیداری ایرانیان نیست؛ همه متفق‌القول‌اند که نقش اصلی در آغاز بیداری ایرانیان و تداوم بیداری با فعالیت‌های اصلاحی وی شروع می‌شود؛ ولی نکته مغفول در مقاله پیش‌گفته این است که او در مبارزات و فعالیت‌های خود مبنای فلسفی داشته و اینکه فعالیت اصلاحی باید بر پایه حکمت و فلسفه آغاز شود. این نوشتار به دنبال دستیابی به نظر سیدجمال درباره فلسفه و اندیشه عقلانی و نقش بی‌بدیل آن در پایه‌گذاری فکری و مدنیت با تکیه بر آثار خود او است.

یکی از آثار فلسفی سیدجمال «رسالة نیچریه» است که برخی با نادیده گرفتن جنبه فلسفی‌اش، آن را نوشتاری پیرامون تبلیغ اندیشه دینی می‌دانند که برای رفع اختلاف احتمالی بین دین و علم، به وجود نوعی روح علمی قائل می‌شود و آن را فلسفه می‌نامد (مجتهدی، ۱۳۶۳، ص ۲۰). در مقابل، پیشینه دیگر این بحث تأثیر حکمت متعالیه را بر افکار سیدجمال و اثرگذاری اندیشه‌های سیدجمال بر دیگران و ایجاد تحولات سیاسی مانند نهضت تنباکو و انقلاب مشروطیت را بررسی می‌کند (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹، ج ۲). ایشان با برشمردن ویژگی‌های نهضت سیدجمال، همچون عقل‌گرایی، تلازم دین با عقل و عرفان، اجتهاد، جمع بین سنت و مدرنیته بدون خودباختگی، و مقابله با استبداد و استعمار همه را در امتداد سنت فلسفی و تفکر دینی صدرالمآلهین می‌داند و سپس برای فرضیه خود شواهد سه‌گانه‌ای ارائه می‌دهد: شواهد تاریخی تحصیل سیدجمال در محضر حکمای حکمت متعالیه و اثرپذیری از آنان؛ بررسی آثار مکتوب سیدجمال و استشهاد به اصول فلسفی خاص صدرایی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری و...؛ شخصیت سیاسی سیدجمال و مقایسه آن با اندیشه سیاسی صدرالمآلهین (همان). از آنجا که مقاله گفته شده در مجموعه مقالات همایش سیاست متعالیه در حکمت متعالیه به چاپ رسیده است؛ محور بحث آن در جهت ثمربخش بودن اندیشه سیاسی سیدجمال براساس اندیشه سیاسی صدرایی دور می‌زند که با غرض پژوهش ما متفاوت است.

مقاله «حکمت و سیاست در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی» به نگاه حکمی تحول‌آفرین سید در زمانه خود پرداخته و بحث را در تقسیم‌بندی سیدجمال از علوم جدید و توجه او به فلسفه سیاسی و آموزه‌های قرآنی در برپایی حکومتی پیش می‌برد که می‌تواند راه

سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۴) پس از یادگیری علوم مقدماتی نزد پدر خود، راهی قزوین شد و در مدرسه صالحیه قزوین در درس ملاآقا حکمی قزوینی شرکت می‌کند. مدرسه صالحیه قزوین در آن روزگار از معدود حوزه‌های علمیه‌ای بود که مشارکت جدی در فعالیت‌ها و مسائل سیاسی و اجتماعی ایران داشت. همچنین این حوزه از نعمت اساتید بزرگ حکمت متعالیه مانند ملاآقا حکمی قزوینی، ملایوسف حکمی قزوینی و ملاصفرعلی لاهیجی برخوردار بود (صالحی شهیدی، ۱۳۷۳). پس از چندی سیدجمال عازم نجف شد و از محضر ملاحسینقلی همدانی و شیخ انصاری استفاده‌های علمی فراوان برد؛ همچنین مورد توجه شیخ انصاری قرار گرفت (امین، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۰۸). وی در نجف با دو حکیم دیگر حکمت متعالیه، سیداحمد کربلایی و سیدسعید حبیبی ارتباط نزدیک داشت (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۳۷). سیدجمال با سفر به کشورهای اسلامی و اروپایی با اوضاع فکری و فرهنگی مسلمانان و نیز اندیشه‌های نوین و علوم جدید در غرب آشنا شد. او با مقایسه اوضاع فکری و مادی مسلمانان در شرق و وضعیت کشورهای اروپایی در غرب، می‌کوشید علل این تفاوت‌ها و راه‌حل برون‌رفت از این معضلات را بیابد. از میان راه‌حل‌های سیدجمال برای عبور از این انحطاط، توجه به فلسفه و شأن منحصربه‌فرد آن در گشودن گره‌ها و برون‌رفت از مشکلات زیربنایی فکری و فرهنگی بیشترین اهمیت را دارد که مسئله موردنظر این نوشتار است.

درباره پیشینه پژوهش باید گفت که در بین آثار به‌جای مانده از سیدجمال، مطالبی فوق‌العاده مهم در مورد فلسفه، اهمیت، ضرورت و مشکل‌گشایی آن در بحران‌های اجتماعی و سیاسی و فکری وجود دارد؛ ولی موجب شگفتی است که نویسندگان مختلف در گذشته در این باب کار درخور توجهی انجام نداده‌اند و عمده نوشته‌ها در مورد نقش سیدجمال در اصلاح‌گری اجتماعی و سیاسی است. یکی از پیشینه‌ها مقاله سیدجمال‌الدین اسدآبادی در *دائرةالمعارف اسلامی* است که نویسنده‌اش قائل است توصیفاتی که از دانش فلسفی سیدجمال به ما رسیده، با توجه بر نوشته‌هایش، موجه به‌نظر نمی‌رسد و تردیدی نیست که او به‌هیچ‌وجه مستقیماً با فلسفه اروپا آشنا نبوده است و حتی برخی آثار فلسفی‌اش از دقت کافی برخوردار نیست و رساله فلسفی‌اش بیشتر تبلیغ تفکرات دینی است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۰۸).



### ۱. شخصیت فلسفی سیدجمال‌الدین

در نوشته‌های راجع به سیدجمال، بیشتر به شخصیت اجتماعی و فعالیت‌های سیاسی او پرداخته‌اند و شخصیت فلسفی‌اش یا اصلاً مطرح نبوده یا بسیار گذرا و کوتاه از آن گذشته‌اند. یکی از دلایل آن، در دست نبودن آثار سیدجمال یا عدم توجه به آنها بوده است. امروزه که تقریباً تمام آثار سیدجمال در مجموعه‌ای ده جلدی جمع‌آوری و منتشر شده است (خسروشاهی، ۱۳۸۳، ص ۸۱)، بهتر می‌توان در این زمینه اظهار نظر کرد. علاوه بر غفلت از آثار فلسفی، از فعالیت‌های فلسفی سیدجمال نیز غفلت شده است؛ مانند تدریس‌های او در مصر و ترکیه و تدریس کتاب *ابن‌سینا* به شاگردش شیخ محمد عبده. بنابراین از شواهد مهم بر شخصیت فلسفی سیدجمال، التاء خطابه‌های فلسفی به‌صورت دروس بر شاگردان (محیط طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۳۶) و تدریس فلسفه به طلاب قدیم و تدریس فنون حکمت را محور کار خویش قرار دادن (همان، ص ۵۳ و ۵۲) است. فنون حکمت مباحثی اعم از مابعدالطبیعه و طبیعیات و شاید حکمت سیاسی را نیز شامل شود و از این رو برخی او را از اعظم فلاسفه برمی‌شمرند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴ق، القسم الاول من الجزء الاول، ص ۳۱۰).

اینکه محقق سترگ نظیر شیخ آقابزرگ طهرانی، سیدجمال را از اعظم فلاسفه می‌داند، امری تصادفی یا از روی حدس و گمان نیست؛ بلکه براساس شناخت دقیق است؛ زیرا می‌دانیم شیخ آقابزرگ، با اواخر حیات سید هم‌زمان بوده و از ده سالگی (۱۳۰۳ق) وارد حوزه شده است؛ یعنی بیش از ده سال پیش از وفات سید. قطعاً در آن روزگار در حوزه‌های علمیه، سخن بسیار درباره سیدجمال می‌شنیده است و از گفت‌وگوهای میان طلاب در موضوعات مختلف جهان اسلام و بزرگان آن روز اطلاع می‌یافته است. همچنین می‌دانیم که شیخ آقابزرگ در سال ۱۳۱۵ق وارد نجف شد و در محضر علمای نجف به تحصیل پرداخت؛ از جمله محضر درس میرزا حسین نوری (استاد متبحر و متخصص رشته معرفت الرجال و معاصر سیدجمال). به‌طور حتم شیخ آقابزرگ در حوزه نجف کسانی را می‌دیده است که نه تنها از دور و نزدیک بر احوال سیدجمال آگاه بوده‌اند؛ بلکه حضور او را در نجف (حدود سال‌های ۱۲۷۰ق) درک کرده بودند. بنابراین وقتی او سیدجمال را صراحتاً در شمار بزرگان فلاسفه می‌آورد، با این همه زمینه اطلاع و تفحص و با توجه به موضوع معاشرت و تعیین صریح موضوع کتاب خود (*تقیاء البشر*)

درست را به مردم نشان دهد و نیازهای معیشتی و رفاهی آنان را رفع کند (کیخا، ۱۳۹۹). تمرکز اصلی در این مقاله بیان دیدگاه‌های حکمی، سیاسی و آموزه‌های قرآنی سیدجمال با کمک ابزارهایی مانند جراید و مطبوعات در اصلاح جامعه زمان خود است (همان) که با بحث ما در این نوشتار بکلی متفاوت است.

مسئله ما این است که سیدجمال سرفصلی نوین در تاریخ فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید؛ به‌طوری‌که وی دیدگاه‌های نو برای برون‌رفت ملت‌های مسلمان از بحران عقب‌افتادگی دارد؛ تحقیقی که تاکنون مورد غفلت بوده است.

سؤال اصلی این است که راه حل سید برای برون‌رفت از این بحران چیست؛ و سؤال فرعی آن است که از نظر وی فلسفه چگونه بسترسازی لازم برای نیل به مدنیت و ترقی را فراهم می‌کند. براساس این سؤالات و با تحلیل آثار او معلوم می‌شود که اولاً سیدجمال دارای شخصیت فلسفی است، و ثانیاً شخصیت فلسفی‌اش پشتوانه فعالیت‌های سیاسی اجتماعی اوست و صراحتاً بر آن است که مسیر رشد و ترقی و جبران عقب‌افتادگی شرق از طریق فلسفه است. از نگاه وی برای رسیدن به مدنیت و رشد تمدنی، هیچ گریز و گزیری از تفکر فلسفی نیست. ضرورت و اهمیت پژوهش در این امر است که گسترش عقلانیت و تفکر فلسفی موجب شکل‌گیری مدنیت و مبارزه با افراط‌گرایی‌ها و خشونت‌هاست. اینکه سیدجمال را سرفصل نوین در تاریخ فلسفه اسلامی می‌دانیم از آن‌روست که گفت‌وگوی سنت و تجدد از وی آغاز می‌گردد، و به‌نظر او مسیر این گفت‌وگو بایستی از طریق تفلسف طی شود و در این طریق دو فرایند باید پیگیری شود: بازسازی تفکر فلسفی، نقد تفکر فلسفی‌مان. با توجه به این دو فرایند است که سیدجمال فلسفه را دارای امتداد اجتماعی و سیاسی می‌داند. فلسفه در نظر او صرفاً بسنده کردن به تعلیم و تعلم آن در حوزه‌های علمیه نیست؛ این رویه گذشتگان صرفاً مسیر فلسفه‌خوانی است که غیر از پروراندن تفکر فلسفی است. سیدجمال به دنبال احیاء تفکر فلسفی و ترویج عقلانیت است. در حقیقت بن‌مایه سخن سید که مقتبس از آثار اوست، این است که هیچ قومی بدون روح حکمت و فلسفه نمی‌تواند به مدنیت و به علوم پایدار برسد. بر این اساس جامعه مسلمانان با احیاء سنت فلسفی خود و شناسایی ظرفیت‌ها و قابلیت‌هایش بازسازی شده و به فعلیت می‌رسد؛ وجهه تفکر فلسفی از خلال نقد و پالایش احیاء می‌گردد و رواج روح فلسفه، مقدمات رشد و ترقی سایر علوم را نیز فراهم می‌کند.

جای تردیدی دربارهٔ شخصیت فلسفی سید به‌جای نمی‌گذارد. فعالیت‌های سیدجمال دو وجهه داشت: وجههٔ نخست دروس علمی منظمی بود که در خانه‌اش القا می‌کرد، و وجههٔ دوم دروسی بود که برای مهمانانش در خانهٔ خود یا در خانه‌های بزرگان یا در اجتماعات دیگر القا می‌کرد (موسوی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۰). دروسی که در خانه‌اش افاده می‌کرد، مخصوص برخی از همسایگان و بعضی از علمای الازهر، همچون شیخ محمد عبده و شیخ عبدالکریم سلمان بود. بیشتر کتاب‌هایی که برای این گروه تدریس می‌کرد، کتاب‌های منطقی و فلسفه و تصوف و هیئت بود؛ مانند کتاب *زوراء* تألیف جلال‌الدین دوانی، *شرح قطب بر شمسیه در منطق*، و *هدایه و اشارات و حکمت‌الاشراق در فلسفه*، و *تذکرهٔ طوسی در علم هیئت قدیم* (همان).

شیخ محمد عبده می‌گوید که طبق سنت الهی در هر عصر، در زمانهٔ آنان مردی ظهور کرد که آشنا به احوال ملتها بود و دارای معلوماتی وسیع، مردی پرجرئت، معروف به سیدجمال‌الدین افغانی که به تدریس علوم عقلی مشغول شد، در نتیجهٔ فعالیت‌های او عقول زنده شد و تاریکی‌های غفلت سبک گردید (اسدآبادی، ۱۳۷۵، ص ۲۷). تسلط سیدجمال در مباحث فلسفی به حدی است که عبده حکایت می‌کند که سیدجمال به من حیاتی بخشید که من در آن با محمد و ابراهیم و موسی و عیسی و اولیاء و قدیسان شریکم (عنایت، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷).

اما چرا سیدجمال اهتمام شدید به تدریس فلسفه داشت؟ هدف واقعی او از به راه انداختن این نهضت فلسفی و توجه به علوم عقلی چه بود؟ پاسخ این است که غرض وی عمق بخشیدن به افکار طلاب و بازکردن افق‌های نو در نگاه و جهان‌بینی آنان و پرورش متفکرانی آگاه و منتقد نسبت به سرنوشت خویش است. حتی یکی از اهداف اصلی سیدجمال در انتشار روزنامه را می‌توان پاسخ دادن به شبهات فلسفی جبر و اختیار و خرافه‌زدایی از معارف و عقاید دینی و مبارزه با بدعت‌های آن روز دانست. از سوی دیگر سید مخصوصاً نسبت به توحید اسلامی برهانی و استدلالی ریشه‌سوز همهٔ عقاید باطله، تکیهٔ فراوان داشت و اینکه جامعهٔ عقیده‌مند به برهان و یقین، نه تعبد و تقلید، زیربار خرافه و اوهام نمی‌رود؛ پس باید مردم را به توحید برهانی دعوت کرد تا اعتبار عقل برایشان مسلم گردد. به‌همین جهت سید برای فلسفه ارزش قائل بود، فلسفه تدریس می‌کرد و پیروان خود را به آموختن آن تشویق می‌کرد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۶).

یکی از شواهد بر شخصیت فلسفی سیدجمال ملاقات او با فیلسوف مشهور فرانسوی *ارنست رنان* و تحت تأثیر قرار دادن اوست. تأثیری که سید در او گذاشت از کمتر کسی ساخته بود. در اثر این ملاقات، رنان قدرت برهان و درستی فرهنگ اسلامی را قبول کرد و از نظر خود دربارهٔ اسلام و قرآن که برخلاف تمدن می‌دانست، منصرف شد. نظر رنان دربارهٔ سیدجمال جالب توجه است: هنگامی که سیدجمال‌الدین افغانی را دیدم، گویی یکی از بزرگان انبیاء و فلاسفهٔ شرق مانند حضرت محمد ﷺ، *ابن‌سینا*، *ابن‌رشد* در نظرم جلوه‌گر شد (مدرسی چهاردهی، ۱۳۵۶، ص ۷۴). در جای دیگری رنان می‌گوید: کمتر کسی یافت می‌شود که تأثیری به نیرومندی تأثیر افغانی بر من گذاشته باشد. گفت‌وگویم با او موجب شد تصمیم راسخی بگیرم که دربارهٔ رابطه میان روح علمی و اسلام در سوربن سخنرانی کنم. شیخ جمال‌الدین آزاداندیش و روشنگری تمام و کمال و از طرفداران و حامیان اسلام است... من او را هم‌تراز دانشمندان بزرگ و معروف گذشته، همچون *ابن‌سینا* یا *ابن‌رشد* یا شخصیت‌های بزرگی می‌دانم که از فرزندان بزرگ تاریخ بوده‌اند که گویی دوباره زنده شده‌اند. آنان بزرگانی بودند که بشر پنج قرن از آنها تقلید می‌کرد (ابوحمدان، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳ و ۱۰۴). زمانی که سیدجمال وارد فرانسه می‌شود روزنامهٔ عرب‌زبان «البصیر» مورخ ۲۵ نوامبر ۱۸۸۳م خبر ورود او را چنین منتشر ساخت: «حضرت علامه و فیلسوف کامل سیدجمال‌الدین افغانی که شهرت او همه‌جا را فراگرفته است، منت بر سر همهٔ ما گذاشته و به پاریس تشریف آورده‌اند. شهرت او برای شناخت سطح فکری و علمی او کافی است. اما وظیفه می‌دانیم اعلام کنیم که شرق باید از افتخاراتی که او کسب کرده بر خود بیالد و آشکار و نهان به رقابت با غرب برخیزد...» (همان، ص ۹۹). واقعاً در این سدهٔ اخیر کدام فیلسوف در اسلام و ایران، عظیم‌القدرتر از سیدجمال‌الدین داشته‌ایم؛ فیلسوفی که از دیدگاه ویژهٔ فلسفی می‌توان او را یکی از بهترین اخلاف *فارابی* و *ابن‌سینا* و *ابوالحسن عامری* دانست (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۸)؛ فیلسوفی که فلسفه‌اش از وحی قرآنی و سنت اسلامی سیراب می‌شود.

با این تحلیل مختصر معلوم می‌شود سیدجمال از شخصیت‌های علمی بارز و مهم روزگار خود است که دوست و دشمن به مراتب کمالات علمی او اذعان دارند؛ ولی مع‌الاسف رتبه و مقام علمی‌اش تحت‌الشعاع فعالیت‌ها و مبارزات سیاسی و سفرهای مکرر و بعضاً

به‌همین سبب تعلیم و تعلم فلسفه که دعوت به اندیشیدن و راه رسیدن به حقایق است، در جامعه باید رواج پیدا کند. به‌همین دلیل رکن اول دین اسلام این است که عقول را از زنگ خرافات و کدر اوهام و وهمیات پاک سازد (همان).

– شرافت نفوس: یعنی افراد جامعه در پی رسیدن به شرافت وجودی باشند و تلاش برای رسیدن به آن جایگاه کنند. این مطلب ناظر به انسان‌شناسی سیدجمال است که خود مبحثی ریشه‌دار در آراء فلسفی است (همان، ص ۱۰۲). مقصود وی این است که هر شخص خود را لایق تمام مراتب انسانیت بداند، بجز رتبه نبوت، و هیچ‌گونه انحطاطی را تصور نکند.

– نفی تقلیدگرایی، یعنی هر امت و قومی از تبعیت ظنون دوری کند و عقاید خویش را براساس براهین پایه‌ریزی کند و به صرف تقلید از آباء و اجداد قانع نشوند. دین اسلام تقلید و پیروی از روی کوری را قبیح می‌داند و همه‌جا عقل را مخاطب خود قرار می‌دهد (همان). توضیح اینکه در اسلام همه چیز از «عقل» شروع می‌گردد و سپس از قلب و وجدان و فؤاد سر درمی‌آورد. در بین کل قوای آدمی، تنها عقل مورد خطاب است؛ زیرا او قوه کاشف و ناقد است؛ هم تحلیلگر است و هم مقایسه‌گر. ولی قلب و وجدان توانایی نقد و استنباط و مقایسه کردن و تحلیل را ندارند. از همه مهم‌تر، عقل تنها قوه‌ای است که خود را نقد می‌کند، محدودیت‌های خویش را کشف می‌کند. هیچ قوه دیگری نمی‌تواند محدودیت‌های خود را ببیند. سرّ فضیلت و برتری عقل در دین اسلام و تأکید بر پیروی از او همین است.

– ضروری است در هر امتی جماعتی به تعلیم سایرین مشغول باشند و در تعلیم معارف حقه کوتاهی نورزند، تقصیر نکنند. معارف و فضائل باید تعلیم داده شود و سپس از امر به معروف و نهی از منکر غافل نشوند. تعلیم معارف و امر به معروف و نهی از منکر از اعظم واجبات در اسلام است و در سایر ادیان آن قدر اهتمام در این دو امر نشده است (همان، ص ۱۰۳). این دو امر از نگاه سیدجمال مترتب بر یکدیگرند؛ یعنی ابتدا زمینه تعلیم و آموزش معارف و فضائل در جامعه باید فراهم شود و سپس به اتکاء آن برنامه‌های آموزشی، امر به معروف و نهی از منکر اجرا شود.

سیدجمال این زمینه را می‌چیند؛ ولی فلسفه در کجای این زمینه قرار می‌گیرد و در این راستا چه می‌کند؟ بر این اساس بحث بعدی خود را با عنوان فوائد فلسفه مطرح می‌کند.

ناخواسته‌ای واقع شد و فرصت تبیین مفصل افکار خود و متحقق کردن آنها را نیافت. ما قصد داریم محتوای برخی از افکار او را در زمینه اهمیت و زیربنا بودن فلسفه برای رشد و توسعه را بررسی کنیم.

## ۲. شکوفایی و توسعه از مسیر فلسفه

از نظر سیدجمال اگر قومی بخواهد به شکوفایی و توسعه برسد لازم است مسیر فلسفه را طی کند؛ اگر ملتی دچار انحطاط و بحران شده است، عامل زیربنایی‌اش به نحوه تفلسف آن ملت برمی‌گردد. فقط فلسفه است که درک و شناخت را برای آدمی میسر می‌سازد؛ شرافت انسان را تبیین می‌کند و راه صحیح را به او نشان می‌دهد. نخستین نقصانی که در هر ملتی پدیدار می‌شود و به‌سوی نابودی‌اش می‌کشاند، از ناحیه روح فلسفی است (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱). سیدجمال ریشه امور را فلسفه می‌داند؛ به‌نحوی که آگاهی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی باید از آگاهی فلسفی آغاز شود تا ما را به یک فهم و آگاهی ریشه‌دار و اصیل برساند؛ نه یک آگاهی عرضی و زودگذر. سیدجمال را آغازگر تاریخ بیداری ایرانیان و از زمره بیدارگران اقلیم قبله (حکیمی، ۱۳۸۴) می‌دانند و در مورد فعالیت‌های اصلاح‌گرانه سیدجمال که منتج به این بیداری شده کتاب‌هایی فراوان به‌درستی نوشته‌اند؛ اما از این نکته اصیل غفلت شده که بیداری اگر بخواهد ماندگار شود، بایستی بر آگاهی ماندگار و اصیل فلسفی بناگردد. به احتمال زیاد، تأکید سید بر اهمیت و ضرورت فلسفه برای ایجاد تمدن و رشد زیربنایی جامعه را در مسافرت‌هایش به کشورهای اروپایی می‌توان مشاهده کرد، که چگونه بر آراء فلسفی فیلسوفان غربی امتداد اجتماعی داشته و چه نقشی در تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ایفا کرده است.

## ۳. تکامل و تعالی امتها

سیدجمال در رساله دین و فلسفه، تحت عنوان فضائل دین اسلام (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱) دو مبنا برای تکامل و تعالی امت بیان می‌کند: یکی معارف و شناخت حقایق؛ دیگری فضائل. سخن در این است که تحقق این معارف و فضائل در صحنه اجتماع، خود متوقف بر اموری است:

– خرافه‌زدایی: از نظر سیدجمال قبول خرافه، خرافه‌های دیگر به‌دنبال می‌آورد. خرافه حجاب بین ما و حقایق است؛ خرافه مانع اندیشیدن به حقایق امور است. توجه سیدجمال به اجتماع است، و

## ۴. کارایی و فوائد فلسفه

سیدجمال مبحث فوائد فلسفه را با این عبارت عمیق آغاز می‌کند: «الحکمة تُنادی العلماء بأعلى صوتها و تطالبهم بحقها فی محکمة العقل» (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴)؛ یعنی حکمت به آواز بلند خود علما را ندا می‌دهد و حق خود را در محکمة عقل از ایشان طلب می‌کند. وی پرسش‌های جالبی به‌میان می‌آورد: فلسفه چیست و غایت و فایده آن چیست؟ و سبب حقیقی حصول آن در عالم انسانی کدام چیز است؟ و موجب اصلی انتشار آن در مسلمانان چه بوده است؟ روح و حیات فلسفه در چیست؟ رابطه فلسفه با علوم و اخلاق چگونه رابطه‌ای است؟

سیدجمال عقیده دارد که پیشینیان فلسفه را به عبارات شیرین و جذاب تعریف کرده‌اند؛ ولی آن تعریفات به سبب دشواری اصطلاحات و پیچیدگی ترکیب و غرابت وضع، خود الفاظ مقصود بالا صاله معلمین و مطلوب بالذات متعلمین و میدان آراء متفلسفین و افکار متمنطقین گردیده است و معنا و مفهوم اصلی متروک شده است. بر این اساس سیدجمال در تعریف فلسفه با اسلوب نو و چشم‌پوشی از تعاریف گذشتگان از طریق تبیین غایت و هدف مهم آن بیان می‌کند که فلسفه خروج از مضیق مدارک حیوانیت است به‌سوی فضای واسع مشاعر انسانیت؛ و ازاله ظلمات اوهام بهیمیه است به انوار خرد غریزی؛ و تبدیل عمی و عمش است به بصیرت و بینایی؛ و نجات است از توحش و تبریر جهل و نادانی به دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی؛ و بالجمله سیورورت انسان و حیات اوست به حیات مقدسه عقلیه... (همان، ص ۱۰۵). نکات اصلی در این عبارت مفصل سید نیازمند تحلیلی مختصر است:

(۱) عنوان مبحث بیانگر آن است که حکمت به آواز بلند خود علما را ندا می‌کند و از ایشان حق خود را در محکمة عقل طلب می‌کند. از این عبارت معلوم می‌شود که حکمت اقتضائات و حق و حقوقی دارد، و جویای این حق خود است. اگر «حق» به امر ثابت در خارج معنا شود، پس حکمت علمی صرفاً ذهنی نیست و به‌دنبال احقاق حق خود در اعیان خارجی است و بر این اساس حکیم کسی است که حق و حقوق حکمت را ادا کرده باشد؛ یعنی به مقتضای حکمت عمل کرده باشد. ادای حق حکمت نسبتی با امور مردم و اجتماع پیدا می‌کند. از این رو حکیم در نظر سیدجمال دانشمندی نیست که تنها به بحث و تدریس حکمت بسنده کند؛ حکیم به‌دنبال ادای حق حکمت در جامعه خود، نسبت به مردم خود است و در این

مجال در رویارویی با حکومت بار سنگین ادای حق حکمت را به‌دوش می‌کشد. به این ترتیب، حکمت در ساختارهای سیاسی، رفتارهای اجتماعی، و هنجارهای اخلاقی امتداد می‌یابد و نقش زیربنایی ایفا می‌کند.

(۲) در مورد چیستی فلسفه، آن را خروج از مضیق مدارک حیوانیت می‌داند به‌سوی فضای واسع مشاعر انسانیت؛ و ازاله ظلمات اوهام بهیمیه است به انوار خرد غریزی و تبدیل عمی و تبریر ناپینایی است به بصیرت و بینایی؛ و نجات است از توحش و تبریر جهل و نادانی، به دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی؛ و بالجمله سیورورت انسان است (همان، ص ۱۰۵). سید در بازنگری خود از تعریف فلسفه، دقیقاً آن را حرکت و سیر و سفر می‌داند. فلسفه جای ماندن و توقف و ایستایی نیست؛ مسیر تغییر و تحول و سفر آدمی است از تنگناهای ادراکات حیوانی به سمت فضای وسیع آگاهی انسانی، سفری از تاریکی‌ها به نورها. این ویژگی ما را به یاد تمثیل غار افلاطون در کتاب هفتم محاوره جمهور می‌اندازد (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۵۱۵ به بعد) که براساس آن آدمی که سیر دیالکتیک فلسفی را در پیش می‌گیرد از اوهام و تاریکی‌ها فاصله گرفته و او را با حقایق عالم مواجه می‌سازد.

(۳) سیدجمال منشأ فلسفه و پیدایش علوم و فنون را در فرد و جامعه به سبب کمال عقلی و کمال در معیشت، خوانده و سبب اولی و باعث حقیقی پیدایش فلسفه را یافتن راه‌های معیشت انسان و نیز ادراک اسباب و علل و کشف مجهولات، به دلیل فطری بودن عقل و غریزی بودن خرد دانسته است (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷ و ۱۰۸). بنابراین بر خلاف تلقی بعضی از نویسندگان (مجتهدی، ۱۳۶۳، ص ۲۴، ۲۷ و ۲۸)، منظور او از فلسفه، فلسفه علمی و تحصیلی نبوده و برای سیدجمال علاوه بر کمال در معیشت، کمال عقلی و کمال انسانی نیز مطرح بوده است.

(۴) اشاره به غایت فلسفه: نجات از توحش و نادانی و دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی. در واقع، تلقی سیدجمال از فلسفه تماماً کاربردی است. خصوصاً اینکه فلسفه سیورورت و شدن است. سیدجمال برخلاف فیلسوفان مشاء که «بوده‌ایی» را در نظر می‌گرفتند که هستی عرضی دارند؛ ذات انسان را «پوشش و سیورورت» می‌داند و غایت این سیورورت را کمال انسانی در عقل و نفس و معیشت دانسته است؛ سپس سیدجمال رفاهیت در زیست را

می‌پردازد و از اینجا او وادار به کاوش می‌شود. پیامد تلاش‌ها برای پاسخ دادن به پرسش‌ها، رشد علمی و حکمی و شناسایی علل و عوامل بسیاری از مسائل است. پس در دیدگاه سیدجمال فلسفه زیربنای اصیل کل علوم است.

### ۵. تحلیل نهضت ترجمه

گفته شد سیدجمال مسیر رشد مدنی و تمدنی و پیشرفت علوم را از طریق فلسفه می‌داند. خلاقیت و تولید نیز با فلسفه و تفکر عقلانی پیش می‌رود، و تفکر بدون تفلسف شکل نمی‌گیرد. به‌طور کلی تولید و خلاقیت مبتنی بر یک سلسله مبانی و مبادی است که آنها را تفلسف به‌وجود می‌آورد. سیدجمال در تأیید ادعای خود به ذکر یک مصداق می‌پردازد و آن تحلیل چرایی وقوع نهضت ترجمه در میان اعراب است (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

بنا به گفته سیدجمال اگر اندک توجهی به تاریخ شود، معلوم می‌شود در گذشته هیچ امتی به اندازه اعراب دورتر از مدنیت یافت نمی‌شد؛ چراکه بجز اشعار چندی، از علوم و معارف و ادراکات عقلی و فنون حکمی محروم بودند؛ تا آنکه حق متعال به‌واسطه پیغمبر برگزیده خود، گرامی‌نامه‌ای فرستاد و در آن طوری زمینه‌سازی کرد که اعراب پی به ضرورت تعامل با اقوام دیگر می‌برند و برای ایجاد مدنیت درون خود و تداوم رشد آن، تعامل با دیگر ملل را لازم می‌دانند و از همین نقطه نهضت ترجمه شکل می‌گیرد.

زمینه‌سازی قرآن کریم به این ترتیب است: دعوت به زدودن جهل و تاریکی و پیروی از اوهاام و تقلید، ستایش و ترغیب به علم و حکمت و تدبیر و بصیرت، تبیین مفاسد اخلاق رذیله و منافع ملکات فاضله، شرح سرگذشت امم سابق، پاداش دنیوی استقامت و اعتدال، بیان قوانین کلی مدنی و زیان‌های ستمگری، ترغیب انسان به تسخیر طبیعت و بهره‌برداری از آن، نوید به کاملان در عقل و نفس به حاکم شدن بر کره زمین (همان، ص ۱۰۸ و ۱۰۹). اعراب با تدبیر در این دستورات گرامی‌نامه از بدویت به مدنیت روی آورد و فهمید انتقال به مدنیت ریشه‌دار بدون کمک گرفتن از افکار دیگران میسر نیست و حتی علم آن قدر شرف و رفعت دارد که مسلمانان برای کسب آن نزد رعایای خود از نصارا و یهود و مجوس اظهار فروتنی کردند و نهضت ترجمه در ابعاد وسیع فلسفی آغاز شد. پس آن گرامی‌نامه نخستین معلم حکمت بود. در آن کتاب با مدح تفکر و

نیز اضافه می‌کند که نتیجه نگاه سید به زیست‌گریبان است که چگونه از فلسفه متأثر شده است. به عبارتی، فلسفه برای تفنن و سرگرمی نیست؛ فلسفه کارایی در زیست و رفاهیت جامعه دارد؛ به‌طوری که اگر معیشت و رفاهیت کمال نداشته باشد انسان‌ها کمال نفس و عقل نخواهند داشت.

۵) فلسفه بزرگ‌ترین عامل انتقال قبایل از حالت بدات و توحش است به حضارت و مدنیت (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵). فلسفه نخستین علت ایجاد معارف و علوم و اختراع صنایع و حرفه‌هاست. نظر سیدجمال این است که فلسفه روح تفکر و قدرت خلاقیت در همه زمینه‌ها به انسان اعطا می‌کند. این خلاقیت خود را در پیدایش علوم و هنر و تولید صنعت نشان می‌دهد. وقتی علوم مختلف شکل می‌گیرد، مسائل گوناگون پیش می‌آید و سپس مسائل طبقه‌بندی می‌شوند و علوم مختلف با موضوع جدید شکل می‌گیرند؛ مانند علم کشاورزی، علم هندسه و غیره. سیدجمال وقتی نحوه شکل‌گیری موضوع علوم را شرح می‌دهد، مانند گذشتگان وارد مسائل انتزاعی و خشک نمی‌شود که موضوع علم را آن چیزی می‌دانستند که از عوارض ذاتیه‌اش در آن علم بحث و بررسی می‌شود و سپس در تحلیل و شرح عوارض ذاتیه به مباحث انتزاعی صرف و قیل و قال‌های ملاک تمایز علوم می‌پرداختند که هیچ ثمره عملی در برنداشت. از نظر سیدجمال هرکسی یک مشکل یا کنجکاوای نسبت به چیزی عینی داشته است، برای حل مشکل خود تلاش‌هایی علمی و عملی می‌کند، مسئله‌ای شکل می‌گیرد، به تدریج مسائل متعدد همدیگر را برحسب تناسب و تلائم (همان، ص ۱۰۶) پیدا می‌کنند و سپس علوم فراوان شکل می‌گیرند و قواعد و مسائل درباره یک موضوع کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

۶) یکی از فواید مهم فلسفه آن است که انسان پس از اینکه در معیشت خود خاطری آسوده یافت، متوجه نفس خود شده و می‌فهمد که کمال معیشت با فساد اخلاق و سوء ملکات باطنی عین نقصان است؛ و لذا به قوه فلسفه، اخلاق فاضله را از ملکات رذیله بازمی‌شناسد و از اینجا فن تهذیب‌الاخلاق اختراع می‌گردد (همان، ص ۱۰۷). باری، راه رسیدن به مدنیت، مسیر تفکر فلسفی است؛ چراکه فلسفه در هر نقطه‌ای احیا شد تفکر و اندیشیدن هم همان‌جا احیا می‌شود؛ از کنار پدیده‌ها سرسری نمی‌گذرد و وقتی آدمی قوه اندیشیدن را به کار گرفت در رویارویی با هر چیزی به طرح پرسش

غلبه کرد (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). نقد سیدجمال از صدرالمآلهین شدیدتر است؛ زیرا ناظر به این است که اعتقاد صدرالمآلهین به یونانیان به قدری قوی بود که کفر و الحاد را در حق آنها محال شمرده است و اقوال صریح ایشان در انکار صانع را تأویل کرده، عذرهای سست از طرف آنان آورده است. سهروردی نیز با وسعت دادن به دایره تقلید، اقوال زردشت را وارد فلسفه می کند (همان).

سیدجمال وجه اول نقد را این گونه ریشه یابی می کند که حکمای مسلمان گمان کردند فلاسفه اقدمین، هر کدام بدون یاری افکار دیگران در فلسفه، فنون چندی را اختراع کرده اند؛ و غافل شدند که فلسفه مانند سایر فنون به «تلاحق افکار و تتابع آراء» بدان پایه رسیده است؛ یعنی فلسفه به یک باره در یک نقطه ظهور نکرده، آن گونه که راسل اظهار می دارد: «در سرتاسر تاریخ، هیچ چیزی شگفت انگیزتر یا توجیهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست» (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۷). به نظر سیدجمال، فلسفه در طول تاریخ و بین ملت ها به تدریج با پیوستن و ملحق شدن افکار و به دنبال هم آمدن آراء فلسفی شکل گرفته است؛ به طوری که در هر انتقال از قومی به قوم دیگر متحول می شده و پیرایه نوین به خود می گرفته است و فلسفه یونان و روم به غیر از چند اقوال محدود، چیز دیگری نبود؛ ولی چون اسامی اساتید خود را تصریح نکردند، حکمای اسلام گمان کردند این فنون را از کتم عدم بلاسابقه به عالم وجود آورده اند (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

۲) به نظر سیدجمال اصلاً فلسفه یونانی به معنای واقعی کلمه فلسفه نبود؛ بلکه مطالبی آغشته به دیدگاه های کلامی بود و از این رو اعتقاداتشان را با رنگ و لعاب زیبایی به لباس فلسفه پوشاندند و فیلسوفان مسلمان متوجه این نکته نشدند و از روی اعتماد به گوینده آن اقوال، آنها را پذیرفته و در کتب خود وارد کردند؛ در حالی که حتی یک برهان برای اثبات آنها اقامه نکردند (همان، ص ۱۱۲). مباحث کلامی در آن روزگار تمرکز در مذهب صابئی داشت که به افلاک و ستارگان و الاهی های متعدد ایمان و اعتقاد داشتند (مصاحب، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۵۴۴). در حقیقت مذهب صابئی نگاه قدسی به افلاک داشته و قول به ارواح و نفوس مقدس فلکی در قالب عقول مجرد وارد فلسفه شده است. سپس عقاید کلامی آنان را ارسطو بدون اقامه برهان بر اثباتشان وارد فلسفه کرد. طبق مذهب صابئی، افلاک از ازل تا ابد در حرکت اند، که این ادعا نه قضیه فلسفی است و نه

برهان، و مذمت پیروی از گمان و تبیین مفاسد ردایل و منافع فضایل اخلاقی، اصول انسان شدن را بیان کرده و در نتیجه مدنیت انسانی پی ریزی می شود؛ از این روی نسخه جامعه فلسفه است.

سیدجمال اشاره می کند که آن گرامی نامه یعنی قرآن کریم که اولین معلم حکمت برای مسلمانان است، در عین حال نسخه جامعه فلسفه این عالم کبیر است؛ چراکه هر شخصی هر چیزی از عالم صغیر انسانی را در آن می یابد؛ این کتاب کبیر پایان ندارد و حروف و کلمات آن به شماره درنیاید و در هر کلمه و هر حرف آن اسراری نهفته است که اگر کل حکما دارای عمر نوح باشند و هر کدام روزانه هزار سر آن را کشف کنند، باز از وصول به کنه آن عاجزند (همان، ص ۱۱۰). از آنجا که قرآن کریم حد و پایانی ندارد و نیز نسخه جامعه فلسفه است، سیدجمال نتیجه می گیرد پس «فلسفه» را حد و پایانی نیست که هر درجه آن فی حد ذاته کمال است و در مقایسه با درجه عالی تر ناقص است.

به این ترتیب نهضت ترجمه آثار یونانی و سریانی به زبان عربی در میان مسلمانان شکل گرفت و مسلمین به علوم و فنون زیادی آگاه شدند. این مواجهه مسلمانان با علوم و فنون و آگاهی از فلسفه در عین حالی که رشد و پیشرفت علمی و مدنی و تمدنی را به ارمغان آورد، شامل جنبه هایی بود که عامل افول هم بودند. از این رو سیدجمال به دقت به آسیب شناسی فلسفه اسلامی می پردازد. یعنی با اینکه تفلسف در بین مسلمین موجب تحول فکری و اهتمام به علوم و فنون گردید؛ ولی خود فلسفه ورزی دارای آسیب هایی است که باید به نقد آنها پرداخت و بر این اساس سید به نقد فلسفه اسلامی از چند وجه می پردازد.

## ۶. نقد فلسفه اسلامی

سیدجمال پس از تبیین عوامل ظهور نهضت ترجمه و آگاهی مسلمانان از علوم و فلسفه، برای آسیب شناسی و اصلاح نقایص آن و حصول کمال انسانی وارد نقد فلسفه اسلامی می شود و از چندین وجه نقدهای خود را مطرح می کند.

۱) فلاسفه تا حدی گرفتار تقلید فلسفه یونان و روم شدند؛ زیرا با اعتماد همگی را صاحب عقل مطلق و ارباب ملکات مقدسه دانستند؛ و لهذا اقوال آنها را مانند وحی آسمانی قبول کرده، از ایشان تقلید کردند در حجج و ادله، چنانچه عوام تقلید می کنند پیشوایان خود را در مطالب و مقاصد. حتی ابن سینا وقتی خواست در مسئله نفوس فلکی از مرشد خود ارسطو انتقاد کند، این امر را بزرگ شمرد و وحشت و دهشت بر او

را نمی‌شناسند و خداوندان معارف را تعظیم نمی‌کنند و خیال می‌کنند علم صنعتی است فضول و زائد، و پیشه‌ای است بی‌فایده و بی‌ثمر و حرفهٔ بیکاران است (همان، ص ۱۲۵).

سیدجمال به ویژگی‌های علم اشاره می‌کند که با توجه دقیق به این ویژگی‌ها، «علم» مدنظر او معلوم و روشن می‌گردد.

- ۱) گمراهان راه سعادت را راهنما باشد؛
- ۲) دل‌های مرده را حیات تازه عطا کند؛
- ۳) سخنانش بیماران مسکنت را شفا بخشد؛
- ۴) عباراتش اجزاء امت را جمع کند؛
- ۵) علمش چنان درخشان باشد که چون طلوع کند، از مشرق عقلی آن عالم نور بر ساحت نفوس امت بتابد؛
- ۶) در اثر این نورانیت، هر یک مصالح و مفاسد خود را بداند؛
- ۷) سعادت‌دارین را از روی بصیرت استحصال کند؛
- ۸) نه آن عالمی که در ظلمتکدهٔ اوهام نشسته، علی‌الدرام به همهمه و ددمه مشغول است و اصلاح را افساد گمان می‌کند و ادعای راهبری دارد (همان، ص ۱۲۶).

درواقع، این ویژگی‌های هشت‌گانه، ویژگی‌های فلسفه و حکمت است، از نظر سیدجمال حکمت حیات معقول انسان‌ها و حیات معقول اجتماعی و خانوادگی است. حکمت زندگی است، نه انبوهی از گزاره‌ها. حکمت گزاره‌ساز نیست؛ زندگی‌ساز است. سیدجمال که در راستای حکمت متعالیه و مشرب فکری صدرالمآلهین مشی می‌کند غرض از مباحث هستی‌شناسی را رسیدن به انسان‌شناسی و از آنجا به اخلاق می‌داند؛ و اخلاق عبارت از جمیع شئون زندگی به‌همراه ویژگی‌های هشت‌گانهٔ پیش‌گفته؛ و فلسفه موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم است (همان، ص ۱۲۷).

سیدجمال در موضعی دیگر به مقایسهٔ موضوع فلسفه و علم می‌پردازد؛ ولی ابتدا مقدمه‌ای در تبیین شأن و محسنات علم می‌نگارد که مطلق علم مساوی است با سلطه، نفوذ، سلطنت؛ یعنی علم سلطه و برتری می‌آورد. انسانی که علم دارد بر انسان بی‌علم برتر است. در جنبهٔ اجتماعی و تمدنی نیز همین رویه معمول است. تمدنی که از علم بیشتر بهره دارد، برتر از تمدن کم‌بهره از دانش است و این برتری همان سلطه است. از نظر سیدجمال این سلطهٔ علم به لحاظ تاریخی سیال است؛ این پادشاه هروقتی پایتخت خود را تغییر داده است؛ و کل ثروت و غنا نتیجهٔ علم است؛ هیچ غنایی در

استدلالی دارد. فقط/ارسطو در مورد منشأ این حرکت توضیح می‌دهد که نیروی این حرکت لایزال است و جسم و عالم جسمانیات نمی‌تواند محرک این نیروی لایزال باشد؛ بنابراین باید موجوداتی مجرد به نام عقول وجود داشته باشند که محرک و منشأ حرکت‌اند.

نکتهٔ شایان ذکر این است که برخلاف تصور غالب، ارسطو دغدغهٔ متافیزیکی نداشته، دغدغه‌های وی فیزیکی و بررسی عالم طبیعت از منظر عقلانی بوده است. ابن‌سینا به ظرافت به این نکته اشاره دارد که فلسفهٔ آنانی که به اثبات محرک اول می‌پردازند از عالم طبیعت شروع می‌شود و متکی بر آن است؛ یعنی فلسفه‌شان وجودی و متافیزیکی نیست؛ ولی الهیون از مسلک وجود استفاده کردند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶). در مورد فلسفهٔ افلاطون، نظریهٔ مُثُل که سیدجمال هم بدان اشارت دارد، اولاً نظریه‌پردازی پیرامون الاهی‌های یونانی است و در حقیقت نظریه‌ای فلسفی نیست؛ ثانیاً با توجه به روح کلی محاورهٔ جمهور، به نظر می‌رسد فلسفهٔ افلاطون نوعی ایدئولوژی است؛ یعنی نظریه‌پردازی براساس سلسله‌ای از بایدها و نبایدها تا محصول آن مدینهٔ فاضله باشد. پس نتیجهٔ تحلیل سیدجمال این است که فلسفهٔ یونانیان، فلسفه به معنای واقعی کلمه نبود.

- ۳) نقدهای محتوایی به اختصار عبارت‌اند از:
  - بی‌نتیجه‌بودن مسائل مندرج در کتب یونانیان؛
  - کارهای آنان در نجوم و افلاک طوری مطرح شده که گویی کل مباحث تام و تمام است؛
  - در مسائل طبیعیات عمدتاً بر ماده و صورت متوقف شده‌اند و حکم‌های تحکمی که به‌تبع آن صادر کردند، و تبیین مبهم ارتباط نفس با بدن؛ در مسائل الهیات، به‌خوبی سختیت بین علت و معلول تبیین نگشت و در بیان مناسبت بین واجب تعالی و ممکنات سکوت ورزیدند (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۱۵).

## ۷. جایگاه و شأن علم

از نظر سیدجمال علت اصلی عقب‌ماندگی و بدبختی و انحطاط مسلمانان بی‌بهره‌گی از حکمت و علوم است (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۴)؛ او پس از شرحی مفصل در شأن و مزیت علم اظهار می‌دارد که اکنون با هزار تأسف و اندوه می‌توان گفت که سبب فقر و فاقه و مسکنت و ذلّ اهالی مشرق زمین از آن است که آنها به‌هیچ‌وجه مقدار علم و عالم را نمی‌دانند و شرف و منزلت دانشمندان

عالم نیست مگر به علم. پس جمیع عالم انسانی، عالم صنایع و عالم علم است. پس هر حکومتی برای منفعت خود لازم است در تأسیس علوم و نشر آن بکوشد (همان، ص ۱۲۹).

پس از بیان این مقدمه، سیدجمال تفاوت علم و فلسفه را در موضوع آنها دانسته است که هر علمی موضوعی خاص دارد که غیر از لوازم و عوارض آن موضوع خاص، از چیزی دیگر بحث نمی‌کند. هیچ‌یک از علوم در خارج از موضوع خود بحث نمی‌کند؛ و هر کدام از علوم خاص، به منزله عضو است برای شخص علم، که به نحو منفرد و منفصل نمی‌تواند وجود خود را حفظ کند؛ زیرا هر علم در وجود خود مربوط به علم دیگر است؛ مانند ارتباط حساب به هندسه. لذا اگر آن علم منفرد و جدا از بقیه علوم لحاظ شود، نه ارتقاء می‌یابد و نه پایدار خواهد ماند. در نتیجه، علمی لازم است که به منزله روح جامع کلی از برای جمیع علوم بوده باشد، تا وجود آنها را صیانت کند و سبب ترقی آنها گردد و آن علم که به منزله روح جامع و مایه قوت حافظه و علت مبقیه است، علم فلسفه یعنی حکمت است (همان، ص ۱۳۰)؛ زیرا موضوع آن عام است. علم فلسفه است که لوازم انسانی را بر انسان نشان می‌دهد و نیازمندی به علوم را آشکار می‌سازد و هر یک از علوم را به موارد لایق خود به کار می‌برد و اگر فلسفه در امتی نبوده باشد و همه احاد آن امت عالم بوده باشند، به آن علمی که موضوعات آن خاص است، ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یک قرن بماند و ممکن نیست که آن امت، بدون روح فلسفه، استنتاج نتایج از آن علوم کند (همان، ص ۱۳۱). جان کلام سیدجمال این است که در جامعه‌ای که علوم هست اما در آن جامعه روح فلسفی وجود نداشته باشد، علوم نیز در آن جامعه ماندگار و پایدار نخواهد بود؛ چراکه روح فلسفی همان اصل تفکر و حقیقت اندیشه‌ورزی است که در تفلسف صورت می‌بندد. ذات تفکر خلاق است و برون‌داد دارد. علوم منفرداً و جدای از سایر علوم رشد ندارند؛ همگی به یکدیگر احتیاج دارند.

در این عبارات موضع انتقادی سیدجمال از پوزیتیویسم (فلسفه تحصیلی) آگوست کنت دیده می‌شود. سیدجمال و کنت معاصراند. نگرش تحصیلی، شرط لازمش پیدایش و پیشرفت علوم طبیعی و نتیجه تکامل تاریخی ذهن انسان است. این سیر به نظر کنت به طبیعت انسان وابسته است که ذهن انسان در جریان تکامل تاریخی‌اش در طی قرن‌ها از سه دوره یا مرحله ربانی، مابعدالطبیعی، و

تحصیلی گذشته است. این سه مرحله تکامل فکری بشریت به زندگی فرد شباهت دارد که کودکی و جوانی را تا مردی از سر می‌گذرانند: در کودکی‌اش ربانی، در جوانی‌اش مابعدالطبیعی، و در پختگی‌اش طبیعی بوده است. اگر بقای بشر ادامه داشته باشد، مراحل رشد ذهنی با الگوی معینی یکی‌جانشین دیگری می‌شود؛ چراکه بشر همان خواهد بود که هست (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۹۳-۹۴).

سیدجمال با وقوف به فلسفه معاصر خود، با این آراء مخالفت می‌کند که اصلاً این فلسفه است که لوازم انسانی را به انسان نشان می‌دهد و حاجات به علوم را آشکار می‌سازد و اگر فلسفه در ملتی نباشد و همه ملت مجهز به علمی باشند که موضوعاتشان خاص است، ممکن نیست آن علوم در آن ملت مدت یک قرن باقی بماند و آن ملت بدون روح فلسفی نمی‌تواند از آن علوم نتیجه‌گیری کند. سیدجمال برای ادعای خود شاهد می‌آورد از دولت عثمانی و خدیویت مصر که مدت شصت سال برای علوم جدید مدارسی گشودند و به انتشار جراید گوناگون همت گماردند، ولی تا امروز فایده‌ای نبرده‌اند؛ زیرا علوم فلسفه در آن مدارس تعلیم نمی‌شود و به سبب نبودن روح فلسفه، از این علمی که همچون اعضاء هستند، ثمره‌ای ایشان را حاصل نیامده است. اگر روح فلسفی در امتی یافت بشود، یا آنکه در آن امت علمی از آن علوم نبوده باشد، بلاشک آن روح فلسفی آنها را بر استحصال جمیع علوم دعوت می‌کند (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱). در واقع از نظر سیدجمال، فلسفه همچون علت محدثه و علت مبقیه برای علوم عمل می‌کند؛ یعنی اگر فلسفه در امتی رواج داشت هم موجب پیدایش علوم دارای موضوع خاص می‌شود و هم موجب بقا و پایداری آن.

اگر روح فلسفی در میان مسلمانان صدر اول نبود و آن همه علوم خاص ترجمه می‌شد، اسباب ساختن تمدن فراهم نمی‌شد. مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود؛ ولی به واسطه دین اسلام روح فلسفی بین آنان پیدا شده بود و به واسطه آن روح فلسفی، از امور کلیه عالم و لوازم انسانی بحث کردند و علوم را ترجمه کردند و در اندک زمانی نتایج آن را بهره‌برداری کردند. «فلسفه است که انسان را بر انسان می‌فهماند، و شرف انسان را بیان می‌کند و طرق لائقه را به او نشان می‌دهد. هر امتی که روی به تنزل نهاده، اول نقصی که در آنها حاصل شده در روح فلسفی حاصل شده است؛ پس از آن نقص در سایر علوم و آداب و معاشرت آنها سرایت کرده است» (همان، ص ۱۳۱).



## منابع

- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۴ق، *نقباء البشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد، مرتضی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۱، *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابوحمدان، سمیر، ۱۳۹۵، *سیدجمال‌الدین و اندیشه اتحاد اسلامی*، ترجمه ولی رسولی دولت‌آباد، تهران، نگارستان اندیشه.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۷۵، *رسائل فی الفلسفه والمعرفان*، اعداد و تحقیق، سیدهادی خسروشاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۷۹، *مجموعه رسائل و مقالات*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، تهران و قم، کلبه شروق و مرکز بررسی‌های اسلامی.
- افلاطون، ۱۳۷۹، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- امین، سیدمحسن، ۱۴۰۳ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *بیدارگران اقلیم قبله*، قم، دلیل ما.
- خسروشاهی، سیدهادی، ۱۳۸۳، «معرفی اجمالی آثار سیدجمال‌الدین حسینی»، در: *مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی سیدجمال‌الدین اسدآبادی*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- صالحی شهیدی، عبدالحسین، ۱۳۷۳، «نقش مدرسه فلسفی قزوین در جنبش فکری سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، *حوزه*، ش ۶۱ ص ۲۰۱-۲۲۳.
- طباطبایی، جواد، ۱۳۸۹، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- عنایت، حمید، ۱۳۷۶، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمد یوسف‌ثانی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کیخا، نجمه، ۱۳۹۹، «حکمت و سیاست در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، دوره نهم، ش ۳۵ ص ۱۹۹-۲۲۲.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۶۳، *سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید*، تهران، تاریخ ایران.
- محیط طباطبایی، سیدمحمد، ۱۳۷۰، *سیدجمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، ۱۳۵۶، *سیدجمال‌الدین و اندیشه‌های او*، تهران، کتاب‌های پرستو.
- مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۱، *دائرةالمعارف فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران، صدرا.
- موسوی سیدمهدی، ۱۳۸۹، «تأثیر حکمت متعالیه بر شخصیت و اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، در: *مجموعه مقالات سیاست حکمت متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، به اهتمام شریف لک‌زایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بر همین مبنای سیدجمال می‌توان پیش‌بینی کرد که تمدن اروپایی و آمریکایی دوام چندانی نداشته باشند؛ زیرا چندین دهه است که فلسفه را که موضوعش عام است از دست داده‌اند و به فلسفه‌هایی پرداخته‌اند که در علوم خاص هستند. مثلاً فلسفه تحلیلی و فلسفه زبانی موضوعاتشان خاص است؛ همین‌طور آگزیستانسیالیسم و پراگماتیسم نیز دارای موضوعات خاص‌اند. در غرب، فلسفه با موضوع عام را کنار گذاشتند و روزه‌روز جزئی‌تر شدند و طبق گفته سیدجمال نقصان در روح فلسفی به نقصان و کاستی و تنزل در سایر علوم و فنون سرایت می‌کند و موجب سقوط و اضمحلال می‌گردد.

## نتیجه‌گیری

سیدجمال‌الدین اسدآبادی از مصلحان بزرگ و شخصیت‌های روشنفکر و روشنگر اسلام در قرن نوزدهم است. بزرگ‌ترین هدف زندگی پرفراز و نشیب او برانگیختن یک جنبش اسلامی و ایجاد اتحاد بین مسلمانان و احیای عظمت اسلام و نجات آن از یوغ استبداد داخلی و استعمار خارجی است. سیدجمال با سفر به کشورهای اسلامی و اروپایی با اوضاع مسلمانان و نیز اندیشه‌های نوین در غرب و تفاوت فاحش میان آشنا شد. وی در تلاش برای درک علل و عوامل این تفاوت‌ها و یافتن راه‌حل برون‌رفت از این معضلات بود. به‌نظر می‌رسد راه‌حل اساسی سیدجمال برای عبور از این انحطاط و بحران عبارت از توجه به حکمت و فلسفه و شأن منحصر به فرد آن در گشودن گره‌ها و برون‌رفت از مشکلات است. با دقت در آثار به‌جای‌مانده از سیدجمال، به‌خوبی شخصیت علمی فلسفی او شناخته می‌شود و معلوم می‌گردد چگونه هویت فلسفی‌اش پشتوانه فعالیت‌های سیاسی اجتماعی اوست. آثار او صریح است در اینکه مسیر رشد و ترقی و جبران عقب‌افتادگی شرق از طریق حکمت و فلسفه، ترویج عقلانیت و تفکر نقاد و اندیشه خلاق است. از نگاه سیدجمال برای رسیدن به مدنیت و رشد تمدنی هیچ‌گیزی و گزیری از تفکر فلسفی نیست. سخن نهایی سیدجمال این است که هیچ ملت و قومی بدون روح حکمت و فلسفه نمی‌تواند به مدنیت و به علوم ماندگار و پایدار برسد. وی با برشمردن فواید فلسفه نتیجه می‌گیرد که فلسفه زیربنای اصیل کل علوم و معارف است. و در تأیید این ادعا به تحلیل وقوع یک مصداق آن در تاریخ می‌پردازد و آن وقوع نهضت ترجمه در میان اعراب است.




نوع مقاله: ترویجی

## ارزش زیبایی‌شناختی سبک زندگی اسلامی از نگاه صدر المتألهین

کچ احمد محمدی پیرو / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

peyro114@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-7179-9433  
m110.havashi@chmail.ir

مریم حواشی / سطح سه جامعه الزهراء

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

### چکیده

هدف مقاله حاضر پاسخ به این سؤال است که چگونه زیبایی‌های سبک زندگی اسلامی با نگاه انسان‌شناختی صدر المتألهین تبیین می‌شود؟ برای پاسخ، بعد از توضیح مفاهیم اصلی همچون سبک زندگی و زیبایی، عناصر زیبایی‌شناختی سبک زندگی در انسان‌شناسی بررسی گردید. سپس با توجه به اقسام زیبایی‌حسی، خیالی و عقلی، نسبت حس، خیال و عقل در سبک زندگی و انسان‌شناسی تبیین شد. در ادامه با روش توصیفی - تحلیلی جایگاه انواع زیبایی‌های سبک زندگی در حیات بشر مشخص گردید. بر پایه بررسی‌های انجام‌شده این نتیجه به دست آمد که همواره سعادت حسی و خیالی افراد جامعه، منوط به ادراک صورت‌های ظاهری و تصویرسازی زیباست. بنابراین به سبب لزوم مدارا با دیگران در سبک زندگی اسلامی، آراستگی ظاهری و خیالی بخشی از وظیفه اجتماعی فرد نسبت به دیگران شمرده می‌شود. زیبایی‌های عقلی نیز همان مطلوب‌های فطرت سلیم انسانی هستند. حرکت در مسیر فطرت، روش وصول به مرتبه برتر انسانی یعنی مدرکات عالی عقل نظری است. با حصول چنین مرتبه‌ای سلامت روحی و معنوی انسان تضمین شده و در نتیجه زیبایی‌های عقلانی سبک زندگی که همان مطلوبات فطری انسان هستند، بروز و ظهور می‌یابند. این مرتبه از سبک زندگی، جامع همه زیبایی‌های مراتب پایین‌تر نیز هست.

کلیدواژه‌ها: ارزش، زیبایی‌شناسی، انسان‌شناسی، سبک زندگی، صدر المتألهین.

## مقدمه

زندگی اسلامی با نگاه انسان‌شناختی صدرالمطالین تبیین می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال ضروری است که به چند سؤال فرعی هم پاسخ داده شود: ماهیت سبک زندگی اسلامی چیست؟ زیبایی چیست و اقسام و مراتب آن کدام است؟ در پاسخ به سؤال اصلی نشان داده‌ایم که این سبک از زندگی، علاوه بر ویژگی‌های بارزی نظیر تکیه بر آموزه‌های وحیانی و فرابشری، استدلال‌پذیری و مطابقت با عقل سلیم انسانی، برای نوع بشر زیبا و دوست‌داشتنی است.

## ۱. سبک زندگی؛ ماهیت و مؤلفه‌ها

اندیشمندان در مورد چیستی سبک زندگی تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند. تقابل موجود در میان برخی از آنها مانع از همسان‌سازی آنها در یک تعریف جامع است. به‌عنوان مثال، در نگاه عده‌ای سبک زندگی به مجموعه منظمی از رفتارهای معطوف به ابعاد هنجاری و معنایی زندگی فردی و اجتماعی اطلاق می‌شود و نشان‌دهنده کم و کیف نظام باورها و کنش‌های فردی است که آن را ابداع یا انتخاب کرده است. در مقابل، برخی دیگر به‌طور آشکار این نوع تعریف را مردود شمرده (شیدینی پاشاکی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳) و سبک زندگی را الگویی هم‌گرا و کلیتی انتزاعی از رفتارها دانسته و عینیت آن با تک‌تک رفتارها را انکار کرده‌اند (مه‌دوی کنی، ۱۳۹۳، ص ۷۴). از سوی دیگر، برخی اندیشمندان بعد صوری را در تبیین سبک زندگی کافی دانسته و آن را محدود به بعد رفتاری کرده‌اند. آنان گرچه نظام عقیده و عواطف را در شکل‌گیری سبک زندگی توده مردم مؤثر می‌دانند؛ بعد درونی را داخل در ماهیت سبک زندگی نمی‌شمارند و سبک زندگی را آن بخش از هویت انسانی معرفی می‌کنند که جنبه «بیان‌گرانه» و «نمایش‌گرانه» دارد (شریفی، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۱). این در حالی است که گروهی دیگر توجه به محتوا را در تعریف سبک زندگی ضروری دانسته و آن را مجموعه منسجمی از بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها می‌دانند. آنان با بیانی صریح سبک زندگی را مجموعه‌ای از رفتارهای بیرونی و درونی (مه‌دوی کنی، ۱۳۹۳، ص ۷۴) و یا به تعبیر دیگر، اعم از صورت و محتوای حیات معرفی می‌کنند (فصیحی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵). از این‌رو در نگاه گروه دوم بینش‌ها و گرایش‌ها به‌عنوان رفتارهای درونی و محتوای حیات، بُعدی از ابعاد سبک زندگی شمرده می‌شوند.

زیبایی این خاصیت را دارد که به چشم تن نیز درمی‌آید و از این‌رو به دیده ما آدمیان با درخششی بیشتر نمایان می‌گردد و ما را بیشتر از دیگر حقایق مسحور و مجذوب می‌سازد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۳۹). یکی از مهم‌ترین راه‌های ترویج سبک زندگی اسلامی نمایش زیبایی‌های شگرف آن در رفتارهای عملی و همچنین در مقام نظریه‌پردازی است. حیثیت زیبایی‌شناختی سبک زندگی اسلامی همواره در رفتارهای بزرگان دینی جلوه‌گر شده و انسان‌های بسیاری را مجذوب خود ساخته است. اما توصیف، تبیین و اثبات آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر این، زیبایی به جهت تشکیکی بودنش دارای مراتبی از شدت و ضعف است و عموماً نازل‌ترین درجات آن مورد توجه قرار گرفته و لایه‌های پنهان و عمیق آن مغفول واقع می‌شود. بنابراین برای تبیین ارزش زیبایی‌شناختی سبک زندگی اسلامی، هم تبیین مراتب مشهود و هم کشف و ارائه درجات غیبی آن امری ضروری است. چنین پردازشی نیازمند بنیان‌های استوار عقلی بخصوص در جنبه انسان‌شناختی است؛ چراکه زیبایی چه امری عینی باشد و چه امری ذهنی، مرتبط با ادراک انسان است. در این میان، نفس‌شناسی صدرایی از قوت لازم برای ارائه تفسیرهای دقیق از زیبایی‌های سبک زندگی اسلامی برخوردار است. بنابراین سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که چگونه زیبایی‌های سبک زندگی اسلامی با نگاه انسان‌شناختی صدرالمطالین تبیین می‌شود؟

در نگاشته‌های پیشین برخی از حیثیت‌های این موضوع مورد کنکاش قرار گرفته است؛ به‌عنوان مثال، کتاب *اسلام و زیبایی‌های زندگی* (رجبی‌نیا، ۱۳۹۶) به‌صورت اختصاصی به مسئله زیبایی و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی پرداخته است.

همچنین مقاله «بازسازی دیدگاه ملاصدرا درباره زیبایی و هنرآفرینی» (اکبری، ۱۳۹۲)، موقعیت و جایگاه زیبایی را در انسان‌شناسی صدرایی مورد بحث و بررسی قرار داده است. این آثار و مشابه آنها نقش زیبایی و آراستگی را در سبک زندگی به تصویر کشیده‌اند؛ اما هیچ‌یک، از زیبایی‌های خود سبک زندگی اسلامی بحث نکرده‌اند. این مقاله در پی آن است که با نگاهی بیرونی و مبتنی بر انسان‌شناسی صدرایی سبک زندگی اسلامی را به‌مثابه یک کل نگریسته و به این سؤال پاسخ دهد که چگونه زیبایی‌های سبک

در نوشتار حاضر سبک زندگی مجموعه‌ منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی در همه حوزه‌های زندگی انسان است که بر مبنای باورها، تمایلات، ترجیحات و متأثر از محیط جغرافیایی و اجتماعی او شکل می‌گیرد. بر پایه این تعریف برخی از مؤلفه‌های سبک زندگی قابل شناسایی است که از مهم‌ترین آنها جنبه زیبایی‌شناسانه آن است؛ چراکه زیبایی را هرگونه تعریف کنیم، با نظم و تناسب رابطه ناگسستی داشته و با آن شناخته می‌شود. به عنوان مثال، آراستگی ظاهر افراد و چیدمان منزل زمانی زیبا شمرده می‌شوند که تناسب‌ها در کمیت، کیفیت و جایگاه هریک از اجزاء مراعات شود.

## ۲. چیستی زیبایی

زیبایی یکی از مفاهیمی است که اگرچه در میان عموم مردم قابل درک و نیز پر کاربرد است؛ لکن در میان بسیاری از اندیشمندان تعریف آن امری ناممکن یا دست‌کم مشکل، تلقی شده است. به عنوان مثال، شهید مطهری زیبایی را از مفاهیمی می‌شمارد که درک می‌شوند، درحالی که وصف‌پذیر نیستند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۵۲؛ ج ۱۶، ص ۳۵۸). در میان اندیشمندان غربی نیز نیوتن از کسانی است که زیبایی را تعریف‌ناپذیر و نیز غیرقابل اندازه‌گیری شمرده است (رجبی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۶۱ به نقل از: نیوتن). عده‌ای از کسانی که تعریف حقیقی و منطقی از زیبایی را ناممکن تلقی می‌کنند، برای تبیین مفهوم زیبایی به سراغ ملاک‌های زیبایی رفته‌اند. در میان این گروه، برخی معتقدند که هیچ ملاک واحدی برای زیبایی وجود ندارد و از این جهت زیبایی امری کاملاً نسبی است. به نظر می‌رسد مفهوم سلیقه که دخالتی جسورانه در جنبه‌های زیبایی سبک زندگی دارد، از همین جا نشئت یافته است. در مقابل، عده بسیاری اموری نظیر تناسب و توازن اجزا و یا تناسب با ذات و کمال شیء را به عنوان ملاک زیبایی شمرده‌اند (رجبی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۴۶-۶۲). به عنوان مثال از منظر ارسطو «زیبا چیزی است که هم خیر است و هم (چون خیر است) لذت‌بخش است» (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۸۷). از طرف دیگر او در تعریف لذت می‌نویسد: «لذت نوعی حرکت نفس است؛ حرکتی که نفس با آن به‌طور کامل و محسوس به حالت طبیعی باز می‌گردد» (همان، ص ۱۰۴). از این دو عبارت فهمیده می‌شود که از نگاه این فیلسوف یکی از مشخصه‌های زیبایی بازگرداندن مدرک به حالت طبیعی اوست.

علامه جعفری زیبایی هر شیء را متناسب با کمال آن می‌داند و معتقد است که «زیبایی نمودی است نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده و کمال عبارت است از فرار گرفتن یک موضوع در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌های مربوط به خود» (رجبی‌نیا، داود، ۱۳۹۶، ص ۵۱، به نقل از: علامه جعفری). در این نوشتار، زیبایی عبارت است از توازن، هماهنگی، ملائمت و تناسب هر چیز با کمال مطلوب آن (رجبی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۶۲).

## ۳. زیبایی؛ اقسام و مراتب

بر اساس تفاوت در مراتب مدرک‌های زیبایی و در نتیجه اختلاف در کمال مطلوب آنها، برای زیبایی نیز اقسامی شمرده شده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۵۲۸-۵۳۴). طبق این مبنا، زیبایی ابتدا به حسی و غیرحسی تقسیم شده و با تقسیمی ثانوی، زیبایی‌های غیرحسی به دو نوع خیالی و عقلی منقسم می‌گردند:

۱. زیبایی ظاهری و محسوس: زیبایی ظاهری نوعی از زیبایی است که به وسیله حواس پنج‌گانه ادراک می‌شود. این نوع زیبایی از منظر حواس ظاهری مطلوب بوده و متناسب با کمال آنهاست. به عنوان مثال، بوی خوش و صدای زیبا نه تنها باعث آزار و آسیب به قوه بویایی و شنوایی نمی‌شود؛ بلکه ملائم با طبع این دو است. در سبک زندگی اسلامی استفاده از زینت‌های محسوس، نظیر استعمال بوی خوش، پیرایش سر و صورت و استفاده از سرمه، حنا و انگشتر مطلوب شمرده شده و در مقابل مؤمنان از استفاده از سبزیجات بدبو مثل سیر، پیاز و تره، پیش از ملاقات باید دیگر نهی شده‌اند (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵۸). در میان منابع اسلامی علاوه بر کتبی مانند *حلیه‌المتقین* که به شرح آراستگی در اسلام پرداختند، در برخی کتب حدیثی، همچون *اصول کافی* و *وسائل‌الشیعه* نیز بایب جداگانه با موضوع زینت و آراستگی آمده است که خود، نشانگر اهمیت این مسئله در سبک زندگی اسلامی است.

۲. زیبایی‌های خیالی: زیبایی برخی صورت‌های ذهنی را که توسط قوه خیال ادراک شده و متناسب با کمال این قوه است، زیبایی خیالی می‌گویند. زیبایی برخی از انواع هنر، زیبایی موسیقایی یک شعر یا یک متن ادبی که محتوای غنی دارد از این نوع است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۵۲۹-۵۳۰).

بی‌شک کلمات و عبارات‌ها یکی از راه‌های انتقال صورت‌های

مغایرتی نخواهد داشت. این مسئله در فرهنگ جهاد و شهادت که از زیبایی‌های عقلی سبک زندگی اسلامی است، به خوبی مشهود است. در میدان جهاد اگرچه غالباً زیبایی‌های محسوس، کمتر دیده می‌شود و در مقابل صدهای بلند و یا آسیب‌های جسمانی از موارد نازیبای حسی به‌شمار می‌رود و همچنین نازیبایی‌های خیالی مثل عبارات و لحن‌های نامناسب و یا حتی تصور از دست دادن عزیزان در چنین موقعیت‌هایی معمول است؛ اما چون با کمال فرد و جامعه متناسب و همگون است، از انواع زیبایی عقلی به حساب می‌آید؛ چنان‌که عموم مردم هم براساس فطرت مشترک خویش، دفاع و جانفشانی در راه سعادت فرد و جامعه را زیبا تلقی می‌کنند. این مسئله در بیان حضرت زینب کبری<sup>ؓ</sup> بعد از ماجرای کربلا در کاخ یزید مشهود است؛ چراکه از منظر این بانوی بزرگ اسلام تمام وقایع و تلخ‌کامی‌های روز عاشورا چیزی جز زیبایی نیست.

#### ۴. سازه‌های زیبایی‌شناختی سبک زندگی در انسان‌شناسی صدرایی

برخی عناصر مطرح‌شده در انسان‌شناسی صدرایی این قابلیت را دارند که عامل ترسیم‌کننده و سازنده زیبایی‌های سبک زندگی اسلامی به شمار آیند. یکی از این عناصر سعادت نفس از منظر صدرالمتألهین است. صدرالمتألهین سعادت هر قوه از نفس را در ادراک امور ملائیم با آن تعریف می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). از منظر او سعادت هر چیز عبارت است از ادراک آن چیزی که ملائیم و سازگار با ذات و متناسب با طبع اوست (همان، ص ۱۶۳).

قربان معنایی سعادت و زیبایی، حاکی از یکسان‌بودن احکام این دو است. بنابراین چپستی، ابعاد و اهمیت سعادت نفس و همچنین راهکارهای صدرالمتألهین برای وصول به آن، در حقیقت جایگاه و چگونگی تحقق زیبایی را در حیات انسان نشان می‌دهد.

در حکمت صدرایی انسان وجود واحدی است که ظرفیت وجودی ویژه‌ای در عالم هستی دارد. امتداد وجودی خاص انسان، به او این قابلیت را می‌دهد که در عوالم سه‌گانه هستی، یعنی عالم طبیعت، مثال و عقل حضور داشته باشد. درجات بی‌نهایت سیر وجودی انسان براساس درجات عالم هستی و همچنین درجات ادراکی او به سه مرتبه حسی یا طبیعی، نفسی یا خیالی و قدسی یا عقلی تقسیم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۴).

ذهنی و راه غالب آن است. بر همین اساس استفاده از کلمات زیبا و عبارات آهنگین و متناسب در بیان مقصود یکی از بهترین راه‌های نمایاندن زیبایی‌های خیالی است. زیبایی کلمه در صدا یا مدلول آن نهفته است؛ چنان‌که زشتی آن هم در همین امور است (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۱۹۹-۲۰۰). زیبایی در صدا به این است که دارای وزن باشد؛ یعنی با آهنگین کردن کلام و با به‌کارگیری الفاظ متناظر، سخنی موزون صادر شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷ق، ص ۲۲۵). زیبایی کلمه از حیث مدلول به این است که رساتر و شبیه‌تر به مدلول خود باشد؛ یعنی بیشتر بتواند مدلول خود را در برابر چشمان ما مجسم کند. زیبایی از حیث مدلول از اموری همچون تصغیر، تشبیه، مجاز و استعاره ناشی می‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۲۰۰). به همین جهت، در سیره بزرگان دین، استفاده از کلام فصیح و بلیغ با عبارات مسجع و موزون، به‌وفور موجود است و با توجه به اسوه و الگو بودن ایشان برای مؤمنان می‌توان جایگاه و اهمیت زیبایی‌های خیالی در سبک زندگی اسلامی را نتیجه گرفت. همچنین امیرمؤمنان<sup>ؑ</sup>، استفاده از سخنان زیبا و حکمت‌آمیز را به‌عنوان درمان خستگی روح معرفی می‌کنند (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۲، حکمت ۹۱ و ۱۹۷).

۳. زیبایی عقلی: نوع دیگری از زیبایی غیرحسی که توسط عقل ادراک می‌شود، زیبایی عقلی نام دارد. منظور از عقل در این بحث نوعی حس باطنی است که برخی رفتارها را با توجه به ذات آنها و نه در نظر گرفتن منفعت یا آیین و مسلک خاص تأیید و تحسین می‌کند (فصیحی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۸۴). براساس این نوع از زیبایی که متکلمان از آن به حسن عقلی تعبیر می‌کنند؛ رفتارهایی مثل امانت‌داری، مروت، حیا، بخشش و هم‌دلی، در نظر انسان‌ها، رفتارهایی زیبا و قابل تحسین و در مقابل، بی‌بندوباری، دروغ، خیانت، شهوت‌پرستی و ستم، قبیح و نازیبا شمرده می‌شوند. اسلام این حس باطنی که قادر است حسن و قبح افعال را تشخیص دهد، فطرت نامیده و به‌عنوان هادی و راهنمای بشر برای رسیدن به کمال مطلوب او معرفی کرده است.

مسئله مهم در مورد انواع زیبایی این است که زیبایی عقلی بر زیبایی حسی و خیالی اولویت دارد. بر این اساس اگر رفتاری منجر به کمال انسان و جامعه انسانی شود، حتی اگر فاقد زیبایی حسی و خیالی باشد؛ چون نوع بالاتری از زیبایی را داراست، همچنان زیباست و انجام آن با اصل زیبایی و آراستگی در سبک زندگی اسلامی

متأثر شود (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۶۲). در این مرتبه آنچه حقیقتاً توسط حواس باطنی مورد ادراک قرار می‌گیرد، مدرکات مثالی است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۵۰) که توسط نفس ایجاد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۱۲) و نسبت به مدرکات طبیعی، واجد شدت وجودی بیشتری هستند. از آنجاکه وجود مساوق اثربخشی است؛ اشتداد وجودی بیشتر ادراکات خیالی نسبت به ادراکات حسی تأثیرگذاری بیشتری بر نفس دارد و تلائم این مدرکات با نفس، مرتبه بالاتری از سعادت و زیبایی را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

صور خیالی از دو راه برای نفس انسانی حاصل می‌شوند (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۷۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱ و ۲۳۲). گاهی حصول این صور منوط به انجام و تکرار ادراکات حسی (صدر المتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۴۸) و یا ادراکات منسوب به قوه واهمه و دخل و تصرف در آنهاست. در این حالت صور حسی علت معد و زمینه‌ساز ادراکات خیالی نفس هستند (صدر المتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۳). به سبب این ارتباط، صور حاصله ضعیف هستند و ممکن است از خطاهای ادراکات حسی و یا دخل و تصرفات قوه متخیله (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲) متأثر شده و در نتیجه غیرواقعی و یا شیطانی باشند (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۲). در درجه‌ای بالاتر، صور خیالی در اثر اتصال نفس به عالم مثال و دریافت اشراقات ملکوتی حاصل می‌گردند؛ در این صورت نفس پس از اتصال با عالم مثال، بدون دخالت ماده می‌تواند صور مثالی را به واسطه حواس باطنی ادراک کند. در این مرتبه، نفس علاوه بر مدرکات حواس باطنی، مدرکات حواس ظاهری را نیز در اثر اتصال با عالم مثال، در ذات خود و بدون نیاز به برقراری وضع خاص میان بدن و مدرک، می‌یابد (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۷۰). در مرتبه خیال منفصل یا همان عالم برزخ، تجمل و حسن صورت مثالی فرد با کسب فضائل و ملکات اخلاقی حاصل می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳). این امر نیز یکی دیگر از وجوه زیبایی‌شناختی سبک زندگی اسلامی را نشان می‌دهد.

سعادت نفس در مرتبه خیالی در ادراک و ایجاد صور مثالی زیبا و سازگار با مرتبه خیالی انسان است. با اینکه سعادت حقیقی انسان در استکمال قوه ناطقه و ادراک کلیات است؛ اما در عمل، برخی نفوس اگرچه شقی نیستند، به این مرتبه نیز نمی‌رسند. صدر المتألهین این

۱. مرتبه حس: اولین و پایین‌ترین مرتبه از حیات نفس، مرتبه طبیعی است که با تکامل ماده و از طریق حدوث جسمانی نفس آغاز می‌شود. مقصود از انسان طبیعی، مرتبه ضعیف نفس انسانی است که تأثیرگذاری او محدود به نازل‌ترین مرتبه عالم، یعنی عالم طبیعت است (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۹-۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۷۴). نفس در این مرتبه برای ادراکات و افعال خود بیشترین وابستگی و ارتباط را با بدن دارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۵)؛ و ادراک او جز با قوای حس ظاهری، ممکن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۸ جزء اول، ص ۳۲۹). از نظر صدر المتألهین مدرک حقیقی نفس در مرتبه طبیعی، نه وجود خارجی اشیاء (صدر المتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۴۸)، بلکه صورتی از آنهاست که در صورت وجود برخی شرایط (نظیر سلامت حواس و برقراری وضع خاص میان با مدرک)، در ذات انسان ایجاد می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸). از این رو براساس تعریف صدر المتألهین از حس و چگونگی تحقق ادراک حسی می‌توان اذعان کرد که از منظر این اندیشمند، سعادت نفس در مرتبه حس، تنها در گرو ادراک امور ملائم و سازگار با حواس پنج‌گانه نیست؛ بلکه لازم است صورتی از محسوس که در ذات نفس ایجاد می‌شود نیز زیبا و ملائم با طبع نفس طبیعی باشد.

با این حال از نگاه صدر المتألهین برای انسانی که قابلیت وصول به مرتبه عقل را داراست، دستیابی به لذایذ حسی و اکتفا به آنها نه تنها نوعی سعادت نیست (صدر المتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۵۱)؛ بلکه یکی از انواع شقاوت و نشانه سقوط نفس انسانی از جایگاه حقیقی اوست. از نگاه این فیلسوف برجسته استفاده از حواس ظاهری و ادراک لذایذ حسی، اگرچه برای دستیابی به ادراکات خیالی، مقدمه ای لازم و ضروری است؛ لکن ادامه این وابستگی، می‌تواند یکی از موانع جدی بر سر راه سعادت حقیقی انسان، یعنی دستیابی به مرتبه عقل باشد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۶).

۲. دومین مرتبه از مراتب حیات نفس، خیال است. قوه خیال یکی از انواع قوای باطنی نفس حیوانی است که حافظ صور جزئی است. نفس در مرتبه این قوه، پس از اینکه صور طبیعی را با حواس ظاهری ادراک کرد، این قابلیت را می‌یابد که توسط حواس باطنی این صور را در ذات خود حفظ کرده (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۹۰) و بدون نیاز به ارتباط با عالم طبیعت، آنها را در نزد خود حاضر کند؛ بر آنها اثر بگذارد و یا از آنها

۶۷۳). صدرالمتألهین در مقام تمثیل، عقل نظری و عقل عملی را دو بال برای صعود و استکمال شایسته نفس انسانی می‌شمارد:

«فإن النفس بمنزلة طير سماوي له أجنحة و ريش فالجناحان هما القوتان العلمية و العملية و الرياش لكل من الجناحين هي القوى و الفروع لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۷۷)؛ نفس انسانی، مانند پرنده‌ای آسمانی است که بال‌ها و پرهایی برای اوست. دو بال او دو قوه علمی (عقل نظری) و عملی (عقل عملی) است و پرهایی هر کدام از این دو بال سایر قوا و فروع آنهاست.

همچنین گفته شده دو قوه نفس ناطقه اساساً متمایز از یکدیگر نیستند؛ یا به عبارت دیگر عقل نظری و عقل عملی دو جنبه متفاوت از یک حقیقت هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵). از این رو پس از وصول عقل عملی و همچنین عقل نظری به آخرین مرتبه کمالی خویش، این دو قوه با یکدیگر متحد شده، تمایزی میان کمال در مرتبه این قوا باقی نمی‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۵). با توجه به این مسئله، سعادت حقیقی نفس ناطقه در گرو کمال هردوی این قواست. کمال این دو قوه به اتحاد نفس، با عقل فعال و فنا در ذات باری تعالی می‌انجامد. در این حالت بقای انسان به بقای الهی خواهد بود و در حقیقت وجودی جاودانه و سعادت بی‌انتهای می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۱۷).

اشتداد وجودی متفاوت نفس در این مراتب سه‌گانه موجب تشکیکی بودن لذات و سعادت انسان خواهد شد. لذت حاصله از ادراک ملائم در قوای عالی نفس از چنین لذتی در قوای نازل شدیدتر است و در مقابل، هر قدر مرتبه وجودی نفس شدیدتر باشد، آلام حاصله از ادراک منافز نیز شدیدتر خواهد بود. بر این اساس متناسب با درجات وجودی نفس، سعادت او نیز ذومراتب خواهد بود و می‌تواند حسی، خیالی یا عقلی باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳).

با وجود مطالب پیشین، ممکن است این مسئله مطرح شود که آیا از منظر صدرالمتألهین سعادت و بالتبع، سلیقه زیباشناختی در سبک زندگی امری نسبی است؟ به عبارت دیگر، اگر هریک از افراد انسان متناسب با مرتبه و جایگاهی که دارند امور مختلف را زیبا یا زشت تلقی کنند، ممکن است امری خاص برای یکی از نفوس انسانی (مثلاً برای نفس حیوانی) زیبا و مطلوب باشد؛ درحالی‌که همان امر برای نفوسی که در مرتبه‌ای دیگر هستند (مثلاً نفوس ناطقه) از عوامل شقاوت و به عبارت دیگر نازیبا باشد؛ در این صورت

نفوس را که به مرتبه پایینی از سعادت دست یافته‌اند، نفوس متوسط، صالحین یا اصحاب یمین تعبیر می‌کند. نفوس متوسط کسانی هستند که اگرچه به درجه ادراک عقلی نرسیده‌اند؛ ولی در مقام عمل از باب تقلید یا مانند آن رفتار و سلوک مناسبی دارند. به سبب مداومت در اعمال صالح، ملکات نیکو در این نفوس شکل می‌گیرد و در نتیجه صورت‌های مثالی زیبایی در عالم خیال منفصل خواهند داشت. بهشت این گروه از سعادت بهشتی محسوس است که در آن، صورت‌های خیالی حاصل از اعمال خویش را مشاهده می‌کنند و از آن لذت می‌برند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۴).

۳. برترین مرتبه حیات انسان، حیات عقلی است که تنها گروه اندکی با عبور از مرتبه خیالی به آن دست می‌یابند. براساس آموزه‌های حکمت صدرایی هر کدام از انواع حاضر در عالم طبیعت یک صورت کلی در عالم عقل دارند (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۲۹) که علت تحقق آنهاست و نسبت به آنها سیطره وجودی دارد. انسان در مرتبه عقل به وسیله ادراک این صور با آنها متحد شده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۳۳) و از این طریق نسبت به تمام اجزاء عوالم مادون، اشراف می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۳۰۸).

از میان قوای نفس، قوه‌ای که شدت وجودی بیش‌تری دارد، قوای خاص نفس ناطقه، اعم از عقل نظری و عقل عملی است از این رو تنها راه سعادت حقیقی انسان در دستیابی به کمال این دو قوه است. کمال قوه عامله، تسلط بر بدن و قوای حیوانی و تدبیر آنها بر حسب حکم عقل نظری است؛ درحالی‌که کمال قوه عالمه، ذکر و تأثر دائم از مفارقات است، تا ملکه اتصال برایش حاصل گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۰-۱۳۱). به همین دلیل صدرالمتألهین قوای عالمه یا همان عقل نظری را برتر از قوای عامله می‌داند و کمال انسان را در عقل نظری برتر از کمال وی در عقل عملی می‌شمارد. باین حال از منظر او، کمال و سعادت نهایی انسان زمانی محقق می‌گردد که وی رشد و کمال در قوه عالمه را با رشد و پیشرفت در مراتب عقل عملی همراه سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۷۷) و یا به بیان بهتر، کمال و رشد در عقل نظری و دریافت فیض از عقل فعال و در نهایت اتحاد با او، جز با سیر و سلوک در عقل عملی و تهذیب باطن ممکن نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص



زیبایی و سعادت امری نسبی خواهد بود.

برای پاسخ به این مسئله توجه به حقیقت نفس انسانی و کمال انسانی او کارگشاست. از آنجاکه فصل و وجه تمایز انسان از سایر موجودات قوای ناطقه است؛ سعادت حقیقی انسان در گرو کمال او در مرتبه نفس ناطقه و به عبارت دیگر کمال در ادراکات عقل نظری و عقل عملی و در نهایت اتحاد با مفارقات عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱). بنابراین مرتبه سعادت نفس ناطقه از سعادت نفس در مرتبه حیوانی و یا نباتی برتر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۲) و لذت تلائم ادراکات عقلی با نفس انسانی به سبب کمال، شدت، ضرورت و دوامی که دارد، از لذت ادراکات خیالی و حسی که ملازم نقص، ضعف، تاریکی و زوال اند، برتر است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). چه بسا انسانی که به مرتبه ادراک عقلی رسیده، نسبت به لذایذ حسی و خیالی بی توجه باشد؛ مانند فردی که غرق در مطالعه و لذایذ علمی است و متوجه طعام لذیذی که در کنار او قرار می‌گیرد، نباشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۵۱).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت با اینکه عوامل سعادت در هر مرتبه از نفس، زیبا نیز شمرده می‌شود، آنچه در مجموع برای انسان از این جهت که واجد و دست‌کم مستعد پذیرش نفس ناطقه است زیبایی حقیقی به‌شمار می‌آید، همان سعادت عقلی اوست. همچنین سایر لذت‌ها و امور ملائم با طبع مراتب پایین‌تر انسان، تنها زمانی زیبا و ارزشمند هستند که در مسیر سعادت نفس ناطقه، زمینه‌ساز وصول به این مرتبه باشند. سعادت نفس ناطقه، جامع همه زیبایی‌هایی است که هر انسانی در جست‌وجوی آن است و وصول به هر مرتبه‌ای جز این، برای انسانی که قابلیت چنین کمالی را دارد، در حقیقت، شقاوت و نازیباست. پس از این مرتبه، جمال و سعادت در مرتبه خیال از این جهت که شدت وجودی بیشتری نسبت به مرتبه حسی دارد، از زیبایی‌های حسی مهم‌تر و ضروری‌تر است.

## ۵. تبیین نسبت حس، خیال و عقل در سبک زندگی و انسان‌شناسی

از یک سو زیبایی‌ها در سبک زندگی در سه نوع حسی، خیالی و عقلی مطرح می‌شود و از سوی دیگر صدرالمتألهین سعادت نفس ناطقه را با توجه به مراتب سه‌گانه انسان، حسی، خیالی و عقلی می‌شمارد. در

اینجا این مسئله قابل طرح است که چه نسبتی میان سه مفهوم حس، خیال و عقل در بحث زیبایی‌شناختی و انسان‌شناسی وجود دارد؟ همچنین آراستگی حسی، خیالی و عقلی سبک زندگی اسلامی در علم‌النفس صدرایی چه جایگاهی دارد و چگونه قابل دستیابی است؟ برای پاسخ به سؤال اول، بررسی حوزه معنایی هریک از مفاهیم حس خیال و عقل بعد زیبایی‌شناختی سبک زندگی ضروری است. به نظر می‌رسد مفهوم حس در این دو بحث به یک معنا به کار رفته و همان حواس پنج‌گانه ظاهری است؛ با این تفاوت که در فلسفه، صورت‌های حسی پس از قطع ارتباط عضو حاسه با محسوس، محسوس باطنی به‌شمار می‌روند؛ ولی در اصطلاح به کار رفته در سبک زندگی، این موارد همچنان از امور محسوس شمرده می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت حس در فلسفه، اخص از حس در اصطلاح منتخب از زیبایی‌شناسی است.

در مورد خیال، جریان کمی متفاوت است؛ مقصود از زیبایی‌های خیالی صورت‌های ذهنی زیباست که با حواس ظاهری درک نمی‌شوند. ولی در فلسفه، قوه خیال یا همان صور موجود در خیال متصل، بیش از این موارد است. صور مدرکه توسط خیال عبارتند از: مدرکات ضبط شده حس مشترک (خیال)، مدرکات ساخته شده و یا تغییر شکل داده توسط متخیله و صورت‌هایی که قوه خیال با ارتباط با عالم مثال آنها را مشاهده می‌کند، یا به عبارت بهتر به او افاضه می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۷۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱ و ۲۳۲). بنابراین به نظر می‌رسد مدرکات خیالی در فلسفه اعم از مصادیق این اصطلاح، در بحث زیبایی‌شناسی است.

همچنین به نظر می‌رسد در سبک زندگی اسلامی، آنچه به‌عنوان زیبایی‌های عقلی مطرح شده، همان مطلوبات فطری انسان است. صدرالمتألهین از این فطرت با عنوان فطرت اولی یاد می‌کند و آن را چنین تبیین می‌کند: «فطرت اولی هر هیئتی برای انسان (از این جهت که انسان است و دارای جوهر نطقی) است که در صورت سلامت و عدم بیماری روح، آن را می‌پذیرد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۰۱). در حقیقت فطرت اولی همان خصائصی است که خداوند در نوع خلقت انسان مقرر داشته است (همان، ص ۲۰۱) (فَطَّرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (روم: ۳۰).

در مقابل، آنچه در علم‌النفس صدرایی پس از وصول نفس به مرتبه عقل بالفعل و مستفاد به عنوان مرتبه عقل از آن یاد می‌شود، در

می گذارند. بنا بر نظر برخی اندیشمندان علل معده اگرچه نسبت به معلول خود تنها زمینه ساز هستند؛ اما نسبت به نفس استعداد و قابلیت پذیرش، علت حقیقی به شمار می‌روند (شیروانی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۹). بنابراین قابلیت ساخت صورت‌های زیبا و مطبوع توسط انسان، تا حد زیادی منوط به ادراک محسوسات زیباست. از سوی دیگر ادراک محسوسات زیبا و یا کیفیت تصویرسازی آنها (خیال پردازی)، بر نحوه ذخیره سازی آنها در خیال و تصرفات متخیله بر آنها اثرگذار است. از این رو آراستگی و زیبایی حس و خیال در حیات بشر اهمیت می‌یابد. بنابراین از آنجاکه نفس انسانی حدوث جسمانی دارد و حیات او از مرتبه جسم آغاز می‌شود، ادراک زیبایی‌های محسوس، سعادت نفس در این مرتبه و به نوعی مقدمه برای حرکت به سمت مراتب عالی وجود و سعادت در آن مراتب است.

در صورت پذیرش پاسخ فوق، ممکن است این سؤال مطرح شود که اگرچه این آراستگی در مراتب اولیه حیات قابل قبول است؛ اما پس از وصول به مراتب بالاتر، یعنی زمانی که انسان برای دریافت صورت‌های خیالی خود به عالم مثال رجوع کند و برتر از آن به مرتبه عقل برسد، زیبایی حسی چه جایگاهی خواهد داشت؟

براساس آموزه‌های حکمت صدرایی از آنجاکه نوع انسانی منحصر در شخص نیست؛ او ذاتاً موجودی اجتماعی است. از این رو انزوا و گوشه‌نشینی، مناسب طبع او نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷-۴۸۸). براساس این ویژگی ذاتی و همچنین نیازمندی او به دیگران در رفع نیازهای روزمره (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۸) حیات اجتماعی و زیستن در کنار سایر انسان‌ها برای او امری ضروری و لازم است. در حیات اجتماعی، هرگز چنین نیست که همه انسان‌ها در مراتب عالی حیات سیر کنند؛ در عالم واقع ایشان از این جهت که سن و سیر حرکتی واحدی ندارند، هیچ‌گاه در مرتبه وجودی یکسانی نیستند. به عبارت دیگر همواره در جوامع، مراتب مختلفی از حیات حسی، خیالی و عقلی در میان انسان‌ها وجود دارد. از این رو همواره سعادت حسی و خیالی دست کم بخشی از افراد جامعه، منوط به ادراک صورت‌های ظاهری و تصویرسازی زیباست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به سبب لزوم مدارا با دیگران در سبک زندگی اسلامی، آراستگی ظاهری و خیالی بخشی از وظیفه اجتماعی فرد نسبت به دیگران شمرده می‌شود و از این جهت نیز اهمیت و ضرورت می‌یابد.

عبارات صدرالمتألهین فطرت ثانی انسان شمرده شده است. فطرتی که انسان پس از اشتداد در وجود و در اثر اتحاد با علوم الهی و قدسی واجد آن شده و در چنین مقامی مجرد تام است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸). بنابراین به‌طور خلاصه عقل در اصطلاح زیبایی‌شناختی همان فطرت و ذات انسانی انسان است؛ درحالی که عقل در اصطلاح فلسفه، قوه مدرک معانی کلی در عالم عقول است.

## ۶. جایگاه زیبایی‌های حسی، خیالی و عقلی سبک زندگی در حیات انسان

همچنان که بیان شد، قرابت معنایی سعادت در انسان شناسی صدرایی با زیبایی و آراستگی در سبک زندگی تا حد زیادی موقعیت و اهمیت این اصل کنشی را در حیات بشر براساس مبانی علم‌النفس صدرایی تبیین می‌کند. باین حال در این زمینه مسائلی مطرح است که پرداختن به آنها ضروری به نظر می‌رسد.

مرتبه اول و دوم زیبایی و آراستگی، زیبایی حسی و خیالی است. ادراک ملائمت در این دو مرتبه، سعادت انسان در مرتبه حس و خیال را موجب می‌شود. از منظر صدرالمتألهین ادراک حسی و بخش قابل‌توجهی از ادراکات خیالی (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۱۲) درحقیقت انشئات نفس هستند (همان، ص ۴۱۴)؛ و به عبارتی ارتباط علی حقیقی با محسوسات و موجودات عالم خارج ندارند. یکی از آثار چنین نگرشی این است که انسان حتی در شرایط نامطلوب حسی و عوامل نامطبوع و ناملازم خیالی نیز می‌تواند صورت‌های زیبایی در ذهن خود یا به عبارتی در عالم خیال متصل بسازد و نگه دارد. بر این اساس شاید به نظر برسد که زیبایی و آراستگی خارجی یک شیء، اثری بر ادراک حسی و یا خیالی زیبایی ندارد. بنابراین این مسئله قابل طرح است که سعادت حسی و خیالی بشر چه ارتباطی با ظواهر عالم ماده و یا نحوه انتقال صورت‌های ذهنی (خیالی) دارد؟

همچنان که بیان شد از نگاه صدرالمتألهین دست کم در مراتب اولیه حیات، دریافت صورت‌های حسی منوط به وجود شرایطی نظیر سلامت حواس و یا برقراری وضع خاص میان اندام‌های حسی و محسوس است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۴۸). از این مطلب می‌توان این موضوع را دریافت که اگرچه محسوسات خارجی علت حقیقی دریافت‌های ذهنی نیستند؛ لکن علت معده به‌شمار می‌روند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷۹) و از این رو بر محسوسات اثر

### نتیجه‌گیری

زیبایی عبارت است از تناسب هر چیز با کمال شایسته آن، که براساس تفاوت مدرکات انسان، سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی برای آن وجود دارد. از سوی دیگر، سعادت در علم‌النفس صدر المتألهین مترادف زیبایی و به معنای ادراک امور ماییم و سازگار با ذات و طبع است. به سبب مراتب سه‌گانه استکمال نفس انسانی، سعادت او سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی را داراست. از میان این مراتب آنچه برای انسان از این جهت که مستعد پذیرش نفس ناطقه است، سعادت حقیقی به حساب می‌آید، سعادت و زیبایی‌های عقلی است. در عین حال، ادراک زیبایی‌های حسی و خیالی به نوبه خود می‌تواند، زمینه‌ساز فهم زیبایی‌های عقلانی باشد. به همین جهت، رعایت زیبایی‌های حسی در سبک زندگی اسلامی از یک سو مقدمه وصول انسان به مراتب بالای سعادت و از سوی دیگر از لوازم زندگی اجتماعی و از مسئولیت‌های بشر نسبت به سایر هم‌نوعان به شمار می‌رود. همچنین زیبایی‌های عقلی یا عمل براساس فطرت سلیم انسانی نفس، در استکمال انسانی و وصول او به سعادت عقلی جایگاه ویژه‌ای دارد.

### منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۹۲، ترجمه محمد دشتی، تهران، پیام عدالت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۷ق، «الخطابه»، در: *الشفاعة المنطق*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمد سلیم سالم، قاهره، وزارة التربية و التعليم.
- ارسطو، ۱۳۹۲، *خطابه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- ، ۱۹۸۰م، *الخطابة لأرسطو*، ترجمه عبدالرحمن بدوی، عراق، دار الرشید.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- اکبری، رضا، ۱۳۹۲، «بازسازی دیدگاه ملاصدرا درباره زیبایی و هنر آفرینی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲، ص ۲۱-۴۰.
- رجبی‌نیا، داود، ۱۳۹۶، *اسلام و زیبایی‌های زندگی: رویکردی تحلیلی و تربیتی به سبک زندگی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضائزاد، غلامحسین، ۱۳۸۷، *مشاهد الالهیه یا شرح کبیر بر الشواهد الربوبیه صدر المتألهین شیرازی*، قم، آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۲، *حکمة الاشراق*، شرح قطب‌الدین شیرازی و محمودین مسعود، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شبدینی پاشاکی، محمد و همکاران، ۱۳۹۶، *سبک زندگی اسلامی*، چ چهارم، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۴، *سبک زندگی اسلامی ایرانی*، تهران، آفتاب توسعه.

صدر المتألهین با پذیرش تفاوت‌های شخصی میان انسان‌ها در پیمودن مسیر زندگی (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۱)، همه آنها را داخل در نوع انسانی (صدر المتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۲۹) و بالتبع واجد قوه و قابلیت استکمال و حرکت تا مرتبه عقل می‌شمارد و در این مسئله تفاوتی میان یک جنین و یک انسان سالخورده، نژادها و قومیت‌های مختلف و یا حتی مسلمان و کافر وجود ندارد. اصل وجود چنین قابلیت‌هایی هر چند هنوز به فعلیت نرسیده باشد، موجب اهمیت و ارزشمندی نوع انسانی در دنیاست. از این رو کمک به سلامت و سعادت همه انسان‌ها، در انسان‌شناسی صدرایی از مهم‌ترین موضوعات تعاون و همکاری اجتماعی به‌شمار می‌رود (رضائزاد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۶۴۳). از منظر صدر المتألهین مدارا و کمک به سایر انسان‌ها در حقیقت کمک به تحقق مدینه فاضله و به عبارت دیگر تحقق سبک زندگی مطلوب است.

علاوه بر موارد فوق صدر المتألهین آراستگی خیالی را از ویژگی‌های رسول و فرستادگان الهی می‌شمارد و می‌نویسد: «آن یکنون له قدرة بلسانه علی جودة التخیل بالقول لکل ما یعلمه و قدرة علی حسن الإرشاد و الهدایة إلی السعادة و إلی الأعمال التی تبلغ بها السعادة» (صدر المتألهین، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۳۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۳).

در مورد زیبایی عقلی و جایگاه آن در زندگی بشر جریان متفاوت است. همچنان که بیان شد، زیبایی‌های عقلی همان مطلوبات فطرت سلیم انسانی هستند. در حکمت صدرایی سلوک در طریق فطرت یکی از بهترین راه‌ها برای استکمال انسان و هدایت او به سوی مرتبه عالی خویش، یعنی مدرکات عالی عقل نظری (سعادت عقلی) شمرده شده است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵۴). از منظر صدر المتألهین پیروی از فطرت یکی از روش‌های وصول به مرتبه عقل و نیز سلامت روح انسانی است (صدر المتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵-۱۴۷). انسانی که با حفظ فطرت از آلودگی‌ها، لطافت و اصالت آن را حفظ کند، لایق دریافت نور الهی و اشراقات عالم غیب می‌شود و به عبارت دیگر چنین نفسی لایق وصول به حد اعلا عقل نظری و حد اعلا انسانیت خواهد بود (صدر المتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

از این رو ترویج و گسترش زیبایی‌های عقلی در جامعه اسلامی و تأکید بر اهمیت و اولویت آنها نسبت به سایر انواع زیبایی، تأثیر مستقیم و قابل توجهی بر وصول آحاد مردم، به حیات عالی انسانی و یا سبک زندگی مطلوب و متناسب با حقیقت وجودی انسان خواهد داشت.

- شیروانی، علی، ۱۳۹۴، *کلیات فلسفه*، چ دوم، قم، هاجر.
- صدرالتألهین، ۱۳۴۱، *العرشیه*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مصطفوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الف، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *ب، مجموعه رسائل فلسفی صدرالتألهین*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *کسرأصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تسرح و تعلیقه صدرالتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه ملاحادی سبزواری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۰، *علل الشراعیع*، ترجمه سیدمحمدجواد ذهنی تهرانی، قم، مؤمنین.
- فصیحی، امان الله و دیگران، ۱۳۹۴، *شاخص های سبک زندگی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *تسرح جلد هشتم اسفار*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- مهدوی کنی، محمدسعید، ۱۳۹۳، *دین و سبک زندگی* (مطالعه موردی شرکت کنندگان در جلسات مذهبی)، چ پنجم، تهران، دانشگاه امام صادق.

نوع مقاله: ترویجی

## مقایسه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی در نظریهٔ مطابقت

کلمه فرشته نورعلیزاده / استادیار گروه معارف، واحد میانه، دانشگاه آزاد اسلامی، میانه، ایران

noralizade.f@m-iau.ac.ir  orcid.org/0000-0002-5614-7023

zb\_darvishi@yahoo.com

زینب درویشی / استادیار گروه معارف، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰

### چکیده

یکی از مباحث مطرح در حوزه ادراکات، ارزش معرفتی آنهاست. معرفت حقیقی معرفتی است که مطابق با واقع باشد. فلاسفه احراز صدق گزاره‌های نظری را با ارجاع آنها به گزاره‌های پایه و بدیهی ممکن می‌دانند. هر معلوم نظری به واسطه استدلالی که در نهایت به بدیهیات می‌رسد، ثابت، یعنی احراز صدق می‌شود. اکثر فلاسفه معتقدند وجه صدق قضایای اولی را، به‌عنوان یکی از انواع بدیهیات تصدیقی، در ویژگی مفهومی آنها می‌دانند؛ به این معنا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای جزم به صدق آنها کافی است. ولی آیت‌الله مصباح یزدی تلاش کرده‌اند تا صدق برخی آنها را براساس ارجاع آنها به علم حضوری تبیین کنند. ایشان انتزاع مفاهیم فلسفی گزاره‌های اولی از علوم حضوری را زمینه‌ساز شکل‌گیری قضایای اولی از آن مفاهیم و نیز نحوه حکم بر اتحاد موضوع و محمول براساس علم حضوری را ضامن صدق آن قضایا می‌دانند؛ و بالاخره شرط رعایت اصول و قواعد منطقی در استنتاج تصدیقات نظری از آنها را ضامن صدق تصدیقات نظری و مطابقت آنها با واقع می‌دانند. به‌نظر می‌رسد ایشان در این دیدگاه خود، متأثر از آموزه علامه طباطبائی است که هر علم حصولی برخاسته از علم حضوری است. این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله می‌پردازد که دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در ارجاع قضایا به علم حضوری متأثر از علامه طباطبائی است.

**کلیدواژه‌ها:** احراز صدق، تصدیقات، بدیهیات، علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح یزدی.

## مقدمه

مسئله مطابقت که مشتمل بر ملاک تمییز حقایق از اوهام و شناخت حقیقی از غیرحقیقی است از شاخه‌های مهم معرفت‌شناسی به شمار می‌رود. آدمیان آنگاه که به خطای پاره‌ای از اندیشه‌ها دست یافتند و اختلاف معرفتی را میان عالمان مشاهده کردند، به فکر چاره‌ای برای کشف حقیقت و صحیح از خطا و سقم شدند، ولی قبل از پی‌جویی معیار صدق، تبیین چیستی صدق و تعریف حقیقت ضرورت دارد. تعریف صدق، به تحلیل ماهوی و معنایی صدق می‌پردازد و جنبه ثبوتی دارد و معیار صدق، به ارائه ابزار و ملاکی برای تشخیص صدق از کذب و حقیقت از خطا می‌پردازد.

مسئله مطابقت یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی است که نظریه‌های متعددی درباره آن بیان شده است. برای نمونه پوپر در این زمینه می‌گوید: «یک نکته دارای اهمیت قطعی است: اینکه بدانیم صدق به چه معناست - یا فالان گزاره تحت کدام شرایط راست است - غیر از این است و باید از این مسئله به وضوح فرق گذاشته شود که وسیله یا ملاکی در اختیار داشته باشیم که به طبعیت بگوییم فالان گزاره آیا راست است یا دروغ... فی‌المثل ممکن است بدانیم مقصودمان از گوشت سالم و گوشت فاسد چیست، اما شاید دست‌کم در بعضی موارد ندانیم که چگونه باید یکی را از دیگری تمییز داد... به همین وجه، هر پزشکی کمابیش می‌داند که غرض از سل چیست، اما ممکن است همیشه موفق به تشخیص آن بیماری نشود» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۰).

مسئله اصلی این پژوهش دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و علامه طباطبائی در مطابقت چیست؟ و آیا صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای جزم به صدق آنها کافی است؟ ملاک صدق قضایا چیست؟ آیا دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی متأثر از علامه طباطبائی می‌باشد؟

بشر مسئله حقیقی بودن شناخت را، که کاشف از واقعیات است، بجز از راه قضایا، یعنی تصدیقات و احکام ذهنی نمی‌تواند به دست آورد و مشکل اساسی انسان در باب شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت، مطابق با واقع است. تا معنا و حدود و قلمرو «واقع» برای ما روشن نشود، براساس این نظریه نمی‌توانیم حقیقت را تعریف کنیم.

مشکل این نظریه بیشتر در علم حصولی، که میان عالم و معلوم تفاوت است، مطرح است، و در این نوع شناخت است که نظر اصلاحی فلاسفه را در باب این نظریه، حقیقت به خود جلب کرده است: اگر ما حقیقت را عبارت از حکم یا صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن

حکایت می‌کند، بدانیم به طور ضمنی اثبات کرده‌ایم هر قضیه از واقعیتی حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۹). از نظر فیلسوفان اسلامی گزاره‌های حقیقی و صادق است که مطابق با واقع باشد. براساس این دیدگاه که به نظریه مطابقت مشهور است، احراز صدق گزاره‌های نظری به ارجاع آنها به گزاره‌های پایه و بدیهی است. هر معلوم نظری به واسطه تألیف از بدیهیات یا نظریات منتهی به بدیهیات، احراز صدق می‌شود. اما اکثر فلاسفه به تبع ابن‌سینا معتقدند وجه صدق قضایای اولی در ویژگی مفهومی آنهاست؛ به این معنا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها برای جزم به صدق آن کافی است، اما آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند احراز صدق گزاره‌های پایه، مبتنی بر علم حضوری است. ایشان از بین بدیهیات، فقط وجدانیات و اولیات را واقعاً بدیهی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۱).

به نظر می‌رسد این دیدگاه ریشه در دیدگاه علامه طباطبائی مبنی بر ارجاع علم حصولی به علم حضوری دارد. ایشان در کتاب *اصول فلسفه* نحوه این ارجاع را بیان داشته‌اند؛ اما تبیین این نظریه و واکاوی و گسترش آن، بدون شک از ابتکارات آیت‌الله مصباح یزدی است که در مقاله روشن می‌شود.

در مورد پیشینه پژوهش می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: مقاله «نظریه مطابقت صدق راسل، به موازات تحولات وی» (قرایی و نصری، ۱۳۸۸)، به بیان نظرات راسل در این موضوع پرداخته‌اند، لکن به نظرات فیلسوفان اسلامی معاصر توجهی ننموده‌اند. مقاله «تئوری‌های صدق» (خسرپناه، ۱۳۷۹)، که به طور مختصر به نظریه مطابقت اشاره نموده، ولی اینکه موضوع را از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی بررسی نماید به چشم نمی‌خورد.

مقاله «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی» (حاج‌حسینی، ۱۳۸۳)، به کاربرد این نظریه در فلسفه اسلامی و شناسایی اصول و مبانی آن، توانایی این نظریه را در مقایسه با نظر منطق جدید در تحلیل سازمان قضیه ارزیابی نموده است، ولی از موضوع پژوهش حاضر دور بوده است.

مقاله «صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده)» (حسین‌زاده، ۱۳۹۲)، با تمرکز بر دیدگاه برگزیده درباره نظریه مطابقتی صدق و به منظور شرح آن، از میان انبوه مباحث، ابتدا صدق خبری (کلامی) و صدق مجبری را بررسی نموده و در ادامه

به قلمرو یا گستره صدق پرداخته است و درباره اختصاص صدق یا کذب به قضایا و اتصاف‌ناپذیری علوم حضوری و عدم اتصاف تصورات یا مفاهیم به آنها بحث نموده و در پایان، پس از بیان ارکان سه‌گانه صدق در نظریه مطابقی صدق، چگونگی تحقق نسبت مطابقت را از نگاه خود تبیین کرده است. ایشان نیز به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی توجهی نداشته است.

مقاله «واکوی مراحل سه‌گانه نظریه مطابقت از دیدگاه ملاصدرا» (زارعی و عباس‌زاده، ۱۴۰۱)، به اشکالات وارد بر نظریه مطابقت براساس نظریه صدرا پاسخ داده است، ولی در این مقاله نیز همانند دیگر مقالات مورد اشاره به موضوع پژوهش حاضر اشاره نشده است. تا کنون پژوهشی با این عنوان و در نظر داشتن دیدگاه دو فیلسوف معاصر در مسئلهٔ مطابقت صورت نگرفته، و حتی پژوهشی با این رویکرد نظر این دو متفکر را در این مسئله رصد نکرده است.

## ۱. علم و اقسام آن

علم در تعریف علامه طباطبائی عبارت است از: «حصول امری مجرد از ماده برای امر مجرد دیگر» و یا «حضور شیئی برای شیئی» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۰). از دیدگاه ایشان منشأ همهٔ علوم در حضور واقعیت نزد عالم است. وی در کتاب *اصول فلسفه* می‌نویسد: «به مقتضای کاشفیت علم لازم است در هر علمی، حضوری موجود باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸). ایشان کاشفیت را خاصیت ذاتی علم دانسته و معتقد است انطباق علم بر معلوم از ویژگی‌های ضروری علم است؛ یعنی علم کاشف از خارج و بیرون‌نما و نشان‌دهندهٔ بیرون است و فرض اینکه علمی بیرون‌نما نباشد، فرضی محال است (همان، ص ۴۱). *آیت‌الله مصباح یزدی* علم را حضور خود شیء یا صورت جزئی و یا مفهوم کلی آن را نزد موجود مجرد می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۲) که البته اشاره کرده است که این تعریف حقیقی نمی‌باشد؛ بلکه بیان مصداق و توضیح است؛ زیرا مفهوم علم از بدیهی‌ترین مفاهیم است (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲).

یکی از تقسیمات رایج و مشهور علم بین فیلسوفان اسلامی، تقسیم علم به دو نوع حضوری و حصولی است. این تقسیم علم به لحاظ معلوم است؛ زیرا معلوم یا وجود است یا مفهوم به معنای عام که شامل ماهیت نیز می‌شود. اگر معلوم وجود باشد چنین علمی حضوری است ولی اگر معلوم، مفهوم به معنای عام باشد، چنین

علمی حصولی است؛ یعنی صورتی از معلوم نزد عالم حاصل گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۴). در وجه تسمیه این تقسیم گفته شده که در علم حضوری وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم توسط عالم به‌واسطهٔ حضور خود معلوم در نزد عالم است؛ به‌خلاف علم حصولی که انکشاف معلوم پیش عالم به‌واسطهٔ مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد و به‌عبارت دیگر به‌واسطهٔ حصول صورتی از معلوم در نزد عالم است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۸۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹)، علامه طباطبائی علم حصولی را اعتبار عقلی تلقی کرده است: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل، ماخوذ من علوم حضوری، هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوه الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من بعید» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹). شاید بتوان گفت منظور علامه از اعتباری بودن علم حصولی به این معناست که ایشان علم را مساوق وجود می‌دانند و هر علمی حضوری است و آنچه علم حصولی تلقی می‌شود به‌لحاظ حیثیتی است که در آنها منظور می‌گردد و صور ذهنی که معرفت ما به آنها حضوری است از این جهت که حاکی از اشیای خارج از ذهن ما هستند، معرفت‌هایی حصولی‌اند؛ و بدین‌سان تقسیم معرفت به حضوری و حصولی تقسیمی نسبی و به تعبیر روشن‌تر قیاسی است.

بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت معلوم نزد عالم؛ و علم حضوری حضور وجود معلوم یا علم به وجود معلوم معرفی شده است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷). ایشان بر خطاناپذیری علم حضوری تأکید دارند و معتقدند خطا در مورد علم حضوری معنا ندارد؛ زیرا در علم حضوری خود واقع پیش عالم حاضر است؛ بنابراین بحث از مطابقت در مورد آن معنا ندارد.

*آیت‌الله مصباح یزدی* نیز علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و همچنان که قبلاً توضیح داده شد، تأثیرپذیری استاد مصباح یزدی از استادشان علامه طباطبائی در ریشه‌هاست، نه در نظام فلسفی آنها. ایشان علم حضوری را خطاناپذیر می‌دانند؛ زیرا علم حضوری درواقع یافتن خود واقعیت عینی است و شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۴)؛ بنابراین لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی معرفت‌های حصولی و به‌دست آوردن معیار صدق در آنها متمرکز نماییم؛ آنگاه در ادامه، به بررسی انواع علم حصولی که محل بحث ماست می‌پردازیم.

## ۲. اقسام علم حصولی

معرفت‌های بشری به صورت قضیه بیان می‌شوند و قضیه از مفاهیم تشکیل یافته‌اند و پیش از درک قضیه‌ای مفاهیم آن را تصور و درک می‌کنیم. از این رو منطق دانان اسلامی علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۱). این بحث در مدخل متون منطقی و در بیان شناخت روش صحیح کسب تصور و تصدیق به عنوان غرض منطقی مطرح شده است و راه حصول تصور نظری را معرف و راه حصول تصدیق نظری را حجت دانسته‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲-۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶-۲۰).

*فارابی* مبتکر چنین تقسیمی است: «والمعرف صنفان؛ تصور و تصدیق» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ و این ابداع مورد قبول حکما و منطقیون بعد از او قرار گرفته است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۶؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۰). تصور یعنی صورت چیزی را دریافتن و معنای آن را به خاطر آوردن، بی آنکه دانش دیگری همراه آن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۴). اما *فارابی* تصدیق را علم به مطابقت نسبت حکمیه با واقعیت خارجی می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۶). *ابن‌سینا* نیز این تعریف را برگزیده است: «التصدیق هو ان يحصل فی الذهن نسبة هذا التصور الی الاشياء انفسها انها مطابقه لها والتکذیب یخالف ذلک» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷). *صدرالمتألهین* نیز همین تعریف را پسندیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۲۹). البته برخی تصدیق را حکم یا «مجرد ادعان» دانسته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۹). حکم یعنی قضاوت و داوری، از ویژگی صورت‌های ذهنی تصدیقی است که در تصور از معرف وجود ندارد و آن پدیده‌ای معرفتی و دارای کاشفیت و حکایت‌گری است. بنابراین می‌توان گفت تصدیق نوعی فهم است که با فهم در تصورات متفاوت است و به عبارتی، تصدیق علم به درستی قضیه است (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

علامه *طباطبائی* تصور را «صورة ذهنیه حاصله من معلوم واحد من غیر ایجاب و سلب» و تصدیق را «صورة ذهنیه من علوم معها ایجاب و سلب» تعریف کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۰).

*آیت‌الله مصباح یزدی* نیز تصور را پدیده‌ای ذهنی و ساده می‌داند که شأنت حکایت از ماورای خود را دارد مثل تصور کوه

دماوند و مفهوم کوه. و تصدیق را قضیه منطقی مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنها می‌داند که حکم، امر بسیطی است که معرف اعتقاد فرد به اتحاد میان موضوع و محمول است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

## ۳. اقسام تصور و تصدیق

در یک تقسیم‌بندی، تصور و تصدیق به نوبه خود به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم می‌شوند. نظری در حصول متوقف بر کسب و نظر است و بدیهی بدون نیاز به کسب و نظر برای عقل حاصل است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۲).

تصدیقات بدیهی، بدیهیات اولیه و یا ثانویه‌اند. بدیهیات اولیه قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول به تنهایی برای پذیرش و تصدیق آنها کافی است. این قضایا اولیات نامیده می‌شوند. ملاک بدهت قضیه اولی آن است که ناشی از عقل محض و بدون استعانت از شیئی دیگر باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹)؛ و بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که تصدیق آنها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسی و یا چیزهای دیگر غیر از تصور موضوع و محمول است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۷). این نوع بدیهیات شامل قضایای شش‌گانه؛ حسیات، وجدانیات، حدسیات، تجربیات، فطریات و متواترات است. توقف بدیهی بر بدیهی را حتی با وجود آنکه می‌گوییم قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتقاع نقیضین متوقف‌اند، بی‌معنا می‌خواند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲).

علامه *طباطبائی* می‌گوید بدیهیات جزو علم حضوری است، چگونه می‌تواند خود، علم حضوری باشد؟ ایشان علم به نفس و قوای نفسانی را حضوری برمی‌شمارد و این علم را یکی از منشأهای پیدایش بدیهیات می‌داند: «همه اقسام ادراکات (حسی، خیالی، عقلی، جزئی، کلی، تصویری و تصدیقی) را در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم، می‌یابیم (یعنی به‌طور بدیهی می‌یابیم که من می‌بینم، می‌شنوم، من تصدیق می‌کنم و...)» (همان، ص ۸۳).

*آیت‌الله مصباح یزدی* از میان قضایای بدیهی فقط اولیات و وجدانیات را بدیهی به معنای واقعی کلمه می‌داند. به این دلیل که وجدانیات حکایت از علوم حضوری دارند و اولیات نیز قضایای تحلیلی هستند که از تحلیل موضوعات‌شان استنباط می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).



#### ۴. معنای صدق

با توجه به اینکه شناخت حصولی کاشف بالفعل از واقعیات، همان تصدیقات و قضایاست؛ طبعاً ارزشیابی معرفت‌های حصولی هم در دایرهٔ آنها انجام می‌گیرد و محور اصلی مباحث معرفت‌شناسی، مسئله «ارزش معرفت» است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

*آیت‌الله مصباح یزدی* مشکل اصلی در باب ارزش معرفت را چگونگی اثبات مطابق با واقع بودن معرفت معرفی می‌کند که در مورد معرفت حصولی مطرح می‌گردد؛ ولی شناخت حضوری و بی‌واسطه نیاز به چنین اثباتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۸).

در بحث ارزش معرفت دو مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد: تعریف صدق که تحلیل ماهوی و معنایی صدق است و معیار صدق که ارائه ابزار و ملاکی برای تشخیص صدق و کذب و حقیقت از خطاست. ابتدا به بررسی مفهوم صدق می‌پردازیم.

صدق در لغت به معنای محکم، تام و کامل بودن است. علت اینکه کلامی را صادق می‌نامند این است که کلام دارای استحکام است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۹).

صدق در منطق، مطابقت قضیه با خارج است و در مقابل، کذب عدم مطابقت قضیه با خارج است. ولی واقع و نفس الامر محدود به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد، نیست؛ بلکه قضیه باید با آنچه که خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۲۶).

از نظر تاریخی تعریف صدق حتی در آثار *افلاطون* و *ارسطو* آمده است. *فارابی* می‌گوید: معرفتی یقینی است که ضدیت با واقع نداشته باشد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵). *ابن سینا* می‌گوید زمانی که می‌گویی «زید کاتب است»، اولین چیزی که از این گفته می‌یابی صدق و کذب آن است. یعنی فقط امری را می‌یابی که با تصویری که از معنای این گفته در نفس ایجاد شده، مطابق است. در اینجا صورت ذهنی وجود دارد که وجود فی نفسه با آن مطابقت دارد: «التصدیق هو ان يحصل فی الذهن نسبه هذه الصورة الی الاشياء انفسها انها مطابقه لها و التکذیب یخالف ذلک» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۱؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸). *سهروردی* نیز معانی گوناگونی برای حق ذکر کرده که یکی از آن معانی مطابقت قول و اعتقاد با واقع اشیاء و نیز چگونگی آنها از جهت مطابقت با چیزی که در نفس الامر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۱). این مسئله به روشنی در آثار *صدرالمتألهین* نیز بیان شده

است. او دربارهٔ تصدیق ابراز می‌کند که علم تصدیقی اگر به حد جزم رسید و با واقع مطابقت کرد، یقین است و الا جهل مرکب (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۴). علامه *طباطبائی* نیز صدق را به معنای مطابقت با نفس الامر می‌داند و برای نفس الامر معنای عامی که هم شامل ثبوت خارجی و هم ثبوت ذهنی است بیان می‌کند: «التحقق بهذا المعنی الآخر هو الذی نسیمه - نفس الامر و یسع الصوادق من القضايا - الذهنیه و الخارجیه - و ما یصدقه العقل و لا مطابق له فی ذهن أو خارج - غیر أن الأمور النفس الامریة - لوازم عقلیه للماهیيات مقررۃ بتقررها» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵).

این نظر علامه *طباطبائی* توسط شاگردان ایشان مورد تأیید و تبیین قرار گرفته است. *شهید مطهری* در تعریف حقیقت می‌نویسد: «صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع؛ ولی واقع و نفس الامر محدود نیست به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد. قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند مطابقت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۲۶؛ نیز، رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵).

*آیت‌الله مصباح یزدی* نیز صدق قضیه را صورت علمی مطابق با واقعیتی که حاکی از آن است معرفی می‌کند و تعریف‌های دیگر را مانند تعریف عمل‌گرایان که حقیقت را فکر مفید در زندگی عملی انسان معرفی می‌کنند و نسبی‌گرایان که آن را شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم می‌دانند؛ و یا اینکه کسانی حقیقت را امور مورد توافق مردم می‌نامند و یا اینکه حقیقت را شناختی که با تجربه حسی قابل اثبات باشد تعریف کرده‌اند، را فرار از پاسخ به ارزش معرفت می‌داند که نشان‌دهندهٔ ناتوانی تعریف‌کنندگان از حل مسئله است؛ درحالی که معنای دقیق صدق همان مطابقت با واقع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۷).

از آنجاکه در بحث صدق قضاها، مطابقت با واقع شرط اصلی است؛ پس برای احراز صدق و مطابق بودن با واقع ملاک و معیار لازم است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

#### ۵. معیار صدق

مطابقت با واقع شرط معرفت حقیقی است و احراز مطابقت از اساسی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی است.

علامه *طباطبائی* مطابقت علم با معلوم را از خواص ذاتی علم

### ۸. مطابقت در تصدیقات

صدق و مطابقت فقط در تصدیقات مطرح است و قضیه است که به صدق یا کذب متصف می‌شود؛ بدین معنا که انسان درک می‌کند نسبت خبری با نفس الامر مطابقت دارد یا ندارد: «التصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، و التوكذيب يخالف ذلك» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷).

در بخش مطابقت، دو قسمت مطابقت در بدیهیات و علوم نظری از هم جدا می‌شوند. فلاسفه احراز صدق گزاره‌های نظری را ارجاع به گزاره‌های پایه و بدیهی از طریق استدلال می‌دانند. معرفت حقیقی معرفتی است که مطابق با واقع باشد و طبق این تعریف بدیهیات حقیقی‌ترین معرفت هستند و هر معلوم نظری به واسطه تألیف از بدیهیات یا نظریات منتهی به بدیهیات احراز صدق می‌شود.

در تبیین وجه صدق اولیات دو دیدگاه مطرح است که یکی نظریه غالب فلاسفه اسلامی است، که وجه صدق اولیات را ویژگی مفهومی این قضایا می‌دانند؛ به این معنا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها برای جزم به صدق آن کافی است و نیازمند عوامل بیرون از خود نیست «الاولیات، هی قضایا، او مقدمات تحدث فی الانسان، من جهة قوته العقلية، من غير سبب، يوجب التصديق بها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱)؛ و «الاولیات و هی البدیهیات بعینها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰)؛ و «إما أن يكون «أولیا» و هو الّذی تصدیقه لا يتوقف علی غیر تصوّر الحدود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰). بنابراین ملاک صدق و بداهت قضایای اولی در تصور صحیح اجزای قضیه و ارتباط آنها با یکدیگر است.

رابطه موضوع و محمول در یک گزاره اولی به گونه‌ای است که ذهن با داشتن تصور صحیح از موضوع و محمول و بدون نیاز به عملیات فکری یا به‌کارگیری ابزار دیگر به ثبوت محمول برای موضوع حکم می‌کند.

اما در نظریه دوم اولیات نیز به علم حضوری باز می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۴۱۱)؛ زیرا وجه صدق اولیات هم علم حضوری است، بدین معنا که مفاهیم تصویری بسیاری از گزاره‌های اولی برگرفته از علم حضوری است و نفس با اشراف حضوری بر ساحت ذهنی خود که از مراتب نفس است، همه قضایای اولی را

می‌داند و معتقد است فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد، فرضی محال است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۶۳). همان‌طور که گذشت استاد مصباح یزدی ملاک برای صدق و شرط حقیقی بودن معرفت را مطابقت با واقع عنوان کردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۷). استاد مصباح یزدی به معیارهای شناسایی حقیقتی که عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان غربی عنوان کرده‌اند، اشکال وارد می‌کند (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹). وی سپس به تبیین مسئله مطابقت و صدق در اقسام علوم پرداخته‌اند.

### ۶. مطابقت در علم حضوری

علم حضوری از قلمرو صدق خارج است و به آن متصف نمی‌شود. در علم حضوری حیث حکایت نه به صورت فعلی و نه به صورت شأنی مطرح نیست؛ زیرا صدق در جایی مطرح است که میان عالم و معلوم، صورت ذهنی واسطه باشد؛ در این صورت لازم است میان حاکی و محکی مطابقت وجود داشته باشد تا صادق باشد؛ اما در علم حضوری خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۵). بنابر این علم حضوری همان‌گونه که خطاپذیر نیست، صدق‌پذیر هم نیست.

### ۷. مطابقت در تصورات

تصورات نیز به صدق و کذب متصف نمی‌شوند؛ زیرا با اینکه تصورات می‌توانند از واقع حکایت کنند، اما این حکایت از واقع، بالفعل نیست؛ بلکه شأنی است (همان، ص ۲۳۴). در تصورات، فهم صدق حاصل نیست و فهم صدق هنگامی حاصل می‌شود که تصور در قضیه قرار گیرد «لشيء يعلم بوجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في النفس و إن لم يكن هناك صدق أو كذب» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷)؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۲۰). در واقع بدون وجود حکم، صدق و کذب مطرح نیست (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۴۸). آیت‌الله مصباح یزدی حکایت تصورات را شأنی می‌دانند؛ حاصل بحث اینکه تصورات به‌تنهایی و بدون قرار گرفتن در قضایا نمی‌توانند به صدق یا کذب ائصاف یابند؛ پس بحث از مطابقت در مورد آنها معنا ندارد و فقط زمانی بحث در مورد مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع مطرح می‌گردد که در قضیه به صورت موضوع و یا محمول قرار گرفته و بین آنها حکم شده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۳).

تفاوت حجم آن را آزمایش کنیم؛ ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند، مقایسه کنیم و برای تشخیص صحت و خطای قضایای فلسفی باید رابطه ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۲).

بدین ترتیب، از بیانات آیت‌الله مصباح یزدی این‌طور استنباط می‌شود که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵).

علامه طباطبائی نیز معتقد است هر علم حصولی برخاسته از یک علم حضوری است؛ ما به نفس خود، قوا و افعال ادراکی خود علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوری سرچشمه می‌گیرد. ایشان نظام معرفتی خود را بر علم حضوری بنا کرده و بر این عقیده است که چون هر علمی کشف از واقع است، باید رابطه با واقع را داشته باشد و درست به‌همین دلیل، واقع را باید به علم حضوری درک کند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۸۰). علامه طباطبائی در توضیح دیدگاه خود در کتاب *اصول فلسفه* می‌نویسد: چون هر علمی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت آن می‌باشد، باید رابطه انطباق با خارج داشته باشد؛ از این‌رو ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی از وی گرفته شود. طبق این بیان علامه، بازگشت همه تصورات به علم حضوری است؛ اما از آنجاکه ایشان این مطالب را در مقاله‌ی مربوط به کثرت در ادراکات مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده و ادراکات و علوم حضوری را بررسی کنیم (همان)، شاید بتوان ارجاع بدیهیات تصدیقی را به علم حضوری از آن نتیجه گرفت.

در این صورت تمام قضایای وجدانی و بدیهیات اولیه به‌دلیل بازگشت‌شان به علم حضوری، صادق و بدون خطا خواهند بود و تصدیقات نظری نیز با صناع برهان به تصدیقات بدیهی بازگشت می‌کنند (سربخشی، ۱۳۹۵).

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه علامه طباطبائی هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری نسبت به یک موجود مثالی است. همین علم حصولی جزء علت‌های اعدادی قرار می‌گیرد که به‌واسطه آنها نفس با یک موجود مجرد عقلی

بدون نیاز به استدلال و تجربه احراز صدق می‌کند. این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل شده‌اند که مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را حضوراً می‌یابیم. همین‌طور اتحاد محمول با موضوع در این قضایا با علم حضوری درک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۱).

بدین ترتیب، انتزاع مفاهیم فلسفی گزاره‌های اولی علوم حضوری و شکل‌گیری قضایای اولی از آن مفاهیم و نحوه حکم به اتحاد موضوع و محمول براساس علم حضوری، ضامن صدق آن قضایاست و بالاخره صدق قضایای اولی به‌شرط رعایت اصول و قواعد منطقی در استنتاج تصدیقات نظری از آنها، ضامن صدق تصدیقات نظری و مطابقت آنها با واقع است.

پس روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیات (اولیات) اولیه و وجدانیات دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطاناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم به‌وسیله علم حضوری درک می‌شود و قضایای غیربدیهی را باید با معیارهای منطقی ارزشیابی کرد؛ یعنی اگر قضیه‌ای براساس ضوابطی که در علم منطقی برای استنتاج بیان شده از قضایای بدیهی به‌دست آمده باشد، صحیح است. البته باید توجه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل همیشه نشانه نادرستی نتیجه نیست؛ زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود؛ بنابراین بطلان دلیل فقط می‌تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد، نه دلیل غلط بودن واقعی آن.

در اینجا ممکن است این شبهه مطرح شود که شناخت مطابق با واقع تنها در قضایایی قابل اثبات است که بتوان آنها را با واقعیت خارجی سنجد؛ اما قضایای متافیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آنها را آزمایش کرد.

این شبهه از آنجا ناشی می‌گردد که واقعیت خارجی و عینی مساوی با واقعیت‌های مادی پنداشته شده است؛ در صورتی که اولاً واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادیات نیست و شامل مجردات هم می‌شود؛ ثانیاً منظور از واقعی که قضایا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیات قضایا و منظور از خارج، ماوراء مفاهیم آنهاست.

بنابراین ملاک کلی صدق و کذب قضایا تطابق و عدم تطابق آنها با ماوراء مفاهیم آنهاست. پس راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی این است که آنها را با واقعیت‌های مادی مربوط به آن بسنجیم. مثلاً برای پی‌بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می‌یابد، این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و

شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تصحیح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، آگاه.

—، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

—، ۱۳۷۱، *رساله‌التصور و التصدیق*، قم، بیدار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۴۱۶ق، *نهایه‌الحکمه*، چ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و تعلیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل.

قرایی، مرتضی و عبدالله نصری، ۱۳۸۸، «نظریه مطابقت صدق راسل، به موازات تحولات وی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، دوره هفتم، ش ۲ (۲)، ص ۵۱-۷۶.

کردفیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.

—، ۱۳۹۱، *شرح برهان ثسفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۵، *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش محمد سربخشی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.

(موجود و مجرد) ارتباط وجودی پیدا کند و آن را حضوراً درک کند. بنابراین علم حصولی سبب شدت درجه در علم حضوری است.

حاصل دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نیز در مورد قضایای اولی این است که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل شده‌اند و ما مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را حضوراً می‌یابیم. همین‌طور اتحاد محمول با موضوع در این قضایا به علم حضوری درک می‌شود. به‌نظر می‌رسد این دیدگاه ایشان ریشه در آموزه ارجاع علم حصولی به علم حضوری علامه طباطبائی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵).

## منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.

—، ۱۳۸۳، *دانش‌نامه علایی (منطق)*، حاشیه محمد معین و سیدمحمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی.

—، ۱۴۰۴ق، *الانشارات و التبیهاات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

—، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمدهارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *فلسفه صدرا*، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، اسراء.

حاج‌حسینی، مرتضی، ۱۳۸۳، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، *نامه مفید*، ش ۴۱، ص ۱۰۹-۱۲۲.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۸، *معرفت، چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۲، «صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده)»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۰، ص ۱۱-۳۸.

خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، «تئوری‌های صدق»، *ذهن*، ش ۱، ص ۳۰-۴۰.

دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدار.

زارعی، زهره و مهدی عباس‌زاده، ۱۴۰۱، «واکاوی مراحل سه‌گانه نظریه مطابقت از دیدگاه ملاصدرا»، *معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط*، دوره بیست و سوم، ش ۹۲، ص ۶۷-۹۰.

سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.

—، ۱۴۱۶ق، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.

سربخشی، محمد، ۱۳۹۵، «بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۵۳-۷۴.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

## **A Comparative Study of the Views of Allama Tabataba'i and Ayatollah Misbah Yazidi in the Theory of Conformity**

✉ **Fereshte Noor Alizadeh** / Assistant Professor, Department of Education, Iran Islamic Azad University Miyaneh Branch  
noralizade.f@m-iau.ac.ir  
**Zainab Darvishi** / Assistant Professor, Department of Education, Iran Islamic Azad University, Ahvaz Branch  
**Received:** 2023/04/19 - **Accepted:** 2023/07/08  
zb\_darvishi@yahoo.com

### **Abstract**

One of the issues raised in the field of perceptions is their epistemic value. Real knowledge is knowledge that corresponds to reality. Philosophers consider it possible to verify the truth of theoretical propositions by referring them to basic and self-evident propositions. Every theoretical knowledge becomes fixed, i.e. verified, by means of an argument that finally reaches axioms. Most of the philosophers believe that the truth of the first cases, as one of the types of confirmation axioms, is in their conceptual feature. In the sense that just imagining the subject and the predicate and the relationship between them is enough to confirm their truth. But Ayatollah Misbah Yazdi has tried to explain the truth of some of them based on their reference to present knowledge. He considers the abstraction of the philosophical concepts of the first propositions from the present sciences to be the basis for the formation of the first issues from those concepts, as well as the way of ruling on the unity of the subject and the predicate based on the present knowledge as a guarantee of the truth of those issues. And finally, he considers the condition of observing logical principles and rules in deducing theoretical confirmations from them as a guarantee of the validity of theoretical confirmations and their correspondence with reality. It seems that in his view, he is influenced by the teaching of Allameh Tabataba'i that every acquired knowledge is derived from present knowledge. Using the descriptive-analytical method, this article examines the issue that Ayatollah Misbah Yazdi's point of view in referring issues to the present knowledge is influenced by Allameh Tabataba'i.

**Keywords:** Authentication, Credulitas, Immediate Perceptions, Allameh Tabataba'i, Ayatollah Misbah Yazdi.

## An Analysis of the Unique Position and Dignity of Philosophy in the Thought of Seyyed Jamaluddin Asadabadi

**Seyyed Mohammad Taqi Shakri** / Assistant Professor, Department of Educational Philosophy, Tehran International University of Islamic Denominations  
mtshakeri@yahoo.com

**Received:** 2023/04/17 - **Accepted:** 2023/06/19

### Abstract

Seyyed Jamaluddin Asadabadi is the philosopher who started the history of awakening of Iranians. Traveling to different countries, Seyyed Jamal got acquainted with the new ideas and civilization in the West and the backwardness of the Eastern nations. The main issue of this article is what solution Syed has proposed in his reform movement to fight and solve this crisis of Muslim societies. Referring to his remaining works and using a descriptive-analytical method, this short article tries to show the position, whatness, the necessity and the origin of philosophy from the perspective of Sayyid's thoughts. Also, this paper shows that according to him, it is possible to progress and achieve civilization and compensate for falling behind on the path of philosophy and promoting rationality. Of course, in order to achieve this goal, Seyyed Jamal's philosophical character, the benefits and efficiency of philosophy, and even the formation of sciences are well explained in his writings. His important witness in how the philosophical spirit leads to progress and development and creation of civility in societies is the occurrence of the translation movement and civility resulting from it among Muslims in the first centuries of Islamic history.

**Keywords:** Seyyed Jamaluddin Asadabadi, Philosophy, Science, Civilization, Development, Tradition, Modernity.

## The Aesthetic Value of Islamic life Style from the Point of View of Sadrul Mutalahin

✉ **Ahmad Mohammadi Pirou** / Assistant Professor, Department of Philosophy IKI

peyro114@yahoo.com

**Maryam Havashi** / level Three, al-Zahra University Seminary

m110.havashi@chmail.ir

**Received:** 2023/04/22 - **Accepted:** 2023/06/27

### Abstract

The purpose of this paper is to answer the question, how the beauty of the Islamic lifestyle is explained by the anthropological view of Sadr al-Mutalahin? Explain the main concepts such as lifestyle and beauty, the aesthetic elements of lifestyle in anthropology were investigated to answer this question. Then, according to the types of sensory, imaginary and intellectual beauty, the ratio of sense, imagination and reason in lifestyle and anthropology was explained. Using the descriptive-analytical method, the position of various beauty styles of life in human life was determined. Based on the conducted research, it was concluded that the emotional and imaginary happiness of the people of the society is always dependent on the perception of external faces and beautiful imagery. Therefore, due to the necessity of tolerance with others in the Islamic lifestyle, outward and imaginary beauty is considered a part of a person's social duty towards others. Intellectual beauty is also the desire of healthy human nature. Moving along the path of nature is the way to reach the highest level of humanity, that is, the highest degrees of theoretical reason. Achieving such a level, the mental and spiritual health of a person is guaranteed, and as a result, the rational beauties of the lifestyle, which are the natural needs of a person, emerge. This level of life style includes all the beauties of the lower levels.

**Keywords:** Value, Aesthetics, Anthropology, Lifestyle, Sadr al-Mutalahin.

## The Role of Sadr al-Mutalahin's Theory on the Evolution of the Soul in Explaining Human Actions

✉ **Aqeel Amrullahpour** / M.A. in Philosophy of Science, IKI  
**Askari Soleimani Amiri** / Professor, Department of Philosophy, IKI  
**Received:** 2023/04/14 - **Accepted:** 2023/06/09

Yazahra1252@yahoo.com  
 solymaniaskari@mihanmail.ir

### Abstract

The course of human evolution is one of the mysterious and important debates of Sadr al-Mutalahin. Unlike his predecessors, he took a new way to prove human evolution. The effects of Sadra's perception of the continuous essential movement of the soul in explaining human actions is the purpose of this article. Explaining human actions is defined as one of the missions of human sciences, which has a more prominent position than other functions of human sciences. This paper seeks to answer this basic question, what is Sadr al-Mutalahin's analysis of the evolution of the soul and whether our understanding of the essential movement of the soul can be effective in the analysis of the causes of human actions or not? If it is effective, what applications does it seek in the field of explaining actions? Using the descriptive-analytical and inferential method, it will be shown that paying attention to Sadra's specific point of view will have different applications in explanation. The excessiveness of dogmatism in case of method and source, the inaccuracy of the sameness of the explanation of action in human types, the inaccuracy of scientific backwardness, the inequality between the actions of a person and the inadequacy of the so-called human sciences in the explanation of action can be considered among the achievements of forward-looking research.

**Keywords:** Evolution of the Soul, Sadr al-Mutalahin, Human Action, Essential Movement of the Soul, Scientific Explanation.

## An Investigation into the Epistemological Virtues from the Viewpoint of Virtuous Epistemologists

✉ **Alireza Sabetipour** / Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Tehran University  
**Morteza Rezaei** / Associate Professor, Department of Philosophy  
**Received:** 2023/05/01 - **Accepted:** 2023/07/20

alirsp@gmail.com  
 mmrezaee4@gmail.com

### Abstract

Epistemological virtues are the focus of epistemological discussions of virtue, which is a contemporary approach in epistemology and influenced by the revival of virtue ethics in the West. In response to epistemological problems, this approach, instead of focusing on the epistemic evaluation of belief, deals with the epistemic evaluation of the subject of knowledge. Considering the capacity of epistemological virtues in acquiring knowledge and justifying beliefs in contemporary epistemology, we investigated it with a descriptive-analytical method. The difference in explaining epistemological virtues to cognitive powers or personality traits respectively divides this approach into two groups, trust-oriented and responsibility-oriented. Theoretical and practical wisdom is the most important epistemic virtue that Aristotle puts forward. Loren Code considers epistemological responsibility to be a basic virtue. Sosa, Goldman, and Greko have an ability-oriented view and consider sensory abilities, reasoning, perception, introspection, and memory as examples of cognitive virtues. Zagsbeski considers the love of the truth to be the basic motivation of epistemological virtues. Bauer proposes a four-dimensional model for epistemic virtues and nine key virtues in learning. Virtueism has some problems; But it is useful as a complementary look in epistemology, especially religious epistemology.

**Keywords:** Virtue Epistemology, Epistemic Virtues, Rational Virtues, Knowledge, Virtue, Jason Bauer.

## A Critical Analysis of Human Nature from Skinner's Point of View based on the Philosophy of Sadrul Mutalihin

✉ **Hojatullah Atash Afroozmand** / M.A. in Philosophy, IKI  
**Morteza Rezae'I** / Associate Professor, Department of Philosophy, IKI  
**Received:** 2023/02/14 - **Accepted:** 2023/05/07

hojjat.allah.atash@gmail.com  
 mmrezaee4@gmail.com

### Abstract

Every theoretician in the field of sciences related to man, based on his philosophical approach and theoretical foundations, has inevitably proposed a special theory about the nature of man. Skinner is one of the behavioral psychologists who had a great impact on other psychologists, psychological knowledge, especially the topic of learning. Skinner's understanding of man is completely material and based on physicalism. He considers man to be a one-dimensional and material being. According to Skinner, human behavior is not based on motivation and internal affairs; Rather, it is determined by external forces and the environment. Skinner and his supporters consider concepts such as freedom, choice and will to be non-scientific concepts. On the other hand, Transcendental Wisdom, as a dynamic philosophy, is the most important and the highest philosophical school among all the philosophical schools of the world. Using library sources and descriptive/critical method and considering the anthropology of Transcendental Wisdom, this paper has evaluated Skinner's view on the nature of man and the foundations of that plan, to specifies the weakness of Skinner's view of man, and the superiority of the view of Transcendental Wisdom.

**Keywords:** Human Nature, Anthropology, Behaviorism, Skinner, Transcendental Wisdom.

## A Comparative Study of Mulana'ima Taleghani's Point of View and Master Zenouzi's Point of View on Elemental Physical Resurrection

✉ **Hamid Imamifar** / Assistant Professor, Department of Education, Arak University  
**Mohammad Ibrahimirad** / Assistant Professor, Department of Education, Arak University  
**Ali Shams** / Assistant Professor, Department of Education, Arak University  
**Received:** 2023/05/02 - **Accepted:** 2023/07/09

h-emamifar@araku.ac.ir  
 ebrahimrad@Gmail.com  
 a-shams@araku.ac.ir

### Abstract

"Resurrection" is one of the principles of all monotheistic religions. Perhaps there is hardly a page of the Holy Qur'an that does not mention this important fact; thus, regarding its form, various debates have been raised by Islamic scholars. "A limited number of scholars consider the resurrection to be purely spiritual; Some consider it to be an ideal body, and others, such as Agha Ali Modares Zenouzi and Mulana'ima Taleghani, consider it to be explainable with an elemental body as well. From Mulana'ima Taleghani's point of view, resurrection, the return of the soul to this body is a current element that is revived in resurrection. He has relied on several reasons to prove his claim. From the point of view of Agha Ali Modares Zenouzi, the physical resurrection is the ascension of the elemental body due to the material movement towards the otherworldly soul; In such a way that he finds a fit with that ego and has the ability to accompany it. Using an analytical-descriptive method, this paper has compared, analyzed, explained the theory of these two researchers about the resurrection, and finally investigated and criticized the theory of those two scientists. Although physical resurrection is accepted based on the appearance of Quranic verses and narrations; But none of the rational arguments of these two philosophers to prove the resurrection of the elemental body does not satisfy their purpose.

**Keywords:** Resurrection, Physical Resurrection, Spiritual Resurrection, Mulana'ima Taleghani, Agha Ali Modares, Elemental Body.



# ABSTRACTS

## The Bound of Faith

Ayatollah Allameh Mohammad Taqi Misbah Yazdi

### Abstract

In Islam, the criterion of moral values and virtues is belief and disbelief. Although this criterion seems completely clear and self-evident, there have always been ambiguities in it throughout history and it has become the basis for the emergence of schools of thought and belief and deviations in thought and practice. Because religion includes beliefs, morals, and rules, and each of the rules includes personal, social, and family rules. Therefore, it is necessary for every Muslim to have faith in all the content of religion, and what is necessary for his faith is behavior and action.

**Keywords:** Faith, The Bound of Faith, Elements of Religion, Definition of Religion.

## The Encounter of the Iranian Seminary with Western Philosophy

Mohammad Fanaei Eshkevari / Professor of philosophy at IKI

fanaei.ir@gmail.com

**Received:** 2023/04/06 - **Accepted:** 2023/07/10

### Abstract

One of the fundamental drivers of intellectual flourishing within any philosophical tradition lies in its engagement and interaction with other philosophical systems, resulting in mutual influence and impact. This dynamic collision of ideas not only contributes to the maturation of philosophical thought but also gives rise to novel perspectives and insights. Conversely, a philosophical tradition that remains isolated from other intellectual currents tends to stagnate and lose its momentum. Even when transformations do occur within such an insulated tradition, they tend to be gradual and of limited scope. This is a profound lesson that can be derived from the study of the history of philosophy. Through such a lens, this article aims to investigate and analyze the intricate relationship between Islamic philosophy and Western philosophy.

Islamic philosophy, in its formative stages, drew heavily upon the philosophical heritage of ancient Greece. Subsequently, as Islamic philosophy underwent transformative developments, its texts were translated into Latin, becoming a catalyst for fundamental shifts within Western philosophy during the medieval period. With the advent of Western philosophy in Iran during the modern era and the subsequent assimilation of Western ideas by Iranian thinkers, the contours and foundations of Islamic philosophy underwent significant changes. This article critically examines these transformative processes and endeavors to delineate a prospective trajectory for the future interplay between Islamic philosophy and Western philosophy.

**Keywords:** Islamic philosophy, Western philosophy, Greek philosophy, medieval philosophy, comparative philosophy, seminary and university.

*In the name of Allah*

# MARIFAT

**Scientific monthly in the field of humanities**

**Vol. 32, N. 4, Special of Philosophy, Jul 2023**

**A Publication by** Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Editor in Chief:** Seyed Ahmad Rahnamaei

**Editor:** Abolfazl Sajedi

**Secretary of Philosophy Department:** Muhammad-Ali Muhiti Ardakan

**Coordinator:** Ruhollah Farisabadi

**Print Supervisor:** Hamid Khani

**Print:** Zamzam

## **Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)**

**Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini** (Religious) - the IKI - Associate

**Dr. Mohsen Khandan "Alviri"** (History) - Baqerul Uloom University - Professor

**Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi** (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

**Hoj. Dr. Muhammad Fooladi** (Sociology) - the IKI - Associate

**Dr. AbbasAli Kadkhodaei** (Law) - University of Tehran - Professor

**Dr. Mohammad Karim Khodapanahi** (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

**Hoj. Dr. Alireza Kermani** (Erfan) - the IKI - Associate

**Hoj. Dr. Abbas Ali Shamli** (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

**Dr. Mohammad Fanaei Askevari** (Philosophy) - the IKI - Professor

**Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi** (Theology) - the IKI - Professor

**Articles in this publication are available in [sid.ir](http://sid.ir); [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir); [magiran.com](http://magiran.com); [noormags.ir](http://noormags.ir).**

**Address:** Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

**S. C:** 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

**Email:** marifat@qabas.net

**Internet:** www.nashriyat.ir

**Website:** nashriyat.ir/SendArticle

**Marifat (Online):** 2980-8383