

# هستی و شناخت

دوفصلنامه علمی

سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۱۴

هستی و شناخت



نواندیشی در حوزه فلسفه اسلامی \* تمامیت گشوده دانش مطلق هگل  
\* هنجارسازی در اخلاق گفتمانی هابرماس \* بررسی و نقد استدلال‌های دنیل  
دنت در کتاب از باکتري تا باخ درباره ماهیت آگاهی \* قانون طبیعی،  
ریاضی و فلسفه طبیعت \* فلسفه و معرفت به خدا به روایت مایستر اکهارت  
\* بازخوانی انتقادی نظریه قیام حلولی ابن سینا \* ماهیت شناخت عقلی  
تصوری در نظام فلسفی حکیم ابو نصر فارابی \* توصیف، تحلیل و تبیین  
معرفتی وحی در اندیشه فارابی \* شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از  
نظر فارابی و ابن سینا \* شناخت‌شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا  
و علامه طباطبایی \* ون اینواگن و فلسفه: فرافلسفه پیترو اینواگن

سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

مفصلنامه

پاییز و زمستان ۱۳۹۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هستی و شناخت بر اساس شماره ۳/۱۸/۲۱۹۱۷ مورخ ۱۳۹۳/۲/۱۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای درجه علمی - پژوهشی می باشد.

هستی و شناخت ادامه انتشار نامه مفید فلسفی است که بر اساس نامه شماره ۳/۲۹۱۰/۱۳۷۳ مورخ ۷۹/۱۱/۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای درجه علمی - پژوهشی می باشد و بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۱۹۱۷ مورخ ۱۳۹۳/۲/۱۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از این پس نشریه علمی پژوهشی «نامه مفید فلسفی» با حفظ سابقه با عنوان جدید «هستی و شناخت» منتشر می شود.





مدیر مسئول  
دکتر محمدرضا یوسفی شیخرباط



صاحب امتیاز  
دانشگاه مفید

### سر دبیر:

دکتر سید ضیاء موحد

### اعضای هیأت تحریریه:

دکتر شاپور اعتماد	دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
دکتر محمد انتظام	دکتر علی‌الله بداشتی
دکتر امیر دیوانی	دانشیار دانشگاه مفید
دکتر میرسعید موسوی کریمی	دکتر محمد ایلخانی
	دانشیار دانشگاه مفید
	دکتر سید ضیاء موحد
	استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### اعضای هیأت بین‌المللی:

پروفیسور آندره سمیرنوف      استاد آکادمی علوم روسیه

\* \* \* \*

### مدیر اجرایی: زهرا رزاق مرندی

ویراستار ادبی (فارسی): محمد رضا منصفی      ویراستار ادبی (انگلیسی): مزگان مفیدی

\* \* \* \*

مقالات تنها باید از طریق سامانه متمرکز نشریات دانشگاه مفید (سامانه نشریه هستی و شناخت) به دفتر مجله ارسال شود.

راهنمای ضوابط نگارشی و ویرایشی مقالات و اصول اخلاقی نشریه و همچنین فرایند پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی نشریه منعکس شده است.

\* \* \* \*

نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، دانشگاه مفید، دبیرخانه مراکز مطالعاتی. کد پستی: ۶۷۷۷۷-۳۷۱۶۹

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۰۱۵۰      نمابر: ۰۲۵-۳۲۹۲۵۷۶۴

شاپا چاپی: ۴۶۶۴-۲۴۲۳      شاپا الکترونیکی: ۶۸۰۹-۲۶۷۶

پست الکترونیک: ek.mofidu@gmail.com      پایگاه اینترنتی: http://philosophy.mofidu.ac.ir

چاپخانه: اشراق

قیمت: ۴۵۰۰۰ تومان

\* دوفصلنامه هستی و شناخت در تمام حوزه‌های گسترده و گوناگون مباحث فلسفی آماده پذیرش و بررسی مقالات است. اصول شفافیت، حقوق نویسندگان و خوانندگان، ضوابط اخلاقی نویسندگان، داوران، سردبیر، هیات تحریریه و دفتر نشریه به صورت کامل در سامانه منعکس شده است. دوفصلنامه هستی و شناخت خود و همکاران خود را و همچنین تمامی نویسندگان را مکلف به پیروی از این آیین‌نامه‌ها می‌داند. این آیین‌نامه‌ها اکثراً بر اساس اصول کمیته بین‌المللی اخلاق نشر (COPE) و دستورالعمل‌های داخلی دوفصلنامه هستی و شناخت تدوین شده است.

\* مقالات دریافتی تنها در صورتی قابل بررسی هستند که دارای شرایط زیر باشند:

- مقاله‌ای رسالی باید نتیجه مستقیم تحقیقات نویسنده و یا نویسندگان آن باشد و رعایت تمام ضوابط اخلاقی نگارش الزامی است. - حجم مقاله به همراه تمام اجزاء آن نباید از ۷۵۰۰ کلمه تجاوز کند.

- مقاله باید دارای بخش‌های زیر باشد:

الف) چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، هر کدام حداکثر در ۲۲۰ کلمه؛

ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر پنج واژه)؛

پ) مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث، نتیجه و همچنین فهرست منابع باید به صورت کامل و دقیق منعکس شود.

ت) فهرست منابع مقالات پس از پذیرش چاپ مقاله، می‌بایست توسط نویسندگان به زبان انگلیسی ترجمه شوند.

ث) برای درج و انتقال مقالات به سامانه‌های بین‌المللی معتبر نمایه‌سازی، در صورت درخواست دفتر دوفصلنامه، نویسندگان مکلفند خلاصه‌ای ۷۵۰ کلمه‌ای از مقاله خود تهیه و به زبان انگلیسی ترجمه کنند.

- فایل مشخصات نویسندگان بر اساس نمونه قرار داده شده در سامانه دوفصلنامه، تکمیل و از طریق سامانه ارسال شود.

- فایل تعهدنامه بر اساس نمونه قرار داده شده در سامانه دوفصلنامه، تکمیل گشته و توسط تمامی نویسندگان و ذینفعان مقاله امضا گردد. لازم است هنگام ارسال مقاله، اسکن این برگه در سامانه بارگذاری گردد.

- مقاله‌ای رسالی در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد؛ همچنین هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده نشود.

- نویسندگان مقالات جهت استانداردسازی و تنظیم شیوه ارجاعات و استنادات در مقاله، می‌بایست فایل راهنمای مربوطه را از قسمت «راهنمای نویسندگان» دریافت کرده و تمام قواعد و نکات آن را در مقاله به دقت رعایت کنند.

- شیوه مورد نظر دانشگاه مفید در تدوین استانداردهای نگارشی و ویرایشی متون، فصل ۱۴ از نسخه هفدهم استاندارد شیکاگو است.

\* دوفصلنامه هستی و شناخت تمام مقالات دریافتی را با استفاده از سامانه‌های مشابهت‌یاب و بررسی اصالت، بررسی و تحلیل می‌کند. در صورت کشف و قطعیت نقض اصول اخلاقی و بروز سرقت علمی، شدیدترین برخوردها صورت خواهد گرفت.

\* تمام فایل‌های نمونه و دستورالعمل‌های کامل چگونگی تدوین و ارسال مقالات در سامانه دوفصلنامه هستی و شناخت درج شده است. لطفاً بر اساس آن‌ها مقالات خود را تدوین و پس از اطمینان از رعایت تمام نکات، اقدام به ارسال مقالات خود نمایید.

## سپاهه مقالات

- ۷..... نواندیشی در حوزه فلسفه اسلامی.....  
محمدصادق کاملان
- ۲۱..... هنجارسازی در اخلاق گفتمانی هابرماس.....  
بهروز محمدی منفرد
- ۴۱..... بررسی و نقد استدلال‌های دنیل دنت در کتاب *از باکتری تا باخ* درباره ماهیت آگاهی.....  
محسن خیاط کاشانی، میرسعید موسوی کریمی
- ۶۳..... قانون طبیعی، ریاضی و فلسفه طبیعت.....  
مجتبی جعفری، سید مسعود سیف
- ۸۱..... فلسفه و معرفت به خدا به روایت مایستر اکهارت.....  
محمد مهدی عبدالعلی نژاد، مهدی منفرد
- ۱۰۳..... بازخوانی انتقادی نظریه قیام حلولی ابن سینا.....  
عزیزه قائمی گرگری، سحر کاوندی
- ۱۲۱..... ماهیت شناخت عقلی تصویری در نظام فلسفی حکیم ابونصر فارابی.....  
یزدان محمدی
- ۱۴۱..... توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی.....  
مهدی رضازاده جودی، امیر دیوانی
- ۱۶۱..... شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا.....  
حسام الدین شریفی، منصوره برادران مظفری
- ۱۸۱..... شناخت‌شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی.....  
امیرحامد ولیان، عبدالحمید فلاح نژاد
- ۲۰۳..... ون اینواگن و فلسفه: فرافلسفه پیتر ون اینواگن.....  
سید محمد حسن آیت الله زاده شیرازی، محمدرضا موحدی پور
- 35..... تمامیت گشوده دانش مطلق هگل.....  
مزدک رجبی
- 5..... چکیده و منابع مقالات به زبان انگلیسی.....



## نواندیشی در حوزه فلسفه اسلامی

محمدصادق کاملان\*

DOI: 10.22096/EK.2022.538794.1399

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰]

### چکیده

فلسفه مانند سایر علوم از راه تکامل منابع علم یعنی عقل، خیال، وهم و حس تکامل می‌یابد، هرچقدر انسان‌ها بتوانند از داده‌های عقلی و حسی و سایر ادراکات، فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری داشته باشند و دستاوردهای جدید را به معلومات پیشین خود و صورت‌های علمی پیوند بزنند به فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر نایل می‌شوند فلسفه نیز از این قانون استثناء نیست.

از این رو سیر فلسفه خواه در شرق و یا در غرب سیر تکاملی است. این سیر در فلسفه اسلامی با نهضت ترجمه آغاز و با اضافه شدن موضوعات و مسایل زیادی در عالم اسلام به آن توسط فیلسوفان مسلمان و تحلیل‌های متفاوت از گذشتگان به سیر تکاملی خود ادامه داد. اما در یک مقطع این تحول، بالنده شد بگونه‌ای که جهت‌گیری در فلسفه اسلامی از ذهن به عین و عالم خارج تغییر کرد و بر اساس اصالت وجود مسایلی حل و فصل شد که قبل از آن فیلسوفان قادر به حل و تفسیر آن نبودند.

**واژگان کلیدی:** نواندیشی؛ فلسفه؛ اسلام؛ علم؛ عقل.



## مقدمه

کسانی که به نوعی با حوزه فلسفه آشنایی دارند با این پرسش‌ها روبه‌رو می‌شوند: ۱. فلسفه چیست؟  
۲. فایده فلسفه چیست و سیر تحول و تکامل آن چگونه رخ داده است؟

در مورد سؤال اول شاید نتوان پاسخی مشخص همانند پاسخ رشته‌های علمی دیگر داد، زیرا فلسفه از عام‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل هستی سخن می‌گوید. عام‌بودن موضوع در فلسفه موجب عام‌بودن محمول در قضایای فلسفی می‌شود. به تعبیر دیگر محمول در قضایا متناسب با موضوع در آن قضایا است و از آنجاکه موضوعات فلسفی عام و بنیادی‌اند محمولات نیز عام می‌باشند؛ بنابراین سؤال از اینکه فلسفه چیست تا حدی دشوار خواهد بود. به عبارتی گستره فلسفه آن‌چنان بیکران است که نمی‌توان با ارائه تعریفی خاص محدوده آن را بیان کرد؛ اما می‌توان گفت که فلسفه از جنس اندیشه است. به بیان دیگر فلسفه را نمی‌توان مانند دیگر علوم بر اساس موضوع آن تعریف کرد، زیرا موضوع آن هستی مطلق است؛ از این‌رو موضوع فلسفه می‌تواند وجود و عوارض آن باشد و نقش اساسی آن در حوزه متافیزیک و مسائل عام است. آن‌چنان‌که گاه فلسفه در حوزه ادیان قرار می‌گیرد و به تفسیر و توجیه اعتقادات دینی می‌پردازد همان‌گونه که به حوزه‌های علم، هنر، اخلاق، سیاست، حقوق، ذهن و سایر موضوعات تعلق می‌گیرد و کار فلسفه، فلسفی اندیشیدن است؛ یعنی نگاهی کلی و عام به واقعیات. به‌طور طبیعی، فایده فلسفه نیز هرچه بیشتر عقلایی و دقیق‌تر کردن نگاه انسان نسبت به جهان خارج از خود است. به تعبیر دیگر اگر روش فلسفی در روند اندیشه‌ورزی انسان نهادینه شود نگاه او نسبت به پیرامون خود دقیق‌تر و عاری از بسیاری خرافات و عقاید غیرعقلانی و سفسطه خواهد بود و به دنبال آن زندگی او عقلانی‌تر خواهد شد. از این منظر، فلسفه نه تنها برای اهل علم و دانش که برای هر فرد، مفید و یا شاید ضروری باشد. برای ما فلسفه وقتی بیشتر سودمند می‌شود که از درون فرهنگ بومی و با توجه به سیر اندیشه ایرانی اسلامی برآمده باشد. این امتیازها به‌طور خیلی واضح در فلسفه اسلامی نمود دارد، زیرا اگرچه سابقه این فلسفه از یونان و با ترجمه کتاب‌ها در دوره خلافت عباسیان وارد عالم اسلام شد، آگاهان به مسائل فلسفی و فلسفه اسلامی به‌خوبی می‌دانند که این فلسفه با فلسفه یونان هم به لحاظ کمی و هم از جهت کیفی تفاوت بسیار دارد، به‌ویژه که مطالب گرفته‌شده از فلسفه افلاطون و ارسطو و فلوطین، به‌طور کامل رنگی از جنس اسلامی و ایرانی گرفته‌اند که در فلسفه اشراق و مشاء سینیوی و نیز در حکمت متعالیه دیده می‌شود.  
از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت:

۱. فلسفه از عام‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل و موضوعات سخن می‌گوید، تفکیک فلسفه‌ها به اسلامی و غیراسلامی، پیشامدرن و مدرن، عقل‌گرا و تجربه‌گرا، تحلیلی و قاره‌ای و امثال آن، گرچه

کمک فراوانی به شناخت نحله‌ها و مکاتب فلسفی می‌کند، اما همه این‌ها بخشی از معرفتی عام به نام فلسفه است؛ از این رو هیچ نحله فلسفی حاکم و نهایی و به تعبیر دیگر، «حکمت خالده» نیست.

۲. آنچه در فلسفه اصل ثابت و متبع است، برهان و دلایل توجیهی است. بر این اساس بعضی آموزه‌های فلسفی موجه‌تر از برخی دیگرند، صرف نظر از اینکه در کدام مکتب و نحله فلسفی بیان شده باشند.

۳. استفاده از فلسفه و پژوهش در آن باید معطوف به هدفی باشد؛ اهدافی از قبیل ارائه راه‌حل برای برخی مشکلات نظری و عملی در زندگی آدمیان، ارائه چارچوب برای دیگر معرفت‌ها و تقویت آموزه‌های دینی (البته نه به معنای تبدیل شدن فلسفه به کلام) و نظایر آن نیز از اهداف فلسفه است. این معنا در فلسفه اسلامی خواه در کسوت مشاء یا در نحله اشراق یا در مکتب متعالیه با تأمل در حقایق هستی تحقق یافته است و با توجه به قبول اصل واقعیت خارجی تمام توجه خود را به تفسیر و تبیین این واقعیات معطوف داشته است و از این جهت تفاوت فاحشی با فلسفه‌های معطوف به ذهن دارد.

۴. مطالب گفته شده مرکز توجه اهل نظر بوده است، اما در این نوشته نگاهی خاص به تطور و تحول در فلسفه اسلامی و نواندیشی در این حوزه و نقش فیلسوفان مسلمان در نواندیشی فلسفی در عالم اسلام است. با نگاه اجمالی به کتب و آثار در حوزه فلسفه اسلامی به روشنی می‌توان یافت که ابن سینا به منزله ستون فقرات سازه‌های فلسفی در عالم اسلام است. شاید بتوان گفت فیلسوفان بعد از او مدیون تحقیقات و نوآوری‌های او نسبت به فیلسوفان یونانی و اسکندرانی هستند. این معنا نه تنها در حوزه مسائل فلسفی نمایان است، بلکه در عرصه عرفان نیز ابن سینا به خوبی توانایی خویش را در تحلیل و تفسیر دستاوردهای عارفان عملی نشان داده است. شاهد این مطلب (علاوه بر رساله‌های عرفانی و تمثیلی او) نمط‌های هشتم، نهم و دهم کتاب اشارات است که شاید آخرین اثر او باشد. اما باید توجه داشت که ارائه مسئله جدید در یک علم یا فلسفه به معنای نواندیشی در آن حوزه نیست، بلکه هنگامی می‌توان به یک فیلسوف یا فیزیکدان عنوان «نواندیش» اطلاق کرد که دارای مبانی جدید و روش جدید در تبیین آن علم یا فلسفه باشد. با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد در حوزه فلسفه اسلامی با در نظر گرفتن مبانی جدید در حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجود، اعتباریت ماهیت و وحدت برهان (فلسفه) و قرآن (وحی الهی) و عرفان (کشف و شهود) می‌توان سهم اساسی در نواندیشی در ساحت فلسفه را به صدرالمتألهین اختصاص داد.

دلایل این مدعا به روش زیر سامان می‌یابد:

برخورداری ملاصدرا از پیشینه بسیار غنی در حوزه‌های، فلسفه، کلام، عرفان و تفسیر وحی الهی است:

۱. او با مطالعه دقیق روی آثار ابن سینا و فارابی و از این طریق آگاهی از مبانی افلاطون، ارسطو و فلوطین و نیز آگاهی از دیدگاه‌ها و نظرات شیخ اشراق از طریق مطالعه و حاشیه بر نظریات او به دستاوردهای قابل تأمل از مباحث و مسائل فلسفی نائل آمد.

۲. افزون بر فلسفه، صدرا از پیشینه عرفانی عارفان عملی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، منصور حلاج و عارفان نظری چون محیی‌الدین عربی، جامی و قیصری برخوردار است و با آثار آنها کاملاً آشناست و در کتاب‌ها و رسایل خود از آنان نقل می‌کند.

۳. با دیدگاه‌های متکلمان معتزلی، اشعری و نیز کلام نقلی شیعی مانند شیخ صدوق تا کلام عقلی شیخ مفید و سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی، آگاهی دارد.

۴. صدرالمتألهین در مکتب فلسفی خود به نقدها و اشکالات فخر رازی و غزالی و دیگران متکلمان در مورد مسائل فلسفی توجه کامل داشته و با پاسخ‌دادن به آنها فلسفه را نیز کامل‌تر و بارورتر کرد.

۵. از جنبه دیگر، مفسر قوی و جامع وحی الهی و سنت معصومین (ع) است. شاهد آن در تفسیر شش جلدی او بر آیات مشکل قرآن و نیز شرح مبسوطی بر تعدادی از روایات مشکل از کتاب اصول کافی است که معروف به شرح صدرا بر اصول کافی است. این پیشینه قوی و پربار و گسترده، از او شخصیتی خاص ساخته است و فلسفه او «حکمت متعالیه» نامیده شده است. بنابراین، نقدهای فیلسوف متکلمانی چون فخر رازی و غزالی و تحلیل و تفسیرهای باطنی عارفان، سبب شد که صدرالمتألهین با مبانی جدید و دستاوردهای نو به تبیین مسائل فلسفی پردازد و نوآوری‌هایی در باب:

۱. هستی‌شناسی و تبیین عالم وجود و چگونگی رابطه جهان با هستی مطلق و مراتب وجود و چگونگی جمع میان کثرت با وحدت، تفسیری غیر از تفسیر پیشینیان خود ارائه کند.

۲. در باب الهیات چون خدا و صفات او عینیت صفات با ذات الهی در وجود، علم مطلق و قدرت مطلق و خیر مطلق و سازگاری بین این صفات با وجود شرور در عالم هستی و نیز سازگاری میان علم پیشین الهی با اختیار انسان، مسئله وحی و نبوت و رسالت و تفسیر خاصی از ولایت الهی و ماهیت وحی، مسئله معاد و جسمانی بودن آن از طریق جسم مثالی و تفسیر آیات و روایات بر این اساس، امکان رستاخیز که مورد تشکیک برخی دین‌پژوهان است همه این مسائل و بسیاری دیگر موضوع توجه و بررسی او قرار گرفته است. تحلیل و تفسیر این مسائل با مبانی جدید چون اصالت وجود، تشکیک وجود و قائل بودن مراتب برای وجود، اشتداد در هستی و وجود، حرکت

در جوهر اشیاء و تفسیر خاص از جوهر و عرض و اینکه عرض شأنی از شئون وجود جوهر است و نیز تحلیل و تفسیر مسئله علیت و تأویل آن به ظهور و تجلی و مظهر و ظاهر، تجرد نفس و بقای آن و اینکه شیئیت شیء به صورت آن است، نه به ماده آن و اثبات جاودانگی حقیقت انسان از این راه؛ برخی دستاوردهای صدرالمآلهین است. این‌ها پاره‌ای از نتایج هستی‌شناختی و الهیاتی است که در مقام تبیین و تفسیر فلسفی آنها برآمده است و تا پیش از او یا به صورت یک معضل فلسفی و کلامی و در برخی از دوره‌ها به صورت یک مشکل اجتماعی ظهور کرده است. با داشتن چنین پیشینه غنی، متأسفانه کم‌توجهی مراکز علمی به‌ویژه حوزه‌های علمی به فلسفه و فیلسوفان اسلامی سبب عدم استفاده از دیدگاه‌ها و دستاوردهای آنان شده است. این در حالی است که برخی فلاسفه متأله معاصر برای دفاع از آموزه‌های یهودیت و مسیحیت به طور گسترده از آرای فلاسفه قرون وسطی چون سنت اگوستین، توماس آکوئیناس و آکامی استفاده کرده‌اند و البته با ابزارهای نوین منطقی، زبانی و تحلیلی به صورت‌بندی آن ادله و آرا پرداخته‌اند. البته منظور این نیست که ما از مسائل فلسفی، تئوری‌هایی در حوزه فیزیک، شیمی، ریاضی، اقتصاد، سیاست و... داشته باشیم آن‌چنان‌که یک عالم فیزیک و شیمی و ریاضیدان و اقتصاددان از آن مسائل استفاده می‌کند، زیرا باید توجه داشت که موضوع فلسفه یک موضوع عام بلکه عام‌ترین موضوع است و به همین دلیل، محمول‌ها نیز در گزاره‌های فلسفی باید متناسب با موضوع، عام و کلی باشد. بنابراین نباید انتظار ورود مستقیم به مسائل جزئی که در علوم مرکز توجه قرار می‌گیرد، در فلسفه نیز موضوع تأملات فیلسوفان قرار گیرد. البته می‌توان از نتایج همان مسائل عام و کلی در علوم دیگر به منزله مبانی و پیش‌فرض‌ها استفاده کرد. برای نمونه، اصل اصالت وجود و اینکه آنچه در عالم، واقعیت دارد و دارای آثار هستی‌ها و وجودها می‌باشند، این اصل مبنا و اساس در قانون علیت است، زیرا رابطه علت و معلول میان دو موجود قابل تبیین و تفسیر است و نه ماهیت که متشکل از دو مفهوم جنس و فصل است؛ دلیل آن است که در حوزه مفاهیم هیچ مفهومی برای مفهوم دیگر علت نبوده و هیچ مفهومی معلول مفهوم دیگر نیست. اصل علیت، یک اصل عام در تفسیر روابط میان موجودات است که بدون آن تبیین عالم هستی دشوار است. آن‌چنان‌که بر اساس اصل اشتداد وجود و داشتن مراتب در حقیقت وجود، می‌توان تفاوت میان موجودات را و در پی آن تفاوت میان آثار هستی‌ها را تبیین و تفسیر کرد، زیرا حقیقت خارجی وجود غیر از مفهوم وجود است که بر همه مراتب هستی به‌طور متواطی و یکسان اطلاق می‌شود.

نمونه دیگر: از مهم‌ترین مسائل مورد ابتلا در حکومت‌های دینی، اصل حاکمیت دین در قامت کارشناس دین (فقیه) و چگونگی اجرای قوانین فقهی در جامعه و ارتباط آنها با نظریات فلسفی و کلامی است. برای نمونه در تحلیل‌های معتقدان به ولایت فقیه و

استدلال‌های آنان، میان ولایت چنان یک حقیقت معنوی و باطنی که در انسان کامل مانند انبیا (ع) و اوصیا (س) و انسان‌های کامل از منظر عارفان مطرح است، با ولایت فقهی که یک منصب اجرایی و قابل جعل از طرف امامان معصوم (ع) می‌باشد خلط شده است؛ از این رو بعضی قائلان به ولایت فقیه، برای انسان حقی قائل نیستند، بلکه معتقدند که فقط او مکلف است و در برابر ولایت ولی فقیه، فقط وظیفه تولی یعنی قبول ولایت دارد، نه حق. معتقدان به ولایت فقیه به این دلیل دچار این خلط شده‌اند که ولایت اولیاء الله را که یک حقیقت بلکه واقعیت باطنی است و انسان در طی طریق و سیر سلوک به آن مقام معنوی نائل می‌شود با ولایت فقیه که صرفاً برای رتق وفتق امور و یک امر اعتباری است خلط کرده و دچار چنین مغالطه‌ای شده‌اند. فیلسوف متعالیه با تبیین مقام انسان کامل و ارتباط یا اتصال او به عقل فعال، ولایت انسان کامل را از سنخ هستی و حقایق وجودی می‌داند، نه یک امر اعتباری؛ این ولایت در سلسله علل عالم قرار دارد، نه در سلسله معالیل و با این تحلیل فلسفی به خلط فقها میان ولایت فقهی که از سنخ اعتبارات است با ولایت انسان کامل که از سنخ واقعیات باطنی است می‌پردازد.

با توجه به این خلط می‌توان عدم ارتباط ولایت معصوم و انسان کامل را با ولایت اعتباری فقیه، تبیین نمود. به طور طبیعی هر یک از این دو ولایت آثار خاص خود را دارند و نباید میان آنها خلط کرد. در ادامه بحث برای نشان دادن نواندیشی در حوزه فلسفه در مکتب ملاصدرا به دو مسئله اساسی که نتایج بسیار شگرف در هستی‌شناسی و حوزه انسان‌شناسی دارد می‌پردازیم. این دستاوردها را در حوزه وجود شناسی و انسان‌شناسی پیش روی خوانندگان محترم قرار داد تا با ارائه این نمونه‌ها مدعیات پیشین خود را اثبات کنیم.

صدرالمتألهین در کتاب اسفار که مفصل‌ترین و مبسوط‌ترین کتاب فلسفی او است، به تبیین اصول و مبانی مکتب فلسفی خود می‌پردازد، اما توجه چندانی به تقدم و تأخر این اصول ندارد؛ از این رو سازه و هندسه مکتب فلسفی خود را تبیین نمی‌کند.

### اصل واقعیت به مثابه امری بدیهی

بیان صدرا در ارائه مبانی فلسفه خود گاه به گونه‌ای بیان می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد بیان او مستلزم دور است، این عدم ترتیب منطقی در کلام او به خاطر علاقه مفراط او به این اصول به ویژه اصالت وجود است. او در کتاب شواهد الربوبیه (در مشهد اول و در شاهد اول) درباره وجود سخن

می‌گوید و نخستین بحث را در باب تحقق وجود و اینکه وجود و هستی یک واقعیت عینی و خارجی است قرار می‌دهد، درحالی‌که به لحاظ منطقی باید اول موضوع فلسفه که اعم موضوعات علوم است اثبات یا تبیین شود؛ یعنی اصل واقعیت که امری بدیهی و انکارناشدنی است را به منزله موضوع فلسفه بیان کند و آنگاه به این مسئله بپردازد که آن واقعیت از سنخ هستی‌ها است یا از سنخ مفاهیم ذهنی و ماهیات، زیرا موضوع در فلسفه باید از چنان وضوح و بدهتی برخوردار باشد که نیازی به اثبات نداشته باشد، چون فلسفه عام‌تر از همه علوم است؛ برای مثال روانشناسی در مقام اثبات روان و روح برای انسان‌ها نیست، زیرا این یک بحث فلسفی است که در آنجا اثبات یا نقد می‌شود و سپس روانشناس از فعل و انفعالات روان انسان سخن می‌گوید. بنابراین ملاصدرا باید در ابتدا موضوع فلسفه و اینکه اصل واقعیت یک امر بدیهی است و نیاز به اثبات در جای دیگر ندارد مسئله را تمام کند و آنگاه به این بحث بپردازد که آن واقعیت از سنخ هستی‌ها است یا از سنخ مفاهیم و ماهیات. اما همان‌گونه که می‌بینیم صدرالمتألهین این ترتیب منطقی را رعایت نکرده و در همان ابتدا به بحث از اصالت وجود و اعتبار ماهیت پرداخته است. او دلیل دوم بر تحقق و خارجیت وجود را اینگونه بیان می‌کند: «وَلَا تُهْمُ الْمَجْعُولُ بِالذَّاتِ دُونَ الْمَسْمُومِ بِالْمَاهِيَّاتِ»؛ چون وجود مجعول بالذات است از ناحیه علة العلل، اَحَقُّ به تحقق است، نه ماهیت. اما دلیل صدرا بر اصالت وجود که از راه تعلق جعل و آفرینش به آن استدلال شده است وقتی تمام است که او بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را تمام کرده باشد؛ اما اگر وجود، آن‌چنان‌که شیخ اشراق می‌گوید یک مفهوم عام انتزاعی باشد، اطلاق این مفهوم بر اشیاء خارجی هیچ‌گونه دلیلی بر تحقق خارجی این مفهوم نیست. اما اینکه چرا وجود مجعول بالذات و متعلق جعل تکوینی است، نه ماهیت، این را در این استدلال نیاورده است؛ بنابراین شبهه دور را در پی دارد، گرچه از مجموع دلایل او این معنا استفاده می‌شود.

در حقیقت صدرا با طرح این مسئله می‌خواهد بگوید: در عالم خارج از ذهن، واقعیتی جز هستی‌ها وجود ندارد و مصداق واقعیت همان هستی‌ها می‌باشند. افزون بر این، صدرا می‌خواهد سمت و سوی مکتب فلسفی خود را بیان کند که مکتب فلسفی او تأملاتی است درباره هستی‌های خارجی و اگر هم از وجود ذهنی بحث می‌شود، چون ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است و نفس انسان وجودی خارجی است؛ با این لحاظ وجود ذهن نیز امری خارجی است و از این زاویه به آن نگاه و تفسیر می‌شود. بنابراین رکن رکین در حکمت متعالیه بحث از اصالت وجود است و اینکه همه آثار و نمودها از هستی‌ها است.

صدرالمتألهین با تأسیس این اصل، رویکرد مکتب اصولی خویش را بیان می‌کند. تفسیر او از اصالت وجود آن است که واقعیت عالم را هستی‌ها تشکیل داده‌اند، اما این واقعیت

دارای مراتب است؛ از مراتب بالای عالم هستی که عالم مجردات است تا مراتب پایین تر و سرانجام به عالم ماده و قابلیت صورت‌های وجودی می‌رسد. وجود در هر مرتبه‌ای دارای آثار و خواص مخصوص به آن مرتبه را دارد و صورت‌های ذهنی ما حکایت از آن واقعیت می‌کند. لذا آنچه ذهن انسان از واقعیات خارجی دریافت می‌کند معلوم بالذات و آنچه در عالم خارج است معلوم بالعرض است.

## نوآوری‌های صدرالمتألهین در مسئله اصالت وجود

### الف) در حوزه وجودشناسی

۱. تمایز میان موجودات بر اساس مراتب وجود که از آن به «تشکیک وجود» یاد می‌شود. تا پیش از ملاصدرا فیلسوفان تمایز اشیاء را یا به تمام ماهیت (جنس و فصل) یا به جزء ماهیت (فصل) یا به چیزی از عوارض که خارج از ماهیت است، می‌دانستند. اما ملاصدرا تمایز و امتیاز میان موجودات را به مراتب وجود آنها می‌داند؛ به این معنا که تفاوت میان گیاهان با حیوانات و حیوان با انسان و عالم ماده با عالم مجردات همه به درجه وجودی و ماهیت آنها برمی‌گردد؛ به این معنا که وجود یک حقیقت دارای مراتب است؛ همانند نور که در بعضی مراتب ضعیف است؛ مثل نور یک شمع و در بعضی مراتب قوی است مثل نور خورشید. از آنجا که آثار موجودات از هستی آنها ناشی می‌شود، آثار هستی‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند؛ مثل علم، قدرت، حیات، اراده، فعل و انفعال و سایر کمالات وجودی که دارای درجات و در افراد متفاوت است.

۲. صدرا از اصالت وجود نیز اشتداد را در هستی‌ها تبیین می‌کند. اینکه چگونه اوصافی مثل قدرت، علم و آگاهی... در انسان رشد می‌کند و به کمالات بالاتر نائل می‌شود نیز در گرو پذیرش اصالت وجود است و اینکه حقایق در عالم خارج از ذهن ما هستی‌ها هستند، زیرا ماهیات قابلیت شدت و ضعف ندارند.

۳. قبول اصل علیت که یکی از اصول عام در فلسفه‌ها است بر اصالت وجود متوقف است، زیرا در عالم مفاهیم و ماهیات هیچ مفهومی علت برای مفهوم دیگر و هیچ مفهومی معلول مفهوم دیگر نیست. این معنا را ابن‌سینا در جلد سوم اشارات بدین صورت بیان کرده است: هر مفهومی خودش خودش است که در ساحت ذهن و تصور، آن مفهوم تحقق می‌یابد، درحالی که علت چیزی برای چیزی دیگر در عالم خارج از ذهن و معلول نیز معلول امر موجود است و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری مربوط به عالم واقع و خارج از ذهن است.

۴. در مسئله حمل، حمل محمول بر موضوع با در نظر گرفتن اینکه دو مفهوم متباین با یکدیگرند و به واسطه حمل می‌خواهیم میان آن دو هویت و این‌همانی برقرار کنیم، این امر جز با وساطت وجود امکان نخواهد داشت. بنابراین اگر واقعیت وجود و هستی خارجی در میان نباشد، بلکه ماهیات اصیل و واقعیت داشته باشد، هیچ‌گاه حمل صورت نخواهد گرفت، زیرا اتحاد میان مفاهیم که با یکدیگر متباین و متفاوت‌اند ممکن نخواهد بود، حتی مفاهیم مترادف نیز مانند انسان و بشر از حیث مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند اتحاد میان  $X$  به عنوان موضوع و  $Y$  به عنوان محمول به لحاظ وجود خارجی آنهاست، نه مفهوم  $X$  و  $Y$ . وقتی می‌گوییم رضا خندان است، وجود خارجی رضا با خندیدن که یک کیف نفسانی است با هم متحدند. بنابراین مسئله حمل و هویت متوقف بر پذیرش اصالت وجود و هستی‌ها است.

### ب) در حوزه الهیات

در فلسفه برای اثبات وجود خداوند، فیلسوفان و متکلمان و عارفان راه‌های گوناگونی را طی کرده‌اند. اما از آنجا که فیلسوفان برای اثبات وجود خداوند به برهان تکیه کرده‌اند از میان براهینی که اقامه شده است، برهان امکان و وجوب که ابن‌سینا آن را ارائه کرده است و از راه تساوی نسبت ماهیات به هستی و نیستی و توقف هستی آنها به هستی‌بخشی که وجود و هستی ذاتی او باشد به واجب‌الوجود بالذات در نهایت سلسله ممکنات می‌رسد. اما صدرالمتألهین این برهان را نیز هدف نقد قرار می‌دهد، زیرا امکان ماهوی که حد وسط در این برهان است یک اعتبار ذهنی است و امر اعتباری نمی‌تواند علت نیاز حقایق هستی را به واجب‌الوجود اثبات کند. لذا به تأسیس برهان امکان فقری می‌پردازد و می‌گوید حقایق موجودات در عالم ممکنات از آنجا که هستی ذاتی آنها نیست، این هستی‌های فقیر از نظر وجود نیازمند به موجودی می‌باشند که به لحاظ هستی، وجود ذاتی آن باشد و نیازمند به غیر نباشد. از این برهان به «برهان امکان فقری» یاد می‌شود.

### ج) در حوزه طبیعیات

شاید بتوان گفت مهم‌ترین مسئله‌ای که طبیعیات در فلسفه صدرا را با طبیعیات در فلسفه ابن‌سینا متفاوت کرده است و نتایج شگرفی بر نظریه صدرا مترتب شده است؛ مسئله حرکت در جوهر اشیاء است. این اصل یعنی تغییر و تحول در اشیاء مسئله‌ای است که در فلسفه از یونان باستان مطرح و در دوره ارسطو و سپس ابن‌سینا تا متأخران از او، موضوع تأملات فلسفی و عقلی قرار گرفته است؛ برای نمونه فیلسوفی چون پارمنیدس معتقد به ثبات در همه اشیاء است و هرگونه

تغییر و تحول را منکراست.<sup>۱</sup> در مقابل، فیلسوف دیگری به نام هراکلیتوس، منکر هرگونه ثبات و ایستایی است و همه چیز را در تغییر و تحول می‌داند؛<sup>۲</sup> اما ارسطو هم به حرکت و هم به ثبات معتقد است. ثبات را در جواهر اشیاء و حرکت و تغییر را در عوارض سه‌گانه: کم، کیف و این می‌داند. به نظر او در هر حرکت و تغییر، مثل تبدیل شدن (الف) به (ب) باید چیزی به نام (ج) باقی بماند که هم در (الف) و هم در (ب) وجود دارد و به همین اعتبار می‌گوییم: این (ب) همان (الف) است؛ بنابراین در هر حرکت دو چیز وجود دارد: ۱. امر ثابت و مشترک بین الف و ب؛ ۲. امر مختص به هر یک از الف و ب. ابن‌سینا و فیلسوفان مشائی بعد از او نیز همان نظریه ارسطو را پذیرفته‌اند؛ تنها تفاوت میان ارسطو و مشائیان در عالم اسلام این است که افزون بر آن سه عرض، عرض چهارمی را نیز به متغیرات اضافه نموده‌اند که آن «عرض وضع» است.

### اشکال ارسطو و ابن‌سینا بر حرکت در جوهر اشیاء

ارسطو و ابن‌سینا تغییر و تحول در جوهر را به گونه‌ی حرکت یعنی تحول تدریجی را محال می‌دانند بلکه به صورت آنی و خارج از زمان می‌دانند که از آن به کون و فساد تعبیر می‌شود، یعنی صورت نوعی اول معدوم و صورت شیء حادث تکون می‌یابد. مشکل اساسی در حرکت در جوهر اشیاء از منظر ابن‌سینا و ارسطو در این است که اگر تغییر در جوهرش اتفاق بیفتد معنای آن این است که یک ماهیتی معدوم و ماهیت دیگر موجود می‌شود و این کون و فساد است نه حرکت. استدلال ابن‌سینا مبتنی بر این است که آنچه در عالم خارج تحقق دارد ماهیات به‌اضافه عوارض خارجی است؛<sup>۳</sup> لذا هرگونه تغییر و تحول در شیء، یعنی تغییر در ماهیت شیء است و این به معنای معدوم شدن چیزی و موجود شدن و تکون چیز دیگر است نه حرکت که تغییر تدریجی در یک شیء است. استدلال شیخ‌الرئیس بر محالیت حرکت در جوهر اشیاء اینگونه است: «اگر بخواهد حرکت در جوهر صورت بگیرد، سؤال می‌کنیم این جسم که در جوهر خود حرکت می‌کند الان دارای ماهیت نوعیه هست یا نه؟ می‌گوییم هست، می‌گوید اگر حرکت در جوهر پیدا کند آیا آن نوع باقی است یا نه؟ اگر بگوئید باقی است در این فرض تنها یک سلسله عوارض متحرک تغییر کرده است و تحول در جوهر اتفاق نیفتاده است، اما اگر نوع دیگری شده است پس نوع اول زایل شده و نوع دیگری پدید آمده است و این به معنای عدم ثبات موضوع در حرکت و به معنای فاسدشدن موضوعی و به وجود آمدن موضوع دیگر است.

۱. فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱)، ۵۶.

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۵۶.

۳. ابن‌سینا، الهیات شفا، فصل ششم (قم: انتشارات بیدارفر، [بی‌تا])، ۱۴.

بنابراین تغییر در جوهر اشیاء به معنای تغییر در ماهیت اشیاء است و تغییر در ماهیت شیء یعنی تغییر در واقعیت اشیاء در خارج؛ از این رو حرکت در جوهر اشیاء را مساوی با تکون یافتن چیزی و معدوم شدن چیز دیگری می‌داند، زیرا در حرکت نیازمند موضوع ثابت هستیم تا بتوان گفت آب از درجه یک حرکت کرده است در مقوله کیف (حرارت) و تا درجه صد تکامل پیدا کرده است. باید موضوع این حرکت که آب است و در درجات حرارت بالا می‌رود ثابت باشد، وگرنه باید گفت موضوعی معدوم شده و موضوع جدیدی تکون یافته است و این دیگر حرکت نیست.<sup>۴</sup>

### پاسخ صدرالمتألهین به شبهه عدم بقای موضوع

ملاصدرا به این شبهه دو گونه پاسخ می‌دهد: ۱. بر مبنای مشائیان (ارسطو و ابن‌سینا)؛ ۲. بر مبنای اصالت وجود.<sup>۵</sup>

**پاسخ اول:** در طول حرکت ماده مشترک در موجود متحرک، ثابت است و آنچه متغیر و متحول است صورت شیء متحرک است، زیرا از منظر مشائیان ترکیب میان ماده و صورت، ترکیب انضمامی است لذا این معنا ممکن است که صورت متحول شود اما ماده ثابت بماند.

**پاسخ دوم:** پاسخ از شبهه بر مبنای خودش (اصالت وجود) این است که ۱. آنچه در عالم خارج واقعیت دارد هستی‌ها می‌باشند نه ماهیات؛ ۲. حرکت از مقوله عرض نیست تا نیاز به موضوع داشته باشد بلکه حرکت نحوه وجود متحرک است به تعبیر دیگر: الموجود إما ثابت او سیال. ۳. ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی لذا با تحول و حرکت در صورت تحول و تغییر در ماده نیز اتفاق می‌افتد. نتیجه‌ای که از این اصول گرفته می‌شود این است که هر نوع تغییر در عرض ناشی از تغییر در جوهر شیء است، زیرا وجود عرض وجود بالغیر است و وجود جوهر قائم به ذات خویش است؛ لذا تغییرات در عوارض ناشی از تغییرات در جوهر است. بنابراین بر اساس اصول و مبانی صدرا که در بالا گفته شد هم می‌توان موضوع ثابت در حرکت فرض کرد (وجود ماده بر مبنای مشائیان) و هم آنچه در همه مراتب حرکت مشترک است اصل وجود متحرک است که در حال تطور و تغییر است. نتیجه‌ای که صدرالمتألهین از اصول و مبانی خود می‌گیرد، اصل تغییر و تحول در همه موجودات در عالم ماده است یعنی هیچ موجود مادی نیست مگر آنکه در ذات خویش به‌طور دائم و تدریجی در حال دگرگون شدن است.

۴. ابن‌سینا، اشارات، نمط هفتم (قم: نشر نهج البلاغه، بی‌تا)، ۲۹۲ و ۲۹۴.

۵. ملاصدرا، اسفار، جلد ۳، ۱۶۶ و ۱۶۱ و جلد ۴، ۲۷۳ - ۲۷۶؛ ملاصدرا، شواهد الربوبية با تعلیقات آشتیانی، حکمت مشرقیه (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۶)، ۹۵؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷)، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۲ و ۲۹۳؛ ملاصدرا، رساله فی الحدوث، الفصل الثالث والرابع (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۵۵)، ۲۶۶.

## نتایج حرکت در جوهر اشیاء

ملاصدرا با اثبات حرکت در جوهر اشیاء به نتایج بسیار ارزنده در حوزه وجود شناسی دست یافت که این نتایج هر یک در حوزه الهیات و طبیعیات فلسفه و نیز در حوزه معرفت‌شناسی تأثیر بسزایی داشته‌اند.

### الف) در حوزه وجود شناسی

۱. اثبات نیاز دائمی و آن به آن موجودات در عالم طبیعت به علت العلل و هستی‌بخش، زیرا هر حرکتی به محرک نیاز دارد و اگر حرکت در جوهر یعنی مجموعه ماده و صورت شیء باشد، نیازمند به هستی‌بخش است. بنابراین موجودات در هر لحظه نیازمند به دریافت هستی از هستی‌بخش می‌باشند. درحالی‌که این نیاز در کلام اسلامی در مرتبه حدوث اشیاء و حداکثر در بقا و از راه تصویر عرض به نام عرض بقا قابل تصویر بود، نیاز دائمی از راه حرکت در جوهر قابل تصویر است.

۲. سیلان و تحول و تغییر دائمی در عالم طبیعت با تحول و حرکت در جوهر اشیاء قابل تفسیر است. تغییر و تحول در عوارض موجودات نیز ناشی از تحول و حرکت در جوهر شیء است، زیرا عرض امکان تحقق و وجود مستقل در عالم خارج ندارد و وابسته به جوهری است که بر آن عارض شده؛ بنابراین کل عالم طبیعت به‌طور دائم در تغییر و تحول و حرکت و سیلان است و لحظه‌ای آرام ندارد و چیزی به نام ثبات در عالم ماده وجود ندارد.

۳. تکاملی بودن جهان و متکامل شدن موجودات در این عالم، زیرا حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعلیت جدید و هر فعلیتی نسبت به حالت بالقوه از کمال وجودی بیشتری برخوردار است و علت آن است که آثار یک موجود از موجود بالفعل صادر می‌شود نه از موجود بالقوه که هنوز به فعلیت نرسیده است. بنابراین دریافت فعلیت جدید نسبت به حالت بالقوه از منظر فلسفی کمال وجودی است؛ از این رو کل عالم طبیعت رو به کمال یعنی فعلیتی جدیدند.

۴. غایت‌مندی نظام آفرینش در عالم طبیعت. زیرا هر حرکتی دارای غایت و هدفی است که به سوی آن هدف حرکت می‌کند. اصولاً هر حرکتی شش رکن دارد: مبدأ حرکت؛ غایت و منتهای حرکت؛ مسافت که متحرک در آن حرکت می‌کند؛ متحرک؛ محرک و زمان و مقدار حرکت؛ بنابراین اثبات حرکت در جوهر اشیاء غایت‌مندی و هدف‌مندی جهان را نیز اثبات می‌کند.

### ۵. اثبات زمان به عنوان بعد چهارم اشیاء

تا قبل از صدرا، زمان برای موجودات و طبیعت از گردش افلاک و پدید آمدن روز و شب و ماه و سال، قابل اثبات بود. اما ملاصدرا فارغ از گردش افلاک، زمان هر موجود را از تحول و تغییر

از حالت بالقوه به حالت بالفعل، اثبات کرد، لذا هر موجودی زمان خاص خود را دارد علاوه بر گردش زمین به دور خورشید و پدید آمدن شب و روز.

### ب) در حوزه انسان‌شناسی

#### بقای نفس پس از نابودی بدن

یکی از نتایج بسیار مهم نظریه حرکت در جوهر اشیاء، اثبات حرکت تکاملی نفس انسان و بقای آن بعد از جدایی از بدن است. تا پیش از فلسفه متعالیه، دیدگاه‌ها در باب رابطه نفس با بدن و ارتباط یک موجود مجرد با بدن، یکی از معضلات فلسفی بود و پاسخ‌های داده‌شده از حل مشکل برنمی‌آمدند. این مسئله را می‌توان در تاریخ فلسفه یونان و اختلاف میان افلاطون و ارسطو مشاهده کرد. همچنین در تاریخ فلسفه اسلامی میان ابن‌سینا و فیلسوفان بعد از او این اختلاف وجود دارد. صدرالمتألهین نفس را در ابتدای حدوث، جسمانیة الحدوث می‌داند که برآمده از تکامل جسم انسانی است؛ یعنی در مراحل اول نفس، در مرتبه نباتی که تأمین‌کننده تغذیه و رشد و نمو بدن است و با حرکت در جوهر این موجود مادی کم‌کم به صورت نفس حیوانی که تأمین‌کننده حرکت ارادی و ادراکات حسی است تکامل می‌یابد و آنگاه در انسان به دلیل داشتن زمینه‌ها، به دریافت صورت‌های خیالی و مثالی و مفاهیم جزئی نائل می‌شود و در ادامه تکامل، به دریافت صورت‌های علمی که مجرد از ماده می‌باشند مثل مسائل ریاضی تکامل می‌یابد و آنگاه که به مرتبه تجرد رسید دارای عرض عریض و توسعه وجودی می‌شود، به گونه‌ای که هم ادراکات حسی و خیالی و وهمی را دارا است و هم ادراکات عقلی و مجردات را دریافت می‌کند. با این تحلیل که به آن اشاره شد، صدرا مشکل رابطه نفس و بدن و بقای نفس بعد از بدن و معاد را حل می‌کند، زیرا موجود مجرد یعنی نفس انسان پس از طی مراحل و نائل شدن به مرتبه تجرد با نابودی بدن، نابود نمی‌شود، بلکه باقی خواهد ماند به بقاء علت تامه خود.

#### مرور و ماحصل

نتیجه‌ای که از مطالب آمده در اینجا می‌توان گرفت آن است که صدرالمتألهین با داشتن اصول و مبانی جدید نسبت به پیشینیان خود و استفاده از منابع جدید توانست اندیشه نو و بنیادین در حوزه فلسفه به وجود آورد. همچنین این توهم نادرست است که حکمت متعالیه را «پایان فلسفه» و «حکمت خالده» بنامیم و نیز ناموجه است که حکمت متعالیه قابل نقد و اشکال نیست، زیرا حیات تفکر عقلانی به بررسی و نقد دستاوردهای گذشتگان و درانداختن اندیشه جدید است.

۲۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۷-۲۰

### کتابنامه

- ابن سینا. اشارات. جلد سوم. قم: نشر نهج البلاغه، [بی تا].
- ابن سینا. الهیات شفا. قم: انتشارات بیدارفر، [بی تا].
- صدرالمتألهین، محمد. الأسفار الأربعة. جلد سوم و چهارم. تهران: انتشارات دارالاحیاء التراث العربیة، مطبعة الحیدریة، ۱۳۱۳.
- صدرالمتألهین، محمد. رسالة فی الحدوث. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۵۵.
- صدرالمتألهین، محمد. شواهد الربوبیة با تعلیقات آشتیانی، حکمت مشرقیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۶.
- صدرالمتألهین، محمد. مفاتیح الغیب. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه. جلد یکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱.

## هنجارسازی در اخلاق گفتمانی هابرماس

بهروز محمدی منفرد\*

DOI: 10.22096/EK.2022.533523.1380

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰]

### چکیده

اخلاق گفتمانی شیوه‌ای برای حکمرانی تأملات اخلاقی واگرا است و می‌توان با اعمال قدرت گفتمان، آن را عاملی برای یکپارچگی اخلاقی در جوامع واقعی برای استدلال اخلاقی دانست. یورگن هابرماس هنجارها و حقایق اخلاقی را حاصل و برساخته اخلاق گفتمانی در یک وضعیت آرمانی می‌داند. از نظر وی گزاره اخلاقی زمانی صادق است که در شرایط آرمانی و کنشی ارتباطی نسبت به هنجارهای اخلاقی به توافق برسیم. همچنین ما می‌توانیم با توجه به آن شرایط آرمانی گفتمان و کنش ارتباطی، امور اخلاقی را توجیه نماییم. پژوهش حاضر می‌کوشد فرایند هنجارسازی اخلاقی را در اخلاق گفتمانی هابرماس تبیین، تحلیل و نقد کند. در این صورت ابتدا ماهیت و شرایط تحقق اخلاق گفتمان عقلی در نگاه هابرماس را بیان نموده و در ادامه قواعد لازم برای شرکت‌کنندگان در گفتمان اخلاقی را بررسی می‌کند. در نهایت نقدهای وارد بر اخلاق گفتمانی ارائه می‌شود.

**واژگان کلیدی:** هابرماس؛ اخلاق گفتمانی؛ برساخت‌گرایی؛ هنجارسازی.

\* استادیار بخش تخصصی اخلاق، دانشکده اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: muhammadimunfared@ut.ac.ir



## ۱. مقدمه

برساخت‌گرایان اخلاقی معاصر معتقدند که هنجارهای اخلاقی و همچنین حقایق اخلاقی توسط اموری همانند روندهای تصمیم‌گیری و قراردادهای انسان‌ها یا روندهای عقل عملی در شرایط خاص - برای نمونه عنوان «پشت پرده جهل» که راولز به آن اشاره کرده است - یا گفتمان آرمانی برساخته می‌شوند.<sup>۱</sup> ایشان معتقدند که معرفت هنجارها و حقایق اخلاقی مشابه و همانند معرفت امور فیزیکی نیست، زیرا در معرفت امور فیزیکی، واقعیاتی مستقل ورای اندیشه و ذهن ما وجود دارند که می‌توانیم با کمک حس‌های پنج‌گانه یا دستگاه‌های حسی، باور به وجود آنها را توجیه کنیم، ولی در حوزه اخلاق ابتدا هنجارها و حقایق اخلاقی توسط مواردی از قبیل روندهای پیش‌گفته در شرایطی خاص یا گفتمانی آرمانی برساخته شده و سپس می‌توان به آنها معرفت پیدا کرد. بورگن هابرماس در قالب نظریه کلی خود با عنوان «اخلاق گفتمانی» کوشیده نحوه برساختن هنجارها و حقایق اخلاقی را تبیین کند. نکته و مسئله اصلی پژوهش حاضر توجه به فرایند برساختن این هنجارها و حقایق و شناسایی حیث وجودشناختی و معرفتی بر اساس رویکرد کلی اخلاق گفتمانی هابرماس است. برای رسیدن به این هدف، نخست ماهیت و مفاهیم معطوف به تحقق اخلاق گفتمان عقلی و ویژگی‌های این رویکرد - مثل نظریه انتقادی و کنش ارتباطی - تحلیل می‌شود. سپس قواعد لازم برای شرکت‌کنندگان در گفتمان اخلاقی و همچنین اصول اخلاق گفتمانی بررسی خواهد شد. در نهایت نقدهای وارد بر کلیت اخلاق گفتمانی و ویژگی‌های آن را ارائه می‌کند.

## ۲. ماهیت اخلاق گفتمانی (نظریه انتقادی، عقلانیت و کنش ارتباطی)

اخلاق گفتمانی شیوه‌ای برای حکمرانی تأملات اخلاقی و اگر است و می‌توان با اعمال قدرت گفتمان، آن را عاملی برای یکپارچگی اخلاقی در جوامع واقعی برای استدلال اخلاقی دانست. اخلاق گفتمانی هم پارادایم و الگویی در مورد نظریه اخلاقی فلسفی هنجاری (فلسفه اخلاق) بوده و هم مجموعه‌ای از باورها در مورد استانداردهای قابل استفاده جهانی (و عمومی) برای ایجاد حکم‌های اخلاقی هستند.<sup>۲</sup>

۱. نمونه‌های متعددی از برساخت‌گرایی اخلاقی معاصر قابل تصور است که مقاله‌ای با عنوان «برساخت‌گرایی در فرااخلاق» توسط کارلا بگنلی در *دائرة المعارف استنفورد* به‌اجمال به معرفی گونه‌های متفاوت اشاره کرده است. برای همین تعریف دقیق برساخت‌گرایی اخلاقی بسیار مشکل است.

Carla Bagnoli, "Constructivism in Metaethics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), 1.  
2. Matthias Kettner, "Discourse Ethics. Aple, Habermas, and Beyond" in *Bioethics in Cultural Contexts, Reflections on Methods and Finitude*, eds. Christoph Rehmann, Marcus Duwell Sutter & Dietmar Mieth (Dordrecht: Springer, 2006), 299-318.

اخلاق گفتمانی هابرماس نیز در معنایی گسترده یک برنامه توجیه فلسفی به شمار می‌آید<sup>۳</sup> که به دنبال شناسایی و توجیه هر محتوایی است که از حیث اخلاقی اهمیت دارد. هابرماس در حوزه فرااخلاق از صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی و امکان معرفت به آن گزاره‌ها سخن می‌راند. مهم‌تر اینکه، وی معتقد است حقایقی اخلاقی وجود دارند که مستقل از روندهای تصمیم‌گیری و عقل عملی ما نبوده و از راه گفتمان حاصل می‌شوند. وی در حوزه اخلاق هنجاری نیز بیان می‌دارد که تنها هنجارهایی معتبر هستند که مطابق با تأیید همه افرادی هستند (یا می‌توانند مطابق باشند) که تحت تأثیر بوده و بتوانند شرکت‌کننده در گفتمان عملی به شمار آیند.<sup>۴</sup> البته هابرماس، این گفتمان عملی را رویه‌ای برای آزمون اعتبار هنجارهای فرضی و نه فراهم‌آوردن هنجارهای موجه تلقی می‌کند.<sup>۵</sup> با این توضیحات، اعتبار محتوای گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر اجماع بین افرادی از جامعه است که تحت تأثیر هنجارها هستند، به شرطی که بتوانند در گفتمان عملی شرکت داشته باشند. به عبارت دیگر شاهد دیدگاهی بین‌الذهانی میان عموم افراد تحت تأثیر نسبت به ماهیت اعتبار و ادعاهای معطوف به اعتبار - البته نه صرفاً به معنای اخلاقی، بلکه به‌طور عمومی - هستیم که در قالب هنجارهایی، روش‌هایی را برای عمل کردن سامان می‌دهند. اگر این اصل به صورت توصیه‌ای قرائت شود - مثل اینکه روشی را توصیه کند که هر فردی به شرط عاقل بودن، بر شناخت هنجارهای ما نظارت دارد - به‌منزله اصلی هنجاری است.

برای فهم دقیق ماهیت اخلاق گفتمانی و نشان‌دادن اینکه اوصاف اخلاقی حقایقی وابسته هستند، ضروری است مفاهیم نظریه انتقادی، عقلانیت و کنش ارتباطی فهم شده و جایگاه آنها در ماهیت اخلاق گفتمانی و تحقق حقایق اخلاقی بررسی شود.

الف) نظریه انتقادی در اخلاق گفتمانی: ماهیت اخلاق گفتمانی هابرماس صورتی از نظریه انتقادی است. برخی سه نکته در مورد نظریه انتقادی بیان کرده‌اند؛<sup>۱</sup> نظریه‌های انتقادی جایگاه خاصی برای هدایت عمل و کنش انسان دارند که: اولاً، هدف آنها فراهم‌آوردن روشنگری و انگیزش در فاعل‌های معتقد به هدایت عمل و کنش هستند. برای نمونه فاعل‌ها

3. Jurgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. C. Cronin (Cambridge (MA), Cambridge and London: MIT Press, 1993), 12.

4. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification" in *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990), 43-115.

5. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 122.

را قادر می‌سازند که علائق و منافع حقیقی‌شان را تشخیص دهند؛ ثانیاً، ذاتاً رهایی‌بخش هستند. برای نمونه فاعل‌ها را از هر نوع تحمیل و اجباری آزاد می‌کنند.<sup>۲</sup> نظریه‌های انتقادی از محتوایی شناختی برخوردار هستند.<sup>۳</sup> نظریه‌های انتقادی از حیث معرفت‌شناسانه با نظریه‌های علوم طبیعی متفاوت هستند، زیرا چنین نظریه‌هایی در علوم طبیعت عینیت‌بخش بوده، ولی نظریه‌های انتقادی منعکس‌کننده هستند.<sup>۴</sup> البته هابرماس نظریه انتقادی را بهتر از نظریه‌های علمی معاصر می‌داند، زیرا نظریه‌های علمی هدفی ابزاری دارند و مستقل از اشیائی که توصیف می‌کنند مشاهده می‌شوند. آنها به جای درک واقعی دنیا تلاش می‌کنند جهان را مشاهده کنند.<sup>۵</sup> پس آن نظریه‌های علمی - برخلاف نظریه‌های انتقادی - نمی‌توانند گزارش درست و مطلوبی از همه الگوهای پیچیده و بین‌الذهانی موجود در روابط انسانی و زندگی بشر به ما ارائه دهند. از نظر وی تنها فرآیندی بین‌الذهانی برای دستیابی به تفاهم می‌تواند توافقی ایجاد کند که دارای ماهیتی انعکاسی باشد. همچنین تنها چنین فرآیندی می‌تواند به شرکت‌کنندگان آگاهی دهد تا اینکه به پذیرش گزاره‌ای متقاعد شوند.<sup>۸</sup> نیاز به چنین گفتمانی واقعی - به منظور توجیه‌کردن هنجارها - یکی از دو فرض اساسی در مورد اخلاق گفتمانی است. فرض دوم این است که ادعاهای هنجاری برای معتبر بودن دارای معنایی شناختی باشند و بتوان با آنها همانند ادعاهای صادق رفتار کرد.<sup>۹</sup> هابرماس این فرض دوم را ضروری می‌داند، زیرا مهم است که اعتبار هنجارها را از شناخت و تشخیص هنجارها تفکیک کرد؛ هنجارها ممکن است شناخته شوند، ولی معتبر نباشند یا اینکه معتبر باشند و درعین حال شناخته نشوند. هابرماس اشاره می‌کند که گفتمان عملی - و بنابراین اخلاق گفتمانی - در مورد اعتبار واقعی هنجارها نیست، بلکه در مورد هنجارهایی است که مردم انتظار دارند قابل توجیه باشند.<sup>۱۰</sup> در واقع، هنجارهای اخلاقی نوعی ادعای توصیفی در مورد جهان عینی واقعیت‌های اخلاقی مستقل نیستند. اعتبار آنها با توافق در یک شکل ایدئال و منطقی از مشورت عملی شکل می‌گیرد. این امر بخش شناختی اخلاق گفتمان هابرماس را می‌سازد.<sup>۱۱</sup> البته هابرماس نظریه

6. Michael Payne, "Critical Theory" in a *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne, (Oxford: Blackwell Publishers, Inc, 1996), 118-119.

7. R. Geuss, "Critical Theory" in the *Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, ed. R. Geuss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 88-92.

8. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 67.

9. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 68.

10. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 59-62.

11. S. Rummens, "Discoursethiek," in *Habermas. Een Inleiding op zijn Filosofie van Recht en Politiek*, eds. T. Heysse, S. Rummens & R. Tinnevelt, (Kapellen: Pelckmans, 2007), 87-88.

انتقادی را به نظریه ارتباطی تبدیل کرده است که می‌تواند مبنایی کاملاً زبانی برای نظریه اجتماعی به شمار آید.<sup>۱۲</sup>

از عبارت فوق استفاده می‌شود که نظریه انتقادی هابرماس در اخلاق گفتمانی وی دارای بخش‌هایی هرمنوتیکی و اجتماعی است. به این صورت که ما هم امور اجتماعی و هم متون را تفسیر می‌کنیم به این هدف که راهی برای پیدا کنیم.

ب) کنش ارتباطی در اخلاق گفتمانی: کنش ارتباطی پیوند وثیقی با نظریه انتقادی هابرماس دارد. کنش ارتباطی یک رهیافت غیرابزاری و غیراستراتژیک به عقلانیت است. کنش استراتژیک زمانی است که شرکت‌کننده به دنبال موفقیت است. اما کنش ارتباطی وقتی است که شرکت‌کنندگان در دیالوگ و گفت‌وگو، هدفشان رسیدن به فهم است.<sup>۱۳</sup> همچنین برخلاف کنش ابزاری و استراتژیک که ریشه در رسیدن به یک هدف خاص دارد که با رعایت برخی قواعد و قوانین برآورده می‌شود، توافق به دست آمده از کنش ارتباطی دارای مبنایی عقلی است که توسط هیچ‌یک از طرفین بر دیگری اجبار و تحمیل نمی‌شود، چه به طور مستقیم از طریق مداخله در موقعیت‌ها یا به طور استراتژیک از طریق تأثیرگذاری بر تصمیمات مخالفان.<sup>۱۴</sup> از نگاه هابرماس، کنش‌های فاعل‌ها و عوامل - درگیر در گفتمان - از طریق محاسبات خودمحورانه که نفع شخصی را برای موفقیت در نظر دارد، هماهنگ و تعدیل نمی‌شوند، بلکه این هماهنگی و تعدیل از طریق کنش‌هایی است که سبب رسیدن به تفاهم می‌شوند.<sup>۱۵</sup> در حقیقت هابرماس معتقد است که نظریه کنش ارتباطی مستلزم شماری از مفاهیم و عبارات به هم پیوسته است که به هدف ارتباطی دیالوگی و گفتمانی مؤثر هستند. کسانی که در دیالوگ و گفتمان قرار دارند، باید چهار ادعای اعتبار را به عنوان پیش‌فرض در نظر بگیرند و آنها را پیش‌بینی کرده و در دیالوگ خود به کار برند تا اینکه آن هدف محقق شود؛ ۱. گوینده باید عبارات قابل درکی را انتخاب کند، به طوری که هر یک از گوینده و شنونده بتوانند عبارات همدیگر را فهم کنند. ۲. گوینده باید قصد برقراری ارتباط با کمک گزاره‌های صادق را داشته باشد تا اینکه شنونده بتواند در دانش گوینده سهیم و شریک شود. ۳. گوینده باید قصد و نیت خود را صادقانه بیان کند، به طوری که شنونده بتواند سخن گوینده را باور کرده

12. Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1989), 211-212.

13. Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon press, 1984).

14. David M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Cambridge: Basil Blackwell, 1990), 27.

15. George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill 2010), 291.

و به او اعتماد کند. به طور کلی در یک گفتمان فرض می‌شود که همه شرکت‌کنندگان صادقانه سخن می‌گویند. ۴. گوینده باید عباراتی را انتخاب کند که گوینده و شنونده با توجه به پیشینه هنجاری شناخته‌شده، بتوانند با همدیگر در آن عبارات توافق پیدا کنند.<sup>۱۶</sup>

با ملاحظه این ادعاهای اعتبار و شرکت در فرایند کنش ارتباطی، هدف این است که شرکت‌کنندگان در گفتمان به توافق قابل قبول و متقابلی برسند که با تقابل بین‌الذهانی فهم‌های متقابل و متضاد، شناخت مشترک، اعتماد متقابل و توافق با یکدیگر حاصل می‌شود. محصول جانبی چنین ارتباطی وجود تحوّل در روابط بین دو فرد شرکت‌کننده در عمل ارتباطی است. در حقیقت از طریق چنین ارتباط و تماسی می‌توان شاهد درک و دانش مشترکی در مورد یک وضعیت معین بود و شاید یک اعتماد متقابل از تعامل ارتباطی ایجاد شود.<sup>۱۷</sup>

ج) عقلانیت در اخلاق گفتمانی: در کنش ارتباطی، عنصر عقلانیت بسیار اهمیت دارد، چنان‌که هابرماس در کتاب «تئوری کنش ارتباطی» این مفهوم را موضوع بررسی دقیق قرار می‌دهد و اهمیت آن را به عنوان نیرویی در مدرنیته بیان می‌کند.<sup>۱۸</sup> هابرماس تحت تأثیر ویتگنشتاین معتقد بود که ما از یک چتر زبانی برخوردار هستیم و لازم است عقلانیت را - نه به عنوان یک ویژگی فردی، بلکه - به عنوان مسئله‌ای در مورد ساختار و کاربرد زبان و ارتباطات فهم کنیم تا به کمک آن بستر برای فهم اخلاق گفتمانی فراهم آید. به عبارت دیگر بر اساس آرمان‌هایی که در کاربرد زبانی پیدا می‌شود، ملاک‌هایی برای درستی یا نادرستی در امور سیاسی و اخلاقی پیدا می‌کنیم، یعنی وقتی گفتمانی آرمانی وجود دارد، مردم به این نتیجه می‌رسند که رفتارهای مورد بحث و گفتمان در آن شرایط قابل توجیه هستند. هابرماس استدلال می‌کند اگر بخواهیم معنای کامل عمل کرد زبانی را بفهمیم، محتوای عملی نیز مورد نیاز است، زیرا مباحثی در مورد نحوه استفاده از زبان یا آنچه «زبان انجام می‌دهد» به ما می‌گوید.<sup>۱۹</sup> وی در کتاب کنش ارتباطی بیان می‌کند که عقلانیت در خود زبان است و نظامی اجتماعی را در بردارد تا اینکه به کمک آن، توافقی حاصل شود. بر اساس اخلاق گفتمانی هابرماس، بر اساس این عقلانیت در فرایند گفتمان، افراد شرکت‌کننده می‌توانند در مورد هر

16. Jurgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), 2-3.

17. Michael John Ford, *Jürgen Habermas: Discourse Ethics and the Development of a Contemporary Christian Ethic* (Ontario: McMaster University Hamilton, 2003), 15.

18. Kenneth Baynes, "Habermas, Jurgen," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1980), 195.

19. James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 32.

هنجار مورد پسند به توافق برسند. در این صورت چون منافع و مصالح همگان مدنظر است، همه شرکت‌کنندگان آن را می‌پذیرند.

با این توضیحات و با توسل به کنش ارتباطی، هابرماس پیشنهاد می‌کند که هنجارهای اخلاقی صرفاً در گفت‌وگو و اجتماع توجیه می‌شوند و ما نمی‌توانیم درستی یا نادرستی هنجارها و گزاره‌های اخلاقی را تعیین کنیم.<sup>۲۰</sup> همچنین با کنش ارتباطی شاهد یک گفت‌وگوی واقعی هستیم و چنین گفت‌وگویی این مزیت را دارد که اجازه تجدیدنظر می‌دهد: مردم سخنان دیگران را درباره دیدگاه‌های خود می‌شنوند و از طریق یک گفتمان می‌توانند در عقاید و اصول شخصی خویش تجدید نظر کنند.<sup>۲۱</sup> بنابراین اختلافات بین افراد در ضمن گفت‌وگو محتمل بوده و اشکال ندارد و حتی برای رسیدن به توافق از آنها استفاده می‌شود.

### ۳. اصول تحقق اخلاق گفتمانی

دانستیم که اخلاق گفتمانی بر اساس «کنش ارتباطی» و تعامل سامان می‌یابد که عنصر گفت‌وگو و زبان، ابزاری مهم برای آن به شمار می‌آید. در این «کنش ارتباطی» باید هر یک از شرکت‌کنندگان در گفتمان اعم از گوینده و شنونده آمادگی لازم را برای تصدیق ادعاهای طرف مقابل داشته باشند و کشمکش و مجادلات اخلاقی ایجاد نشود.<sup>۲۲</sup> افزون بر این ضروری است که همه کسانی که در اخلاق گفتمانی شرکت می‌کنند در موضعی بی‌طرفانه و برابر بوده و هنجارهای مورد توافق را بشناسند و ضمن گرایش به تفاهم، در تلاش باشند راه‌هایی برای توافق بیابند. توجه کنید که فرایند آموزش جمعی و روندهای یادگیری فردی می‌توانند به مناظرات اخلاقی یاری رسانند.<sup>۲۳</sup> با این مقدمه لازم است اصولی پیش‌روی همه شرکت‌کنندگان در گفتمان قرار گیرد تا اینکه بتوان به کمک آن اصول، امکان اخلاق گفتمانی واقعی و تأثیرگذار و دلیل‌آفرین محقق شود.

اصل اول تعمیم است: هابرماس در تدقیق اصل تعمیم بیان می‌کند که ما باید شرایطی برای حکم و قضاوت بی‌طرفانه درست کنیم، به طوری که منافع دیگران نیز مورد توجه قرار گیرند تا در نهایت به یک توازن در بحث و هنجارهایی عام و کلی برسیم. در این تصویر تنها هنجارهایی معتبر

20. Ford, Jürgen Habermas, 49.

21. S. O'Neill, *Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World* (Albany: State University of New York Press, 1997), 107-108.

22. Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, ed. and trans. M. Cooke (Cambridge: Polity Press, 1989), 67.

23. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 89-90.

هستند که مورد تأیید همه افراد تحت تأثیری باشند که به عنوان شرکت‌کننده در یک گفت‌وگو عملی وجود دارند.<sup>۲۴</sup> البته لازم است آن هنجارها عمومیت داشته و همه افراد شرکت‌کننده تحت تأثیر، آن هنجارها را بپذیرند، زیرا بناست چنین هنجارهایی منافع آنها را تأمین کند. در حقیقت اصل تعمیم به ما می‌گوید که توافق در مورد هنجارها زمانی امکان‌پذیر است که آن هنجارها به طور یکسان به منافع و ارزش‌های شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو احترام بگذارند و بر اساس این اصل می‌توانیم تعیین کنیم که یک هنجار اخلاقی تا چه اندازه معتبر است.<sup>۲۵</sup> هابرماس دلایل‌هایی برای نیاز به تعمیم ارائه می‌کند که اشاره‌ای مختصر به آنها داریم؛ الف) تعامل بین افراد جامعه تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آن افراد بر حقایق و هنجارها و توقعات معطوف به شرایطی خاص توافق داشته باشند و برای امکان این توافق، اصل تعمیم مورد نیاز است.<sup>۲۶</sup> ب) برای بساختن هنجارهای معتبر لازم است دارای استدلال‌های خاصی باشیم که از اهمیت برخوردار باشند. حال از آنجاکه بسیاری از استدلال‌های مهم همواره وابسته به تفسیر فردی هستند، نمی‌توان آنها را استدلال‌هایی نهایی برای اعتبار هنجارها تلقی کرد. پس برای رفع این شکاف و برون‌رفت از تفسیرهای فردی، به اصل تعمیم نیاز داریم. ج) اصل تعمیم برای تحقق حکمی بی‌طرفانه ضروری است و همه افراد تحت تأثیر را وادار می‌کند که دیدگاه‌های همه افراد دیگر را در صورت توازن منافع بپذیرند. د) با وجود اصل تعمیم همه افراد تحت تأثیر می‌توانند همه نتایجی را بپذیرند که رعایت و مشاهده عمومی آنها برای تأمین منافع همگان پیش‌بینی می‌شود.<sup>۲۷</sup>

اصل دوم این است که هنجار اخلاقی، تنها در صورتی مرجعیت دارد که همه افراد تحت تأثیر این گفت‌وگو، در این هنجار شریک و سهم‌باشند. البته بهتر است گفته شود که باید در گفت‌وگو با دیگران شریک شویم، درحالی‌که تمام جزئیات افکار خودمان و دیگران را می‌دانیم. البته شرایط این گفت‌وگو به نحوی است که هیچ‌کس تحت کنترل دیگری نیست و همه کاملاً آزاد هستند.

اصل سوم: شرط اصلی تحقق اخلاق گفت‌وگویی این است که اجماع حاصل شود. از نظر هابرماس تنها هنجاری اخلاقی معتبر هستند که تمامی شرکت‌کنندگان در توافق با آن اجماع داشته باشند. وی معتقد است که پیوندی وثیق بین عقلانیت ارتباطی بین‌الذهانی و اجماع وجود دارد، به این صورت که رسیدن به اجماع را می‌توان غایت اصلی هر گفت‌وگویی دانست. البته

24. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 93.

25. Rummens, "Discoursethiek", 85-86.

26. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 57.

27. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 65.

اعتبار عقلانی در اخلاق گفتمانی کاملاً قابل تصور است.<sup>۲۸</sup> توجه کنید که هر تفسیری از اخلاق گفتمان باید گزارشی از وابستگی ادعای اعتبار بر اجماع عقلای واجد شرایط فراهم آورد. در این تصویر مسئله مهم این است که تحت چه شرایطی تحقق اجماع به عنوان یک گفتمان عقلی به شمار می‌آید؟ در پاسخ می‌توان گفت که اجماع تنها زمانی به دست می‌آید که همه شرکت‌کنندگان به طور آزاد شرکت کنند. از نظر هابرماس، ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که رضایت و تأیید همه شرکت‌کنندگان حاصل شود، مگر اینکه همه افراد تحت تأثیر بتوانند آزادانه نتایج و عوارضی جانبی گفتمان را بپذیرند و انتظار باشد که مشاهده و رعایت همگانی هنجار مورد بحث برای تأمین منافع همه افراد گفتمان باشد.<sup>۲۹</sup> توجه کنید که این اجماع با ارتباط بین‌الذهانی محقق می‌شود.

هابرماس معتقد است که برای تحقق اجماع مطلوب، هر یک از افراد شرکت‌کننده باید از طریق فرایندهای آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی به رشد عقلی رسیده و دارای بلوغ اخلاقی باشند.<sup>۳۰</sup> همچنین همانطور که گفتیم گوینده و شنونده باید آمادگی کافی برای پذیرش و تصدیق ادعاهای طرف مقابل داشته باشند. در این صورت اجماع‌هایی معتبر هستند که توافق همه شرکت‌کنندگان را به دست آورند.<sup>۳۱</sup> هابرماس شرایط مهمی را برای گفتمان اخلاقی عقلی بیان می‌کند تا بر اساس آن، اجماع مطلوب برای اخلاق گفتمانی حاصل شود؛ ۱. هیچ‌کدام از افراد شرکت‌کننده و مرتبط با گفتمان، نباید استثنا شوند. به عبارت دیگر همه افرادی که محتمل باشد تحت تأثیر هنجارهای عملی معتبر قرار گیرند، باید بتوانند به عنوان شرکت‌کننده در گفتمان‌های عقلی آنها توافق کنند.<sup>۳۲</sup> ۲. همه شرکت‌کنندگان دارای فرصتی برابر برای مشارکت باشند. ۳. افراد شرکت‌کننده باید بی‌طرف بوده و تلاش کنند از طریق پذیرفتن استدلال بهتر دنبال کشف حقیقت باشند. در واقع باید این شرکت‌کنندگان دارای دغدغه مشترک جست‌وجوی حقیقت از طریق پذیرفتن استدلال بهتر باشند. ۴. تنها گفتارهای صادق شرکت‌کنندگان قابل پذیرش هستند. ۵. ارتباطات نباید تحت اجبار خارجی و داخلی باشند تا اینکه موضع‌های بله / خیر - که شرکت‌کنندگان در مورد ادعاهای اعتبار قابل انتقاد اتخاذ می‌کنند - صرفاً ناشی از نیروی منطقی دلایل بهتر باشد.<sup>۳۳</sup>

۲۸. کیت نش، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۲)، ۱۵۶-۱۵۸.

۲۹. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 93.

۳۰. آنتونی گیدنز، سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ۲۷۵-۲۷۷.

۳۱. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, 88.

۳۲. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, 107.

۳۳. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 89.

با توجه به مباحث فوق هابرماس استدلال می‌کند که هر فعل گفتاری مبتنی بر توافقی ضمنی و بین‌الذهانی همه شرکت‌کنندگانی است که تحت تأثیر آن فعل مرتبط هستند. پس اعتبار هنجارهای مورد توافق تنها با وجود شرایط پیش‌گفته امکان‌پذیر است. البته با تأمل در آرای هابرماس به این نتیجه می‌رسیم که گزارش‌ها و احکام اخلاقی باید محتوای عاقلانه داشته باشند و صدق و کذب آنها محتمل باشد. همچنین باید به امور اخلاقی معرفت داشت تا اینکه بتوان دیدگاه خودمان را موجه‌سازیم و برای آنها دلیل آوریم. اگر چنین باشد برنامه اخلاق گفتمان، دیدگاه اخلاقی یا اصل اخلاقی را توجیه می‌کند و در نتیجه می‌تواند شکاکان اخلاقی را قانع کند- آنها که می‌گویند امور اخلاقی اصلاً اهمیت ندارد.

#### ۴. قواعد اخلاق گفتمانی برای شرکت‌کنندگان

برای دفاع از اعتبار اخلاق گفتمانی، هابرماس از پیش‌فرض‌های عملی نام می‌برد که هر شرکت‌کننده در یک گفتمان عملی لزوماً باید آنها را بپذیرد و بکار گیرد.<sup>۳۴</sup> این پیش‌فرض‌ها برای افعال گفتاری افراد غیرقابل اجتناب هستند و کسانی که تمایل دارند در گفتمان شرکت کنند، لازم است آنها را در نظر بگیرند و بدون این پیش‌فرض‌ها، تلاش مشترک برای دستیابی به توافق بر اساس گفت‌وگوها و استدلال‌ها غیرممکن است. این پیش‌فرض‌های عملی در گفتمان و استدلال را می‌توان به عنوان قواعد و قوانین به شمار آورد که بر اساس آنها، اخلاق گفتمانی باید با صداقت، فراگیر بودن، برابری ارتباطی و عدم اجبار همراه شود.<sup>۳۵</sup> هابرماس استدلال می‌کند اگر بخواهیم چنین رفتار کنیم که «در یک وضعیت گفتاری ایدئال» قرار داریم، نباید اجازه دهیم که چنین قوانینی نقض شوند. به عبارت دیگر برای دستیابی به یک اجماع با انگیزه منطقی که ممکن باشد مورد قبول همه افراد تحت تأثیر قرار گیرد، شرکت‌کنندگان در گفتمان باید از این قوانین پیروی کنند.<sup>۳۶</sup> اکنون و در ادامه به این قواعد و قوانین اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم:<sup>۳۷</sup>

۴-۱. نباید هیچ‌گونه گوینده‌ای سخنی در تضاد و تناقض با خود بگوید. یک مثال ساده برای وجود تضاد، ادعای «من مرده‌ام» است: از آنجاکه یک شخص باید زنده باشد تا بتواند هر سخنی را بگوید، ممکن نیست که مرده باشد و هم‌زمان بیان کند که «من مرده‌ام».

34. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 82-86.

35. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 87-89.

36. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 82-86 & 103-104.

37. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 86-89.

۲-۴. هر گوینده‌ای که محمول F را به موضوع A حمل می‌کند، باید آماده باشد که F را به موضوعات دیگری حمل کند که از همه جنبه‌های مربوطه با A مشابهت داشته باشد.

این دو مورد از جمله قواعد منطقی برای اخلاق گفتمانی به شمار می‌آیند، زیرا یکی از کارکردهای بحث در گفتمان این است که استدلال‌ها و گزاره‌هایی فراهم آورد که ذاتاً منسجم باشند و اگر یک گوینده با خودش در تضاد باشد یا اینکه گوینده‌ای که محمول F را بر موضوع A حمل می‌کند، نتواند F را به موضوعات مشابه A از همه جنبه‌های مربوطه حمل کند، انسجامی منطقی بین بحث‌ها در گفتمان به وجود نخواهد آمد.

۳-۴. گویندگان مختلف نباید یک گفتار و عبارت را با معانی متفاوت بکار برند. بر این اساس، هنگامی که افراد از یک کلمه با معانی مختلف استفاده می‌کنند، توافق معقولی حاصل نمی‌شود، زیرا این بدان معناست که یکی از افراد گفتمان در هنگام «رسیدن به توافق» معنای دیگری غیر از فرد دیگر گفتمان دارد. به عبارت دیگر اگر این توافق برای افراد مختلف، معانی متفاوتی داشته باشد، توافق واقعی وجود ندارد، زیرا مردم نمی‌دانند یا نمی‌فهمند که در واقع در نظر دیگران با چه چیزی موافق هستند.

۴-۴. هر گوینده‌ای باید تنها آنچه را که واقعاً باور دارد بیان کند. مردم فقط باید آنچه را که واقعاً معتقدند بگویند، زیرا اگر این کار را نکنند، افراد دیگر نمی‌توانند با آنها به توافق برسند تا اینکه هنجارهای قابل تعمیم حاصل شوند.

دو مورد فوق فرایندهایی برای دسترسی به تفاهم بین افراد در گفتمان هستند به منظور اینکه ادعاهای هر یک از شرکت‌کنندگان توسط دیگر افراد گفتمان بررسی شود.

۵-۴. شخصی که یک گزاره یا هنجار را مورد بحث و چالش قرار نداده و آن را زیر سؤال نمی‌برد، باید دلیلی برای تمایل به این کار ارائه دهد.

۶-۴. هر شخصی که دارای صلاحیت گفتار و عمل است، اجازه دارد در گفتمان شرکت کند.

الف) هر شخصی اجازه دارد هر ادعایی در ذیل بحث را زیر سؤال ببرد.

هر شخصی مجاز است هر ادعایی را به گفتمان وارد کند.

هر شخصی اجازه دارد که نگرش‌ها، امیال و نیازهایش را بیان کند.

۷-۴. هیچ شخصی نباید با اجبارهای درونی و بیرونی از حقوق مندرج در قسمت‌های ۱/۴ و ۲/۴ منع شود. یعنی هر کسی باید از حقوق فوق خود بهره‌مند شود.<sup>۳۸</sup> در حقیقت آزادی همه اعضای یک جامعه بسیار اهمیت دارد. این آزادی به این معناست که: در بحثی که در آن یک جامعه به دنبال اثبات یک هنجار یا رویه یا فرایند است - پذیرش هنجارها و رویه‌های طرح شده باید دارای انگیزه عقلی و منطقی باشند، برای نمونه آزاد و بدون اجبار باشند.<sup>۳۹</sup>

۸-۴. در نهایت هابرماس تصدیق می‌کند که این قواعد رویه‌ای باید با احساس همبستگی بین شرکت‌کنندگان تکمیل شود. یعنی باید یک همبستگی بین کسانی باشد که در گفتمان قرار دارند، خواه مسیحی، یهودی، آسیایی، آفریقایی و ... باشند. در این صورت باید مسائل مورد اشتراک مثل انسانیت لحاظ شوند تا بتوان به نتیجه مورد تأیید همه رسید و منافع همگان را در لحاظ کرد. چنین همبستگی شامل نگرانی برای رفاه حال هم‌نوعان و جامعه گفتمانی و تحت تأثیر به‌طور کلی است. هابرماس در این مورد بیان داشته است که تحت پیش‌فرض‌های عملی یک گفتمان عقلانی فراگیر و غیر اجباری در میان شرکت‌کنندگان آزاد و برابر، هر کسی ملزم است دیدگاه هر کس دیگر را در نظر بگیرد. همه ملزم هستند که دیدگاه دیگران را در نظر بگیرند و بنابراین خود را در درک خود و دنیای دیگران قرار دهند: از این بهم پیوستن دیدگاه‌ها، یک دیدگاه ایدئال توسعه یافته بوجود می‌آید که از طریق آن همه می‌توانند به طور مشترک آزمایش کنند که آیا می‌خواهند یک هنجار جنجالی را مبنای عمل مشترک خود قرار دهند؟ و این باید شامل انتقاد متقابل به مناسب بودن زبان‌ها باشد که از نظر آنها شرایط و نیازها تفسیر می‌شود. در طی انتزاعات موفقیت آمیز، می‌توان هسته منافع قابل تعمیم را گام به گام پدید آورد.<sup>۴۰</sup>

۹-۴. ظاهراً چنین قواعدی برای وضعیت «گفتمان ایدئال» در نظر گرفته می‌شود که آزادی و برابری را برای هر شرکت‌کننده‌ای بیان می‌کند - به‌ویژه اینکه فرد آزاد است در چارچوب مشارکت در گفتمان با کمک روش‌های انتقادی همه نگرش‌ها، امیال و نیازهای خود را بیان کند. البته توجه کنید که خود هابرماس واقف است بر اینکه مشکل قواعد فوق

38. Robert Alexy, "A Theory of Practical Discourse," in *The Communicative Ethics Controversy*, eds. S. Benhabib and F. Dallmyer (Cambridge (MA) and London: MIT Press, 1990), 151-190.

39. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, 6.

40. Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," *Journal of Philosophy* 92, no. 3 (Mar., 1995): 109-131.

این است که ما نمی‌توانیم همه آنها را رعایت کنیم. برای نمونه درخواست اینکه شخص فقط به روشی صحبت کند که تحت هیچ اجباری نبوده و واقعاً هرآنچه را باور دارد بیان کند، بسیار بلند پروازانه به نظر می‌رسد. مردم همیشه نمی‌توانند در عقاید خود کاملاً دارای انسجام باشند، بلکه برخی اوقات، ارزش‌های آنها با یکدیگر تضاد دارند. افزون بر این، مردم بسیاری اوقات برخلاف باورهای واقعی خویش، دروغ می‌گویند. گاهی اوقات مردم حتی درحالی‌که فکر می‌کنند حقیقت را می‌گویند دروغ می‌گویند، مثل زمانی که به دلیل نقص ذهنی و یا در حالت هوشیاری کاذب زندگی می‌کنند.

هابرماس معتقد است که قوانین فوق پیش‌نیازهای لازم برای یک گفتمان نیستند، بلکه به ما می‌گویند که گفتمان واقعی از چه طریقی می‌تواند شکل یک گفتمان سازمان یافته ایدئال را به خود بگیرد.<sup>۴۱</sup> از نظر وی «وضعیت گفتمان ایدئال» می‌کوشد از طریق رویه به اجماع عقلی برسد و هیچ چیزی در مورد محتوا نمی‌گوید. گفتمان توسط گروهی از افراد شکل می‌گیرد که قصد دارند در مورد برخی هنجارهای اخلاقی که از نظر جهانی معتبر به نظر می‌رسند، به اجماع منطقی برسند. فرض بر این است که تمام منافع و مصالح افراد به طور بی‌طرفانه مورد قضاوت قرار می‌گیرد و بنابراین، تنها ادعاهایی که از نظر همه افراد قابل قبول باشد، معتبر محسوب می‌شوند. هابرماس این را «ایده ضعیف توجیه هنجاری» می‌نامد.<sup>۴۲</sup>

## ۵. نقد اخلاق گفتمانی هابرماس

دانستیم که بر اساس رویکرد اخلاق گفتمانی، هنجارها و حقایق اخلاقی مستقل از ادعاهای تصدیق شده در گفتمان آرمانی نیستند و «خوبی رفتارهایی از قبیل راستگویی و عدالت» حاصل اجماع و توافق و تأیید عقلای شرکت‌کننده در یک کنش ارتباطی و گفتمان دیالوگی بوده و بر ساخته چنین توافق و اجماعی هستند. برای همین اشکالاتی کلی که بر دیدگاه‌های کلی برساخت‌گرایی اخلاقی از سوی واقع‌گرایان اخلاقی وارد شده است، بر اخلاق گفتمانی هابرماس نیز قابل تصور است. برای نمونه یکی از اشکالات اساسی از سوی واقع‌گرایان اخلاقی بر همه برساخت‌گرایان از جمله رویکرد هابرماس عبارت از فروکاستن و تقلیل هنجارها و حقایق اخلاقی به غیر اخلاقی و در نتیجه تعیین تکلیف برای اخلاقیات به وسیله

41. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 86-89.

42. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program", 92.

امور غیراخلاقی است. پس هابرماس همانند دیگر برساخت‌گرایان باید بتواند مناقشات گسترده از سوی واقع‌گرایان علیه استدلال‌های این رویکرد کلی را پاسخ گوید که در کتاب‌های متعدد به این مناقشات پرداخته شده است.<sup>۴۳ و ۴۴</sup> افزون بر این، رویکرد اخلاق گفتمانی هابرماس چندان با اعتقادات انسان‌های دین‌مدار در جوامع دینی سازگار نیست، زیرا در مجامع دینی مشاهده می‌کنیم که اخلاقیات دست‌کم از حیث معرفتی و اثباتی وابستگی عمیقی به آموزه‌های وحیانی دارند و شناسایی بسیاری هنجارهای اخلاقی صرفاً با گفتمان حل نمی‌شود و باید از راه آموزه‌های دینی فهم شود. پس پذیرش رویکرد اخلاق گفتمانی هابرماس به نوعی تقابل با اخلاقیات جوامع دینی نیز خواهد بود. به هر حال اشکالاتی اساسی نسبت به اخلاق گفتمانی هابرماس قابل تصور است که البته برخی مدّ نظر خود هابرماس بوده است، ولی نیازمند تأملات دقیق‌تری است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم؛

۱-۵. پذیرش نسبیت‌گرایی اخلاقی: هابرماس اگرچه از وضعیت گفتمان آرمانی در حوزه اخلاق سخن می‌گوید، ولی در مقام عمل مطلق‌گرایی را کنار نهاده و رویکرد کلی وی به پذیرش نسبی‌گرایی فرااخلاقی و هنجاری منتهی می‌شود. زیرا جوامع مختلفی در دنیا وجود دارد که می‌توان «وضعیت گفتمان آرمانی» را در مورد هر یک از آنها به طور مستقل تصور کرد. در این صورت از حیث هنجاری محتمل است رفتاری در وضعیت گفتمان آرمانی یک جامعه، درست و خوب به شمار آید و همان رفتار در جامعه‌ای دیگر، نادرست و بد به شمار آید و در نتیجه آن رفتار هم خوب و هم بد باشد. همچنین از حیث فرااخلاقی، ممکن است گزاره‌ای اخلاقی در یک جامعه و فرهنگ دارای توجیه معرفتی باشد و در عین حال در فرهنگ و جامعه‌ای دیگر متضاد آن گزاره از توجیه معرفتی برخوردار باشد. به هر حال پاسخ به چالش‌های نسبی‌گرایی اخلاقی در هر دو حوزه هنجاری و فرااخلاقی مجال گسترده‌ای می‌طلبد، ولی آنچه اهمیت دارد این است که نقدهای وارد بر نسبی‌گرایی اخلاقی شامل اخلاق گفتمانی هابرماس نیز می‌شود. برای نمونه نسبی‌گرایی به شکاکیت اخلاقی معرفتی منتهی می‌شود، زیرا در این صورت محتمل است هر یک از افراد جامعه یا جوامع دیگر نسبت به توجیه باور به گزاره اخلاقی تردید داشته و همواره احتمال غیرموجه بودن آن گزاره را می‌دهند. در حقیقت با تعدد گفتمان‌ها در جوامع

43. Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25.

۴۴. البته به نظر می‌رسد بسیاری اشکالات واقع‌گرایان اخلاقی در مقابل برساخت‌گرایان مصادره به مطلوب باشد و اساساً بررسی این اشکالات نیازمند تأملات گسترده‌ای است. برای همین در این مقاله صرفاً بر دیدگاه هابرماس متمرکز می‌شویم.

مختلف شاهد نگاه‌های متعدد به یک گزاره خواهیم بود و وقتی معیار ارزش و توجیه باور به هر گزاره‌ای را صرفاً متکی بر این گفتمان‌ها بدانیم، حاصل آن شکاکیت برای بسیاری افراد جامعه خواهد بود.

۲-۵. نقد علیه اجماع‌سازی: یک رشته انتقاداتی که علیه هابرماس وجود دارد بر خصوصیت و ویژگی رویه‌ای اخلاق گفتمانی متمرکز است. بخشی از این انتقاد مربوط به اجماع (یا توافق) است که هدف اصلی گفتمان است. اگرچه هابرماس نسبت به احتمال اجماع در آثار اولیه‌اش نظر مثبتی داشت، اما در کارهای اخیر خویش تأکید کرده است که تصور و تجربه اجماع عقلانی امکان‌پذیر نیست.<sup>۴۵</sup> به هر حال لیوتارد<sup>۴۶</sup> استدلال کرده است که تصور هابرماس از اخلاق گفتمان دلالت بر اجبار و تحمیل نظر اجماع بر همه افراد جامعه دارد، زیرا برخورداری از اجماع به مثابه بالاترین هدف گفتمان به شمار می‌آید. در این صورت مخالفت افرادی که به جریان اصلی متعلق نیستند نادیده گرفته می‌شوند، درحالی‌که چنین اتفاقی از مطلوبیت برخوردار نیست و نباید چنین باشد. در حقیقت نمی‌توان اجماع مورد نظر هابرماس را - که اجماعی تحمیلی است - اجماعی واقعی تلقی کرد. شائسته موفه این اشکال را بیان داشته و اضافه کرده است که هدف گفتمان هابرماس خطا است: رسیدن به اجماعی عقلی غیرممکن است، بلکه همچنین غیرضروری و نامطلوب، زیرا اختلاف نظر همان چیزی است که دموکراسی را معین می‌کند.<sup>۴۷</sup> و اساساً در نظر گرفتن آرای مخالفان هرچند اندک باشند، بسیار اهمیت دارد و بدون لحاظ آرای مخالفان نمی‌توان انتظار تحقق اجماعی واقعی را داشت.

افزون بر این، اخلاق گفتمانی ایجاب می‌کند همه افرادی که ممکن است تحت تأثیر تصمیمات معتبر قرار بگیرند، بخشی از گفتمان باشند. به دلایل مختلف، همه کسانی که به طور ایدئال باید شرکت کنند، نمی‌توانند در گفتمان وجود داشته و نسبت به احکام اخلاقی به توافق برسند. برای مثال کودکی که به طور حتم تحت تأثیر نتایج گفت‌وگوی اخلاقی قرار خواهد گرفت، ممکن است توانایی شرکت کردن در چنین فرآیند گفت‌وگویی را نداشته باشد. اگرچه سخن در مورد کودک افراط است، این نگرانی وجود دارد که کسانی باشند که بخواهند در گفتمان شرکت کنند، اما توانایی شرکت در گفتمان را نداشته باشند. برای همین نمی‌توان توقع داشت که اجماعی مطلوب حاصل شود.

45. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, 365-369.

46. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington & B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 18.

47. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), 48 & L. Thomassen, *Deconstructing Habermas* (London: Routledge, 2007).

۳-۵. مشکلات اصل تعمیم: مشکل اول اصل تعمیم این است که اگر چنین اصلی دارای دامنه گسترده‌ای باشد، تنها تعداد کمی از هنجارها معتبر خواهند بود.<sup>۴۸</sup> اگر توافق همه افراد مرتبط یا شرکت‌کننده در بحث نسبت به یک هنجار لازم و ضروری است و بنا باشد که تنها هنجارهای عام و کلی پذیرفته شوند، شاهد رویه‌ای بسیار طاقت‌فرسا و سخت خواهیم بود، زیرا تعداد چنین هنجارهایی خیلی کم است و برای سامان‌دهی یک نظام اخلاقی کامل با مشکل مواجه هستیم. همچنین بسیاری اوقات در مورد رفتارهای اخلاقی جزئی، به‌ویژه هنگام تعارض با رفتارهای جزئی دیگر نمی‌توان به‌راحتی همه رفتارهای اخلاقی درست را تعیین کرد. اگر بناست برای تشخیص و تعیین هنجارهای عام و کلی به صرف گفتمان و کنش ارتباطی تکیه شود، برای حل تعارضات اخلاقی در موارد متعدد چه باید کرد؟ آیا وجود این هنجارهای عام و کلی محدود می‌تواند تعارضات گسترده در حوزه اخلاق را در یک جامعه حل کنند؟ پاسخ این است که حتی اگر بتوانند، تعیین و تشخیص رفتار درست بسیار سخت است.

مشکل دیگر نسبت به اصل تعمیم این است که نظریه هابرماس گفت‌وگویی و گفتمانی است و در این صورت محتمل است این گفتمان تنها شامل تعداد کمی از شرکت‌کنندگان واقعی باشد - صرف نظر از اینکه هنجار به‌طور کلی روی چه افرادی تأثیر می‌گذارد - و اساساً همه افرادی که تحت تأثیر هنجار هستند، نمی‌توانند در گفتمان شرکت کنند. هابرماس دلیلی در اختیار قرار نمی‌دهد که چطور تعداد کمی از مردم شرکت‌کننده در گفتمان برای تأیید یا ردّ یک هنجار عام و کلی درست باشد. البته هابرماس می‌تواند بگوید که هر چه افرادی که تحت تأثیر گفتمان هستند در این گفتمان بیشتر شرکت کنند، گفتمان بهتری خواهد بود، ولی مسئله‌ای که هابرماس به آن پاسخ نمی‌دهد این است که چه تعداد از افراد شرکت‌کننده برای وجود یک هنجار عام ضروری هستند؟

اشکال دیگر بر اصل تعمیم هابرماس این است که وی ادعا می‌کند اصل تعمیم به کمک مقدماتی توجیه شده است که در حوزه اخلاق نیستند، درحالی‌که قواعد گفتمانی که او استفاده می‌کند اخلاقاً بی‌طرفانه نیستند.<sup>۴۹</sup> برای نمونه در یکی از قواعد آمده است که هر شرکت‌کننده در گفتمان اخلاقی اجازه دارد و ضروری است نگرش، میل و نیازهایش را بیان کند. روشن است که این قاعده، اخلاقی بوده و طرفداران است. پس در واقع این قاعده ممکن نیست یک قاعده در مورد گفتمانی عام و کلی باشد، بلکه قاعده‌ای هنجاری و اخلاقی است.

48. Finlayson, *Habermas: A Very...*, 80-81.

49. Finlayson, *Habermas: A Very...*, 89-90.

۴-۵. اشکال تمرکز بر رویه: از نظر هابرماس، اخلاق گفتمانی به نحوه سازماندهی یک گفتمان مربوط است و به محتوای ادعاهای مطرح شده در چنین گفتمانی توجه ندارد. به عبارت دیگر هابرماس تنها بر رویه‌های ایجاد هنجارهای اخلاقی متمرکز است و نه محتوای آن هنجارها. به هر حال تدقیق در محتوای هنجارهای اخلاقی نسبت به رویه از اهمیت بیشتری برخوردار است و تمرکز هابرماس بر رویه به منزله کنار نهادن شهودات و فطرت اخلاقی است که هابرماس باید ادله‌ای برای حذف آنها در تشخیص اخلاقیات ارائه کند.

۵-۵. مشکل امکان تحقق وضعیت ایدئال: از جمله نکات انتقادی اصلی نسبت به اخلاق گفتمان هابرماس این است که این رویکرد در تبیین وضعیت گفتمانی مطلوب خویش بر آرمان‌ها و ایدئال‌ها تمرکز دارد و توجه کمی به ملاحظه امکان تحقق وضعیت آرمانی ایدئال دارد. بسیاری بر این باورند که چنین وضعیتی گفتمانی صرفاً خیالی بوده و عملاً تحقق‌ناپذیر است. زیرا؛ ۱. اخلاق گفتمانی هابرماس روشن نساخته است که چگونه همه طرف‌های گفتمان از امکانات ذهنی و ادراکی و ابزار فهم یکسانی برخوردار باشند تا بتوانند همدیگر را درک کرده و بر هم تأثیر گذاشته و یا از هم تأثیر پذیرند. ۲. چگونه می‌توان گفتمانی بین شرکت‌کنندگان حاصل شود و آن افراد تحت تأثیرات و اجبار ایدئولوژی نباشند. ۳. با تدقیق در عبارت هابرماس مشاهده می‌شود که ادعاهای غیرممکنی از نظر حرکت، ناسازگاری منطقی، ظرفیت‌های بیولوژیکی و یا روانی از افراد شرکت‌کننده خواسته می‌شود. ۴. فرض کنید دو ادعای اخلاقی متضاد وجود دارند. در اینجا روشی نیاز هست که به صدق یکی پی ببریم. اگر دو گروه مخالف وجود داشته باشند که در گفتمان شرکت کنند، چطور می‌توانیم بین آنها قضاوت کنیم که چه کسی درست می‌گوید. یا با فرض اینکه توافقی حاصل نشود چه باید کرد؟

## ۲. نتیجه

بر اساس اخلاق گفتمانی هابرماس، هنجارهای اخلاقی در قالب فرایند اخلاق گفتمانی (کنش ارتباطی و عقلانیت و اجماع) برساخته می‌شوند و اینگونه نیست که جهانی اخلاقی وجود داشته باشد و عکس‌العملی در ما ایجاد شود تا اوصاف اخلاقی را ادراک کنیم و از آن جهت بدانیم که چه رفتاری درست و یا نادرست است. پذیرش اخلاق گفتمانی هابرماس مبتنی بر رد رویکردهای مختلف واقع‌گرایی اخلاقی است که نیازمند تأملات دقیق هابرماس در مورد هر یک از آن دیدگاه‌ها است و در غیر این صورت مدل برساخت‌گرایی اخلاقی هابرماس به نوعی مصادره به مطلوب است. هابرماس برای دفاع از رویکرد کلی خود در سامان‌دهی هنجارهای

اخلاقی باید بتواند نقدهای وارد بر اخلاق گفتمانی خویش را پاسخ دهد. افزون بر این، رویکرد اخلاق گفتمانی هابرماس به ویژه در جوامع دینی موفق نیست، زیرا در جوامع دینی دست کم در حوزه معرفتی و اثباتی شاهد وابستگی عمیق گزاره‌های اخلاقی بر آموزه‌های الهیاتی و دینی وجود دارد که هابرماس آنها را نادیده گرفته است. پژوهش حاضر بستری برای وجودشناسی و معرفت اخلاقی است. روشن است که رسیدن به موضعی دقیق در مورد وجود اوصاف اخلاقی و همچنین منابع و ساختار توجیه باور اخلاقی با بررسی و تحلیل یکایک رویکردها امکان پذیر است و این پژوهش گامی ابتدایی برای نظریه پردازی در جهت شناخت دقیق اوصاف اخلاقی و معرفت به هنجارهای اخلاقی است.

## کتابنامه

### الف- فارسی:

گیدنز، آتونی. سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.

نش، کیت. جامعه‌شناسی سیاسی معاصر. ترجمه محمدتقی دلفروز. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۲.

### ب- لاتین:

Alexy, Robert. "A Theory of Practical Discourse" In *The Communicative Ethics Controversy*. Edited by S. Benhabib & F. Dallmyer, Cambridge (MA) and London: MIT Press, 1990.

Bagniol, Carla. "Constructivism in Metaethics" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

Baynes, Kenneth. "Habermas, Jürgen." in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Finlayson, James Gordon. *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Ford, Michael John. *Jürgen Habermas: Discourse Ethics and the Development of a Contemporary Christian Ethic*. Ontario: McMaster University Hamilton, 2003.

Geuss, Raymond. "Critical Theory." In *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Edited by Geuss, R. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Habermas, Jürgen. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification." In *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholsen. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990.

Habermas, Jürgen. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism." in *Journal of Philosophy* (1995): 109-131.

Habermas, Jürgen. "What is Universal Pragmatics?" In *Communication and the Evolution of Society*. Trans. by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.

Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Trans. by C. Cronin. Cambridge (MA), Cambridge and London: MIT Press, 1993.

- Habermas, Jurgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. by Lenhardt & Nicholsen. Cambridge: The MIT Press, 1989.
- Habermas, Jurgen. *On the Pragmatics of Communication*. Edited and translated by M. Cooke, Cambridge: Polity Press, 1998.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action, volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. by Thomas. McCarthy, Boston: Beacon press, 1984.
- John Ford, Michael. *Jürgen Habermas: Discourse Ethics and the Development of a Contemporary Christian Ethic*. Ontario: McMaster University Hamilton, 2003.
- Kellner, Douglas. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Kettner, Matthias. "Discourse Ethics. Aple, Habermas, and Beyond." In *Bioethics in Cultural Contexts, Reflections on Methods and Finitude*. Edited by Christoph Rehmann, Marcus Duwell Sutter and Dietmar Mieth. Dordrechi: Springer, 2006.
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. by G. Bennington & B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- O'Neill, Shane. *Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Payne, Michael. "Critical Theory." In *A Dictionary o/Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Oxford: Blackwell Publishers, Inc, 1996.
- Rasmussen, David M. *Reading Habennas*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- Ritzer, George. *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hil, 2010.
- Rummens, Stefan. "Discoursethiek." In *Habermas. Een Inleiding op zijn Filosofie van Recht en Politiek*. Edited by T. Heysse, S. Rummens & R. Tinnevelt. Kapellen: Pelckmans, 2007.
- Shafer-Landau, Russ. *Moral Realism: A defence*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Thomassen, L. *Deconstructing Habermas*. London: Routledge, 2007.

## بررسی و نقد استدلال‌های دنیل دنت در کتاب *از باکتری تا باخ* در باره ماهیت آگاهی

محسن خیاط کاشانی\*

میرسعید موسوی کریمی\*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.530185.1358

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۴]

### چکیده

دنیل دنت در کتاب *از باکتری تا باخ* دیدگاه خاصی درباره آگاهی ارائه می‌کند. به نظر دنت، آگاهی، در کنار سایر پدیده‌ها، باید به وسیله علوم فیزیکی بررسی شود. برای رسیدن به این منظور، دنت می‌کوشد شکل‌گیری آگاهی را حاصل فرایندهای غیرهوشمند در طراحی ارگانیسم‌ها نشان دهد. مهم‌ترین فرایند طراحی غیرهوشمند، فرگشت به وسیله انتخاب طبیعی است. علاوه بر فرگشت زیستی در طراحی مغز، طراحی فرهنگ بشری و زبان نیز در فرایندی که دنت آن را فرگشت فرهنگی می‌نامد، انجام شده است. در واقع، به نظر دنت، آگاهی توهمی ناشی از چنین فرایندهای طراحی است. در این مقاله، ضمن بررسی نظرات و استدلال‌های دنت در کتاب مورد بحث، دیدگاه او درباره آگاهی نقد می‌شود. محور این نقد، تکیه بر ویژگی‌های غیرقابل تقلیل آگاهی به امور فیزیکی است. هم‌چنین نشان داده خواهد شد که برخلاف دیدگاه دنت، نمی‌توان فرگشت فرهنگی را بدون دخالت آگاهی توضیح داد. نتیجه مقاله این است که برای داشتن تصویری کامل از عالم، نمی‌توان پدیده آگاهی را به‌عنوان یک توهم از مجموعه هویات عالم حذف کرد.

**واژگان کلیدی:** دنیل دنت؛ آگاهی؛ فرگشت؛ انتخاب طبیعی.

Email: mohsenkhayat@yahoo.com

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: msmkarimi@mofidu.ac.ir

\*\* دانشیار دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



## مقدمه

از اواخر قرن نوزدهم و با انتشار کتاب منشأ انواع توسط داروین، بحث‌های گسترده‌ای درباره نظریه داروین درباره انتخاب طبیعی شکل گرفته است. بر پایه نظر داروین، شکل‌گیری انواع موجودات زنده به علت تغییرات کوچک در نسل‌های پی در پی این موجودات است که در بقا و افزایش شانس تولید مثل آن‌ها در شرایط مختلف محیطی مؤثر است. داروین این فرایند را «انتخاب طبیعی» نامید. نظریه داروین از نوعی دیدگاه مکانیکی از جهان دفاع می‌کرد که در آن، انواع، صورت‌هایی تغییرپذیر و آشکارا زمانمند توصیف شدند و نیاز به وجود یک هدف بزرگ یا طرحی بزرگ در طبیعت نیز رد شد.<sup>۱</sup>

در کتاب از باکتری تا باخ و برگشت: فرگشت ذهن<sup>۲</sup> دنیل دنت<sup>۳</sup> درباره ایده فرگشت داروین و نقش آن در شکل‌گیری ذهن انسان بحث کرده است. وی کار خود را ادامه و مکمل نگاه داروینی به طراحی امور پیچیده از جمله طراحی ذهن و آگاهی می‌داند و تلاش می‌کند آگاهی را حاصل فرایندهای غیرهوشمند معرفی کند. دنت فرگشت داروین را در حیطه گسترده‌تری از زیست‌شناسی به کار می‌برد و آن را به فرایند تشکیل فرهنگ نیز تعمیم می‌دهد. به نظر دنت، واژه‌ها، موسیقی، مهارت‌های ارتباطی، رسوم، آیین‌ها و... که عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ بشری هستند توسط فرایندهای غیرهوشمند در نوعی فرگشت فرهنگی ساخته شده‌اند. به عبارت دیگر، فرهنگ در نتیجه اندرکنش عناصری از جنس اطلاعات با ساختار فیزیکی مغز انسان شکل گرفته است. فرهنگ مانند یک نرم‌افزار روی سخت‌افزار مغز انسان عمل، و ذهن را راه‌اندازی می‌کند.

در این مقاله قصد داریم دیدگاه دنت درباره آگاهی را نقد کنیم. در بخش اول مقاله، چکیده‌ای از مطالب کتاب از باکتری تا باخ ذکر می‌شود. البته آشکار است که نمی‌توان حق مطلب درباره کتابی با این حجم را در چند پاراگراف ادا کرد. اما هدف ما تنها ارائه اجمالی و منصفانه مباحث کتاب است تا مخاطبان با طرح و فضای کلی کتاب آشنا شوند. همچنین اگر خواننده‌ای کتاب را پیش‌تر مطالعه کرده باشد، می‌تواند درون‌مایه کلی کتاب را از این طریق مرور کند.

در بخش دوم مقاله، چهار استدلال کلیدی دنت که بیان‌گر دیدگاه او در مورد آگاهی است، در چهار قسمت توضیح داده می‌شود. در هر قسمت، پس از بیان خلاصه‌ای از دیدگاه دنت، می‌کوشیم با استفاده از دیدگاه‌های وی که به صورت پراکنده و غیرمنسجم در کتاب از باکتری تا باخ آمده‌اند، صورت‌بندی

۱. جادیش هاتیانگادی، «فلسفه زیست‌شناسی در سده نوزدهم»، در تاریخ فلسفه رانلج، ویراستار در سی. ال. تن، ترجمه حسن مرتضوی (تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۷)، ۴۲۱.

2. From Bacteria to Bach and Back: Evolution of Mind

3. Daniel Dennett

مناسبی از استدلال‌های وی ارائه دهیم. سپس با نقد هرکدام از استدلال‌ها، اشکالات وارد بر دیدگاه دنت ذکر می‌شود. بخش سوم مقاله نیز نتیجه‌گیری کوتاهی از مطالب بخش‌های اول و دوم است.

### ۱. چکیده‌ای از کتاب «از باکتری تا باخ»

همان‌طور که از عنوان کتاب پیداست، دنت روایتی می‌سازد که از شکل‌گیری باکتری‌ها در کره زمین آغاز و به ذهن تحسین‌شده موسیقی‌دان مشهور، باخ منتهی می‌شود. در تمام این روایت، آنچه اهمیت دارد این نوع نگاه به نظریه فرگشت است که طراحی‌های پیچیده تماماً غیرهوشمند و داروینی است. بنابراین، در ابتدای امر دنت تلاش می‌کند این برداشت از ایده داروین را بیان و تقویت کند که طراحی‌های پیچیده در طبیعت، بدون نیاز به طراح یا نقشه از پیش آماده‌شده یک ذهن هوشمند، اجرا شده‌اند. طرح بدون طراح<sup>۴</sup> اصطلاحی است که دنت برای توضیح منظور خود درباره طراحی‌های غیرهوشمند به کار می‌برد.

در فصل‌های ابتدایی کتاب، تلاش دنت این است که نشان دهد نه تنها طراحی ارگانیسم‌های پیچیده در زیست‌بوم کره زمین به وسیله فرایندهای طراحی غیرهوشمند انجام شده است، بلکه منشأ رفتارهای این ارگانیسم‌ها نیز، برخلاف آنچه توسط بیشتر زیست‌شناسان گفته می‌شود، همان فرایندهای طراحی غیرهوشمند، یا به عبارت دیگر، طرح بدون طراح است. برای مثال، رفتار یک پرنده در پنهان کردن تخم‌های خود در لانه پرنده‌ای دیگر، نه یک رفتار فریبکارانه از جنس رفتارهای هوشمند انسانی، بلکه یک رفتار فرگشتی و بدون حضور آگاهی است. ذهن پرنده از چنان پیچیدگی برخوردار نیست که اقدام به طراحی یک فریب‌کننده، بلکه آنچه را که طبیعت به واسطه طراحی غیرهوشمند به او عرضه کرده است، عملی می‌کند. در واقع، این طراحی غیرهوشمند است که پرنده صاحب لانه را فریب می‌دهد.

با شرح چگونگی گسترش رفتار ارگانیسم‌ها به حیطه عملکرد فرگشت، دنت تلاش می‌کند نشان دهد که حتی بیشتر رفتارهای انسان‌ها که برآمده از ذهن آن‌ها است، ناشی از طرح بدون طراح است. در طراحی ارگانیسم‌ها در زیست‌شناسی، تحقق نظریه فرگشت مبتنی بر واحدهای اطلاعاتی است که ژن نام دارند. بر همین قیاس، برای اینکه فرگشت در طراحی ذهن و رفتار انسان‌ها نیز نقش داشته باشد، به بسته اطلاعاتی مشابهی نیاز دارد که دنت آن را «میم»<sup>۵</sup> می‌نامد.

---

4. Design without Designer.

5. Meme.

میم اصطلاحی است که اولین بار ریچارد داوکینز<sup>۶</sup> آن را ابداع کرد. از این اصطلاح برای ارائه نظریه‌ای استفاده می‌شود که در آن، فرهنگ، محصول فرایند فرگشت دانسته می‌شود. جنبه با اهمیت نظریه میم‌ها برای دنت این است که میم‌ها نقش ژن‌ها را در فرگشت بازی می‌کنند. همان‌طور که ژن‌ها واحدهایی هستند که می‌توانند تکثیر شوند، تغییر کنند و در ارگانیسم‌ها جابه‌جا شوند، میم‌ها نیز چنین ویژگی‌ای دارند.

میم، در واقع بسته‌ای اطلاعاتی است که از نسلی به نسل دیگر و از ارگانیسمی به ارگانیسم دیگر منتقل می‌شود. میم طی فرایند انتخاب طبیعی دگرگون می‌شود. آشناترین نمونه میم‌ها، واژه‌ها است. دنت واژه‌ها را به ویروس تشبیه می‌کند تا نشان دهد چگونه یک واژه تحت شرایط انتخاب طبیعی تکثیر می‌شود. شباهت‌های واژه با ویروس، نیاز به یک میزبان، تکثیر سریع، قابلیت جابه‌جایی بین ارگانیسم‌ها در هر تماس، و تمایل شدید برای تکرار و بازتکثیر است. این ویژگی‌ها باعث می‌شود که ویروس‌ها با سرعت بسیار بالایی در فرایند فرگشت دگرگون شوند. بر همین اساس، واژه‌ها نیز با سرعت بسیار بالا به وسیله انتخاب طبیعی دگرگون می‌شوند.

به این ترتیب، انتخاب طبیعی می‌تواند واژه‌های بهتر و مناسب‌تر برای ساختار فیزیکی مغز انسان طراحی کند. واژه‌ها، در کنار صورت‌های پیچیده‌تر زبان مانند شعر، ضرب‌المثل، روایت‌ها و با همراهی دیگر اقسام میم‌ها مجموعاً فرهنگ را ساخته‌اند. بنابراین، فرایند طراحی غیرهوشمند با استفاده از انتخاب طبیعی، طراحی فرهنگ را انجام داده است. به نظر دنت، طی هزاران سال طراحی به وسیله انتخاب طبیعی، فرهنگ به شکلی خوش‌ساخت برای ساختار فیزیکی مغز انسان طراحی شد. به این ترتیب، می‌توان فرهنگ را نرم‌افزاری تلقی کرد که بر روی ساختار سخت‌افزاری مغز انسان راه‌اندازی شده است. به نظر دنت، فرهنگ که از طریق فرایندهای غیرهوشمند در فرگشت فرهنگی ساخته شده است، نقش کلیدی در شکل‌گیری ذهن انسان داشته است.

پس از آنکه دنت، فرهنگ را محصول فرایند طراحی غیرهوشمند فرگشتی دانست، می‌خواهد نقشی برای آن در نظر بگیرد تا توضیحی برای شکل‌گیری ذهن انسان از فرایندهای غیرهوشمند ارائه کند. به این منظور، وی ذهن را به رایانه تشبیه می‌کند. در این تشبیه، مغز که شامل سلول‌های عصبی است، معادل سخت‌افزار رایانه است. ذهن نیز که شامل اطلاعات فرهنگی است، معادل نرم‌افزارهایی است که روی سخت‌افزار راه‌اندازی می‌شود. دنت، آگاهی انسان را صفحه نمایش‌گر این رایانه می‌داند. همان‌طور که در نمایش‌گر رایانه، اطلاعات غیرضروری مانند عملکرد اجزای فیزیکی و محاسبات ریاضی نرم‌افزارها از دید کاربر مخفی نگه داشته می‌شود تا فقط اطلاعات مفید و کاربردی در دسترس

6. Richard Dawkins.

باشد، آگاهی نیز تصویری ساده شده از تمام فعل و انفعالات فیزیکی مغز و ذهن انسان است تا بهره‌وری مفیدی از ذهن ایجاد شود. دنت این تصویر ساده‌شده از آگاهی را «توهم کاری» می‌نامد. به بیان دیگر، آگاهی چیزی جز یک توهم از مجموعه عظیم جزئیات سازنده مغز و ذهن انسان نیست. بنابراین، آگاهی، آن‌گونه که فیلسوفان ذهن آن را یک جوهر و ماهیت مستقل می‌دانند، وجود ندارد.

## ۲. بررسی استدلال‌های کتاب «از باکتری تا باخ»

### ۲-۱. طراحی فرهنگ به وسیله فرگشت فرهنگی

گفتیم که از نظر دنت، فرهنگ که از اجزای میم ساخته شده است، نرم‌افزاری است که ذهن انسان را راه‌اندازی می‌کند. از آنجا که طراحی فرهنگ بسیار پیچیده است و نمی‌توان مسئولیت ساخت آن را به هیچ ذهن مبتکری به تنهایی نسبت داد، باید نتیجه گرفت که فرایندهای غیرهوشمند، طراحی فرهنگ را بر عهده داشته‌اند. انتخاب طبیعی یک فرایند طراحی غیرهوشمند شناخته شده است که انجام آن، شرایط ویژه‌ای را طلب می‌کند. در نظریه میم‌ها، شرایط لازم برای انتخاب طبیعی در فرهنگ فراهم می‌شود. به این ترتیب، می‌توان فرگشت را مسئول ساخت فرهنگ دانست.<sup>۷</sup>

دنت سه شرط اساسی برای شروع و تداوم فرگشت به وسیله انتخاب طبیعی را براساس مطالعه گادفری-اسمیت<sup>۸</sup> به این صورت معرفی می‌کند: ۱. تفاوت ویژگی‌های افراد یک جمعیت که باعث ایجاد نرخ متفاوت تولید مثل می‌شود و ۳. قابلیت توارث دارد.<sup>۹</sup>

هرگاه چنین شرایطی در هر سیستمی فراهم شود، شروع فرایند فرگشت اجتناب‌ناپذیر است. ژن‌ها در فرگشت زیستی، کلیدی بودند که سه شرط ضروری جهت انجام فرایند فرگشت در ارگانیسم‌های زنده را فراهم کردند. هرچند کشف ژن‌ها در مولکول DNA سال‌ها پس از نظریه داروین انجام شد و داروین به شخصه با اتکا به الگوهای مندل در وراثت کار خود را انجام داد، اما از زمان کشف ژن‌ها بود که نظریه‌پردازی‌های بعدی حول نظریه فرگشت داروین توانمندی بیشتری پیدا کرد.<sup>۱۰</sup>

7. Daniel Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Mind* (New York: W. W. Norton & Company, 2017), 191.

8. Godfrey-Smith

9. Dennett, *From Bacteria*, 115.

10. Dennett, *From Bacteria*, 72.

ادعای دنت این است که پیچیدگی‌های فرهنگ، دست کمی از پیچیدگی‌های یک ارگانیسم در چرخه حیات ندارد و باید به وسیله فرایند مشابهی طراحی شده باشد. کلید معمای طراحی فرهنگ، در چیزی شبیه ژن‌ها در فرگشت زیستی است. پیش‌تر اشاره شد که این کاری است که میم‌ها قادر به انجام آن هستند. در نظریه میم‌ها، سه شرط لازم برای انجام فرگشت فرهنگی فراهم می‌شود: میم‌ها بسته‌های اطلاعاتی هستند که می‌توانند تغییراتی داشته باشند که در تناسب بهتر آن‌ها برای جاگیری در ذهن میزبان مؤثر باشند و به همین واسطه، اندازه تکثیر متفاوتی حاصل کنند، به علاوه، آن‌ها قادر به انتقال از میزبانی به میزبان دیگر هستند.<sup>۱۱</sup> به ادعای دنت، چون طراحی فرهنگی پیچیده‌تر از آن است که یک طراح دارای قصد و هدف آن را برنامه‌ریزی کرده باشد، هنگام بررسی فرهنگ، باید نظریه‌ای را پذیرفت که شرایط لازم برای توضیح داروینی طراحی فرهنگ را فراهم کند. خلاصه استدلال دنت چنین است:

**مقدمه اول:** طراحی، یا به وسیله طراح دارای قصد و هدف، یا به وسیله طراحی داروینی انجام می‌شود.

**مقدمه دوم:** طراحی فرهنگی پیچیده‌تر از آن است که یک طراح با قصد و هدف آن را انجام داده باشد.

**نتیجه:** بنابراین، طراحی فرهنگ بر مبنای فرایندی شبیه طراحی داروین رخ داده است.

استدلال فوق، یک قیاس انفصالی ساده است. دنت در مقدمه اول استدلال، طراحی را محصور به دو نوع هوشمندانه و غیرهوشمندانه کرده است و با رد نوع هوشمندانه، آن را حاصل فرایند فرگشتی می‌داند. دیگر نتیجه این استدلال این است که بهترین نظریه برای تبیین فرهنگ، باید قادر باشد شرایط طراحی داروینی برای فرهنگ را توضیح دهد.

**نقد استدلال:** در نظریه داروین، طراحی بدون دخالت عامل هوشمند روی می‌دهد و رخدادهای طبیعی تصادفی نقش مؤثری در طراحی دارد. بر این مبنا، ایراد دیدگاه دنت این است که با برگرفتن نظریه میم‌ها، شرط دوم از بین شروط لازم و کافی برای انتخاب طبیعی تماماً داروینی و بدون دخالت عامل هوشمند را کنار می‌گذارد. توضیح این که شرط دوم گادفری-اسمیت، ایجاد نرخ متفاوت تولید مثل بدون دخالت طراح هوشمند است. اما نرخ متفاوت تولید مثل در طراحی فرهنگی به وسیله میم‌ها، توسط عامل هوشمند و بهره‌مند از آگاهی انجام می‌شود. برای اینکه یک فرایند طراحی، غیرهوشمند و داروینی باشد، نرخ متفاوت تکثیر در این نظریه باید بدون دخالت آگاهی انجام گیرد. این درحالی است که انتخاب و تفاوت نرخ تکثیر در قلمرو فرهنگ، آگاهانه است. به این ترتیب، فرهنگ چیزی نیست که تنها با پذیرفتن نظریه میم‌ها بتوان آن را

11. Dennett, *From Bacteria*, 170-171.

حاصل یک طراحی غیرهوشمند و داروینی دانست. از این طریق، می‌توان مقدمه دوم استدلال دنت را رد کرد. در واقع، می‌توان گفت طراحی فرهنگ چنان پیچیده است که بدون دخالت طراح آگاه و هوشمند، امکان تحقق آن بسیار اندک است.

طراحی فرهنگ از آن جهت برای دنت اهمیت دارد که می‌خواهد بر مبنای آن، ذهن و آگاهی را حاصل مجموعه‌ای از فرایندهای غیرهوشمند معرفی کند. در دیدگاه دنت، فرهنگ نرم‌افزاری است که بر سخت‌افزار مغز نصب شده و ذهن انسان را راه‌اندازی می‌کند. بنابراین، طراحی فرهنگ بخشی از طراحی ذهن است و نباید وجود آگاهی را پیش از انجام این طراحی پذیرفت.

اما ادعای دنت درباره بی‌اثر بودن آگاهی در طراحی فرهنگ به وسیله میم‌ها، با شهود ما مطابقت ندارد. بنابر دیدگاه دنت، میم‌ها بسته‌های اطلاعاتی هستند که بعد از انتقال به میزبان، به شکل‌هایی چون پسندیدن و دوست داشتن، در آگاهی میزبان تأثراتی ایجاد می‌کنند و به این ترتیب، تکثیر و انتقال آن‌ها ممکن می‌شود. بنابراین، آگاهی در دریافت، تکثیر و انتقال میم‌ها نقش مؤثری دارد. از این رو، دیدگاه دنت درباره طراحی داروینی فرهنگ، درست نیست. حتی اگر نظریه میم‌ها نیز پذیرفته شود، چون آگاهی در انجام انتخاب میم‌ها مؤثر است، باید پذیرفت که نوع دیگری از انتخاب طبیعی که هوشمندانه است، در طراحی فرهنگ نقش داشته است.

## ۲-۲. ارتباط زبان و ذهن

دنت در کتاب از باکتری تا باخ بحث‌های گسترده‌ای درباره زبان و چگونگی ارتباط آن با فرگشت فرهنگی انجام داده است. در همه این بحث‌ها وی می‌کوشد نشان دهد که ساختمان طراحی زبان به شکلی است که نیازمند طراح هوشمند نیست، بلکه زبان با تغییر تدریجی میم‌های آن که واژه‌ها هستند، شکل گرفته است. البته سرعت فرگشت زبان به علت نرخ بالاتر تکثیر در میم‌ها نسبت به ژن‌ها به مراتب بیشتر از فرگشت ارگانسیم‌های زیستی بوده است.

دنت ادعا می‌کند اگر از دریچه دیدگاه‌های او به ذهن و زبان نگاه کنیم، بسیاری از مشکلات فلسفی درباره ساختار زبان، حل یا منحل می‌شود. یکی از مشکلات فلسفی زبان که در این کتاب به آن اشاره می‌شود تمایز نوع<sup>۱۲</sup> و نمونه<sup>۱۳</sup> است. تمایز بین نوع و نمونه یک تمایز هستی‌شناسانه در فلسفه زبان بین صنف کلی یک واژه و نمونه‌های جزئی انضمامی آن است. نوع، چیزی انتزاعی و

12. Type.

13. Token.

منحصربه‌فرد است، در حالی که نمونه، جزئی‌های انضمامی است که از جوهر روی کاغذ، پیکسل در کامپیوتر، امواج صوتی، اشاره‌های دست و... ساخته شده است. به عبارت دیگر، نوع یک صورت غیرفیزیکی است که نمونه‌های مختلف به آن اشاره می‌کنند.<sup>۱۴</sup>

دند تمایز نوع و نمونه را انکار، و ادعا می‌کند که این تمایز ناشی از دوگانه واژه و معنا است. از دیدگاه وی، تنها نمونه وجود دارد و نوع، چیزی بیش از یک خصوصیت فیزیکی تکرار شونده نیست. از آنجاکه بیرون از عالم فیزیکی، چیز دیگری وجود ندارد، معنای واژه نیز جزئی از امور فیزیکی عالم است. به این ترتیب، دند معتقد است که بحث‌های متافیزیکی پیرامون نوع و نمونه یک خطای مفهومی است که برگرفته از تمایز گمراه‌کننده بین ذهن و بدن است. در این تمایز نادرست، معنا متناظر با ذهن، یک خصوصیت غیرفیزیکی در نظر گرفته می‌شود و بدن نیز حامل صورت فیزیکی واژه فرض می‌شود. به ادعای دند، شبیه این تمایز نادرست هستی‌شناسانه، بین نوع و نمونه نیز فرض شده است. حال آنکه هر چند نمی‌دانیم نمونه‌ها بعد از ورود به مغز چگونه تبدیل به اطلاعات سماتیک می‌شوند، اما دانشمندان عصب‌شناس به پاسخ نزدیک شده‌اند و بدون شک، پاسخ آن‌ها نوعی توضیح فیزیکی است. بنابراین، نیازی نیست که با توسل به مفاهیمی مانند نوع، از فرض هویت فیزیکی که قابل بررسی به روش علمی هستند، فراتر رویم. به این ترتیب، برای درک بهتر ذهن باید تحلیل بهتری از زبان و واژه‌ها داشت.<sup>۱۵</sup>

واژه، یک هویت فیزیکی خودخواه است که تمایل دارد مرتباً و به اشکال مختلف بیان شود، چون در غیر این صورت، منقرض می‌شود. اما هیچ تمایل ذهنی و رای این خودخواهی وجود ندارد. خودخواهی واژه‌ها برای بیان شدن، از دو نظر شبیه خودخواهی ژن‌ها در جریان انتخاب طبیعی است. اولاً واژه‌ها، مانند ژن‌ها، نمونه‌هایی هستند که ویژگی آن‌ها، تمایل فراوان برای تکرار شدن است. ثانیاً، واژه‌ها همراه خود اطلاعات سماتیک را جابه‌جا می‌کنند و مانند ژن‌ها از جنس اطلاعات هستند. به این ترتیب، واژه‌ها بهترین مثال برای میم‌های خودخواهی (به تعبیر دند) است که ظرفیت قرار گرفتن در طراحی به وسیله انتخاب طبیعی را دارند.<sup>۱۶</sup>

استفاده از میم در فرایند انتخاب طبیعی ابداع دند نیست، اما وی ادعا می‌کند که واژه‌ها را او در گروه میم‌ها قرار داده است. پیش‌تر گفتیم که ریشه بحث درباره میم‌ها به آثار ریچارد داوکینز بازمی‌گردد. عبارت میم خودخواه که دند از آن استفاده می‌کند، اشاره‌ای به کتاب ریچارد داوکینز

14. Wetzel Linda, "Types and Tokens," The Stanford Encyclopedia of Philosophy", (2006), <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/#DisBetTypTok>

15. Dennett, *From Bacteria*, 151.

16. Dennett, *From Bacteria*, 153-154.

در کتاب ژن خودخواه است. در فصل یازدهم این کتاب، داوکینز ضمن توضیح واژه «میم»، بیان می‌کند که عناصر فرهنگی، درست مانند ژن‌های خودخواه، چنان ویژگی‌ای دارند که برای حفظ و تکثیر خود اشتیاق نشان می‌دهند. دنت معتقد است نه تنها باید واژه‌ها را از دسته میم‌ها دانست، بلکه بهترین نمونه از میم‌ها، واژه‌ها هستند.<sup>۱۷</sup>

به نظر دنت، اگر برداشت درستی از نظریه داروین درباره تمایز یافتن حیوانات اهلی از وحشی بر اثر انتخاب انسان‌ها داشته باشیم، پذیرش اینکه فرگشت، واژه‌ها را به این شیوه ساخته باشد، چندان دشوار نیست. دخالت انسان‌ها در انتخاب نژادهایی از ارگانیسم‌های اهلی که برای نیازهای انسان بهینه هستند، باعث تمایز گونه‌هایی در طول زمان شد که در صورت عدم دخالت انسان به وجود نمی‌آمد. به همین ترتیب، واژه‌ها نیز به شکل مشابهی در فرایند انتخاب طبیعی تمایز پیدا کرده‌اند. واژه‌هایی که اطلاعات مفیدتری برای بقا و تکثیر انسان انتقال می‌دادند و برای ساختار عصبی مغز انسان خوش ساخت‌تر بودند، برای تکثیر و انتقال انتخاب شدند. به این ترتیب، فرایند بهینه‌سازی انتخاب طبیعی طی هزاران سال، زبان را به جایگاه امروزی خود رساند.

دنت معتقد است که زبان، نرم‌افزاری است که ذهن انسان را راه‌اندازی می‌کند. بنابراین، درک واژه‌های اولیه که عناصر سازنده زبان است، نباید با ابزار ذهن انجام شود. به عبارت دیگر، برای اینکه دنت نشان دهد واژه‌ها میم‌هایی حاصل انتخاب طبیعی هستند، باید درک واژه را به صورت فیزیکی توضیح دهد. به همین منظور، دنت، درک واژه را همان معنای واژه می‌داند و معتقد است که فهمیدن واژه توسط انسان، با شکل مرسوم که در آن سقراط معنای واژه را با تعریف آن مربوط می‌کرد، تفاوت دارد. به نظر او، شواهد نشان می‌دهد که درک واژه نیازی به فهم یک عنصر حد وسط مانند معنا ندارد. درک واژه، بر اثر تکرار نمونه‌های مختلف در ساختار مغز شکل می‌گیرد. برای مثال، یک کودک برای یادگیری کلمه «صندلی»، نیازی به تعریفی سقراط مانند از صندلی ندارد، بلکه با تکرار در ارتباط صورت‌های مختلف صندلی با نمونه‌های متعدد واژه صندلی، سرانجام آن را درک می‌کند. به نظر می‌رسد که در دیدگاه دنت، معنای واژه، اطلاعات سمانتیکی است که بر اثر تکرار یک واژه، در مغز انسان جاگیری می‌کند و با شکل فیزیکی بیرونی واژه پیوند می‌خورد.<sup>۱۸</sup>

استدلال دنت را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: بنابر دیدگاه فیزیکالیستی، تمام هوایات عالم و فرایندهای مربوط به آن‌ها را می‌توان با علوم فیزیکی توضیح داد.

17. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford university press, 2006), 192, 200.

18. Dennett, *From Bacteria*, 158,164.

مقدمه دوم: واژه و تمام هویات و فرایندهای مربوط به آن، جزء هویات عالم هستند.

نتیجه: واژه و معنای آن را می‌توان با علوم فیزیکی توضیح داد.

نقد استدلال: یک اعتراض به دنت، مربوط به مقدمه دوم استدلال فوق است؛ یعنی جایی که وی معنای واژه را از هویات فیزیکی عالم می‌داند. یک واژه می‌تواند در اذهان افراد مختلف معنای مشترکی ایجاد کند. بدون این اشتراک امکان برقراری ارتباط بین انسان‌ها وجود ندارد. از آنجاکه ساختمان فیزیکی مغز افراد مختلف مستقل از یکدیگر عمل می‌کند، چگونه یک واژه می‌تواند ارتباط بین ذهن‌های مختلف را ایجاد کند؟ در متافیزیکی که حول دو مفهوم نوع و نمونه ایجاد شده بود، نوع چیزی بود که نقطه اشتراک را ایجاد می‌کرد. دنت نوع را از این متافیزیک حذف می‌کند، بدون اینکه هویت مناسبی جایگزین آن کرده باشد. به عبارت دیگر، با تقلیل نوع به وقایعی در مغز، ارتباط معنایی بلا تکلیف می‌ماند. تمایز نوع و نمونه، یک سرگرمی فلسفی نیست، بلکه کارکردهایی دارد که دنت برای دعوت از مخاطب به حذف آن، موظف است هویات و تئوری جایگزین مناسبی را معرفی کند. اما تا آنجا که از متن کتاب وی به دست می‌آید، دنت تنها به انکار این مفاهیم و کلی‌گویی اکتفا می‌کند و نظر روشنی ارائه نمی‌دهد.<sup>۱۹</sup>

ممکن است دنت به این فرض اتکا کند که شباهت وقایع مغزی بین افراد مختلف چیزی است که برقراری ارتباط را ممکن می‌سازد. اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا شباهت ساختار مغزی برای برقراری ارتباط، لازم و کافی است؟ آیا می‌شود با اطمینان گفت که معنا همان تأثرات فیزیکی در سلول‌های عصبی و فرایندهای فیزیولوژیک آن‌ها است؟

برای نشان دادن این که فرض وجود چنین شباهتی لازم نیست، فرض کنید موجوداتی از سیاره X که شباهت زیادی به انسان دارند و از وجود آگاهی در خود خبر می‌دهند، به زمین سفر کنند. فرض کنید تمام خصوصیات عصب‌شناسی ساکنین سیاره X (ایکسی‌ها) با انسان متفاوت است. حتی پایه زیستی این موجودات نیز از جنس کربن نیست. قابل تصور است که پس از مدتی اقامت، ایکسی‌ها قادر به یادگیری زبان انسان‌ها شوند. به این ترتیب، برقراری ارتباط در شرایطی که هیچ شباهت ریخت‌شناسی و ساختاری بین وقایع مغزی انسان‌ها و ایکسی‌ها وجود ندارد، به لحاظ شهودی ممکن است. در نتیجه ارتباط معنایی بین افراد وابسته به شباهت فیزیکی وقایع مغزی نیست. از طرف دیگر، این شباهت کافی هم نیست، زیرا هیچ ضرورتی ندارد که افراد با ساختار مغزی یکسان بتوانند الا و لابد با یکدیگر ارتباط زبانی برقرار کنند.

---

19. Linda, "Types and Tokens".

با استفاده از آزمایش فکری فوق می‌توان به مقدمه اول استدلال دنت اشکال کرد. دنت معتقد است که واژه‌ها شکل ویژه‌ای از میم‌ها هستند که طی فرایندی فرگشتی، خود را برای تطابق و نشستن بهتر در ساختار فیزیکی مغز انسان تغییر داده‌اند. بنابراین، میم‌ها طوری ساخته شده‌اند که اختصاص به ساختار مغز انسان داشته باشند. اما شهود ما نشان می‌دهد یکسی‌ها، که ساختار عصبی آن‌ها هیچ شباهتی به انسان ندارد، می‌توانند از زبان انسان استفاده کرده و با آن ارتباط برقرار کنند. اگر همهٔ امور مربوط به فهم زبان فیزیکی بود، یکسی‌ها و انسان‌ها قادر به ارتباط با یکدیگر نبودند. بنابراین، باید هویت عالم، اعم از هویتی تماماً فیزیکی باشد تا چنین ارتباطی را ممکن سازد.

ممکن است دنت پاسخ دهد آنچه بین انسان و یکسی‌ها در ارتباط زبانی جابه‌جا می‌شود اطلاعات سمانتیک است. آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که اطلاعات سمانتیک چیست؟ دنت در کتاب خود روشن نمی‌کند که منظور از اطلاعات سمانتیک چیست. به نظر می‌رسد اطلاعات سمانتیک همان عملکرد معنا را انجام می‌دهد و دنت تنها با عبارت‌های دیگری از معنا صحبت می‌کند. دنت می‌خواهد آگاهی را از تفسیر خود از عالم کنار بگذارد و به این ترتیب، معنا نباید در تصویر او از جهان، جایگاهی داشته باشد. به همین دلیل است که دنت از خواننده می‌خواهد وجود اطلاعات سمانتیک را بپذیرد، حتی اگر اکنون بیان چستی آن مقدور نباشد.

به این ترتیب، درحالی که دنت در آثار خود مرتب ادعا می‌کند که کار او رازدایی از متعلقات باور عامیانه است، با رهاکردن سؤال از چستی اطلاعات سمانتیک، یک معمای رموز را در پرورده خود بدون پاسخ می‌گذارد. واژه‌ها، معنا یا به بیان دنت، اطلاعات سمانتیکی‌ای را جابه‌جا می‌کنند که تنها توسط یک گیرنده دارای ذهن قابل بازخوانی است. اطلاعاتی که واژه‌ها حمل می‌کنند، با آنچه درژن‌ها روی مولکول DNA و با کدهای شانون روی کامپیوتر روی می‌دهد، متفاوت است. واژه‌ها حاوی نوعی از اطلاعات‌اند که گیرنده‌ای دارای ذهن و آگاهی، مانند انسان‌ها و یکسی‌ها، قادر به دریافت و استخراج مشترک آن هستند. آگاهی در ربط‌دادن اطلاعات سمانتیک به واژه‌ها و دیگر میم‌ها نقش فعالی دارد. بنابراین، ایده فرگشت فرهنگی با نظریه میم‌ها، با مکانیسمی کاملاً فیزیکی و بدون دخالت آگاهی، نمی‌تواند توضیح درست و کاملی از فرهنگ و تحولات آن ارائه دهد.

### ۲-۳. نادیده گرفتن نقش آگاهی در نظریه میم‌ها

در فصل یازدهم کتاب از باکتری تا باخ، دنت به اعتراضاتی که علیه نظریه میم‌ها مطرح شده می‌پردازد. بیشترین دفاع دنت در این بخش مربوط به مفهوم میم، وجود آن و شباهت میم‌ها به

ژن‌ها است. اما مسئله‌ای که دنت به‌عنوان یک اعتراض مهم نادیده گرفته، نقشی است که آگاهی می‌تواند در نظریه میم‌ها داشته باشد. در این بخش از مقاله، به برخی دیدگاه‌های دنت درباره نظریه میم‌ها، از آن جهت که از نقطه نظر آگاهی اهمیت دارد می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که مهم‌ترین انتقاد به نظریه میم‌های دنت، نادیده گرفتن پیشینی بودن آگاهی در انتخاب طبیعی میم‌ها است.

دنت نیاز دارد نقش پدیده آگاهی را انکار کند، چون می‌خواهد آن را به پدیده‌ای (توهمی) تقلیل دهد که محصول تأثیر متقابل میم‌ها و ساختار عصبی انسان است. بنابراین، آگاهی نباید پیش از فرگشت میم‌ها نقشی در فرایند مورد نظر داشته باشد. دنت برای رسیدن به هدف خود، در وجود آگاهی تردید می‌کند. وی وجود آگاهی را در حالت تجربه ساجکتیو آن انکار می‌کند، اما وجود آن را به مثابه نوعی توهم کاربر می‌پذیرد. به عبارت دیگر، برای دنت آگاهی چونان مقوله‌ای با ویژگی‌هایی چون درک کیف نفسانی مستقل از عالم فیزیکی، وجود ندارد و آنچه در ذهن به صورت آگاهی درک می‌شود، توهم است. از این پس، در این مقاله، منظور دنت از انکار آگاهی، معنای اول آن است. این در حالی است که بسیاری از فیلسوفان هنگام بحث از آگاهی، همین معنای کیفیت، یعنی تجربه‌ای ساجکتیو که شامل کیف‌های نفسانی، احساسات، تجربه‌های حسی اول شخص و... است را در نظر دارند.

در مقابل، آگاهی در معنای مورد نظر دنت، توهمی است که بعد از نصب شدن میم‌ها روی مغز انسان شکل می‌گیرد. اما چنانچه پدیده آگاهی از نظریه میم‌ها حذف نشود، می‌تواند نقش فعالی در شکل‌گیری میم‌ها بازی کند. در ادامه می‌کشیم نشان دهیم که نپرداختن به تأثیر آگاهی در شکل‌گیری و انتقال میم‌ها، یک نقطه ضعف برای نظریه دنت است.

میم‌ها با فرض وجود، هویتی هستند که تنها در هستی‌شناسی انسان، در قامت تنها موجودات دارای آگاهی، ظاهر می‌شود. فرض آگاهی پیش از وجود میم‌ها می‌تواند سازگاری بیشتری به نظریه میم‌ها بدهد. در این صورت، آگاهی بستری خواهد بود که میم می‌تواند بر روی آن عمل کند. برای مثال، اولین واژه معنی‌داری که انسان به کار برده است، معنا را در ذهن دیگری به اشتراک گذاشته که قدرت فهم آگاهانه آن را داشته است. اگر جایی برای فهمیده شدن میم‌ها وجود نداشته باشد، تکثیر میم‌ها چگونه ممکن می‌شود؟

حذف نقش آگاهی در نظریه میم‌ها، ایرادی در تعریف میم‌ها نیز ایجاد می‌کند. ادوارد فسر<sup>۲۰</sup> معتقد است که در دیدگاه دنت، تعریف ذهن و میم، به صورت دوری به یکدیگر مربوط است. مطابق ادعای دنت، میم‌ها باید محصول ذهن باشند و این مصنوعات ذهن، در جریان فرایند

20. Edward Feser.

فرگشت قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، در شکلی که دنت نظریه خود را طرح می‌کند، میم چیزی است که ذهن آن را می‌سازد، و ذهن چیزی است که میم آن را می‌سازد. به این ترتیب، در تعریف ذهن و میم، دور ایجاد می‌شود. فسر در دفاع از نقش مستقل آگاهی می‌گوید هیچ برنامه یا الگویی قادر به راه‌اندازی خود بر روی ماده نیست، مگر اینکه نمادهای آن توسط کاربری که از ذهن بهره‌مند است معنا شود. به عبارت دیگر، برای اینکه هر نرم‌افزاری از جمله میم‌ها، قادر به راه‌اندازی باشد، ابتدا باید نمادهای آن از اطلاعات سماتیک در جایی مانند آگاهی ترجمه شود.<sup>۲۱</sup>

پاسخ دنت به این اعتراض را می‌توان پیش‌بینی کرد. دنت بارها در طول کتاب خود یادآور می‌شود که دیدگاه کسانی مانند فسر، که وجود آگاهی را مقدم بر طراحی می‌دانند، پیشادارونی است. درس داروین به بشر این بود که وجود طرح و برنامه‌ریزی قبلی و هوشمندانه برای یک طراحی پیچیده و دقیق ضرورتی ندارد. دنت معتقد است که برای تکثیر و انتقال میم‌ها، نیازی به فهمیدن آن‌ها وجود ندارد. فرایندهای طراحی که داروین آن‌ها را معرفی کرد می‌توانند وظیفه طراحی میم‌ها را به عهده داشته باشند. دنت شاهدهی از درک واژه‌های اولیه توسط کودکان می‌آورد و ادعا می‌کند که کودکان اولین واژه‌ها (به عنوان نماینده میم‌ها) را بدون اینکه درک کنند به کار می‌برند.<sup>۲۲</sup>

اما این پاسخ فرضی دنت چندان مستدل به نظر نمی‌رسد، زیرا روشن نمی‌کند منظور وی از «ادراک» چیست؟ اگر درک معنا در آگاهی واسطه‌ای در انتقال پیام نباشد، چه چیزی باعث انتخاب واژه‌های معنادار می‌شود؟ ادراک یک کیفیت نفسانی است که به ذهن و آگاهی مربوط است و نمی‌توان بدون مقدم قراردادن آن، درک واژه توسط کودک را توضیح داد.

آگاهی، افزون بر درک میم‌ها، نقش کلیدی در اعتبار معنایی آن‌ها و صدق و کذب گزاره‌ها دارد. پذیرش نظر دنت، نه تنها نقش مهم درک معنا در آگاهی را بدون دلیل کنار می‌گذارد، بلکه تمام باورها و صدق استدلال‌های ما را نیز بی‌اعتبار می‌کند. گفتیم که طبق نظریه میم‌ها، انتخاب طبیعی مسئول حفظ یا بقای میم‌ها است. میم‌های به‌جامانده از انتخاب طبیعی، ذهن انسان را می‌سازند. اشکال مهم در مورد نظریه میم‌های دنت این است که انتخاب طبیعی، اهمیتی به واقعیت بیرونی و صدق و کذب نمی‌دهد، زیرا اولاً، باورهای صادق ارزش بقای بیشتری ندارند؛ ثانیاً، حتی اگر ارزش بقای بیشتری داشته باشند، به دلیل دل‌خواهی بودن<sup>۲۳</sup> انتخاب طبیعی، دلیلی وجود ندارد که همیشه باورهای صادق برگزیده شوند.<sup>۲۴</sup>

21. Edward Feser, *The Last Superstition: A Refutation of New Atheism* (Indiana: ST. Augustine's Press, 2008), 240.

22. Dennett, *From Bacteria*, 157.

23. Contingent.

24. Feser, *the Last Superstition*, 245,288.

به عبارت دیگر، صدق و کذب باورها و به دنبال آن، میم‌ها، به معنای آن‌ها در آگاهی وابسته است و ارزش آن‌ها در فرایند غیرهوشمند انتخاب طبیعی، نمی‌تواند صدق یا کذب یک باور را بسازد. در واقع، چون معنا هیچ نقش علی در نظریه دنت ندارد، طبیعی است که انتظار برود تشخیص و تمایزی بین صدق و کذب وجود نداشته باشد. مشکل این است که اگر میم‌ها سازنده ذهن و آگاهی ما باشند، می‌توانند ذهن و آگاهی‌ای بسازند که تماماً ما را نسبت به صدق و کذب در عالم بیرون فریب دهند. اما از نظر شهودی، ما باورهای صادق و کاذب داریم و چنین مکانیسمی نمی‌تواند توضیح کاملی از ساخت آگاهی انسان ارائه دهد.

#### ۴-۲. آگاهی به مثابه توهم کاربر

در این بخش، ادعای دنت در فصل چهاردهم کتاب از باکتری تا باخ را بررسی می‌کنیم مبنی بر اینکه آگاهی چیزی جز توهم کاربر نیست. استدلال دنت در این قسمت تا حدی مبهم است. وی برای توضیح چگونگی ارتباط زبانی، آگاهی را به شکلی به کار می‌برد که مربوط به یک نیاز فرگشتی در فرایند انتخاب طبیعی است. در این دیدگاه، برقراری ارتباط هنگامی میسر است که با ارائه یک گزارش از دریافت‌های درونی همراه باشد. مواردی مانند سیگنال‌های الکتریکی در عصب، جزئیات ارتباط سلول‌های عصبی با یکدیگر، دخالت مولکول‌های شیمیایی در سلول عصبی و... در ساختار فیزیکی مغز وجود دارد. این موارد، اطلاعات بسیار پیچیده‌ای را در بر می‌گیرد که در انتقال پیام بین دو ارگانسیم اهمیت ندارد. برای حذف جزئیات بی‌مورد، انتخاب طبیعی به ارگانسیم کمک می‌کند تا فرایندهای درونی را ساده‌سازی کند. این ساده‌سازی همان توهمی است که مانند یک گزارش‌گر، نکات مهم و قابل انتقال را انتخاب می‌کند و دنت، آن را آگاهی نام می‌نهد.<sup>۲۵</sup>

آگاهی مورد نظر دنت، یا همان توهم کاربر، ارتباط مشخصی با میم‌های نصب‌شده روی سیستم اعصاب مرکزی دارد. میزان و کیفیت اطلاعاتی که از طریق زبان (مهم‌ترین نماینده میم‌ها)، منتقل می‌شود کیفیت توهم کاربر را بهبود می‌دهد. آگاهی، توهمی است که با یادگیری زبان مادری در کودک، به مرور پیشرفت می‌کند و به لطف طراحی خردمندانه میم‌ها در طول هزاران سال طراحی غیرهوشمند، بهترین کارایی را برای برقراری ارتباط از طریق ارائه گزارش‌های ساده شده از وقایع درونی فراهم کرده است.<sup>۲۶</sup>

25. Dennett, *From Bacteria*, 270.

26. Dennett, *From Bacteria*, 281.

دنت برای توضیح بهتر دیدگاه خود درباره آگاهی، دیدگاه استیون پینکر را مقابل دیدگاه خود قرار می‌دهد. پینکر معتقد است که قوای ذهنی انسان در میزبانی او از زبان، پیش از شکل‌گیری زبان در انسان به وجود آمده است. این توانایی، طی فرایند فرگشت، به دلایلی که در بقای آبی انسان اهمیت داشت، یا به دلیل جهش اتفاقی در ژن‌ها یا هر دلیل دیگری ایجاد شده است. به این ترتیب، توانایی یادگیری زبان، بر اثر تغییر وسیعی در ژنتیک و خصوصیات زیست‌شناسی اجداد انسان شکل گرفت. مشابه این دیدگاه، در میان دیگر نظریه‌پردازان حوزه‌های زبان بسیار مرسوم است.<sup>۲۷</sup>

اما پذیرش ایجاد آگاهی، پیش از به وجود آمدن زبان، آن‌هم در شرایطی که کارکرد خاصی نداشته باشد، برای دنت دشوار است. دنت با تحلیل کسانی مانند پینکر مخالف، و معتقد است علت اشتباه آن‌ها ناشی از تفکر بیش از داروینی درباره طراحی است. طراحی‌های پیچیده چیزی نیست که بر اثر اتفاق بزرگ و جادویی ایجاد شده باشد، بلکه فرایند بدون شعور انتخاب طبیعی می‌تواند توضیحی مناسب برای به وجود آمدن و پیشرفت زبان ارائه کند. به این ترتیب، به باور دنت، آگاهی، پیش‌ساز زبان نیست، بلکه توهمی است که بعد از طراحی زبان و هجوم میم‌ها به مغز، توسط کاربران زبان احساس می‌شود.

در این فرایند، زبان نرم‌افزاری است که با نصب آن، امکانات و کاربردهایی در سطوح مختلف برای پذیرنده آن فراهم می‌شود. هر مقدار که میزبان، توان به کارگیری مناسب‌تری از نرم‌افزار زبان داشته باشد، سطح و میزان آگاهی در آن بهبود می‌یابد. به همین دلیل، آگاهی نیز در درجات و سطوح مختلفی در افرادی که کاربر زبان هستند، وجود دارد.<sup>۲۸</sup>

می‌توان نصب نرم‌افزار زبان بر روی مغز را به نصب نرم‌افزارهای کامپیوتری تشبیه کرد. نرم‌افزار فتوشاپ بعد از نصب روی رایانه توسط کاربران مختلف در سطوح مختلفی قابل استفاده است. هر قدر که توانایی کاربر فتوشاپ بیشتر باشد، بهره بیشتری از نرم‌افزار می‌برد. نرم‌افزار زبان نیز پیچیدگی‌های زیادی دارد که طی زمان طولانی طراحی آن ایجاد شده است. بسیاری از کاربردهای زبان بستگی به توانایی فیزیکی مغز و تمرین کاربر دارد. همچنین، نرم‌افزار زبان مانند نرم‌افزارهای رایانه‌ای، مرتب به‌روزرسانی می‌شود و قابلیت‌های بیشتری برای کاربر فراهم می‌کند.

میم‌ها نرم‌افزارهایی مانند فتوشاپ هستند که امکان نصب روی مغز انسان را دارند. زبان تنها بخشی از مجموعه میم‌ها است. هر قدر استفاده از میم‌ها گسترش یابد، فهم نیز به درجه بالاتری

27. Steven Pinker & R. Jackendoff, "The Faculty of Language: What's Special About It?" *Cognition* 95, (2005): 202.

28. Dennett, *From Bacteria*, 252.

خواهد رسید. فهم، پس از یادگیری زبان به وجود می‌آید، در نتیجه، احاطه به زبان، مقدمه لازم در فهم است. به عقیده دنت، کارکرد زبان و فرهنگ بشری، چنان پیچیدگی‌ای در طراحی دارد که از عهده طراحی بالا به پایین خارج است. هر تفسیری که بخواهد این مقولات را به فرایندهای آگاهانه پیوند دهد به راهی خطا می‌رود.<sup>۲۹</sup>

زبان، فرهنگ و سایر میم‌ها، مانند مغز، محصول فرایندهای فرگشت است. بنابراین، هجوم میم‌ها به سخت‌افزار انسان (مغز)، به مانند نصب نرم‌افزاری است که قابلیت‌هایی مانند استدلال‌ورزی، برقراری ارتباط با دیگر کاربرها، ساختن مفاهیم انتزاعی، نظریه‌پردازی و... همگی محصول این ترکیب است. به نظر دنت، آگاهی، درست مانند تصاویری که در نمایشگر رایانه برای فهم و ساده‌سازی فرایندهای محاسباتی و فیزیکی پیچیده رایانه ایجاد می‌شود، حاصل توهم کاربری است که مغز و ذهن نصب شده بر روی آن ایجاد کرده است تا امکان ارتباط با دیگر افراد دارای سیستم مشابه ایجاد شود.<sup>۳۰</sup>

ادعای دنت را می‌توان به صورت استدلال زیر خلاصه کرد. در مقدمات این استدلال، ادعاهای دنت مطرح می‌شود، و در نتیجه، آنچه دنت آن را آگاهی می‌نامد، می‌آید:

**مقدمه اول:** هر چیزی که برای بقای ارگانیسم کارکرد دارد، به وسیله طراحی از طریق انتخاب طبیعی ایجاد شده است.

**مقدمه دوم:** آگاهی، تصویر ساده شده‌ای از اطلاعات پیچیده درونی است.

**مقدمه سوم:** انتقال گزارش ساده شده درونی به دیگر کاربران زبانی، برقراری ارتباط نام دارد.

**مقدمه چهارم:** برقراری ارتباط بین افراد انسان، نقش کلیدی در بقای گونه داشته است.

**نتیجه:** آگاهی، تصویر ساده شده‌ای از اطلاعات درونی است که انتخاب طبیعی آن را به منظور انجام انتقال پیام بین افراد گونه انسان، طراحی کرده است.

در استدلال فوق از مقدمه دوم و سوم نتیجه می‌شود که آگاهی برای برقراری ارتباط بین کاربران زبانی اهمیت داشته است؛ با مقدمه چهارم نتیجه گرفته می‌شود که آگاهی از جهتی که برای برقراری ارتباط مهم بود در بقای گونه انسان نقش دارد و طبق مقدمه اول، طراحی آن توسط فرایند غیرهوشمند انتخاب طبیعی انجام شده است. نتیجه این استدلال همان تعریف اجمالی دنت از آگاهی است.

29. Dennett, *From Bacteria*, 230.

30. Dennett, *From Bacteria*, 246, 277.

**نقد استدلال:** ایراد نخست به مقدمه اول استدلال فوق را می‌توان با این پرسش طرح کرد که ساده‌سازی اطلاعات درونی در آگاهی‌ای که تنها در دسترس اول شخص است، چه ضرورتی در برقراری ارتباط دارد؟ ممکن است که یک ارگانیزم، بدون ساخت تصویر ساده‌شده درونی در آگاهی، به قابلیت ارتباط بین افراد گونه خود دسترسی داشته باشد. برای درک بهتر مطلب می‌توان از تمثیل زامبی<sup>۳۱</sup> که محبوبیت زیادی در آزمایش‌های فکری در فلسفه ذهن دارد، استفاده کرد. چالمرز، زامبی را دوقلوی فرد الف در نظر می‌گیرد که از لحاظ روان‌شناختی با الف این‌همان<sup>۳۲</sup> است، اما از آگاهی تهی است. می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن، همه چیز با عالم ما یکسان است؛ اما ساکنین آن زامبی‌هایی هستند که با وجودی که از لحاظ آناتومی و رفتاری شبیه انسان‌اند، در آن‌ها آگاهی وجود ندارد. به عبارت دیگر، جهان ممکن فرض می‌شود که تمام اجزای آن عیناً شبیه جهان ما است، مگر اینکه در آن خبری از آگاهی نیست. در این جهان، زامبی‌ها تمام امور مورد نظر دنت، از جمله ارتباط زبانی و روابط فرهنگی را مانند انسان‌ها دارند. زامبی‌ها می‌توانند بدون اینکه بهره‌ای از آگاهی داشته باشند، با یکدیگر سخن بگویند و اطلاعات حیاتی در بقای خود را جابه‌جا کنند. بنابراین، مانند انتقال اطلاعات از روی کامپیوتری به کامپیوتر دیگر، و بدون نیاز به نمایش آن‌ها روی صفحه نمایش، ضرورتی برای وجود آگاهی به‌منظور ساده‌سازی اطلاعات در برقراری ارتباط وجود ندارد.<sup>۳۳</sup>

به نظر می‌رسد دنت، در کتاب از باکتری تا باخ، متوجه امکان طرح این دسته از ایرادات است. به باور وی، اگر از دیدگاه کسی (احتمالاً چالمرز)، وجود زامبی‌ها امکان منطقی داشته باشد، پس باید انسان‌ها را زامبی دانست. دنت معتقد است آگاهی در آن معنا که زامبی از آن تهی باشد، یک چیز واقعی نیست تا کسی قادر به حذف آن از اسباب و اثاثیه عالم باشد. به عبارت دیگر، اگر زامبی مغز و روابط فرهنگی داشته باشد، از آنجا که آگاهی چیزی جز این امور نیست، پس یک زامبی این‌همان با انسان است. کسی که با پذیرش امکان وجود منطقی زامبی‌ها، قصد دارد نظریه دنت را نقد کند، باید نشان دهد انسان و زامبی چه اختلاف متمایزی از دید سوم شخص دارند. بنابراین، ادعای دنت می‌تواند این باشد که جهان ممکن که اختلاف آن با جهان ما تنها در بحث وجود آگاهی است، وجود ندارد.<sup>۳۴</sup>

اعتراض دوباره به دنت می‌تواند باز توسط چالمرز و تمایزی که او بین دو مفهوم آگاهی قائل شده، طرح شود. آگاهی مورد نظر دنت، یک خصوصیت روانشناختی است که مربوط به مواردی

31. Zombie.

32. Identical.

33. David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience* (New York: Oxford University Press, 1995), 85-88.

34. Dennett, *From Bacteria*, 281.

چون «برقراری ارتباط»،<sup>۳۵</sup> «آگاهی از خود»<sup>۳۶</sup> و «گزارش از وضعیت درونی»<sup>۳۷</sup> است. مواردی که دنت از آن‌ها برای ارجاع به آگاهی استفاده می‌کند، خصوصیات شناختی از آگاهی است. خصوصیات شناختی چیزی است که قابل اندازه‌گیری و ارزیابی به وسیله ناظر سوم شخص است. اما مفهوم دیگری از آگاهی که زامبی می‌تواند از آن بی‌بهره باشد، مربوط به تجربه ساجکتیو<sup>۳۸</sup> است. مهم‌ترین خصوصیت تجربه ساجکتیو این است که تنها در دسترس اول شخص قرار دارد. ساده‌ترین شکل تجربه ساجکتیو چیزی است که کیف نفسانی<sup>۳۹</sup> شناخته می‌شود. زامبی می‌تواند آگاهی در معنایی که دنت به آن اشاره دارد، داشته باشد و برای مثال، از وضعیت درونی خود گزارش دهد و حتی خود را دارای آگاهی وصف کند، اما از مفهوم دوم آگاهی بی‌بهره باشد.<sup>۴۰</sup>

دنت آگاهی از فرایندهای ذهنی را به آگاهی از فرایندهای مغزی فرو می‌کاهد. مفهومی از آگاهی که دنت با آن کار می‌کند، یک توهم کاربر یا گزارشی ساده شده از وضعیت درونی ارگانسیم است. مثال خبرنگار، که دنت در فصل چهاردهم آن را بیان می‌کند، به‌خوبی بیانگر منظور او از توهم کاربر بودن آگاهی است. یک خبرنگار از طریق تماس تلفنی واقعه و صحنه‌ای را که در میدان دید او بوده وصف می‌کند. این خبرنگار به‌سادگی اطلاعات سماتیک مربوط به واقعه را منتقل می‌کند، اما کسی از او انتظار ندارد که جهت اطمینان از اشتباه نبودن اطلاعاتی که ارائه می‌کند، قادر باشد دقیقاً وصف کند نوری که از صحنه به چشم او خورده، چگونه تبدیل به یک محرک عصبی شده، چه مسیری را در سیستم اعصاب مرکزی طی کرده و تبدیل به تصویر ذهنی شده و اکنون او از چه مسیرهای عصبی‌ای در حال وصف اطلاعات منعکس شده در ذهن خود است. به بیان دیگر، به زعم دنت، انتخاب طبیعی در فرایند طولانی فرگشت، توهم کاربر آگاهی را برای ساده‌سازی این مسیرها و تسهیل برقراری ارتباط ساخته است.<sup>۴۱</sup>

توهم کاربر، آن‌چنان‌که دنت وصف می‌کند، یک مفهوم روان‌شناختی است که دلیلی ندارد زامبی از آن بی‌بهره باشد. زامبی، همانند کامپیوتر، می‌تواند با روش ساده‌سازی اطلاعات عصبی خود، با انسان ارتباط برقرار کند. اما مفهوم دیگری از آگاهی وجود دارد که تنها مربوط به تجربه اول شخص می‌شود. وجه ساجکتیوی که به صورت اول شخص چیزهایی را تجربه می‌کند، با کارکرد گزارش برای سوم شخص

35. Communication.

36. Self-awareness.

37. Internal report.

38. Subjective experience.

39. Qualia.

40. Chalmers, *The Conscious Mind*, 23.

41. Chalmers, *The Conscious Mind*, 270-272.

متفاوت است. پرسش اساسی در مواجهه با آگاهی در آزمایش‌های «فلانی بودن چگونه است» نیگل این بود که تجربه ساجکتیو، با اطلاعات آبجکتیو متفاوت است. اینکه کسی به صورت اول شخص، چیزی را تجربه می‌کند یک چیز است، و اطلاعات سوم شخص از آن تجربه، چیز دیگری است.<sup>۴۲</sup>

اشکال دیگر به نظریه دنت، مربوط به مقدمه سوم صورت استدلال فوق است. به نظر دنت، کاربرد توهم آگاهی، ساده‌سازی اطلاعات برای انتقال است. اما آگاهی کارکردهای دیگری دارد که هنگام نقد نظریه‌های حذف‌گرایی<sup>۴۳</sup> مطرح می‌شود. رویکرد دنت در تصور ذهن به مثابه توهم، یک نوع قوی از تقلیل‌گرایی<sup>۴۴</sup> محسوب می‌شود که آن را حذف‌گرایی می‌نامند. در این نظریه‌ها، پدیده‌های ذهنی به روابط و امور فیزیکی تقلیل داده می‌شود که در نوع حذف‌گرایانه آن، اموری مانند آگاهی به مثابه هویتی مازاد، از تصویر فیزیکی عالم حذف می‌شود. ممکن است دنت این برچسب‌ها را در تفسیر دیدگاه‌های خود نپسندد، اما منظور او از توهم خواندن آگاهی و زامبی‌نامیدن انسان، حذف آگاهی از هستی‌شناسی است.<sup>۴۵</sup>

برخی انتقادات مطرح درباره حذف‌گرایی، مربوط به نتیجه‌ها و کاربردهای آگاهی است. فرض وجود آگاهی در اموری مانند روانشناسی عامیانه و صدق و کذب باورها نتیجه‌هایی دارد که می‌تواند نقدی بر حذف‌گرایی دانسته شود. همچنین، نظریه حذف‌گرایی با انکار حالات ذهنی که به صورت شهودی و با علم حضوری نزد انسان‌ها است تلاش دارد با یک شهود قوی مقابله کند.<sup>۴۶</sup> حذف آگاهی باعث می‌شود توضیح درستی برای این نتایج وجود نداشته و به این ترتیب، تصویر ما از عالم، کامل نباشد. بحث مفصل درباره حذف‌گرایی و نقد آن خارج از حجم این مقاله است،<sup>۴۷</sup> اما در اینجا تلاش می‌کنیم فهرست‌وار تعدادی از اعتراضات مهم علیه حذف‌گرایی را طرح کنیم. این اعتراضات می‌تواند روشن کند که معنایی از آگاهی که باید پذیرفته شود تا تصویری کامل از هستی داشته باشیم، چه خصوصیتی باید داشته باشد.

۱. خودانکاری<sup>۴۸</sup>: حذف‌گرایی، خود یک نظریه و دیدگاهی است که هوادارانش به آن باور دارند و انتظار نیز دارند که دیگران نیز آن را باور کنند. به عبارت دیگر، دست کم برای اینکه کسی دیدگاهی را بیان و از آن دفاع کند، باید ابتدا به آن باور داشته باشد. حذف‌گرا، قائل به وجود آگاهی

42. Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?" *Philosophical Reviews* 83, No.4 (1974): 449.

43. Eliminative.

44. Reductionism.

45. Varela Francisco "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem," *Journal of Consciousness Studies* 3, No. 4 (1996): 332.

۴۶. میرسعید موسوی کریمی و دیگران، «بررسی و نقد حذف‌گرایی ماده‌باور»، دوفصلنامه هستی و شناخت ۳، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۱۹-۴۲.

۴۷. برای بحث تفصیلی در این باره نگاه کنید به: موسوی کریمی و دیگران، «بررسی و نقد حذف‌گرایی ماده‌باور».

48. Self-Refutation.

و ارکان آن از جمله باور داشتن نیست. اما این دیدگاه، خود نوعی باور است که حذف‌گرا ناچار است دست کم به آن باور داشته باشد. حال آنکه حذف‌گرا، وجود باور را انکار می‌کند. ممکن است حذف‌گرا پاسخ دهد که این اعتراض مصادره به مطلوب است، چراکه برای بیان چیزی، به ناچار از زبان عمومی<sup>۴۹</sup> استفاده می‌شود و داشتن باورها بخشی از زبان عمومی است. اما اشکال این است که حذف‌گرا، با نادیده گرفتن باورها و شرایط صدق گزاره‌ها در زبان عمومی، نمی‌تواند بر دیدگاه خود پافشاری کند.<sup>۵۰</sup> به عبارت دیگر لازمه استدلال‌های حذف‌گرایان این است که به صورتی مطرح شوند که وجود حالات ذهنی و استدلال‌های منطقی و ایده‌ها را پیش‌فرض نگیرند. حال آنکه در عمل چنین چیزی امکان ندارد، و بنابراین، حذف‌گرایی دیدگاهی خودشکن است.<sup>۵۱</sup>

۲. دفاع از توانایی‌های روان‌شناسی عامیانه<sup>۵۲</sup>: یک جنبه از دیدگاه حذف‌گرایی این است که در برابر نظریات سنتی روان‌شناسی، موضع تقابلی می‌گیرد. حذف‌گرا معتقد است که تمام امور درباره رفتار انسان در سطح امور فیزیکی در بدن و دستگاه عصبی خلاصه می‌شود، و نتیجه می‌گیرد که شناختی که روان‌شناسی عامیانه ارائه می‌کند، براساس دیدگاهی نادرست است. اما آشکار است روان‌شناسی عامیانه به موفقیت‌هایی رسیده است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. نظریه‌های حذف‌گرایی، حتی قادر به نزدیک شدن به دست‌آوردهای روان‌شناسی عامیانه نیستند. البته حذف‌گرا می‌تواند پاسخ دهد که موفقیت یک نظریه دلیل بر درستی آن نیست، کما اینکه در تاریخ علم، نظریه‌های زیادی موفق بودند اما بعدها روشن شد که مبانی آن‌ها اشتباه بوده است. اما نکته مهم این است که موفقیت‌های نظریه روان‌شناسی عامیانه، با بسیاری از یافته‌ها و شواهد علوم اعصاب و علوم شناختی هماهنگ است. این مطلب نشان می‌دهد که روان‌شناسی عامیانه، حداقل باید تا حدی درست باشد و این دلیل کافی بر رد نظریه حذف‌گرایی است.<sup>۵۳</sup>

۳. حذف‌گرایی: بنا به دیدگاه حذف‌گرایی، روان‌شناسی عامیانه به هیچ‌هویی در عالم ارجاع نمی‌دهد، زیرا بعضی از فرض‌های آن با یافته‌های عصب‌شناختی هماهنگ نیست. اما پرسش این است که چه میزان از عدم هماهنگی برای حذف کامل یک نظریه لازم است؟ در واقع، خود دیدگاه رادیکال حذف‌گرایی که بنابر آن، هوایات مورد نظر روان‌شناسی عامیانه باید به کلی از

49. Public Language.

50. William Ramsey, "Eliminative Materialism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/>

۵۱. موسوی کریمی و دیگران، «بررسی و نقد حذف‌گرایی ماده‌باور».

52. Folk psychology.

53. Ramsey, "Eliminative Materialism".

عالم وجود حذف شود، شواهدی کافی برای درست بودن ادعای خود ندارد. بنابراین، اگر قرار بر حذف روان‌شناسی عامیانه باشد، پس چرا نباید به دلیل عدم تطابق برخی فرض‌های حذف‌گرایی با یافته‌های عصب‌شناختی، نتیجه گرفت که خود دیدگاه حذف‌گرایی نیز باید حذف شود؟<sup>۵۴</sup>

### ۳. نتیجه

کتاب از باکتری تا باخ، حاصل ده‌ها سال بررسی و بحث فلسفی دنیل دنت درباره نظریه‌های زیست‌شناسی، نظریه فرگشت و علوم اعصاب است. مسئله محوری دنت در این سال‌ها، یافتن پاسخ به یکی از معماهای سنتی در تاریخ فلسفه، یعنی چیستی آگاهی است. تلاش وی در این کتاب، ارائه یک تبیین طبیعت‌گرایانه از به‌وجود آمدن آگاهی، با کمترین اشکالات ممکن است. به عبارت دیگر، دنت می‌خواهد نشان دهد تبیین‌های فیزیکی از عالم برای ارائه تصویری کامل از جهان کافی هستند.

در این مقاله، استدلال‌هایی که دنت در دفاع از دیدگاه خود ارائه داده است، بررسی و نقد شد. محور این نقدها دقت درباره ویژگی‌های منحصر به فرد آگاهی بود. آگاهی، هویتی بسیار پیچیده است. دیوید چالمرز از مشکل آگاهی مربوط به تجربه اول شخص، با عبارت «مسئله سخت آگاهی»<sup>۵۵</sup> یاد می‌کند. البته باید اعتراف کرد که دنیل دنت در کتاب خود، تلاش قابل تحسینی برای ارائه تفسیری قابل قبول جهت حل معمای آگاهی انجام داده است.<sup>۵۶</sup> اما دیدگاه وی به بسیاری از پرسش‌هایی که آگاهی را تبدیل به مسئله سخت آگاهی کرده است، پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد. مسئله‌ای که آگاهی را از نگاه کسانی مانند چالمرز تبدیل به مسئله سخت کرده است، تبیین‌ناپذیری تجربه‌های سابسجکتیو اول شخص، در چارچوب نظریه‌های فیزیکی است.

محور دیگر نقد استدلال‌های دنت در این مقاله، دیدگاه وی درباره فرگشت فرهنگی است. دنت تلاش می‌کند نشان دهد که آگاهی نقشی مؤثر در فرگشت میم‌ها نداشته است. آگاهی در نگاه دنت، حاصل توهمی است که به واسطه نصب نرم‌افزاری با اجزای میم‌ها، روی سخت‌افزار مغز ایجاد شده است. این درحالی است که به گواهی شهود انسان‌ها، آگاهی نه تنها توهم به نظر نمی‌رسد، بلکه در انتخاب میم‌ها برای تکثیر و بقا به صورت فعال مؤثر بوده است. در مجموع، آگاهی ویژگی‌هایی دارد که دنت تنها با نادیده گرفتن آن‌ها تلاش کرده است دیدگاه طبیعت‌گرایانه خود را ترسیم و توجیه کند. اما در مقاله نشان دادیم که نادیده گرفتن این ویژگی‌ها کار چندان آسانی نیست، و تاکنون راه به جایی نبرده است.

54. Ramsey, "Eliminative Materialism"

55. Hard Problem of Consciousness.

56. شایان ذکر است که دیدگاه‌های دنت درباره مسائلی چون فرگشت فرهنگی، هوش مصنوعی و اراده آزاد مباحثی چالش‌برانگیز و قابل بحث است؛ لذا خواندن این کتاب به علاقه‌مندان این مباحث توصیه می‌شود.

## کتابنامه

### ۱- فارسی:

موسوی کریمی، میرسعید، فخرالسادات موسوی کریمی، رضا اکبریان، و محمد سعیدی مهر. «بررسی و نقد حذف‌گرایی ماده‌باور». دوفصلنامه هستی و شناخت ۶، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۱۹-۴۲.

هاتیانگادی، جادیش. «فلسفه زیست‌شناسی در سده نوزدهم». در تاریخ فلسفه راتلج. ویراستار سی. ال. تن. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر چشمه. ۱۳۹۷.

### ۲- لاتین:

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 2006.

Dennett, Daniel. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Mind*. New York: W. W. Norton & Company, 2017.

Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*. New York: Oxford university press, 1995.

Feser, Edward. *The Last Superstition: A Refutation of New Atheism*. Indiana: ST. Augustine's Press, 2008.

Nagel, Thomas. "What is it like to be a bat?" *Philosophical Reviews* 83, no. 4 (1974): 435-450.

Pinker, Steven & R. Jackendoff. "The Faculty of Language: What's Special About It?" *Cognition* 95, (2005): 201-236.

Ramsey, William. "Eliminative Materialism" *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2016 Edition). Ed: Edward N. Zalta, 2016.

Varela, Francisco. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies*, No. 4 (1996): 332.

Wetzel, Linda. "Types and Tokens" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006. <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/#DisBetTypTok>

## قانون طبیعی، ریاضی و فلسفه طبیعت

مجتبی جعفری \*

سید مسعود سیف \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.528611.1349

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۱]

### چکیده

این سؤال مهمی است که آیا وجود قانون طبیعی دلیلی بر قانونمندی طبیعت است؟ این مقاله قصد دارد نشان دهد «حکم طبیعی محض» دقیقاً همان «حکم علوم طبیعی» نیست. نشان داده شده است که معیارهایی برای تمایز بین «حکم علوم طبیعی» و «حکم طبیعی محض» وجود دارد. نخستین گام این است که در مورد داده‌های طبیعی و ساختار آن بحث کنیم. گام بعدی بحث از امکان حکم طبیعی است. امکان‌سنجی به وسیله مفهوم «تداوم تحلیلی» صورت می‌پذیرد که می‌توان گفت «تحلیل مبتنی بر محمول» حکم طبیعی است. در گام آخر در مورد ساختار احکام طبیعی و قانون طبیعت بحث می‌کنیم که آیا قانون طبیعی وجود دارد؟ آیا جهان عموماً مبتنی بر قانون طبیعی است؟ بحث در مورد «محاسبه‌پذیری» در همه بخش‌ها اهمیت دارد. بنابراین، در مورد «امکان» و معرفت مبتنی بر آمار و تضادف بحث می‌کنیم و برای در شفاف کردن جایگاه آن می‌کوشیم؛ در پایان روی این موضوع بحث می‌شود که آیا «امکان»، «قانون طبیعی» است یا «قانون طبیعت»؟ به طور کلی، این مقاله دارای رویکرد منطقی به مسئله طبیعت است. تداوم تحلیلی «طبیعت» در محمول و در کل روی حکم که شامل موضوع و محمول می‌شود و بازتاب‌دهنده طبیعت است. در نتیجه، می‌توان پارامتری را در جایگاه معیار تمایز «حکم طبیعی» از «حکم محض» پیشنهاد کرد.

**واژگان کلیدی:** طبیعت؛ قانون طبیعی؛ حکم محض؛ تداوم تحلیلی؛ معرفت مبتنی آمار؛ تضادف

\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: s972186002@edu.ikiu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. Email: dr\_sayf2003@yahoo.com



## ۱. مقدمه

### ایده فلسفه طبیعت - داده طبیعی

الکساندر برد در کتاب مهم خود، متافیزیک طبیعت، دست به یک تجمیع آرای مهم میان سه نوع طبیعت‌گرایی زد: ۱. طبیعت‌گرایی کلاسیک (مثل اسپینوزا) که مدل خدا - طبیعت مد نظرش بود؛ ۲. طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی که از طرفی با پژوهش‌های داروین بال و پر گرفت و از طرفی پیشرفت روزافزون علم سبب شد تا نگاه پوزیتیویستی به جهان به لحاظ هستی‌شناسی طبیعی با «علوم طبیعی» عجین شود؛ با وجود این تا زمان راسل و سپس کواین «توصیفات موجهاتی» در فلسفه طبیعت بدون داوری و دست‌نخورده باقی مانده بود؛ ۳. طبیعت‌گرایی غیرموجهاتی کواین که از طرفی خود مفاهیم موجهاتی را زیر سؤال می‌برد (دو حکم جزمی تجربه‌گرایی) و از طرف دیگر با نظریه «شبکه معرفتی» مدلی را توسعه می‌داد که فاعل شناسا در این شبکه درگیر فرایندهای ادراکی می‌شود. الکساندر برد با توسیع منطق موجهات به صورت سری‌های امکانی و سری‌های ضروری سعی در تجمیع آرای کواینی و قائلان به منطق‌های موجه دارد، اما به هر روی معیاری به دست نمی‌دهد که اساساً «حکم طبیعی کدام است؟»، «چه نسبتی با ریاضیات مدرن دارد؟»، «چگونه می‌توان معیارهای امکان‌سنجی دسترسی به حکم طبیعی را فراهم کرد؟» و در پایان «نسبت حکم طبیعی با حکم محض چگونه است؟»

هدف ما در این مقاله ارائه پاسخ به این چهار پرسش است و چنان‌که خواهیم دید، ابزارهایی که الکساندر برد (۲۰۰۷) در اختیارمان می‌گذارد و همچنین مفهوم «تحلیل» و «محاسبه‌پذیری و نسبت آن با علم احتمال» به کمک ما خواهند آمد تا نسبت میان «داده‌های طبیعی»، «قانون طبیعی» و همچنین «نظام احکام طبیعی» را تبیین کنیم.

وقتی از لفظ «داده» استفاده می‌کنیم، حتماً ناظر به یک عینیت خارجی است که در ذهن «داده شده» محسوب می‌شود؛ به این معنا که در ذهن دریافتی به عنوان آگاهی غیرمنفرد و منضم در یک ساختار از آن وجود دارد و فرد آگاه آن داده را به صورت «یک عین» می‌تواند به کار گیرد، چه به عنوان «یقینی در مورد جهان بیرونی» و چه به عنوان «صورتی منطقی و صوری»؛ با این توصیف می‌توان داده را با هر نحو به کارگیری در نظر گرفت.

اما داده‌ای که در اینجا مدنظر داریم، نمی‌تواند ناظر به «هر داده ممکن» باشد، زیرا قرار نیست مفهومی که از داده ارائه می‌دهیم ناظر و تنظیم‌کننده هر «داده ممکن» باشد. ما خود را به داده طبیعی محدود می‌کنیم، اما واقعا چه چیزی و به چه معنایی می‌تواند یک ابزار تمییز به ما ارائه

دهد که تشخیص دهیم کدام حکم طبیعی است و کدام حکم طبیعی نیست؟ در این مقاله می‌کوشیم به این سؤال پاسخ دهیم.

برای روشن تر شدن مقصودمان در ادامه بحث، مثالی از نظر فیلسوفی طبیعت‌گرا می‌آوریم. آرمسترانگ که به خصوص نظریه وی در باب کلی‌ها مورد توجه است، به این معنا خود را طبیعت‌گرا می‌داند که یقین را به طور کلی در دسترس می‌داند، اما تنها از طریق تجربه و علوم طبیعی. این نوع طبیعت‌گرایی که در واقع نوعی تقلیل دادن همه مفاهیم به علوم طبیعی می‌باشد، مدنظر ما نیست [طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی نزد بسیاری از فیلسوفان پذیرفته شده است، مخصوصاً واقع‌گرایان درون‌گرا که خود را در ادامه راه کانت تصور می‌کنند]. نخست اینکه داده طبیعی، تجربه بدون هیچ‌گونه دستکاری است، یعنی نه حول یک «شرط» دریافت شده است و نه خود به مثابه شرط یا واقعیتهای شرط‌گذار پدیدار می‌شود و دوم اینکه حکم ناظر به این «داده طبیعی» تنها یک توصیف است؛ یک «توصیف» یا «بازنمایی طبیعی». <sup>۱</sup> نمی‌توان گفت این توصیف یک اصل «صوری» است که کارکردی منطقی دارد و هیچ مفهومی آن را دربر نگرفته و تنها یک «محرک عملی - شناختی» است. <sup>۲</sup> این مفهومی نبودن به این معنا نیز هست که یک بار تجربه می‌توان این اصل را «منحصر به فرد بودن دادگی طبیعی» نامید <sup>۳</sup> و آن را به صورت زیر تعریف کرد: وقتی یک داده طبیعی مرکز توجه ما قرار می‌گیرد، خود ذهن نیز در شیوه فهم دخالت دارد و این درهم‌تیدگی سبب می‌شود تا تقریباً هیچ‌گاه داده‌ها در ذهن طبقه‌بندی نشوند و نتوانیم هیچ حکمی صادر کنیم؛ اما در واقع می‌دانیم چنین نیست و می‌بایست اصل دیگری در کار باشد تا دادگی حکم در ذهن ممکن گردد.

## ۲. امکان دادگی و حکم (احکام)

اینجا می‌خواهیم نشان دهیم که تکثر و تکرار تجربه‌هاست که ما را قادر به مفهوم‌سازی می‌کند و اگر اصل «منحصر به فرد بودن دادگی» را به کار بندیم، دیگر مفهوم‌سازی ممکن نیست و در

1. David. M. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 88-104.

2. David Lewis, "Causation," *Philosophical Papers 2*, 159-213 (Oxford: Oxford University Press, 1986).

3. G. E. M. Anscombe, *The Intentionality of Sensation: Grammatical Feature*, ed. R.J Butter (Oxford: Oxford University Press, 1965), 1/140.

واقع این اصل را با اصل دیگری کامل می‌کنیم و در کنار این اصل طبیعی، اصل دیگری را قرار می‌دهیم؛ یعنی امکان کثرت تجربه‌های طبیعی در نقش شکل‌دهنده به مفهوم در وجه معرفت‌شناختی آن؛ معرفت‌شناختی به این معنا که حاوی اصل «منحصر به فرد بودن دادگی» نیست، بلکه ناظر به انگیزتگی مشابه ولی متمایز اعصاب است؛ یعنی با اینکه داده‌های طبیعی هیچ‌گاه نمی‌توانند تکراری باشند و ما این را می‌دانیم، خود ذهن و سیستم اعصاب به شیوه‌های مشابهی برانگیخته می‌شوند و به نوعی در وحدت‌بخشی به داده‌ها و ایده‌های مختلف کمک می‌کند تا بتوانیم مفاهیم واحدی بسازیم که «منحصر به فرد بودن دادگی» ما را در صدور احکام ناتوان نسازد.

حکمی که ناظر به «منحصر بودن دادگی» است در واقع شکل هستی‌شناسانه و محض بررسی ماست و احکامی که ناظر به این اصل صادر می‌شوند، احکام «طبیعی محض» هستند. تحلیل اولیه احکام، نخستین زمینه‌ای است که توسط «نسبت معرفت‌شناسی - هستی‌شناسی» به عنوان مفهوم «ساخته» می‌شوند، «امکان دادگی» در حکم طبیعی است؛ یعنی حکمی که محتوای آن توسط یک توصیف معرفت‌شناختی مشخص می‌شود؛ یعنی «امکان» و صورت آن - به معنای آنچه به معرفت از بیرون شکل می‌دهد - را طبیعت فراهم می‌کند. روشن است که صورت را به معنای ارسطویی آن به کار نبرده ایم. یک مفهوم، مجموع امکان‌های «دادگی طبیعی» است.<sup>۴</sup>

آنچه ما با عنوان امکان نام برده‌ایم در شکل طبیعی به صورت «محاسبه‌پذیری ریاضیاتی» بررسی خواهد شد، زیرا علم ریاضی خود مجموع شکل معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حکم است؛ به این صورت که ریاضی خود «ساخت‌هایی درونی» دارد؛ یعنی ساختار ریاضیات به خودی خود منسجم است و به صورت خودگردان می‌تواند بسط بیابد، اما درعین حال نشان‌دهنده «امکان دریافت داده طبیعی» نیز هست. این بدان معناست که ریاضیات در عین انسجام درونی فارغ از دلالت‌پردازی‌های بیرونی نیست و همواره انسجام درونی آن می‌تواند در مورد طبیعت خارجی به کار رود و اگر ریاضیات چنین نباشد، نمی‌دانیم درستی آن چگونه اثبات خواهد شد، زیرا صرف انسجام تنها می‌تواند خودش را نمایش دهد و چه‌بسا هرچه پیش‌تر برود، از واقعیت دورتر شود و در واقع به همان انتقادات بنیادی دچار شود که متافیزیک سنتی دچار شد که مهم‌ترین آن‌ها شامل این موارد است: ۱- محض‌انگاری؛ ۲- غلبه جدل بر استدلال؛ ۳- بی‌توجهی به امکان دسترسی‌های معرفتی؛ ۴- غیرقابل‌قیاس بودن؛ ۵- کلیتی بدون کذب یا صدق‌پذیری، که به نظر همه این انتقادات در متافیزیک سنتی به دلیل توجه صرف به ساختار درونی داده‌ها بوده و

4. Armstrong, *Sketch for a Systematic*, 85.

همچنین بیرون راندن تجربه به طوری که تنها صورت توخالی ولی منسجم از داده‌ها، بدون آنکه شیوه نسبت دادن آنها به طبیعت روشن باشد.

از طرف دیگر، بحث «محاسبه‌پذیری» بیش از هر جای دیگر در ریاضی قابل بحث است و آنچه محاسبه‌پذیر باشد، به نحوی به لحاظ «امکان صدق» پیوندی با ریاضی دارد.<sup>۵</sup>

در تعریف و بسط مفهوم محاسبه‌پذیری می‌توانیم بگوییم که در واقع «مفهوم امکان» وقتی به ریاضیات تحویل می‌شود، می‌بایست رابطه‌ای با کمیت داشته باشد، درحالی‌که فراتر از مفهوم امکان هم نرود، چراکه ما هم امکان و هم محاسبه‌پذیری را راجع به «طبیعت» به کار می‌بریم و اگر در نهایت این دو همگرا نباشند یا امر ممکن دچار «محاسبه‌ناپذیری» می‌شود یا امر ممکن از حیثه امور محاسبه‌پذیر خارج می‌شود، درحالی‌که هدف ما هرچه همگراتر کردن مفهوم این دو است. در این میان لازم است مفهوم محاسبه‌پذیری به درستی تبیین شود.

محاسبه‌پذیری به بیانی فنی‌تر چه معناست؟ فرض کنید یک رخداد «X» وجود دارد و رخ دادن آن وابسته به رخدادهای پیوسته  $y_0, \dots, y_n$  است که:

۱- اگر  $n$  متناهی باشد، می‌گوییم X رخدادپذیر است. جدای از این مسئله که با چه احتمالی رخدادپذیر است، بلکه تنها به این معنا که «X» خلاف ساختار محاسبه‌گر - ریاضی - نیست.

۲- اگر هر  $y$  جداگانه به  $n$  عامل وابسته باشد، همین‌طور الی آخر، امکان «X» کمتر می‌شود. اگر در کل  $n < \infty$  باشد، رخدادپذیری آن زیر سؤال نمی‌رود، اما اگر  $n = \infty$  باشد، آیا «X» خلاف ساختار ریاضی خواهد بود؟ زیرا اگر تعبیر زمانی از  $n$  داشته باشیم وقتی  $t = n = \infty$  «هیچ‌گاه» اتفاقی نمی‌افتد (چراکه هر لحظه همچون شرطی خواهد بود و زمان نامتناهی به معنای شروط نامتناهی است که هیچ‌گاه برآورده نمی‌شود) یا X «محاسبه‌ناپذیر» است و در نتیجه «X» به عنوان رخدادی در طبیعت ممکن نیست اگر X رخدادی وابسته به  $y_0, \dots, y_n$  باشد و  $n < \infty$  باشد.

ما برای روشن تر شدن آنچه بالا به آن اشاره شد، محاسبه‌پذیری را به دو شیوه تحلیل داده تقسیم می‌کنیم:

الف) اگر  $n$  تا  $y$  واقع شوند می‌توانیم بگوییم X به طور کلی منضم در  $y_0, \dots, y_n$  است یا X ((تداوم تحلیلی « $y_0, \dots, y_n$ »)) است. تحلیلی به دلیل بلافصل بودن X و  $y_0, \dots, y_n$  تداوم به این معنا که تا زمانی که تا  $y$  محقق باشند X محقق است و همچنین گویای ضرورت X است البته در توالی‌ها، این معنای اول تحلیل است، که در کل به معنی اول تحلیل، «تداوم تحلیلی» می‌گوییم،

با این تعریف که با تحلیل «مداوم به معنای زمانی» به پیوستگی موضوع و محمول پی می‌بریم، زمانی که به اندازه کافی طولانی باشد ولی نامتناهی نباشد، زیرا تداوم تحلیلی یکی از دو وجه محاسبه‌پذیری است و فرض اساسی محاسبه‌پذیری متناهی بودن شروط رخدادهای مشروط است.

ب) معنای دومی که مدنظر داریم انطباق عامل  $X$  با تصور آن است بی آنکه شرطی همچون  $Y$  مدنظر باشد، در این معنا  $X$  به عنوان شیء در علت تصور خودش منضم است (در معنی دوم تحلیل اشاره به نوعی علیت داریم، یعنی این که علت تصور یک شیء، همان شیء است) این هم معنای دوم تحلیل است، یعنی فارق از تداعی‌های تجربه، ما با برخورد با خود شیء تصور از همان شیء بدست می‌آوریم و به این معنی نسبت آن شیء را با تصورمان تحلیلی می‌دانیم و هرچقدر که این تصور با تصورات دیگر تألیف شود با تحلیل می‌توانیم آن تصور اولیه را استخراج کنیم، چنانکه بتوانیم حکم به ضروری بودن آن شیء و تصور آن شیء را در یک قضیه بیان کنیم.

حالا با دو اصل «محاسبه‌پذیری» و اصل «تحلیل» می‌خواهیم به ابزار تمییز حکم طبیعی از ناطبعی دست پیدا کنیم، اما پیش از آن لازم است نسبت میان محاسبه‌پذیری و تحلیل را روشن کنیم.

رابطه میان اصل «محاسبه‌پذیری» و اصل «تحلیل» چیست؟ چون که ما محاسبه‌پذیری را به «دو شیوه تحلیل» تحویل کردیم، ما محاسبه‌پذیری در احکام ریاضی را به همان معنی «ممکن» به کار بردیم، حال آنکه شیوه‌های تحلیل روش‌های کشف ضرورت می‌باشند، این موضوع در ابتدا متناقض نما یا حداقل دشوار به نظر می‌آید، اما باید به این نکته توجه کنیم که روش‌های تحلیل راجع به یک «حکم» به کار می‌روند، اما محاسبه‌پذیری راجع به واقعیتی است که ممکن لحاظ شده، اما محاسبات روی آن‌ها می‌تواند به صورت کشف ضرورتی میان امور ممکن باشد.

پس محاسبه‌پذیری حامل مفهوم «امکان» است، اما با نظر به این که تنها ناظر به طبیعت است، «ممکن، طبیعی است»، از طرف دیگر ما دو نوع «تحلیل» داریم؛ یعنی دو نوع روش کشف ضرورت، یکی «تداوم تحلیل» و دیگری «انضمام شیء در تحلیل تصور» که قانون را به صورت ضروری در نسبت میان «امور ممکن» کشف می‌کنند.

اگر شیئی مثل  $A$  وجود داشته باشد و علتی همچون  $B$ ، ۱. فارغ از  $A$ ،  $B$  باید محاسبه‌پذیر باشد، یعنی به معنای عام ممکن باشد؛ ۲. علت تصور  $A$  خود  $A$  باشد و یا ۳. اگر  $A$  به صورت تداوم تحلیلی موجود باشد به وجهی که  $B$  از  $A$  جدایی‌پذیر نباشد؛ یعنی هر دو ضروری‌اند. اگر شیء  $A$  محقق شده باشد، خارج از حالات ۲ و ۳ نیست و درغیراین صورت حالت ۱ درست خواهد بود.

رابطه با دیگر اشیاء فارغ از هر ویژگی‌ای در این سه حالت مندرج است، اما نکته‌ای درباره امکان روشن نشدن؛ یعنی اینکه آیا اصلاً ممکن بودن به معنای رابطه داشتن  $X$  حداقل با یک  $Y$  است، درحالی‌که  $X \neq Y$ . این درست است و ساده‌ترین نوع محاسبه‌پذیری است؛ یعنی  $X$  همان  $Y$  نیست، اما میانشان یک دسترسی متناهی و موضعی وجود دارد.

حال حکمی ساده را در نظر می‌گیریم و با معیارهایی که تا این جا به دست آمد آن را می‌کاویم: «چرخش ایام میان شب و روز طبیعی است».

فرض کنیم که منشأ حکم، متافیزیک یا همان حکم طبیعی محض است، پس استثنای پذیر است، چراکه محاسبه‌پذیر نیست. اینجا دیگر نمی‌گوییم «ممکن نیست»، بلکه به درستی می‌گوییم «طبیعی نیست» و به دنبال آن ممکن نیست به عنوان علت تصور چیزی مابازاء داشته باشد یا اینکه اتفاقی در امتداد یک تداوم تحلیلی نباشد و در این صورت به هر سه معنا می‌گوییم «طبیعی نیست»، اما اگر فرض کنیم «طبیعی است»، وضعیت فرق می‌کند.

گزاره «چرخش ایام میان شب و روز» تداوم تحلیلی اصولی طبیعی است؛ چنانکه می‌توان با ادامه تحلیل، تقویم‌های با اعتبار چندصد قرن داشت.

پس اینجا دیگر رخداد طبیعی با یک مجموعه اصول ذهنی گره می‌خورد، اصول طبیعی که گردش شب و روز را پدید می‌آورند و نیوتون به درستی کتاب خود را «اصول ریاضی فلسفه طبیعت» نام نهاد.

در این صورت، فرض ربط با اراده فوق بشری، بی‌آنکه به قوانین همین طبیعت توجهی شود، نادرست است.

حال با مثال «درخت  $A$  سبز است» این موضوع را بیشتر توضیح می‌دهیم. اگر سبز بودن  $A$  را به درخت بودنش برگردانیم یعنی درخت، ذاتی دارد که سبز بودن را برای آن ایجاب می‌کند، این بستگی به این دارد که ذاتی برای اشیا قایل باشیم یا نه. اما اگر «سبز بودن  $A$ » را به عللی تکاملی و «زمانمند» تحویل کنیم «سبز بودن  $A$ » تداوم تحلیلی «حیات طبیعی» در درخت است. باید توجه کنیم که در صورت تداوم تحلیلی «انضمام شیء در تحلیل تصور» خود به خود درست است و چون واقع است دیگر از امکان - محاسبه‌پذیری آن بحث نمی‌شود، بلکه به جنبه ضروری طبیعت باز می‌گردد.

پس ما خود را به دو حکم ناظر به «محاسبه‌پذیری» و «تداوم تحلیلی» محدود می‌کنیم (ولی در ضمن می‌دانیم که دو نوع تحلیل، قابل تشخیص است). حالا کمی روشن شد که

حداقل ما چه حکمی را طبیعی می‌انگاریم و همچنین روشن شد طبیعت‌انگاری ما به معنی وانهادن احکام علوم طبیعی نیست، بلکه علوم طبیعی علوم می‌اند که نظام‌های ممکن را بنا می‌کنند و همین «انواع کثیر در تحلیل» را به کار می‌گیرند.

### ۳. کارکرد ریاضی در احکام طبیعی و تصادف

حالا به کارکرد علم ریاضی در حیطة تصادف و ربط آن به طبیعت بازگردیم: اصل «معرفت - هستی شناختی» یعنی میزان دسترس معرفتی به میزان محاسبه‌پذیری؛ یعنی فرضاً  $X$  طبیعی است، اما چقدر محتمل است؟ اینجا ما باید فراتر از محاسبه‌پذیری عمل کنیم؛ یعنی جویای علت این امر باشیم که چرا دسترسی یقینی به آینده نداریم و آیا این دسترسی «چیزی و رای طبیعت» است؟

با پاسخ به این پرسش یک ابزار تمییز دیگر و البته جالب تر در اختیار خواهیم داشت.

وقتی می‌گوییم احتمال وقوع  $X$  می‌تواند دو برداشت از آن داشت: یکی خارج از دسترس بودن همه داده‌های  $X$  و دیگری محدودیت دسترس ما به  $X$  و یا هر دو به صورت توأمان، که ما همین مورد آخر را بررسی می‌کنیم:

همه داده‌های  $X$  در دسترس نیست و ما نیز ابزاری نداریم که آن را بیش از پیش بکاویم. ما تنها یک احتمال - یک اندازه احتمال - بدان نسبت می‌دهیم که به معنای خارج نبودن از حوزه محاسبه است، اما از طرف دیگر چون می‌توانیم به این صورت به احتمالاً با فرم  $p(x): X$  نگاه کنیم که درهم تنیده با  $Y_n$  تا شرط است که اگر محقق شوند،  $P(x)$  به عنوان تداوم تحلیل « $Y$ » طبیعی خواهد بود  $(Y_n|X) > 0$ .

این یعنی یک  $X$  تصادفی ناظر به محدودیت‌های «معرفتی - هستی شناختی» ماست. پس علت تصادفی در جایگاه سومین ابزار تمییز حکم طبیعی از حکم ناطبیعی تعیین و معرفی می‌شود.<sup>۶</sup>

حال اگر بخواهیم اولین نتیجه را بیان کنیم، به صورت زیر خواهد بود:

۱. حکمی طبیعی است که در رابطه با طبیعت ممکن یا ضروری باشد؛ یعنی صفت خاص یا عام طبیعت باشد.

6. C. Salmon Wesley, "Probabilistic Causality," *Pacific Philosophical Quarterly* 61, no. 1-2 (1988): 50-74.

2. حکمی طبیعی است که در تداوم تحلیلی احکام دیگر باشد و حکم «یگانه» نباشد؛ یعنی نظام احکام خاصی، ضرورت را به حکم جدیدی تحمیل کنند و آن حکم به صورت ضرورتی زمانی (تداوم) از کل احکام قابل استنباط باشد.

3. هر شیئی تصادفی، طبیعی است و تنها به جهت «محدودیت دسترسی پذیری» دارای ویژگی‌های خاص تصادفی است. (ما ادعا نمی‌کنیم که این‌ها همه شرط‌های ممکن هستند اما برای تمییز احکام، در این سطح کفایت می‌کند.)

#### ۴. تحلیل ثانویه احکام- نظام احکام

اینجا از طبیعت با عنوان «نظام احکام» نام می‌بریم؛ یعنی «نظام احکام طبیعی». طبیعت وجهی بلافصل هر چیزی است، اما اصول ریاضی که ناظر به طبیعت است، خود طبیعی نیست، بلکه نظام احکام طبیعی است؛ یک نظام فراطبیعی که هر حکم جزئی با «یک جهت طبیعی» را به نظام احکام طبیعی مرتبط می‌سازد و به این دلیل است که دسترسی معرفتی ما به طبیعت همین نظام احکام است: امکان، تقلیل مرتبه ضرورت است. برای بالا بردن دقت محاسبه می‌توانیم ادعای خودمان را به شکل زیر بیان کنیم:

باید توجه داشته باشیم که  $\diamond^{n-1}$  در رابطه با  $R_n$  ممکن است؛ یعنی اگر  $\diamond^{n-1}$  را توصیف حکم  $B$  در نظر بگیریم،  $\diamond^{n-1}(B)$  را باز هم می‌توان تقلیل مرتبه داد،  $\diamond^{n-2}(B)$  ... به صورت زیر:

$$\diamond^{n-1} \dots \diamond^0(B); \diamond^0(B) = BR\{\emptyset\} \quad (1)$$

X is possible if X R X' (X Related to X')

یعنی رخداد X بدون هر دسترسی به یک رخداد دیگر، ممکن نیست:

$$\diamond X \rightarrow XRX' \quad (2)$$

البته باید مورد  $X'$  الی آخر همین را اظهار کنیم:

$$XRX' R \dots RX^n \rightarrow \diamond X \dots \diamond X^{n-1} \quad (3)$$

و با یک تغییر کوچک

$$(X \dots X^{n-1}) \diamond \rightarrow R(X, X', \dots, X^n) \quad (4)$$

$$\text{Rank}(R) = n; \text{Rank}(\diamond(\dots)) = n-1$$

$$\diamond: \text{Rank}(R) \rightarrow \text{Rank}(\diamond(\dots)); \diamond: R^n \rightarrow R^{n-1}$$

(R: Relation)

که معنای آن عدم امکان پذیری B است و در نتیجه غیرطبیعی بودن آن یا به قولی دیگر، «در طبیعت چیز مستقلی وجود ندارد».<sup>۷</sup>

نتیجه آشکارتر این است که در حکم طبیعی شبکه‌ای از احکام وجود دارد و هر حکم، در «تداوم تحلیلی» دیگر احکام است.

### ۵. نظم طبیعی یک قانون طبیعی نیست

اینجا نقل قولی از آرمسترانگ می‌آوریم: «به درستی یک دیدگاه غیر متمرکز وجود دارد... دیدگاهی که به ما می‌گوید نظم در جهان هست، اما این یک قانون در جهان نیست. این دیدگاه که نظم را چونان قانون نمی‌نگرد؛ همچنین نقش قوانین را محو می‌سازد. چون جهان قانون‌بنیاد نیست... منظم هست، اما به صورت شانس‌ی یا به این صورت که برای هر ذهنی به صورت متمایزی پدیدار می‌شود.»<sup>۸</sup>

کار را تا حدی با تفسیر این نقل قول پیگیری می‌کنیم. این در واقع، گذار ما از «حکم طبیعی» به قانون طبیعی است: در حکم طبیعی ما به گونه‌ای جویای شرایط بودیم، شرایطی که به ما نشان دهد حکم A طبیعی است، اما حکم B خیر. پس اینجا پرسش می‌شود: اگر A حکمی طبیعی باشد، چگونه قانون خواهد بود؟ یعنی چگونه کلیت و «حدی از ضرورت» را خواهد داشت؟ در این جا به چند نکته می‌پردازیم:

- نظم، جهان را نمی‌سازد (علت جهان نیست) یا اینکه نظم، قانون نیست.

- کلیت و ضرورت در شکلی طبیعی‌شان باید تعبیر شوند.

بنابراین قانون طبیعی، قانون رخدادها (events) نیست، بلکه قانون واقعیت‌ها (facts) هاست. این در واقع همان نکته یا نقصی است که طبق ادعای ما با قوانین تصادف و اطلاق آن‌ها به طبیعت تا حدی رفع می‌شود.

7. Alexander Bird, *Nature's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 132-146.

8. Bas. C. Van Fraassen, "Armstrong on Laws and Probabilities," *Australian Journal of Philosophy* 65, no. 3 (1987): 3/88.

## ۶. احکام و اثبات

نظم، علت جهان نیست، نمی‌توانیم ادعا کنیم که نظم بیشتر از آنچه قابل محاسبه است وجود دارد. پس پرواضح است نظم یک قانون سرتاسری در کیهان نیست. از طرف دیگر نظم قانون نیست، بلکه یک «فرایند تصادفی» است و اصلاً علت وجود علم «احتمال» همین است، یعنی قاعده‌مند بودن کلی جهان و نظم تنها به عنوان یک حالت ممکن و موضعی یا تعادل نهایی مد نظر است. پس نظم قانون نیست: علت هم نمی‌تواند باشد، زیرا علیت یک قانون است، چه قاعده‌ای منطبق با طبیعت و چه قاعده‌ای محض.<sup>۹</sup>

تعریف نظم چونان یک خاصیت عینی، حاصل نوعی غایت‌نگری غیرطبیعی است؛ یعنی ساختن نظام‌های متافیزیکی سازگار و سپس نسبت دادن آن به جهان. اگر نظم خود یک رخداد (Event) باشد، تنها می‌تواند به صورت آماری و موضعی یک قانون در پس قوانین باشد. ما اینجا Event را در برابر fact می‌آوریم، پس نظم یک قانون نیست، بلکه یک قانون‌ساز (فراقانون) است که به شیوه سازگار قوانینی راجع به یک رخداد را وضع می‌کند.

آیا هر قانون طبیعت ناظر به قانون علیت است؟ آیا قانون طبیعی وجود دارد که در پی چرایی نباشد؟

قانون طبیعی به هر صورت چرایی یک پدیده را توضیح می‌دهد و با این قاعده‌ها شاید تبعیت طبیعت از این قوانین ثابت نشود، اما ثابت می‌شود که بالاخره طبیعت طبق قوانین تنها «توصیف‌پذیر» است و اگر قانون طبیعی این وجه را داشته باشد که چرایی را توضیح دهد، پس مسلماً ناظر به قانون علیت است، چون این علیت که ما به کار می‌بریم علیت طبیعی است. این پرسش پیش می‌آید که آیا بنیان‌های طبیعت نیز ناظر به علیت متافیزیکی است؟ ما نمی‌توانیم بگوئیم چون منشأ طبیعت بی‌قاعده است، هیچ قاعده پسینی هم وجود ندارد، چه بسا اصلاً مفهوم نظم و قاعده، وقتی در کلیت خود به کار رود یک «توصیف آماری» می‌باشد و معرفت انسان به جهان در سطح کیهانی و بسیار بزرگ آماری می‌باشد. پس می‌پذیریم که قانون طبیعی ناظر به علیت طبیعی است و با این فرض «یک قانون طبیعی» نظامی از احکام طبیعی است و علیت قانون طبیعی را به طرق گوناگون روشن می‌سازند.<sup>۱۰</sup> پس جا دارد این قانون طبیعی را که در واقع نظام احکام طبیعی است، در سه شرط طبیعی بودن حکم بگنجانیم.

الف) قانون طبیعی در نسبت با کل طبیعت ضروری است که یا نظریه است و یا فرانظریه.

ب) حکم طبیعی به خودی خود در دومین ویژگی‌اش ساخت قانون طبیعی را به صورت

9. F. P. Ramsey, "Law and Causality," in *Philosophical Papers* (Cambridge: University press), 140-163.

10. J. L. Mackie, "Cause and Conditions," *American Philosophical Quarterly* 2, (1962): 245-264.

«نظام احکام» توضیح می‌دهد؛ یعنی حکمی طبیعی است که در تداوم تحلیلی دیگر احکام باشد و همچنین حکمی طبیعی است که در قانون عام طبیعت وارد شود و حکم را توسعه دهد.

ج) هر شیء طبیعی که به صورت مفرد در نظر گرفته شود تصادفی است و وقتی شیئی وارد نظام طبیعت شود، به صورت قانونی آماری و در شکل یک رفتار کلی طبیعت دسترس پذیر است، البته علیت نیز به صورت دقیق و مستقیم قانون طبیعی نیست، بلکه یک فراقانون یا «قانون قانون» است. علیت به خودی خود چیزی از طبیعت به ما نمی‌گوید و تنها «قانون طبیعی» چونان یک «جهت» می‌تواند ناظر به علیت باشد.

نکته شایان توجه، ماهیت ساختاری قانون طبیعی است؛ یعنی «تداوم تحلیلی» که برای ما بسیار مهم است از آن تبیینی منطقی و کوتاه به دست دهیم.

## ۷. لایب‌نیتس و اصل اندراج محمول در موضوع

در این قسمت تا حد زیادی رویکرد ما روشن خواهد شد. لایب‌نیتس همه احکام را در نسبت با خدا تحلیلی می‌داند؛ به این معنا که همه احکام حقیقتاً تحلیلی‌اند و اگر حکم تألیفی وجود دارد ناشی از تاهمی معرفت ما نسبت به جهان است؛ این یعنی محمول داخل در تداوم جوهری موضوع است که به صورت اجمالی همان «تداوم تحلیلی» است که ما به کار بردیم، اما جهت حرکت ما فرق می‌کند. ما با «تداوم تحلیلی» وجود نظام احکام طبیعی، یعنی قانون طبیعی را توجیه کردیم.

لایب‌نیتس می‌گوید یک قضیه دو وجه دارد یا هم برای انسان تحلیلی است و هم برای خدا یا برای ما تألیفی است و برای خدا تحلیلی یعنی حقایق و احکام در هر صورت برای خدا تحلیلی‌اند که آن را چنین بازنویسی می‌کنیم:

$$1) \{ \exists X F(X) : F(X) \in X \} \equiv \text{Analytic in any conditions}$$

$$2) F(X) = \begin{cases} \exists X F(X); F(X) \notin X \\ \exists X F(X); F(X) \in X_{n \rightarrow \infty} \end{cases}$$

که در واقع  $X_n \rightarrow \infty$  تنها در دسترس خدایی نامتناهی و کامل است. ما حکم را در حالتی بررسی کردیم که داخل در تداوم تحلیلی موضوع باشد؛ یعنی تداوم تحلیلی موضوع (در زمان) تا جایی پیش رود که محمول برایش ضروری باشد و از این طریق «نظام احکام طبیعی = قانون طبیعی» باشد. اما نگرش لایب‌نیتس به قانونی در شأن کمال خداست، نه طبیعت.

اما قاعده ما چنین است:

$$\exists X F(X): (X_{t \rightarrow \infty}) \rightarrow F(X) \in X \equiv \text{Analytic Continuation}$$

یعنی یک  $X$  به همراه توصیف  $X$  هست، که در هر زمانی ادامه دارد. پس به طور کلی این وصف مستقل از زمان در  $X$  هست. تداوم تحلیلی موضوع یعنی همین اندراج مداوم در زمان نامتناهی. این تداوم تحلیلی در کنار علیت طبیعی دومین فرافقانون طبیعی است؛ به این معنا که این دو مولد «Nature Law» هستند. حالا در اینجا به محاسبه‌پذیری در قوانین طبیعی بازمی‌گردیم.

### ۸. تداوم تحلیلی و نظام احکام طبیعی

محاسبه‌پذیری نیز یک فرافقانون است، چرا که شرط طبیعی بودن حکم و سپس قانون را ذیل نظامی کلی بیان می‌کند. فرافقانون‌ها شاکله‌های بیرونی و صوری‌اند و نه مستقیماً قوانین طبیعت. این شاکله‌ها دسترسی معرفتی ما به طبیعت را ممکن می‌سازد (محاسبه‌پذیری مربوط به قانون طبیعی نیست، بلکه مربوط به شیء طبیعی است که اگر رخدادپذیر باشد، محاسبه‌پذیر است و بالعکس).

شیء طبیعی با همین خاصیت وارد حکم طبیعی می‌شود که بستری مفهومی است و بعد از آن، حکم در زنجیره دیگر احکام ذیل یک «تداوم تحلیلی» قرار می‌گیرد و قانون طبیعی را می‌سازد. پرسش این است که شیء رخدادپذیر چگونه بی‌آنکه افزوده یا کاسته شود وارد نظام طبیعی می‌شود و قانونی را رقم می‌زند که رخدادپذیری آن محتمل‌تر است؟ پاسخی که می‌توان داد ناظر به همان نگرش آماری به شیء منفرد یا نظام اشیاء است که هرچه سیستم بزرگ‌تر باشد، رخدادپذیری در غالب محاسبه‌پذیری آماری در دسترس است؛ هرچند خود فرایند به لحاظ محاسبه ریاضی بسیار دشوار باشد.

بر پایه تفکر لایب‌نیستی، دسترسی به تحلیل نامتناهی نداریم، اما با قائل شدن به یک معرفت آماری دیدیم که می‌توان تا حدودی به درک «تداوم تحلیلی» در حکم تألیفی رسید. حال اگر این شکل آماری معرفت را در منطق نشان دهیم، می‌توانیم نتیجه قابل توجهی بگیریم:

$$\text{اگر } X \text{ موضوع } F(X) = Y \text{ محمول باشد یا } X \in Y \text{ یا } X \notin Y:$$

بدین معناست که اگر:

$$X = X_0 \dots X_n$$

هیچ یک از  $X$  ها شامل  $F(X)$  نیست و  $F(X)$  از بیرون اضافه یا تألیف شده است:

$$1) \exists X \{ (F(X) \wedge (F(X) \notin X)) \}$$

ما راجع به  $X$  مفهوم تداوم تحلیلی را مطرح کردیم، چه به تعداد متناهی مؤلفه داشته باشد و چه به تعداد نامتناهی.

وقتی  $X$  با مؤلفه‌های متناهی وضع شده باشد تداوم تحلیلی آن در زمان طریقه تقسیم (تقسیم به آنات) دیگری را برای  $X$  معرفی می‌کند:

$$X \rightarrow t_a$$

$X$  مرتبط می‌شود به زمانی که به صورت نامحدود پیش می‌رود. پس اگر رابطه (۱) را بازنویسی کنیم:

$$2) \exists X \{ (F(x)) \wedge (X = X_{t_0 \dots t_\infty}) \rightarrow \exists X_{t_i} ( (F(X_{t_i}) \in X) ) \}$$

$$F(X) = F(X_{t_i}) \text{ که درحالی که}$$

در نهایت، «تداوم تحلیلی موضوع» در نظام احکام طبیعی نقش وحدت بخشی دارد؛ یعنی تحت یک نظام ضروری درآوردن قوانین طبیعت. «تداوم تحلیلی موضوع» در واقع تداومی زمانی است که وجود محمول در موضوع را اثبات می‌کند؛ از این رو ما در نظام احکام طبیعی فقط احکامی تحلیلی داریم. درباره طبیعت احکام تألیفی، واقعی وجود ندارد. پرسشی که پیش می‌آید این است که با وجود «تداوم تحلیلی»، قانون طبیعی باید ضروری، کلی و اجتناب‌ناپذیر باشد، اما چگونه؟

قانون طبیعی با شرایط ایدئال این چنین است، اما ما پیوسته گفتیم که معرفت ما به احکام طبیعی، آماری است و یقین ما نیز به نحوی آماری است و قانون طبیعی هم همین ویژگی را داراست؛ هرچند کامل نیست، از دل طبیعت مشترکی میان طبیعت ذهن ما و طبیعت خارجی می‌آید و همین نسبت جاری «در قانون طبیعی» جدای از طبیعی بودن قانون نیست.<sup>۱۱</sup> در ادامه به مسئله تصادف و قانون طبیعی می‌پردازیم.

## ۹. تصادف و قانون طبیعی (Probability and Natural Law)

مسئله تصادف به دو صورت می‌تواند مطرح شود: یکی تصادف به عنوان دسترسی محدود ما به قوانین، یا به طور کلی بی قانون بودن وجهی از طبیعت به صورتی که همواره از هر تبیینی می‌گریزد. اگر مسئله دسترسی مطرح باشد باید به درستی درک کنیم که تصادف به معنای «تعدد حالات

11. Armstrong, *Sketch for a Systematic*, 3/ 56.

ممکن و مساوی) است یا بهتر بگوییم همان جهت امکان است. برای مثال، برای تاس فرق نمی‌کند رو به کدام عدد بیفتد؛ به همین دلیل هر شش روی تاس حالتی ممکن است و ترجیحی ایزکتیو نسبت به دیگری ندارد، اما همین موجب می‌شود «کدام رو آمدن» از محاسبه خارج شود و این مد نظر باشد که «هر طرف تاس شانسی برابر با دیگری دارد» و این حداکثر چیزی است که می‌توانیم محاسبه کنیم. اینجا به وضوح اگر دسترسی ما به همه شرایط تاس باز بود، می‌توانستیم بگوییم کدام رو می‌آید؛ زاویه پرتاب، محل برخورد، سالمی تاس و... اما از طرف دیگر می‌توان وابستگی فضای اطراف تاس را در نظر گرفت؛ یعنی در کل دو فرض وجود دارد:

فرض اول) برای تاس فرقی نمی‌کند که کدام رو بیاید.

فرض دوم) برای جهان فرقی نمی‌کند که کدام رو بیاید.

فرض اول «ناظر به شیء» است و فرض دوم ناظر به «جهان شیء» همچنین در فرض اول محاسبه می‌کنیم که فرقی نمی‌کند کدام رو بیاید و در فرض دوم «ذات نسبت میان جهان و تاس رایان می‌کنیم».

ما این تمایز را مطرح می‌کنیم تا با صراحت بگوییم اگر فرض اول درست باشد این نیز یک «فراقانون» است. یک «فراقانون طبیعی» و اگر فرض دوم درست باشد، یک گزاره سازمان‌یافته که کدام رو آمدن تاس تفاوتی نکند؛ این فرضی نیست که به راحتی بتوان آن را کنار گذاشت، هر چند تمایل ذهن به نامعقول دانستن فرض دوم است. این دو فرض موجودند اما نه به عنوان یک حصر منطقی؛ بنابراین یک فرض دیگر نیز وجود دارد که تاس خود در جهانی است و برای تاس و جهان اساساً فرقی نمی‌کند کدام رو بیاید و ما طرفدار همین وضع مجامع هستیم، چراکه نمی‌توانیم فرض را بر تفاوت تاس و جهان تاس بگذاریم و بر همین اساس تصادف را دو گونه بدانیم: جهان تاس جز حالت‌های ممکن که خود می‌تواند پدید بیآورد نیست؛ از طرف دیگر تاس جز جهانی که در آن چنین رفتار می‌کند، نیست؛ یعنی فرقی میان تاس و جهان تاس به لحاظ شمول نیست و هر دو در مورد تصادف موضوعیت دارند. با این فرض به یک حکم واحد می‌رسیم: «اگر تاس رفتاری تصادفی دارد، رفتارهای رخدادهایی در جهان تاس اند و اگر رفتار جهان تصادفی است، شیئی چون تاس نماینده آن است»؛ پس به هیچ روی نمی‌توانیم از تصادف چشم‌پوشیم، چراکه در هر صورت به عنوان یک نسبت وجود دارد. با این حال، آیا تصادف یک قانون «طبیعی» یا «قانون طبیعت» است؟

باز هم نمی‌توان این را گفت، زیرا تصادف چه به صورت ذهنی و چه عینی در نظر گرفته شود، «قانون قانون» است یا همان «فراقانون طبیعت» می‌باشد. تصادف، میزان امکان صدق و مشاهده‌پذیری رخداد را در نسبت میان قانون و پدیده به ما نشان می‌دهد. پرسشی که پیش می‌آید

این است که آیا تصادف منافاتی با قانون طبیعی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید به مشخصه‌های قانون طبیعی بازگردیم:

الف) قانون طبیعی در نسبت خود با طبیعت ممکن یا ضروری است که در اینجا موضوع امکان این نسبت مد نظر است.

ب) کلی طبیعی است که داخل در نظام احکام دیگر می‌شود و تداوم تحلیلی آن‌ها می‌باشد، در تصادف ما تداوم تحلیلی احکام به بهترین شکل ممکن داریم، که توضیح خواهیم داد.

پ) اگر به صورت آماری به شیء نگریسته شود، هر شیء طبیعی منفرد رفتاری تصادفی دارد و که این مشخصاً به همین بحث اخیر ما بازمی‌گردد.

از این رو نه تنها قانون طبیعی با تصادف منافاتی ندارد، بلکه ملازم یکدیگر هستند، حداقل در این حد که تصادف میزان درستی نسبت میان قانون طبیعی و واقعیت‌ها (facts) را توضیح می‌دهد.

این پرسش مطرح شد که چگونه «تداوم تحلیلی» به شکل کاملی در تصادف دیده می‌شود؟ ما تداوم تحلیلی را به صورت «تداوم تحلیلی موضوع» نیز به کار می‌بریم و این تداوم با همه ضرورت خود در قضیه تحت حدگذاری هر محمول ممکن می‌تواند قرار گیرد، اینکه کدامیک از محمول‌ها امکان پیوستگی بیشتری دارند یا در واقع طبیعی تر هستند و کدامیک کمتر، همگی به دست قوانین احتمال روشن می‌شود؛ یعنی میزان رابطه محمول نسبت به موضوع در جایی جز قانون طبیعی ناظر به احتمالات، نمی‌تواند محاسبه شود.

در اینجا پیوستگی چونان مبنای حکم تحلیلی مطرح است؛ یعنی  $X$  و  $Y$  (به عنوان موضوع و محمول) فاصله‌ای بسیار نزدیک دارند، اما مجزا هستند و به همین دلیل تنها  $P(X)$  و  $P(Y)$  به عنوان احتمال می‌تواند مجزا بودن و در عین حال وابستگی  $X$  و  $Y$  را توجیه کند، چراکه مانند دو نقطه پشت سر هم روی خط حقیقی هستند و به یک معنا مجزا هستند، اما فاصله معناداری ندارند.<sup>۱۲</sup>

#### ۱۰. نتیجه

ما چون منشأ حکم طبیعی را داده طبیعی دانستیم، عینیت خارجی احکام، در غالب فکت‌های طبیعی ضروری تلقی شده که از آن ناگزیر بودیم و از آنجاکه ما از خود طبیعت شروع کردیم، طبیعت‌گرایی ما به معنای گردن نهادن بر داده‌های علوم طبیعی نیست. (چنان‌که در آثار دیوید آرمسترانگ مشاهده می‌کنیم) از طرف دیگر تکثر داده‌های تجربی، ما را به «قانون طبیعی»

12. J. Dieudonne, *Foundations of Modern Analysis* (Hong Kong: Hesperides Press, 1969), 185.

نمی‌رساند و این درحالی است که قوانین طبیعی هرچند نقش تبیین‌کننده و فعال ندارند، برای شروع ضروری هستند.

از این رو ما قانون طبیعی را متناظر با محاسبه‌پذیری گرفتیم؛ محاسبه‌پذیری به این معنا که یک رخداد باید به همراه تمام شرایطش «نامتناهی» نباشد تا «ممکن» باشد و این یعنی پیوند محاسبه‌پذیری و امکان.

در کل، محاسبه‌پذیری یک معیار تمیز «حکم طبیعی» از غیر به ما ارائه می‌کند که البته «حکم طبیعی» به همراه خاصیت «پیوسته تحلیل پذیر بودن» مدنظر بود.

با همه این‌ها ما در حیطه محاسبه‌پذیری با دو گونه محدودیت مواجهیم: ۱. تأثیر مشاهده‌گر بر امر مورد محاسبه و ۲. محدودیت دسترسی، که این هر دو ما را به سمت «معرفت آماری» سوق می‌دهد و این معرفت آماری به یک فکت fact، ابزار تمیز دیگری است.

«نظم طبیعی قانون طبیعی نیست». هرچند نظم در جهان وجود دارد، اما ما ابزاری نداریم که بگوییم جهان، قانون بنیاد است و نظم یک قانون سرتاسری (Global) است. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که نظم علت جهان نیست، چراکه حالت ضروری طبیعت نیست. ما هر قانون طبیعی را ناظر به علت طبیعی می‌دانیم، با این تفاوت که هر قانون را به صورت «آماري» و تقریباً مطمئن به کار بردیم و این یعنی قانون طبیعی و در کل توضیح می‌دهد که طبیعت چگونه عمل می‌کند، اما قانون ما «آماري» است و آن هم به دلیل دسترسی محدود ماست و همچنین تأثیر مشاهده‌گر بر داده طبیعی؛ این بدان معنا نیست که هیچ «قانون ضروری» وجود ندارد، چراکه آنچه «قوانین آماری طبیعت» را نظام می‌بخشد، یعنی «فراقانون‌ها» ضروری‌اند و طبیعت به خودی خود ضروری است، هرچند فرایندهایی تصادفی در آن وجود دارند.

نکته دیگر تداوم تحلیلی است - تداوم تحلیلی موضوع - به این معنا که موضوع حکم طبیعی در زمان کافی «علت طبیعی محمول» خواهد بود، هرچند شاید ابتدا تألیف به نظر بیاید. اینجاست که نسبت میان موضوع و محمول مطرح می‌شود که گفتیم محاسبه‌پذیری آن تنها در احتمالات قابل محاسبه است و از طرف دیگر «تداوم تحلیلی» به نحو روشنی در تصادف دیده می‌شود.

در نهایت می‌توان گفت که قانون طبیعی و تصادف باهم سازگارند، چراکه تصادف می‌تواند حداقل درستی نسبت میان «قانون طبیعی» و «فکت‌ها» را محاسبه کند و سامان بخشد؛ یعنی تصادف به عنوان فراقانون طبیعت کار می‌کند.

کتابنامه

- Anscombe, G. E. M. *The Intentionality of Sensation: Grammatical Feature*. ed. R.J Butter. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Armstrong, David. M. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Benacerraf, P. "Mathematical Truth." *Journal of Philosophy* 70, no. 19 (1973): 661-679.
- Bird, Alexander. *Nature's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Dieudonne, J. *Foundations of Modern Analysis*. Hong Kong: Hesperides Press, 1969.
- Lewis, David. "Causation." In *Philosophical Papers* 2, 159-213. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Mackie. J. L. "Cause and Conditions." *American Philosophical Quarterly* 2, (1962): 245-264.
- Ramsey. F. P. "Law and Causality." In *Philosophical Papers*, 140-163. Cambridge: University press, 1990.
- Van Fraassen, Bas. C. "Armstrong on Laws and Probabilities." *Australian Journal of Philosophy* 65, No. 3 (1987): 243-260.
- Wesley, C. Salmon. "Probabilistic Causality." *Pacific Philosophical Quarterly* 61, (1988): 50-74.

## فلسفه و معرفت به خدا به روایت مایستر اکهارت

محمد مهدی عبدالعلی نژاد\*

مهدی منفرد\*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.531536.1371

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۷]

### چکیده

مشهور است که اکهارت تا آخر عمر از «وجود» نامیدن خدا پرهیز کرد. این مسئله را -که بسیاری از مفسران او به سادگی از کنار آن می‌گذرند- باید پراهمیت تلقی کرد، چرا که می‌تواند کلید فهم کلان اندیشه او مخصوصاً نظریه‌اش در باب معرفت به خدا باشد. اکهارت به خوبی می‌داند که اگر خدا از جنس وجود باشد، موضوع فلسفه است. با این حساب موضوع فلسفه، همه چیز را در بر می‌گیرد و این به جزم‌اندیشی فیلسوفان می‌انجامد. اکهارت با فراتر دانستن وجود از خدا، فیلسوفانه با جزم‌اندیشی فلسفی زمان خود مبارزه می‌کند. میرا دانستن خدا از وجود تنها جنبه سلبی ندارد، بلکه در وجه ایجابی، اکهارت به دنبال معرفی تصویری از خدایی است که سازگاری بیشتری با خدای کتاب مقدس داشته باشد. به همین دلیل وی از واژگانی چون عشق، شناخت، تبئل و لوگوس برای معرفی خدای مدنظرش استفاده می‌کند. در نهایت وی با ارائه تفسیری عرفانی از کتاب مقدس، یگانه راه شناخت خدای کتاب مقدس را رازورزی می‌داند. این مقاله، تلاشی است برای روشن‌سازی مسیر عبور اکهارت از فلسفه و ورود او به عالم رازورزی برای شناخت خدا.

**واژگان کلیدی:** خدا؛ فلسفه؛ جزم‌اندیشی؛ تبئل؛ رازورزی؛ توماس آکوئیناس.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) Email: m.alinejad@stu.qom.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: mmonfared86@gmail.com



## ۱. مقدمه

در طول تاریخ فلسفه متفکران بسیاری به نقد عقل فلسفی پرداخته‌اند و کوشیده‌اند به واسطه این نقد حدود و توانایی عقل فلسفی را در شناخت و درک موضوعات محک بزنند. نزد بسیاری از فیلسوفان، معرفت خدا یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه بوده است. در مقابل عده‌ای از فیلسوفان شناخت «خدا» را نه موضوع فلسفه، بلکه حد فلسفه دانسته‌اند. به عبارت دیگر این عده معتقدند که معرفت به خدا از طریق عقل فلسفی حاصل نخواهد شد. از منظر این گروه خدا می‌تواند موضوع اخلاق، رازورزی (عرفان)، دین، و... باشد.

مایستر اکهارت، فیلسوف و عارف آلمانی، از جمله کسانی است که معتقد است معرفت به خدا از طریق فلسفه حاصل نمی‌شود؛ بلکه فقط از طرق عرفانی، چون عشق، تواضع، تبتل و... کسب می‌شود. گرچه انگیزه اکهارت در نفی خدای فلسفه، دفاع از خدای مسیحیت است، اما وی فیلسوفانه از خدای فلسفه عبور می‌کند، نه بر اساس اصول پذیرفته‌شده در مسیحیت. به تعبیری وی برای عبور از خدای فلسفه، فلسفه می‌ورزد.

اما دو نکته تأمل در مسئله «نسبت میان فلسفه و معرفت خدا» از منظر مایستر اکهارت را جذاب می‌کند. نخست آن که هم نظرگاه و هم روش اکهارت در این موضوع، کاملاً منحصر به فرد است. دوم آن که بررسی این موضوع می‌تواند کلید فهم کلان نظام فکری اکهارت را در اختیار خواننده آثار وی قرار دهد؛ به طوری که تقریباً همه نظرات به ظاهر پراکنده و بعضاً متناقض وی را تحت نظمی منسجم در ذهن مخاطب وی قرار دهد.

اکنون باید دید ماحصل اندیشه و دغدغه اصلی اکهارت چیست؟ وی در آغاز رساله در باب تبتل<sup>۱</sup> درباره دغدغه اصلی و ماحصل فکر خود می‌گوید:

همه عمر درصدد فهم این مسئله بودم که چه فضیلتی برای بیشترین حد اتحاد با خدا، بهترین فضیلت است که انسان از طریق آن، ذات خدا را به دست بیاورد و خدا بشود. آن، چه فضیلتی است که به وسیله آن، انسان می‌تواند بیشترین شباهت را به تصویر به دست آورد؛ آن تصویری که زمانی انسان در خدا بود و هیچ تمایزی بین او و خدا نبود، آن را دارا بود. تا آن‌جا که من کتب آسمانی را تورق کرده‌ام و تا جایی که عقل من توان تعمق دارد، هیچ چیز بالاتر از «تبتل» نیافتم.<sup>۲</sup>

1. On the detachment

2. Meister Eckhart, *Meister Eckhart*, ed: Clark & Skinner (London: Faber & Faber, 1958), 160.

چنان‌که خواهیم دید برای اکهارت معرفت به خدا، تنها از طریق اتحاد با خدا امکان‌پذیر است. به عبارت دقیق‌تر، معرفت به خدا همان اتحاد با او است؛ از این رو می‌توان بر اساس عبارات بالا، مهم‌ترین دغدغه وی را شناخت خدا دانست. او در همان‌جا توضیح می‌دهد که برای فهم این مسئله کتاب‌های بسیاری از بزرگان (فیلسوفان) مسیحی و غیرمسیحی، همچنین کتبی از انبیای بنی‌اسرائیل خوانده است. اما نهایتاً مراد خود را نه در کتاب فیلسوفان، بلکه در کتب آسمانی و از طریق تعمق خویش یافته است.

اما نگارنده معتقد است نظریه الهیاتی اکهارت درک نخواهد شد، مگر آنکه موضع وی در مورد نسبت خداوند با مفهوم «وجود» به درستی درک شود. اکهارت در آثارش گاه به شدت بر کسانی که خدا را «وجود مطلق» می‌نامند، می‌تازد و خدا را میرا از وجود می‌داند؛ و گاه خود «وجود» را به خداوند نسبت می‌دهد. این عبارات به ظاهر متناقض باعث شده معمولاً مفسران اکهارت از این موضوع سرسری عبور کنند و بعضاً آن را کم‌اهمیت جلوه دهند. با این حال عده‌ای در این مسئله اکهارت را متهم به متناقض‌گویی می‌کنند، در مقابل عده‌ای دیگر معتقدند که وی نهایتاً نظر خویش را تغییر داده است و همچنین عده‌ای از مفسران یکی از دو دیدگاه را بر اساس عبارات اکهارت بر دیگری ترجیح داده‌اند تا وی را از اتهام متناقض‌گویی برهانند. به اعتقاد نگارنده هیچ‌یک از مفسران اکهارت توضیحی قانع‌کننده در اهمیت این مسئله از دیدگاه او ارائه نکرده است. برای مثال ژیلسون در کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا ضمن بیان عباراتی از اکهارت، اعلام می‌کند که دیدگاه اصلی وی همان است که خدا از جنس «وجود» نیست و او دیدگاهش را تغییر نداده است.<sup>۳</sup> عبارات ژیلسون قابل دفاع است، اما وی به خواننده توضیحی ارائه نمی‌دهد که علت این همه اصرار اکهارت بر «وجود» نامیدن خدا چیست. در این مقاله تلاش شده تا تحلیلی عمیق‌تر از آنچه ژیلسون و دیگر مفسرین گفته‌اند، ارائه شود و به این مسئله پاسخ گوئیم که علت اصرار اکهارت بر فراتر از «وجود» دانستن خدا چیست، چراکه روشن شدن این مسئله امکانی فراهم می‌کند تا به فهم کامل‌تر و بهتری از نسبت فلسفه و معرفت به خدا و بالتبع مسئله اصلی اکهارت دست یابیم.

تفسیری که در ادامه از اندیشه اکهارت ارائه می‌شود، حاصل بیش از پنج سال مطالعه و تفکر نگارنده در آثار اکهارت است. این پژوهش با نگرشی متفاوت به مسئله این عارف آلمانی می‌کوشد تفسیری نو از اندیشه وی عرضه کند. اما برای فهم این نکته که اندیشه الهیاتی اکهارت چه نسبتی با فلسفه دارد، نخست باید اندکی به فضای فکری حاکم بر دوران وی توجه کنیم.

۳. اتین ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضاگندمی نصرآبادی (تهران: انتشارات سمت ۱۳۹۵)، ۶۱۹-۶۲۰.

## ۲. موقعیت تاریخی

مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷) در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم می‌زیست. یکی از ویژگی‌های قرن سیزدهم اوج گرفتن روش مشایی و بحث‌های فلسفی صرف با تکیه بر منطق ارسطویی است. تفکر افلاطونی و نوافلاطونی در مقابل تفکر ارسطویی در این قرن رنگ می‌بازد. این بینش مایه پیشرفت عقل‌گرایی و نظم فلسفی و کلامی در غرب شد، ولی از طرف دیگر، جزم‌گرایی فلسفی، تعصب و جمود فکری را همراه خود آورد.<sup>۴</sup> اکهارت با نظام رازورزانه<sup>۵</sup> به جنگ با جزم‌گرایی دوران خود برخاست، ولی در نهایت بسیاری از آرایش توسط کلیسا محکوم و تا قرن ۱۹ تقریباً ناشناخته ماند. وی در تقابل با به‌کارگیری روش فلسفه مشایی در کلام، معتقد بود راهی به سوی اصلی‌ترین موضوع کلام، یعنی خدا، به کمک شناخت فلسفی وجود ندارد.

با توجه به موقعیت تاریخی اکهارت، تقابل وی نه با فلسفه به طور کلی، بلکه با فلسفه و منطق ارسطویی زمان خودش بوده است. نماینده اصلی فلسفه ارسطویی در زمان اکهارت، توماس آکوئیناس است که اکهارت بارها در آثارش به اندیشه‌های وی تاخسته است. جان کلامش این است که اگر موضوع فلسفه وجود یا موجود بما هو موجود است، آن‌گاه «خدا» و معرفت به او از حیطة فلسفه خارج است، زیرا خدا نه موجود است و نه وجود مطلق.

## ۳. خداشناسی

نخستین نکته‌ای که در مسئله خداشناسی اکهارت باید به آن توجه داشت، انگیزه او در نفی خدای فیلسوفان است. گرچه خود او مستقیماً به این نکته اشاره نکرده است، از لابه‌لای آثارش می‌توان این انگیزه را حدس زد. نگارنده معتقد است که انگیزه اصلی اکهارت در نفی مفهوم خدا به روایت فیلسوفان زمان خود، نجات خدای مسیحیت است. وی هیچ نسبتی میان مفاهیمی چون وجود مطلق، خیر اعلی و... که فیلسوفان در مورد خدا به کار می‌برند، با خدای مسیحیت نمی‌بیند. شاهد آن‌که در موعظه‌ای صراحتاً بیان می‌کند که اگر خدا همان چیزی است که فیلسوفان و عموم مردم به آن باور دارند، آن‌گاه این خدا به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند منتهای آمال و اهداف مخلوقات باشد.<sup>۶</sup> اکهارت در شناخت خدا به وسیله الهیات فلسفی

۴. محمد ایلیخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳)، ۴۹۸.

5. Mystical

6. Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, ed. & trans. Oliver Davies (London: Penguin, 1994), 205.

دو ایراد می‌بیند: اولاً، خدای فلسفه خدایی دروغین و برساخته خود ما است؛ ثانیاً روش فلسفه در شناخت خدا به بی‌راهه می‌انجامد.

وی بحث شناخت خدا را با الهیات سلبی شروع می‌کند، لیکن الهیات سلبی نظر نهایی اش نیست، بلکه مستمسکی است تا فیلسوفانه از خدای فلسفی عبور کند. به عبارت دیگر، اکهارت با اتخاذ موضع الهیات سلبی می‌کوشد با استفاده از اصول پذیرفته‌شده در فلسفه نشان دهد که خدا برای عقل فلسفی قابل شناخت نیست. وی از دیونوسیوس نقل می‌کند: «تتها کسانی که سکوتی ژرف درباره خداوند دارند، به زیباترین شکل درباره خداوند سخن می‌گویند.»<sup>۷</sup>

اکهارت در موعظه‌ای بر اساس اصول پذیرفته‌شده در فلسفه و منطق، ناشناختنی بودن خدا برای عقل را اثبات می‌کند:

الف) نفی شناخت خدا بر اساس قاعده «تعرف الاشیا باضدادها»؛ هرچیزی به وسیله اضدادش و آنچه با او در ارتباط است، شناخته می‌شود؛ بنابراین خدا ناشناختنی است، زیرا او نه ضدی دارد و نه در ارتباط با چیزی است.

ب) نفی شناخت خدا بر اساس منطق ارسطویی، زیرا ارسطو می‌گوید شناخت هرچیزی از طریق شناخت علتش امکان‌پذیر است، درحالی‌که خدا علتی ندارد.

ج) نفی نظریه «تشابه» توماس آکوئیناس<sup>۸</sup>: ما هرچیزی را به واسطه آثارش می‌شناسیم، لیکن مخلوقات؛ یعنی آثار خدا در مقابل ذات او آن‌قدر پست و فرومایه هستند که توانایی نشان‌دادن خدا را ندارند.

بنابراین هیچ‌کس حتی ذره‌ای نمی‌تواند خدا را از طریق مخلوقات بشناسد. لذا نظریه تشابه توماس به کلی مردود است.<sup>۹</sup> از سوی دیگر «اگر ما مخلوقی را با مخلوقی مقایسه کنیم، می‌تواند منصفانه باشد که وجود را به مخلوقات نسبت دهیم؛ اما اگر مخلوقی را با خدا مقایسه کنیم، عدم است.»<sup>۱۰</sup>

7. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 45.

۸. وی معتقد است از آن‌جا که خدا علت وجود و مخلوقات است، ما می‌توانیم از طریق مخلوقات به شناخت ناقصی از او دست یابیم. ما می‌دانیم که ارتباط خدا با مخلوقات مشابه ارتباطی است که میان علل و معلول در این جهان برقرار است. چنین شناختی از نظر توماس نه سلبی است و نه ایجابی، بلکه متشابه است و از طریق تشابه خدا به مخلوقات یا تشابه علت به معلول برای ما شناختنی است. (اتین ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ۵۱۲)

9. Meister Eckhart, *the Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, ed. & trans. Maurice O'C Walshe (New York: The Crossroad, 2009), 197.

10. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 354.

### ۳-۱. اکهارت و آکوئیناس

تقابل اصلی اکهارت با افکار فلسفی - کلامی توماس آکوئیناس فیلسوف مشایی معاصرش است؛ به طوری که حتی می‌توان ادعا کرد بسیاری از افکار او در این تقابل، شکل می‌گیرد که البته می‌توان این تقابل را چونان مبارزه‌اش با جزم‌اندیشی زمان خودش فهمید. بیشترین نمود این تقابل در مسئله «وجود» است و اینکه آیا اتصاف خدا به وصف «وجود» صحیح است یا نه.

اکهارت مشخصاً در کتاب پرسش‌های پارسی به این پرسش می‌پردازد که آیا در خدا، وجود و شناخت (علم) یکی است. وی ابتدا استدلال‌های توماس را مبنی بر یکی بودن وجود و شناخت در خدا بیان می‌کند. مهم‌ترین و نخستین استدلالی که اکهارت از توماس روایت می‌کند از این قرار است: «شناخت یک عمل درونی است. هرچه در نخستین موجود باشد، با او یکی است. در نتیجه خدا با عمل شناختش یکی است». اکهارت می‌گوید: همه استدلال‌های توماس بر این اساس استوار است که خدا نخستین موجود و وجود بسیط است. سپس به رد نظر توماس می‌پردازد. توماس معتقد است که خدا می‌شناسد به این دلیل که وجود دارد؛ یعنی در خدا وجود بر شناخت تقدم دارد. اما اکهارت می‌گوید: اگر بپذیریم در خدا وجود تحقق دارد، وجود تنها به این خاطر به او تعلق دارد که او می‌شناسد. خدا وجود دارد به این خاطر که او می‌شناسد. خدا عقل و شناخت است.<sup>۱۱</sup>

حال لازم است توضیحی در باب مفهوم وجود نزد اکهارت و توماس ارائه شود. توماس در بحث وجودشناسی پیرو فلسفه مشایی و بسیار تحت تأثیر ابن‌سینا است. در فلسفه مشایی علت وجود، خود از جنس وجود است؛ با این تفاوت که علت وجود یا خدا محدودیت وجود مخلوقات را ندارد و اصطلاحاً وجود بسیط است. اما اکهارت در وجودشناسی تحت تأثیر سنت نوافلاطونی است. «نزد نوافلاطونیان خدا یا واحد برتر از وجود است و وجود معمولاً اقنوم دوم است؛ یعنی علت وجود چیزی است غیر از وجود». <sup>۱۲</sup> بدین سان اکهارت در مسئله وجود و معرفت، نه از ارسطو؛ بلکه از افلاطون شاهد می‌آورد. بنابر نظر افلاطون معرفت به هستی تعلق می‌گیرد. آنچه وجود ندارد شناخته نمی‌شود. اکنون می‌گوید: اما از آن‌جا که خدا فراتر از هستی است، فراتر از هر شناختی است. <sup>۱۳</sup> اکهارت از این فراتر از هستی و شناخت بودن خدا با عنوان عدم و ظلمت

11. Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, trans. Armand a. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 43-45.

۱۲. ایلخانی، تاریخ فلسفه، ۴۱۹.

13. Eckhart, *the Complete Mystical*, 166.

بودن خدا یاد می‌کند و تصریح می‌کند که «خدا عدم محض است».<sup>۱۴</sup> «جایی که شناخت و اراده به پایان می‌رسد، تاریکی است و آن‌جا است که نور خدا جلوه می‌کند».<sup>۱۵</sup>

اکهارت بارها از کتاب *العلل* نقل می‌کند که «وجود اولین شیء مخلوق است.» وجود اساس خلق‌پذیری است.<sup>۱۶</sup> وجود صرفاً نحوه تحقق مخلوقات است و ربطی به خدا ندارد.

در خدا هیچ هستی و وجودی نیست، زیرا اگر علت حقیقی باشد، هیچ چیزی نباید در آن و معلولش مشترک باشد. اما خدا علت کل وجود است. از این، نتیجه می‌شود که وجود رسماً در خدا وجود ندارد. البته اگر شما می‌پسندید که تعقل را وجود بنامید، من اعتراضی ندارم. با وجود این می‌گویم اگر چیزی در خدا باشد که شما می‌پسندید آن را وجود بنامید، آن چیز به واسطه تعقل متعلق به خدا است. در خدا وجود نیست. [خدا وجود خالص و محض نیست] بلکه خلوص از وجود در او است.<sup>۱۷</sup>

اساساً اطلاق «وجود» بر خدا و مخلوقات به صورت مشترک لفظی است؛ بنابراین اگر مخلوقات «وجود» دارند، باید واژه‌ای دیگر در مورد خدا استفاده کنیم و اگر خدا را «وجود» بنامیم، آن‌گاه مخلوقات عدم‌اند، چراکه هیچ صفت مشترکی بین خدا و مخلوقات وجود ندارد.<sup>۱۸</sup>

تقابل اکهارت و توماس صرفاً ناشی از تفاوت مشرب فلسفی آن دو نیست، بلکه تفسیر متفاوت این دو فیلسوف از کتاب مقدس و مسیحیت نقش اساسی در این تقابل دارد. از منظر اکهارت کتاب مقدس هیچ‌گاه خدا را «وجود» ننامیده است. وی پس از آنکه نظر توماس مبنی بر وجود بسیط بودن خدا را رد می‌کند، از کتاب مقدس تأییدی بر سخن خود می‌آورد. در یوحنا گفته شده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود» (یوحنا، ۱: ۱) یوحنا نگفت: «در ابتدا هستی (وجود) بود و خدا هستی بود». کلمه کاملاً مرتبط با عقل و شناخت است... و وجود یا هستی مرکب نیست.<sup>۱۹</sup> «بنابراین وقتی یوحنا می‌گوید: خدا کلمه است؛ یعنی لوگوس است که لوگوس ایده است».<sup>۲۰</sup>

14. Eckhart, *the Complete Mystical*, 320.

15. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 185.

16. Meister Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & preacher*, ed. Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1986), 149.

17. Eckhart, *Parisian Questions*, 48.

18. Jeremiah Hackett & Jennifer Hart Weed, "From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy," in *A Companion to Meister Eckhart*, edit. Jeremiah Hackett (Leiden: BRILL, 2013), 222.

19. Eckhart, *Parisian Questions*, 45.

20. Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & preacher*, 83.

یکی از مهم‌ترین دست‌آویزهای فیلسوفان قرون وسطی برای متصف کردن خدا به وصف «وجود»، آن عبارت سفر خروج است که خدا به موسی گفت: «من آنم که هستم». (خروج، ۳:۱۴) توماس و اکثر حکمای مدرسی معتقد بودند که خداوند با این جمله می‌خواست بگوید که من وجود مطلقم. اما اکهارت تعبیر آنان را تفسیر به رأی می‌داند و معتقد است که اگر او می‌خواست بگوید که من وجود مطلقم، بایستی می‌گفت: «من هستم» نه «من آنم که هستم». وی مراد این جمله را این‌گونه تفسیر می‌کند که خدا می‌خواست خود را از موسی پنهان کند و بیان دارد که قابل شناخت نیست. در اینجا خدا مانند کسی سخن گفته است که در تاریکی می‌خواهد هویتش فاش نشود و می‌گوید: «من آنم که هستم».<sup>۲۱</sup>

اکهارت با این تفسیر متفاوت، آشکار می‌سازد که کتاب مقدس هرگز خدا را «وجود» نامیده است و نشان می‌دهد که این عبارت سفر خروج نه تنها تأییدی بر الهیات ایجابی و آنچه توماس و پیروانش معتقدند، نیست؛ بلکه دقیقاً ضد سخن آنان است؛ یعنی «من آنم که هستم» در واقع تأییدی است بر ناشناختنی بودن خدا.

اما این همه اصرار اکهارت در عقل و شناخت نامیدن خدا برای چیست؟ گفته شد انگیزه اصلی وی در «وجود» نامیدن خدا، نجات خدای مسیحیت از دست فیلسوفان است. تا وقتی خدا وجود نامیده شود، موضوع فلسفه است و تا وقتی خدا موضوع فلسفه باشد، تعالی و جلال او نادیده گرفته می‌شود، زیرا فلسفه با وجود نامیدن خدا در پی آن است که وجه تشابهی بین خدا و مخلوقات پیدا کند و از این‌راه، او را به تور مفاهیم عقلی بیندازد.

از طرف دیگر اکهارت خدا را عقل و شناخت می‌نامد تا بتواند تفسیری عرفانی از معرفت به خدا ارائه دهد؛ به این صورت که: «تا حدی که چیزی دارای عقل و استعداد شناخت است در خدا یا واحد مشارکت دارد و در همان حد با خدا یکی است».<sup>۲۲</sup>

## ۲-۳. خدا و ذات الوهیت

اکهارت برای دوری جستن از خدای فلسفه، چاره‌ای نمی‌بیند جز آن که دو واژه متفاوت را برای خدای حقیقی و خدای برساخته فلاسفه ذکر کند. وی معمولاً از خدای فلاسفه و خدای عموم

21. Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, 48.

22. Markus Enders, "Meister Eckhart's Understanding of God," in *A Companion to Meister Eckhart*, edite. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill Publishers, 2013), 377.

مردم با نام «خدا» یا «خدای خالق» نام می‌برد و از خدای حقیقی با واژه «ذات الوهیت»<sup>۲۳</sup> یاد می‌کند. اکهارت گاهی چنان در مورد این دو نوع خدا سخن می‌گوید که بوی ثویت به مشام می‌رسد، اما باید توجه داشت که از منظر وی دو خدا وجود ندارد، بلکه خدای خالق در واقع برساخته ذهن ما است و درجه بسیار اندکی از حقیقت ذات الوهیت را دارا است. «خدا و ذات الوهیت چنان از یک‌دیگر دورند که آسمان و زمین با هم فاصله دارند.»<sup>۲۴</sup>

اکهارت برای تأیید برساخته بودن خدای خالق توسط ذهن ما از کتاب *العلل*، شاهد می‌آورد. «آنچه ما درباره علت اولی می‌دانیم و اظهار می‌کنیم بیشتر خود ما است تا علت اولی؛ زیرا او فراتر از هر سخن یا فهمی است.»<sup>۲۵</sup> اگر من «وجود» نداشته‌ام آن‌گاه خدا به عنوان «خدا» «وجود» نمی‌داشت. من علت «وجود» خدا به مثابه «خدا» هستم. زمانی که من از خدا صادر شدم همه چیزگفت: خدا هست.<sup>۲۶</sup> زمانی که مخلوقات خارج شدند و هستی مخلوق خود را دریافت کردند، خدا فی‌نفسه خدا نبود، بلکه در مخلوقات خدا بود.<sup>۲۷</sup>

بنابراین خدای خالق یا بهتر بگوییم خدای مخلوق ما، به نوعی مانع سعادت بشر است. اما باید توجه داشت که این خالق بودن خدا نیست که مانع سعادت ما است؛ بلکه آنچه مانع سعادت ما است این است که ما خدای حقیقی را فراموش کرده‌ایم و به خدای برساخته خود دل خوش کرده‌ایم. اکهارت نمی‌گوید که خدا، خالق نیست. اما معتقد است ساحت خالقیت و امر خلقت در برابر ذات الوهیت – یعنی جایی که خدا فی‌نفسه است – امری ناچیز محسوب می‌شود. اساساً امر خلقت تأثیری بر ساحت متعالی خدا ندارد.<sup>۲۸</sup>

از این‌رو، اکهارت می‌گوید اگر خدا همان‌گونه است که فیلسوفان و مردم معتقدند، نبودش با بودنش فرقی ندارد. «خدا تا آنجا که این خدا است منتهای آمال و اهداف مخلوقات نیست، زیرا این خدا حتی نمی‌تواند اشتیاق مگسی را برآورده کند، برای همین است که می‌گویم: *خدایا مرا از «خدا» نجات ده.*»<sup>۲۹</sup> این جمله اخیر اکهارت در واقع دعایی است به درگاه خدای متعالی، یا به باور وی خدای مسیحیت که ذهن را از خدای برساخته خالی کند تا بتوان خدای حقیقی را مشاهده کرد.

23. Godhead

24. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 233.

25. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 463.

26. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 208.

27. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 205.

۲۸. محمد ایلخانی، «تبتل در عرفان یوهانس اکهارتوس»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه ۷۲، (۱۳۸۲): ۲۹.

29. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 205.

جمله «خدایا مرا از خدا نجات بده»، اگر نگوییم مهم‌ترین و ویژه‌ترین عبارت اکهارت در آثارش است، بی‌شک یکی از مهم‌ترین آن‌ها است. این جمله در واقع فریادی است بر سر بیش از هزار سال تفکر فلسفه مسیحی در باب خدا؛ فریاد فیلسوفی است علیه جزم‌اندیشی فلسفی. اکهارت فریاد می‌زند بر سر هم‌کیشان خود که این خدایی که به آن باور دارید، خدایی جعلی است. این خدا حجاب خدای حقیقی است، چنان‌که «خیر اعلی» افلاطونی حجاب خدا است.<sup>۳۰</sup> الهیات فلسفی چه سلبی باشد چه ایجابی ره به جایی نمی‌برد. در مورد چرایی عدم توفیق الهیات ایجابی در معرفت خدا صحبت کردیم. اما الهیات سلبی نیز به جایی نمی‌رسد، چون سر و کارش با همین خدای خالق است و بر ناشناختی بودن آن تأکید دارد. با این حال، الهیات سلبی یک قدم از الهیات ایجابی به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا حداقل می‌داند که خدا با عقل فلسفی ادراک‌شدنی نیست.

به هر روی بنابر عبارات اکهارت می‌توان چنین نتیجه گرفت که فیلسوفانی مانند توماس در بحث معرفت خدا دو درجه از حقیقت دورند: اولاً، آن‌ها ساحت فرودین خدا را به مثابه خدا فرض گرفته‌اند، درحالی‌که حقیقت ذات الوهیت بسی فراتر از آن است و حتی قابل مقایسه با آن نیست؛ ثانیاً چنان‌که در بحث الهیات سلبی اثبات کردیم آن‌ها با عقل مفهوم‌ساز فلسفی حتی همین خدای خالق را هم نمی‌توانند درک کنند؛ یعنی عقل فلسفی در اوج خود از پس شناخت ساحت فرودین خدا هم بر نمی‌آید؛ چه رسد به ساحت متعالی خداوند.

حال که فلسفه از شناخت خدا عاجز است، چه باید کرد؟ خدایی که مد نظر اکهارت است چه ویژگی‌هایی دارد؟ چگونه می‌توان با او ارتباط برقرار کرد و او را شناخت؟

راه حل اکهارت برای مسئله معرفت خدا، عبور از مفاهیم فلسفی و پناه بردن به دامن رازورزی است. اساساً تفکیک میان خدای خالق و ذات الوهیت معبری است برای عبور از فلسفه به سوی رازورزی. به عبارت دیگر «معرفی ذات الوهیت توسط اکهارت تلاشی است برای گفت‌وگو در مورد فضای رازورزی که ورای فضای خدای الهیات وجودی<sup>۳۱</sup> قرار دارد.»<sup>۳۲</sup>

اما پیش از پرداختن به راه‌حل، نخست باید بدانیم خدای حقیقی یا ذات الوهیت چه ویژگی‌هایی دارد. اکهارت درباره تفاوت خدا و ذات الوهیت می‌گوید: «خدا عمل می‌کند، درحالی‌که ذات الوهیت عمل نمی‌کند.»<sup>۳۳</sup> چنان‌که در همان موعظه می‌بینیم منظور وی از عمل

30. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 344.

31. onto-theological God

32. Ian Almond, "Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart," *The Heythrop Journal* 11, (2002): 150-165.

33. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 234.

کردن، خلق کردن است. خلق کردن عملی خارجی است؛ یعنی بیرون از خدا محقق می‌شود. در عمل خلق آنچه به منصه ظهور می‌آید، وجود است. بنابراین چیزی که توسط خدا خلق شده، اگرچه هستی است، حیات دارد، عقل دارد؛ اما تنها به سبب وجود است که مخلوق است. به همین خاطر اگر چیزی حی و عاقل باشد، اما هیچ وجودی و رای حیات و عقل نداشته باشد؛ به مثابه امری نامخلوق است.<sup>۳۴</sup> اما منظور از عمل نکردن ذات الوهیت آن است که او عملی خارج از خود ندارد. عمل او «زایش»<sup>۳۵</sup> است که عملی درونی است.

### ۳-۳. تفاوت خلق و زایش

تفاوت خلق و زایش در همینجا است. حیات (پسر) که مولود خدا است در خدا است، اما خلق عملی خارج از خدا است. اشیاء وجودی خارجی دارند که بر اساس خلق است. اما بر اساس ایده‌شان که نامخلوق است، به صورت ازلی و ابدی در خدایند؛ زیرا اشیاء از جهت ایده‌شان از سنخ فهم و حیات‌اند نه از سنخ وجود که مخلوق و فانی است. بنابراین همه اشیاء تا آنجا که حیات دارند در خدایند؛ مطابق این آیات از یوحنا که: «همه اشیاء به وسیله او ساخته شدند و هرچه در او ساخته شد، حیات بود و حیات نور انسان بود». (یوحنا، ۱: ۳) اکهارت در تفسیر این آیه می‌گوید: این که «اشیاء ساخته شدند»؛ یعنی خلق شدند (زیرا آنچه جاودان است، خلق نمی‌شود). و «به وسیله او»؛ یعنی آن‌ها به وسیله خدا وجودی در خارج دارند در واقع وجودی تحت مثل مخصوص به خود دارند که به واسطه این مثل هستند. اما اشیاء تا زمانی که در خدایند، چنان که هستند، نیستند؛ یعنی چنان که شیر، انسان، خورشید و... هستند. آن‌ها در خدا به علت وجودشان به منزله چیزهایی متعلق به فلان طبیعت نیستند، بلکه به علت حیات و فهم هستند. این همان چیزی است که یوحنا گفت: «در او حیات بود».<sup>۳۶</sup>

### ۳-۴. نفس انسان به مثابه تنها اثر الوهیت

الوهیت هیچ اثری در عالم خلقت ندارد، جز نفس انسانی. نفس انسان وجهی دارد که نامخلوق است و این تنها اثر خدای حقیقی است. اساساً ذات الوهیت در عالم یک نشانه خفی دارد و آن را در نهانی‌ترین قسمت نفس (نفس درونی) به ودیعه گذاشته است که همان تصویر خدا در نفس است،

34. Meister Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & Preacher*, 149.

35. generation

36. Meister Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & Preacher*, 152.

چنان که تورات می‌گوید: «اینک انسان را به صورت و مثال خویش بسازیم». (پیدایش، ۲۶: ۱) دقیقاً اکهارت این صورت خدا را که انسان بر اساس آن آفریده شده، نفس درونی (عمیق‌ترین قسمت نفس) می‌داند که در واقع مانند خود ذات الوهیت نامخلوق است. این صورت مولود خدا است، نه مخلوق، دقیقاً همان‌طور که پسر مولود پدر است، نه مخلوق. نفس درونی یا مسیح که مولود ذات الوهیت یا پدر است، درون خدا است، نه خارج از او. پسر مولود می‌گوید: «من متعلق به این جهان نیستم». (یوحنا، ۸: ۲۳) علت این امر آن است که زایش (تولید)<sup>۳۷</sup> متعلق به این جهان نیست، زیرا زایش در زمان نیست، اما دگرگونی، از آنجاکه در زمان تحقق می‌پذیرد، متعلق به این جهان است.<sup>۳۸</sup>

به عبارت دقیق‌تر، نفس درونی انسان، همان نفس پسر است که مسیح صورت تجسم‌یافته آن است. تنها تفاوت مسیح که پسر خدا است با دیگر انسان‌ها این است که مسیح نفس درونی یا صورت خدا را کاملاً از طریق تبثل آشکار کرده است، ولی انسان‌های دیگر از آنجاکه درگیر کثرات و مادیات و نفس خارجی هستند، صورت خدا درون آن‌ها آشکار نشده است.

«نفس، مستقیم هستی‌اش را از خدا می‌گیرد و خدا با تمام الوهیتش در نفس حاضر است.»<sup>۳۹</sup> حال که خدا در نفس حضور دارد، شناخت او ممکن می‌شود. اما این نوع معرفت با شناختی که فیلسوفان می‌گویند، متفاوت است. شناخت حقیقی باید بدون واسطه باشد. آگوستین می‌گوید: «هرکس به صورت باطنی چیزی را که هیچ دیده خارجی در آن میانجی و واسطه نیست، ادراک کند، [یعنی] بدون [واسطه] هیچ مفهوم، انطباق یا تصویری بصری، چیزی را که حقیقی است، شناخته است.»<sup>۴۰</sup> وقتی واسطه در کار نباشد سوژه و ابژه متحد می‌شوند. از این رو شناخت حقیقی تنها از طریق وحدت سوژه و ابژه امکان‌پذیر است.

#### ۴. راه حل اکهارت

اما شناخت نفس از خدا چگونه حاصل می‌شود؟ نخست باید توجه داشت که «خدا به نفس بسیار نزدیک است، حتی نزدیک‌تر از نفس به خودش.»<sup>۴۱</sup> حتی می‌توان گفت نفس چیزی جز خود خدا

37. generation

38. Meister Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & Preacher*, 151.

39. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 334.

40. Meister Eckhart, *Meister Eckhart: A Modern Translation*, Trans. by R. B. Blakney (New York: Harper & Row publishers, 1941), 72.

41. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 334.

نیست. «خدا (ذات الوهیت) و ژرف‌ترین قسمت نفس یکی هستند و از یک اساس برخوردارند.<sup>۴۲</sup> اکنون که چنین است ارتباط با خدای تنها از طریق نفس درونی ممکن است، زیرا نفس درونی تنها اثر خدا (ذات الوهیت) در این عالم مخلوق است.

آیا همین که خدا در نفس حضور دارد، موجب شناخت خدا نیست؟ پاسخ اکهارت منفی است. نفس دو جنبه متفاوت و متضاد دارد: ۱. وجه عالی نفس که همواره به خدا متوجه است و قله و اوج نفس شناخته می‌شود. این وجه نفس در ابدیت است و ارتباطی با زمان ندارد. ۲. وجه فرودین نفس که حواس ما را هدایت می‌کند.<sup>۴۳</sup> اکهارت وجه عالی نفس را نفس درونی یا اساس نفس و وجه فرودین نفس را «نفس بیرونی» یا «قوای نفس» می‌نامد. نفس بیرونی با کثرات، زمان و جسمانیات سر و کار دارد؛ از این رو مانع شناخت نفس درونی از خدا است. این امر دو علت دارد؛ یکی مربوط به ویژگی خود نفس است و دیگری مربوط به ویژگی خدا. نخست آن که نفس در ذات خود بسیط است به طوری که در یک لحظه تنها می‌تواند یک تصویر را درک کند.<sup>۴۴</sup> «اگر نفس ما به اعمال ظاهری توجه کند، از توجه به امور باطنی محروم می‌شود»<sup>۴۵</sup>. اما علت دوم اینکه خداوند تاب شریک ندارد. آگوستین می‌گوید: «پروردگارا، من نمی‌خواهم تو را از دست دهم، اما به خاطر حرص می‌خواهم مخلوقات را همراه با تو داشته باشم؛ از این رو تو را از دست می‌دهم، زیرا تو به ما اجازه نمی‌دهی مخلوقاتی را که موهوم<sup>۴۶</sup> و فریب‌اند همراه با تو که حقیقت محضی داشته باشیم»<sup>۴۷</sup>.

انسان (نفس) درونی در خدا اقامت دارد و دارای پنج ویژگی است: ۱. هیچ تمایزی میان او و خدا نیست. میان شخصی که در خدا است و خدا، حتی کثرت نیز وجود ندارد و آن‌ها فقط یکی هستند. ۲. این شخص سعادت را از خود خدا به دست می‌آورد. ۳. علم او با علم خدا یکی است و عمل و معرفت وی با عمل و معرفت خدا یکی است. ۴. خدا دائماً در او متولد می‌شود و تولد خدا در اینجا یعنی «آشکارسازی خدا»، زیرا گفته‌اند پسر، مولود پدر است؛ یعنی پدر راز خود را برای او آشکار کرد. بنابراین ما هرچه واضح‌تر تصویر خدا را درون خودمان آشکار کنیم، خدا واضح‌تر درون ما متولد می‌شود. ۵. او پیوسته در خدا متولد می‌شود. آشکارسازی تصویر خدا در ما، ما را شبیه به او می‌کند. از طریق این تصویر

42. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 273.

43. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 96.

44. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 169.

45. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 219.

46. false

47. Eckhart, *Meister Eckhart: A Modern Translation*, 48.

است که ما شبیه<sup>۴۸</sup> تصویر خداییم؛ همان تصویری که خدا مطابق با ذات عریانش است. هرچه بیشتر شبیه خدا شویم، بیشتر با او متحد می‌شویم.<sup>۴۹</sup>

بنابر آنچه گفته شد، روشن می‌شود که خداوند با نفس درونی یکی است و آنچه مانع شناخت خدا می‌شود، نفس بیرونی است. به تعبیری، نفس درونی متناظر با ذات الوهیت است و نفس بیرونی متناظر با خدای خالق؛ از این رو باید از خدای خالق و نفس بیرونی و اعمالش دوری جست تا نفس درونی بتواند ذات الوهیت را بشناسد. اکهارت می‌گوید: «هیچ چیز برای نفس به اندازه خودش ناشناخته نیست.»<sup>۵۰</sup> حال می‌توان این جمله را این گونه تفسیر کرد: هیچ چیز به اندازه ذات الوهیت یا نفس درونی برای نفس بیرونی ناشناخته نیست. به عبارت دیگر چون خدا هویت اصیل نفس است، نفس تا هنگامی که خدا را نشناسد، برای خود ناشناخته باقی خواهد ماند، زیرا معرفت خدا جز از راه وحدت با او تحقق نمی‌پذیرد؛ از این رو خداشناسی همان خودشناسی است. اکهارت تصریح می‌کند: «خدا به کسانی که از هر دیگر بودگی<sup>۵۱</sup> و مخلوقیتی<sup>۵۲</sup> رهایی یافته‌اند، وارد نمی‌شود؛ بلکه او از قبل به طور اساسی درون آن‌ها وجود دارد.»<sup>۵۳</sup>

اکهارت از شناخت خدا - که نتیجه وحدت نفس با او است - با عباراتی چون آشکارسازی خدا، تولد خدا در نفس، تولد نفس در خدا، پسر خدا شدن، دریافت خدا و... یاد می‌کند. حال باید دید «تولد خدا» یا «معرفت به خدا» چگونه اتفاق می‌افتد.

#### ۴-۱. پسر خدا شدن

در کتاب مقدس می‌خوانیم: «هیچ کس پدر را نمی‌شناسد، مگر پسر، و هیچ کس پسر را نمی‌شناسد، مگر پدر.» (متا، ۱۱: ۲۷) اکهارت، در قامت یک مسیحی معتقد، با ذکر مکرر این

۴۸. اکهارت نیز مانند توماس معتقد است تا وجه شباهتی بین خدا و انسان نباشد، شناخت خدا ممکن نیست. اما در عین حال وی معتقد است که این شباهت - چنان که توماس باور داشت - بر اساس «وجود» نیست، بلکه بر اساس تصویر خدا در انسان است. اکهارت در اینجا عبارت «تصویر خدا» را جایگزین «وجود» می‌کند، چرا که «وجود» واژه‌ای فلسفی است. اما «صورت یا تصویر خدا در نفس» عبارتی مسیحی است. از این منظر می‌توان گفت فلسفه اکهارت، نسبت به فلسفه توماس تطابق بیشتری با کتاب مقدس دارد. لیکن جالب است که افکار اکهارت توسط کلیسا محکوم می‌شود، در حالی که افکار توماس توسط کلیسا ترویج می‌شود.

49. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 149-150.

50. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 31

51. otherness

52. createdness

53. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 171.

عبارت هر نوع شناخت فلسفی از خدا را نفی می‌کند. برای معرفت به خدا راهی جز پسر خدا شدن نیست.<sup>۵۴</sup> اما پسر خدا کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

پسر خدا کسی است که خدا رازش، یعنی ذات الوهیت را برای او آشکار کرده است. چنان‌که ذکر شد، پسر همان نفس درونی انسان است که خدا در او متولد شده است. بنابراین مهم‌ترین ویژگی پسر این است که او خدا را می‌شناسد. یکی از آرای محکوم‌شده اکهارت از طرف کلیسا این است که او انسان نیک را همان تنها پسر مولود خدا (مسیح) می‌داند. در آثار وی مکرر عباراتی وجود دارد که این سخن را اثبات می‌کند؛ برای مثال بارها تأکید می‌کند که خدا هر آنچه به یگانه پسر مولودش اعطا کرده است، به همه انسان‌ها اعطا کرده است؛ از این رو همه انسان‌ها توانایی این را دارند که تنها پسر مولود خدا باشند.<sup>۵۵</sup>

اما فرایند پسر خدا شدن یا شناخت خدا چگونه برای نفس انسان رخ می‌دهد؟ اکهارت بر بی‌واسطه و بی‌روش بودن این فرایند تأکید می‌کند. هرکس بخواهد خدا را به واسطه طریقی خاص، از جمله عبادات، خلسه و... بشناسد، خدا را از دست داده و تنها آن طریق را به دست می‌آورد که در واقع آن حجاب خدا است. اما اگر کسی بدون واسطه روشی خاص خدا را طلب کند، به او دست خواهد یافت. چنین فردی خدا را چنان‌که فی‌نفسه است می‌شناسد و همراه با پسر می‌زید.<sup>۵۶</sup> پس می‌توان گفت کسی که با مفاهیم فلسفی به دنبال شناخت خدا است، تنها خود را با یک سری مفاهیم سرگرم کرده است و خدا را از دست می‌دهد. مفاهیم فلسفی حجاب خدایند.

همچنین شناخت خدا باید ناشی از انفعال نفس در برابر خدا باشد. همان‌طوری که خدا در فعل قادر مطلق است، به اندازه قدرت خدا در فعل، نفس باید منفعل مطلق باشد. انفعال نفس به گونه‌ای است که با هر فیضی که از خدا دریافت می‌کند پذیرندگی‌اش افزایش می‌یابد و میلش برای دریافت فیضی بزرگ‌تر بیشتر می‌شود تا اینکه خدا را دریافت کند و آرامش یابد. از این جهت نفس شبیه به خدا است. «همان‌طور که خدا در اعطا کردن حدی ندارد، نفس نیز در پذیرندگی و دریافت حدی ندارد.»<sup>۵۷</sup> «حاليا هیچ انسانی به این حالت پذیرش نتوان رسیدن مگر از رهگذر همنوایی (وحدت) با خداوند که این همنوایی ناشی از انقیاد در برابر او است.»<sup>۵۸</sup>

54. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 97.

55. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 56.

56. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 110.

57. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 44.

۵۸. مایستر اکهارت، مواظظ، ترجمه مجتبی اعتمادی نیا (تهران: نشر آن سو، ۱۳۹۷)، ۸۳.

«منفعل بودن در اینجا یعنی خدا باید خود را در نفس بشناسد و نفس باید به واسطه علم خدا او را بشناسد.»<sup>۵۹</sup>

اکهارت پس از آنکه اثبات کرد که هیچ عقل فلسفی توان شناخت خدا را ندارد، فضایی را به مخاطبانش معرفی می‌کند که انسان می‌تواند از طریق آن‌ها خدا را بشناسد و با او متحد شود. همه این فضائل برگرفته از کتاب مقدس هستند. این نکته نشان می‌دهد که وی شناخت خدا را تنها از طریق دین مسیحیت ممکن می‌داند. اکهارت فضائل مختلفی را بررسی می‌کند؛ منتها دو فضیلت در آثار وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند: عشق و تبثّل،<sup>۶۰</sup> که در این جا به طور مختصر به آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۲-۴. فضیلت عشق

عشق هر دو ویژگی بی‌واسطه بودن و انفعال را دارا است. عشق بی‌واسطه می‌تواند خدا را بشناسد، زیرا خود خدا عشق است. چنان‌که یوحنا می‌گوید: «خدا عشق است و عشق خدا است و کسانی که در عشق سکنی گزیده‌اند در خدا ساکن شده‌اند و خدا در آن‌ها ساکن شده است.» (یوحنا، ۱۶: ۴) از آنجاکه خود خدا عشق است و تنها عشق حقیقی خدا است، فرد عاشق بدون واسطه وجهی از خدا را دارا است. به عبارت دیگر قلب عاشق، جایگاه خدا است، زیرا خدا در نفس انسان به مانند عشق حضور دارد؛ چنان‌که اکهارت می‌گوید:

«اکنون گوش بسپارید! نکته‌ای را می‌خواهم بگویم که قبل از این هرگز نگفته‌ام... هنگامی که خداوند بشریت را ایجاد کرد، در نفس اثری گذاشت که مانند خودش... بود. این اثر آن قدر عالی بود که چیزی جز خود نفس نبود و نفس چیزی غیر از اثر خدا نبود... این اثر آن قدر عالی است که چیزی جز عشق نیست. از طرف دیگر عشق چیزی غیر از خدا نیست.»<sup>۶۱</sup>

غایت عشق یکی شدن عاشق و معشوق است. همان‌طور که گفته شد، وحدت، موجب شناخت می‌شود. وحدت از طریق عشق به واسطه شباهت شکل می‌گیرد. انسان می‌تواند در عشقش به خدا آن قدر شبیه به او شود که هر تمایزی میان آن‌ها از بین برود و به وحدت برسند.

59. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 44.

60. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به مقاله‌ای از نگارنده تحت عنوان «نقش دیگری نزد یوهانس اکهارتوس» که در نشریه پژوهش‌نامه فلسفه دین چاپ شده است.

61. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 232-233.

وی بارها از آگوستین نقل می‌کند: «آنچه انسان به آن عشق می‌ورزد همان است. ... اگر به خدا عشق بورزد... من جرئت بیش از این سخن گفتن را ندارم... ولی شما را به کتاب مقدس ارجاع می‌دهم. در کتاب مقدس می‌خوانیم: «من گفته‌ام شما خدا هستید.»<sup>۶۲</sup>

### ۳-۴. فضیلت تبتل

اما اصلی‌ترین فضیلتی که می‌تواند انسان را به معرفت و وحدت با خدا برساند، «تبتل» است. تبتل به زبان ساده یعنی ترک متعلقات و این‌که انسان از انانیت خود دست بکشد. اما چرا تبتل برای معرفت به خدا لازم است؟ خلاصه نظر اکهارت این است که انسان برای شناخت خدا باید ذهنی خالی از پیش‌فرض‌ها داشته باشد. اگر چنین است که خدا هرگز قابل ادراک با عقل بشری نیست، پس یگانه کاری که می‌توان کرد، این است که انسان خود را منفعلانه و با ذهنی خالی در برابر خدا قرار دهد تا او همان‌طور که فی‌ذاته هست خود را به انسان بنماید. حال چه باید کرد؟ اکهارت پاسخ می‌دهد:

«تو باید «تو-بودن» خود را در «او-بودن- او» فانی کنی و «تو»ی تو و «او»ی او باید یک «من» واحد شود. در این صورت تو می‌توانی در ابدیت «هستن بی‌صیورت»<sup>۶۳</sup> و عدم غیر قابل نام‌گذاری او را بشناسی.»<sup>۶۴</sup>

معرفت ناشی از شباهت است و اوج شباهت وحدت است. کسی که می‌خواهد خدا را بشناسد باید شبیه به او شود، بلکه با او یکی شود. خدا عدم محض است. بنابراین کسی که می‌خواهد او را بشناسد باید عدم محض شود؛ این است معنای تبتل نزد اکهارت. حال معنای این سخنان بهتر درک می‌شود: «خدا میوه عدم است... خدا نوری است که در تاریکی می‌تابد»<sup>۶۵</sup> و «کسی که عدم را می‌جوید خدا را خواهد یافت.»<sup>۶۶</sup>

برای این‌که خدا توسط نفس درک شود، نفس باید نابینا باشد.<sup>۶۷</sup> نابینا بودن نفس در زبان اکهارت به معنی فقیر بودن نفس است و فقیر کسی است که هیچ نمی‌خواهد، هیچ نمی‌داند و هیچ

۶۲. محمد مهدی عبدالعلی نژاد و احمد فاضلی، «جایگاه «اوبودگی»: چگونگی مطرح شدن خدا نزد امانوئل لویناس»، دو فصلنامه علمی تأملات فلسفی ۱۰، شماره ۲۴ (۱۳۹۹): ۱۷۹-۲۰۵.

63. unbecome isness

64. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 237.

65. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 166.

66. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 289.

67. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 142.

ندارد.<sup>۶۸</sup> حتی بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان جمله اکهارت را چنین ترجمه کرد: «فقیر کسی است که عدم می‌خواهد، عدم می‌شناسد، و عدم را دارا است.»<sup>۶۹</sup> اکهارت منظور خود از تاریکی و نادانی نفس را چنین بیان می‌کند: پذیرندگی بالقوه.<sup>۷۰</sup> که حقیقتاً فاقد هستی نیست و ناقص هم نیست بلکه پذیرش بالقوه است که انسان در آن کامل می‌شود.<sup>۷۱</sup> اکهارت می‌گوید: این نادانی که من توصیه می‌کنم، ناشی از جهل نیست بلکه ناشی از دانایی است. ما باید به این نادانی وارد شویم، آن‌گاه با علم الهی دانا خواهیم شد. چنان‌که آگوستین می‌گوید: «بیرون بریز تا پر شوی...» در این حالت نادانی ما شریف و مزین به علم الهی خواهد شد. بنابراین در این مسیر نادانی انسان، امری سلبی و فقدان نیست، بلکه تکامل است و منفعل بودن او بالاترین فعالیت او است.<sup>۷۲</sup>

#### ۴-۴. انفعال

از منظر اکهارت منفعل یا پذیرنده بودن نفس در برابر خدا نقشی اساسی در معرفت به خدا دارد. خدا در عین حال که در نفس حضور دارد، یک «دیگری» برای نفس محسوب می‌شود. به عبارت دیگر هر انسان درون خود حامل یک «دیگری» به نام خدا است. چرا خدا «دیگری» انسان است؟ زیرا خدا فی‌ذاته عدم است و انسان به ما هو انسان، «موجود» است. خدا هیچ اثری ندارد تا به واسطه آن شناخته شود. خدا در نفس انسان عدم یا کمون محض است؛ این یعنی خدا برای نفس ناشناخته است.<sup>۷۳</sup> چنان‌که بیان شد، شایسته‌ترین کاری که می‌توان برای معرفت به امری ناشناخته انجام داد، انفعال است. انسان باید منفعل محض باشد تا خدا را آن‌گونه که هست دریافت کند. «وقتی خدا انفعال و پذیرندگی نفس را مشاهده می‌کند، آن‌گاه با تمام ذاتش در درونی‌ترین قسمت نفس، خودش را متولد می‌کند.»<sup>۷۴</sup> «تولد خدا در اینجا باید به معنای آشکارسازی خدا فهم شود. وقتی می‌گوییم پسر زاده پدر است؛ یعنی پدر، پدرا نه رازش را برای پسر آشکار کرده است.»<sup>۷۵</sup> بنابراین هرکس که می‌خواهد خدا (پدر) را بشناسد باید پسر باشد؛ یعنی باید منفعل باشد.

68. A poor man is one who wants nothing, knows nothing, and has nothing.

69. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 420.

70. Potential Receptivity

71. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 56.

72. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 43-44.

73. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 386.

74. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 313.

75. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 319.

غایت اصلی خدا، تولد بخشیدن است؛ او تا زمانی که به پسرش در نفس ما تولد نبخشد، آرام نمی‌گیرد. نفس نیز چنین است. نفس آرام نمی‌گیرد تا زمانی که پسر خدا درون او متولد شود.<sup>۷۶</sup> از طرفی «خدا تنها به خودش و آنچه شبیه به او است عشق می‌ورزد.»<sup>۷۷</sup> اساساً الوهیت خدا در گرو این عشق است. «بازماندن خدا از عشق به نفس، به معنی محروم ماندن او از الوهیتش است.»<sup>۷۸</sup> انفعال و پذیرنده بودن انسان را نه تنها شبیه خدا می‌کند، بلکه در کمالش انسان را با خدا یکی می‌کند. اکهارت به صراحت اعلام می‌کند که انسان در اوج تبّتل و انفعال با خدا یکی است. تبّتل و انفعال به معنای وارستگی از زمان، جسمانیت و کثرت است؛ از این رو تبّتل به معنای حقیقی در خدا یافت می‌شود و کسی که تبّتل یافته شد، شبیه خدا می‌شود و اوج شباهت، یکی شدن است. از این رو مسیح که در قلّه تبّتل یافتگی (با کره بودن نفس) قرار دارد، صرفاً شبیه خدا نیست، بلکه با او یکی است.<sup>۷۹</sup>

متولد شدن خدا در نفس همان شناخت او است. اکهارت بارها تأکید می‌کند که خدا انسان شد؛ به این منظور که انسان خدا شود. علت اینکه خدا انسان شد این است که به تو چنان تولد ببخشد که به تنها پسر مولودش تولد بخشیده است.<sup>۸۰</sup> به عبارت دیگر خدا انسان شد به این منظور که انسان‌ها خدا را بشناسند. همان‌طور که خصوصیت پسر مولود (مسیح) این است که خدا را می‌شناسد.

در نهایت، سعادت انسان در گرو همین شناخت و تولد خدا در نفس است. چیزی که مایه سعادت است نه صرف حضور خدا در نفس، بلکه آگاهی و شناخت حضور خدا است.<sup>۸۱</sup> بنابراین یوحنا گفت: «حیات جاودانه آن است که آنها تو را که تنها خدای حقیقی هستی، بشناسند.» (یوحنا، ۱۷: ۳) از طرف دیگر اگر انسان مقدمات شناخت خدا را با تبّتل و عشق فراهم نکند، خدا درون نفس می‌میرد. توضیح آنکه: خدا انسان شد تا انسان بتواند او را بشناسد. زنده بودن انسان و خدا در گرو این شناخت است. همچنین تنها اثر خدا در این جهان همان تصویر خدا در نفس درونی است. توجه به جسمانیات باعث می‌شود تصویر خدا نتواند آشکار شود و این به معنای مرگ خدا است؛ از این رو اکهارت می‌گوید: «حال اگر نفس به اشیاء خارجی توجه کند می‌میرد و خدا نیز در آن می‌میرد.»<sup>۸۲</sup> همین‌طور هستی خدا وابسته به این است

76. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 244-247.

77. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 139.

78. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 62.

79. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 144.

80. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 134.

81. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 352.

82. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 185.

که پسرش را در نفس ما متولد کند؛ «حال اگر ما پذیرای او نباشیم، به او بی‌حرمتی کرده‌ایم و او را کشته‌ایم.»<sup>۸۳</sup>

این نکته یادآور سخن لویناس است که معتقد بود اساسی‌ترین فرمان «دیگری» به من این است: «قتل مکن.» «قتل مکن» فرمان «دیگری» است از موضع دیگربودگی مطلق، از موضع پارادوکسی جلال و درماندگی. «دیگری» به من فرمان می‌دهد، قتل نکنم اما وسیله‌ای در دست ندارد که مرا به اطاعت از این فرمان وادارد.<sup>۸۴</sup> خدای اکهارت نیز با همه جلال و تعالی‌اش، مُصر است تا در نفس انسانی متولد شود و سرسختانه بر در قلب منتظر است که با تبتل به او اجازه ورود دهیم. بازکردن در قلب و دخول او دقیقاً در یک لحظه رخ می‌دهد.<sup>۸۵</sup> منتها چون خصوصیت ذات الوهیت کمون است، هیچ اثر و وسیله ظاهری ندارد که انسان را وادار به پذیرا بودن خود کند، جز این‌که با عشقش تمام الوهیتش را در نهانی‌ترین قسمت نفس قرار داد، باشد که انسان این گنج را کشف کند و پذیرای او گردد؛ از این رو تفسیر اکهارت از تجسم خدا در مسیح چنین است: «خدا خود دیگر شد، به این منظور که من بتوانم او را دیگر شوم»؛<sup>۸۶</sup> یعنی خدا انسان شد تا من بتوانم او را بشناسم. خدا فقط به این دلیل برای انسان قابل شناخت است که او از قبل به نوعی انسان شده است. این کاملاً آموزه‌ای مسیحی است و فیلسوفان را توان فهم آن نیست.

### نتیجه‌گیری

اکهارت در دوران زندگی‌اش، ناخرسندی‌اش را از الهیات فلسفی به روش‌های گوناگونی بیان کرد. چنان‌که دیدیم، او نسبتی میان خدای فیلسوفان زمان خود با خدای کتاب مقدس نمی‌دید. خدای کتاب مقدس، انسان شد تا موجبات سعادت انسان را فراهم کند. خدای کتاب مقدس، «عشق» است. اما خدای فلسفه، «وجود» است. اکهارت در قامت یک مسیحی نمی‌تواند با خدای فلسفه ارتباط برقرار کند؛ از این رو می‌گوید: اگر خدا این است حتی نمی‌تواند موجبات سعادت پشه‌ای را فراهم کند، چه رسد به انسان. شاید همین مسئله سبب شد اکهارت عزم خود را در نفی خدای فلسفه جزم کند. چنان‌که دیدیم الهیات سلبی دیدگاه او نیست، بلکه دست‌آویزی است برای او جهت عبور فیلسوفانه از خدای فلسفه. شاه‌کلید فهم دیدگاه الهیاتی وی در این نکته نهفته است

83. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 227.

۸۴. کالین دیویس، درامدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا (تهران: نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، ۱۰۰؛ عبدالعلی‌نژاد و فاضلی، «جایگاه «اوبودگی»»، ۱۸۴.

85. Eckhart, *The Complete Mystical Works*, 226-227.

86. Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, 149.

که وی مفهوم «تعقل» را مناسب‌تر از مفهوم «وجود» برای خدا می‌داند. او برای «تعقل» نامیدن خدا تأییدی از کتاب مقدس دارد. یوحنا گفت: «در ابتدا کلمه بود». «کلمه» همان لوگوس است. اما به لوگوس یا تعقل، نمی‌توان با عقل مفهوم‌ساز فلسفی نزدیک شد. در نتیجه فراتر از وجود بودن خدا و تقدم شناخت بر هستی در خدا، برای اکهارت دلالت بر این دارد که برای نزدیک شدن به خدا و یکی شدن با او و کسب سعادت - که غایت کل هستی است - باید راهی غیر از روش فلسفی برگزید که آن راه را رازورزی در اختیار انسان می‌گذارد. امکان رازورزی برای اتحاد، بلکه وحدت با خدا از طریق نفس درونی فراهم می‌آید، نفسی که مولود خدا است و خدا هیچ چیزی از حیات و هستی‌اش را از این نفس دریغ نکرده است. در نتیجه این مولود، توانایی آن را دارد که از طریق عشق و تبثّل زوائد و کثرات را بزدايد و در وحدت محض خدا را آشکار کند.

## کتاب‌نامه

### ۱- فارسی:

- اکهارت، مایستر. مواظ. ترجمه مجتبی اعتمادی نیا. تهران: نشر آن سو، ۱۳۹۷.
- ایلخانی، محمد. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
- ایلخانی، محمد. «تبتل در عرفان یوهانس اکهارتوس.» کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۲ (۱۳۸۲): ۲۲-۳۳.
- ژیلسون، اتین. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا. ترجمه رضاگندمی نصرآبادی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۵.
- عبدالعلی‌نژاد، محمدمهدی و احمد فاضلی. «جایگاه «اوبودگی»: چگونگی مطرح شدن خدا نزد امانوئل لویناس»، دوفصلنامه علمی تأملات فلسفی ۱۰، شماره ۲۴ (۱۳۹۹): ۱۷۹-۲۰۵.
- دیویس، کالین. درامدی بر اندیشه لونایس. ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

### ۲- لاتین:

- Almond, Ian. "Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart." *The Heythrop Journal*, no. 11, (2002): 150-165.
- Eckhart, Master. *Parisian Questions and Prologues*. Trans. by Armand a. Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart, Teacher & preacher*. Ed. Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1968.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart*. Edite. Clark & Skinner. London: Faber & Faber, 1958.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Trans. by R. B. Blakney. New York: Harper & Row publishers, 1941.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: Selected Writings*. Edite & Trans. Oliver Davies. London: Penguin, 1994.
- Eckhart, Meister. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Edite & Trans. Maurice O'C Walshe. New York: The Crossroad, 2009.
- Enders, Markus. "Meister Eckhart's Understanding of God." In *A Companion to Meister Eckhart*, 359-388. Leiden: Brill, 2013.
- Hackett, Jeremiah & Hart Weed, Jennifer. "From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy." In *A Companion to Meister Eckhart*, 205-236. Leiden: Brill, 2013.

## بازخوانی انتقادی نظریه قیام حلولی ابن سینا

عزیزه قائمی گرگری \*

سحر کاوندی \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.531615.1373

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹]

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی انتقادی نظریه قیام حلولی پرداخته و درصدد است تا حد امکان تبیین روشن‌تری از آن ارائه بدهد. در این راستا نخست به بررسی ماهیت نفس و رابطه آن با قوای خود پرداخته و ضمن تحلیل مقوله ادراک از منظر ابن سینا، کاستی‌های این نظریه تبیین می‌گردد. بر همین اساس به نظر می‌رسد نظریه قیام حلولی ابن سینا که مبتنی بر حصول صور و انطباق آن‌ها در نفس است، با چالش‌هایی جدی روبه‌روست. بر اساس مبانی ابن سینا، برای تحقق ادراک حسی از حیث کیفیت و نیز نحوه حصول صورت در قوای حسی، نمی‌توان وجهی سازوار و معقول یافت، چراکه کیفیت انطباق و نیز ایجاد صورتی شبیه صورت محسوس و فرآیند دقیق آن، به نحو ایجابی و واضح ذکر نشده و افزون بر آن، با توجه به آنکه در این نظام، مسئله نفس مجرد و نیز ارتباط آن با قوای مادی، فاقد تبیینی روشن و منسجم است، حصول صورت ادراکی برای نفس و حلول آن در نفس نیز قابل تبیین نیست. پس به نظر می‌رسد نظریه ادراک مبتنی بر قیام حلولی ابن سینا از انسجام و سازواری لازم برخوردار نیست و در تبیین چگونگی حصول ادراکات حسی، خیالی و عقلی برای نفس کارآمدی لازم را ندارد.

**واژگان کلیدی:** ابن سینا؛ ادراک؛ انطباق؛ قوای نفس؛ قیام حلولی؛ نفس.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول) Email: a.ghaemi@znu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

Email: drskavandi@znu.ac.ir



## ۱. مقدمه

مسئله علم و ادراک، افزون بر آنکه مسئله‌ای بنیادین در فلسفه بوده و هست، همواره در میان فلاسفه جزو مباحث چالش‌برانگیز و مناقشه‌آمیز نیز به حساب می‌آید. این مسئله به عنوان مبنای معرفت، هم به لحاظ معرفت‌شناختی، هم از منظر وجود شناختی و هم از حیث نفس شناختی جایگاه ویژه‌ای در فلسفه اسلامی دارد. نقش آن در تعالی و استکمال نفس و به تبع آن هویت و شخصیت انسان و نیز سعادت یا شقاوت اخروی، تا حدی است که هیچ فیلسوفی را گزیر و گریزی از بحث مستوفای آن نبوده و نیست. از همین روی در فلسفه اسلامی، از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا شیخ اشراق و ملاصدرا و پیروان، شارحان، موافقان و مخالفانشان، ضمن فصول و مباحث مختلف، به این مسئله پرداخته و بر اساس مبانی و نظام فلسفی خود، رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند. گستره اختلاف دیدگاه‌های فلاسفه از ماهیت علم و ادراک، چگونگی تحقق و حصول ادراکات مختلف و مراتب ادراک گرفته تا ماهیت نفس و قوای آن را در برمی‌گیرد. از جمله فلاسفه‌ای که در این باب به تفصیل و ضمن فصول مختلف سخن گفته، ابن‌سیناست. آراء و نظریات وی در این خصوص، نه صرفاً به عنوان فیلسوفی صاحب مکتب و تأثیرگذار در اندیشه فیلسوفان پس از خود، بلکه به عنوان طبیبی حاذق و آگاه از فیزیولوژی بدن در زمان خود بسیار دقیق و بدیع می‌نمود؛ گرچه هنوز هم می‌توان ادعا نمود مباحث وی در مورد قوای حسی، نحوه عملکرد، محل استقرار و حتی نقش آنها در حصول ادراک، به عنوان مبنایی برای نوروفیزیولوژیست‌ها و فلاسفه به کار می‌رود. در این مقاله در صددیم با بازخوانی انتقادی، به تبیین دیدگاه وی در باب ادراک و خصوصاً قیام حلولی صور به نفس پردازیم. پژوهش مستقلی که به نقد و بررسی نظریه قیام حلولی ابن‌سینا پردازد، صورت نگرفته است؛ اگرچه در اغلب مقالاتی که به نوعی به مقوله علم و ادراک مرتبط می‌شوند، طبیعتاً به مقتضای بحث، اشاره محدودی به بحث حلول هم می‌شود. تنها مقاله در این زمینه، با عنوان «بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به قوه مدرکه در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا» نوشته رضا قاسمیان است که نویسنده در این مقاله صرفاً به تبیین و تفتیح نحوه ارتباط قوه مدرکه با صورت‌های ادراکی حسی و خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا و مقایسه آنها پرداخته است؛ بنابراین در این پژوهش در پی آن هستیم با رویکردی انتقادی و تمرکز و تأکید بر آثار خود ابن‌سینا، به بررسی و تا حد امکان ارائه تبیین روشن از این نظریه پردازیم.

از نظر ابن‌سینا نفس امری مجرد و حادث به حدوث بدن است؛ از این رو در ذات آن هیچ تغییر و تحولی راه نمی‌یابد. از منظر وی حقیقت ادراک، حصول مدرک نزد مدرک است که همواره با

نوعی تجرید همراه بوده و صورت‌های ادراکی بدون آن که تغییری در ذات نفس ایجاد کنند، عارض بر نفس‌اند.<sup>۱</sup> ابن سینا ادراک را به چهار مرتبه ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند که تفاوت مراتب آن‌ها در میزان تجردشان است. وی معتقد است ادراک حسی، انطباع صورتی از مدرک نزد مدرک به شرط حضور ماده، عوارض ماده و جزئی بودن آن است. صورت خیالی، مجرد از حضور ماده بوده، اما همچنان همراه با عوارض مادی و جزئی بودن آن صور است. مدرکات وهمی، از عوارض مادی هم تجرید می‌شوند و در نهایت معقولات، مدرکاتی کلی و کاملاً مجرد هستند. این نظام ادراکی، نظامی طولی و مراتب آن وابسته به همدیگر بوده و ادراک حسی به عنوان پایه همه ادراکات محسوب می‌شود و از همین روی، این مرتبه از ادراک از اهمیت ویژه‌ای در این دستگاه فلسفی برخوردار است و دقیقاً بر این اساس، ابن سینا ادراک حسی را با تفصیل و بسط بیشتری نسبت به دیگر مراتب ادراکی بیان کرده است؛ کما اینکه منسوب به وی است: «من فقد حساً فقد فقد علماً»؛ لذا در این مقاله برای بازخوانی انتقادی قیام حلولی صورت به نفس، عمدتاً بر بررسی چگونگی حصول ادراک حسی متمرکز خواهیم بود؛ اینکه فرایند انطباع صورت در نفس، چگونه اتفاق می‌افتد؛ ارتباط نفس با قوای ادراکی مادی چگونه توجیه می‌گردد؛ انطباع صورت مادی بر آلت حسی مادی و انتقال آن به روح بخاری و در نهایت نفس، بر اساس کدام مبانی تبیین و توجیه می‌شود و اساساً آیا نظریه قیام حلولی سینوی از انسجام لازم برخوردار است؟ در این راستا لازم است ابتدا به صورت مختصر به مبانی این نظریه، اعم از ماهیت نفس، قوای نفسانی و ارتباط آنها با نفس بپردازیم.

## ۲. نفس و قوای آن

ابن سینا پس از آنکه با ارائه استدلال‌های متعدد به اثبات وجود نفس می‌پردازد، نفسیت نفس را در گرو تعلق آن به بدن می‌داند؛ به این معنا که نفس بدون تعلق به بدن، نفس نخواهد بود. وی نفس را از دو حیث لحاظ می‌کند: الف) از حیث ذات که آن جوهر مجردی است که دارای ویژگی‌های خاصی بوده و قابل تعریف نیست و جایگاه بحث از آن در الهیات بالمعنی الاخص است؛ ب) از حیث تعلق به بدن که از این حیث موجود مجردی است که بر آن «نفس» اطلاق شده و جایگاه بحث از آن در طبیعیات است. وی نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که افعال حیاتی

۱. حسین بن عبدالله ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۵)، ۷۸؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی (بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ۶۹؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع شرح للمحقق الطوسی (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۳۰۸/۲.

انجام می‌دهد» تعریف کرده<sup>۲</sup> و تأکید می‌کند که «این تعریف نفس بما انه نفس است؛ یعنی از آن لحاظ که اضافه به بدن دارد، نه از حیث جوهرش»<sup>۳</sup>

ابن‌سینا نخست قوای نفس را در به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم کرده، سپس به بیان قوای هر یک از سه قسم مذکور می‌پردازد: وی قوای نباتی به سه قسم غذایی که وظیفه هضم غذا و ترمیم اعضای رفته بدن را به عهده دارد، قوه منمیه که رشد و نمو جسم را فراهم کند و قوه مولده که عمل تولید مثل را انجام می‌دهد، تقسیم می‌کند.<sup>۴</sup> قوای نفس حیوانی ابتدا به دو قوه محرکه و مدرکه تقسیم شده و قوه شوقیه و فاعله از اقسام قوه محرکه و قوای مدرکه داخلی و خارجی از اقسام قوه مدرکه است. قوای مدرکه خارجی همان حواس پنج‌گانه باصره، سامعه، لامسه، شامه و ذائقه بوده و قوای مدرکه باطنی پنج‌گانه حس مشترک، خیال، وهم، ذاکره و متصرفه می‌باشد.<sup>۵</sup>

ابن‌سینا قوای نفس انسانی را هم به دو قوه عالمه و عامله تقسیم کرده و بیان می‌کند که «واژه عقل به اشتراک اسم به هر دو قوه اطلاق می‌شود»<sup>۶</sup> قوه عامله (عقل عملی) مبدأ تحریک بدن برای انجام افعال جزئی خاصی است که از روی فکر انجام می‌شوند. قوه عالمه (عقل نظری) مدرک امور کلی است اعم از آنکه آن امور مجرد تام باشند که در این صورت بدون زحمت آن‌ها را درک می‌کند یا آنکه نیازمند تجرید باشند.<sup>۷</sup> نکته درخور توجه در این تقسیم‌بندی که باعث برداشت های متفاوت شده آن است که ابن‌سینا از سویی در برخی آثار خود واژه «عقل» را برای هر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌کند و از سوی دیگر بر مبدئیت قوه عملی برای تحریک بدن تأکید دارد.<sup>۸</sup> پرسش این است که آیا کاربرد اصطلاح عقل برای قوه عملی، آن را در شمار قوای مدرکه قرار می‌دهد یا نه؟

با توجه به تقسیم‌بندی قوا از نظر ابن‌سینا که پیش‌تر به آن اشاره شد، به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش منفی است، زیرا از تقسیم‌بندی فوق به دست می‌آید که مدرک صور جزئی، حس مشترک،

۲. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲.

۳. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۳.

۴. ابن‌سینا، الاشارات، ۲/۲۶۹؛ ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۵۴.

۵. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۵۴-۶۰.

۶. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۳۳۰؛ حسین بن عبدالله ابن‌سینا، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح: موسی عمید، چاپ دوم (همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا، ۱۳۸۳)، ۲۳.

۷. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۱-۶۳.

۸. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۱؛ حسین بن عبدالله ابن‌سینا، المبداء و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳)، ۹۶.

مدرک معانی جزئی، واهمه و مدرک امور کلی، عقل نظری است. بر این اساس عقل عملی به معنای رایج دارای ادراک نبوده و جزو قوای مدرکه محسوب نمی‌شود؛ اما کارکردی که برای عقل عملی در نظر گرفته شده و صریح عبارات ابن سینا مؤید آن است، این است که عقل عملی امور جزئی مربوط به عمل را استنباط می‌کند و در این استنباط از عقل نظری کمک می‌گیرد؛ به این صورت که مقدمات کلی را از عقل نظری گرفته و خود در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند؛<sup>۹</sup> بنابراین کاری که عقل عملی انجام می‌دهد استنباط امور جزئی است «کاری که از قوای حیوانی مادی متخیله و متوهمه بر نمی‌آید».<sup>۱۰</sup> شاید از این جهت (ادراک مقدمه کلی) بتوان نوعی تجرد را برای عقل عملی قائل شد. ابن سینا چگونگی این استنباط و انتقال از امور کلی عقل نظری به امور جزئی را در آثار خود طرح نکرده، اما می‌توان آن را این‌گونه تصویر کرد که عقل عملی مقدمات جزئی را از قوای متوهمه و متخیله گرفته و با اخذ مقدمه کلی از عقل نظری و تشکیل قیاس به نتیجه‌ای جزئی می‌رسد؛ بر این اساس عقل عملی در استنباط‌های جزئی خود از ادراکات کلی عقل نظری بهره می‌گیرد و برای این کار لزوماً باید درکی از این ادراکات داشته باشد؛ به عبارتی می‌توان گفت عقل عملی در بهره‌گیری از ادراکات کلی عقل نظری، نوعی استنباط و استدراک انجام می‌دهد؛ یعنی با ملاحظه و نظر به مدرکات کلی، و نیز لحاظ مدرکات جزئی، به نتیجه یا ادراک جزئی جدیدی رسیده، یا به بیانی دیگر، درکی ثانوی از ادراکات عقل نظری دارد؛ ادراک ثانوی اصطلاحی است که خود ابن سینا در مقایسه با ادراک اولی چنین تعریف می‌کند: «ادراک اول آن است که حصول صورت برای شیء از ناحیه خودش واقع می‌شود، ولی در ادراک ثانوی حصول صورت از ناحیه شیء دیگری بدو می‌رسد».<sup>۱۱</sup> در جهت جمع یا توجیه رأی ابن سینا شاید بتوان گفت عملکرد عقل عملی از سویی ادراک است و از سوی دیگر مبدئیت تحریک، چراکه آن معلوم جدید می‌تواند در قامت معلومی که در فرایند صدور فعل از فاعل، به ایجاد شوق، عزم، جزم، اراده و در نهایت تحریک فاعل بینجامد، مبدئیت داشته باشد. با این بیان و آنکه در این فرآیند، درک جدیدی اتفاق افتاده، باید عقل عملی را جزو قوای مدرکه دانسته و به نوعی به توجیه، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر و یا تبیین جدیدی از تقسیم‌بندی سینوی اقدام کرد.

۹. «... فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن و هي القوه التي تختص باسم العقل العملي و هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانيه جزئيه ليتوصل به الى اغراض اختياريه من المقدمات اوليه و دائع و تجريبه و باستعانه بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي».

۱۰. ابن سینا، الاشارات، ۲/۳۵۲؛ ابن سینا، المبداء و المعاد، ۹۶.

۱۱. فرزانه ذوالحسنی، «جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی نزد ابن سینا»، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی ۱۸، (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۱۱.

۱۲. ابن سینا، المبداء و المعاد، ۱۲.

با توجه به اینکه ابن‌سینا برای عقل عملی سه جنبه اعتبار می‌کند: اعتبار اول آن است که عقل عملی را به لحاظ انفعالی که از قوه نزوعیه حیوانیه دارد لحاظ کنیم که با این اعتبار در عقل عملی هیئتی حاصل می‌شود که منشأ افعال و انفعالاتی مانند خجالت، خنده و ترس می‌گردد؛ اعتبار دوم آن است که عقل عملی را در ارتباط با قوه متخیله و متوهمه در نظر بگیریم که در این اعتبار افعال جزئی و صناعت‌های انسانی از او صادر می‌شود و اعتبار سوم لحاظ بنفسه عقل عملی است که در این حالت از عقل نظری بهره گرفته قضایایی از او صادر می‌شود که آرای مشهوره به حساب می‌آیند؛<sup>۱۳</sup> می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل عملی را بر اساس اعتبارات سه‌گانه فوق، هم می‌توان جزو قوای مدرکه به حساب آورد (اعتبار سوم) و هم به لحاظ تأثیر در افعال و انفعالات جزئی بدنی، جزو قوای محرکه. اما تشخیص درست ماهیت عقل عملی و نیز عملکرد اصلی آن، فارغ از اعتبارهای مختلف، همچنین ترجیح عبارتهای متفاوت وی و تفسیر دیگر مسائل مربوطه بر اساس آن، وابستگی تامی به ذهن و برداشت‌های خواننده آثار ابن‌سینا دارد، چراکه هنوز نمی‌توان ادعا کرد که در این زمینه، مطالب و مفاهیم به‌وضوح روشن گشته‌اند.

شیخ عقل نظری - قوه عالمه - را به جهت انطباق صور در این قوه، منفعل می‌داند؛ اما صور مجرد منطبق در عقل نظری از دو حال خارج نیست: یا خود مجردند و نیازی به تجرید ندارند؛ مانند عقول که عقل نظری آن‌ها را بدون زحمت درک می‌کند؛ یا خود مجرد نیستند و به تجرید توسط عقل نظری نیاز دارند.

ابن‌سینا برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است که عبارت‌اند از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. قوه نظری ابتدا خالی از تمام صور است، اما به جهت آمادگی و استعداد کسب همه صور در این مرحله «عقل هیولانی» نامیده می‌شود. در مرتبه بعد، عقل نظری با کسب معلومات اولیه یا بدیهیات، فعلیت و به تبع آن، تعالی می‌یابد اما هنوز نسبت به صور معقوله نظری‌ای که درکشان نکرده بالقوه است؛ قوه نظری را در این مرتبه، عقل بالملکه می‌نامیم. سپس همین قوه نظری صور معقولات را با مطالعه، نزد خود حاضر کرده و کسب می‌کند؛ عقل نظری در این مرحله با توجه به فعلیتی که نسبت به دو مرحله پیشین دارد، عقل بالفعل نامیده می‌شود. در مرحله چهارم عقل نظری با اتصال به عقل فعال و بهره‌گیری از صور موجود در آن، تمام صور کسب‌شده را مطالعه و نزد خود حاضر می‌کند؛ در این مرحله قوه نظری را عقل مستفاد می‌نامیم.<sup>۱۴</sup>

۱۳. ابن‌سینا، النجاة، ۳۳۰-۳۳۱.

۱۴. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۳-۶۵؛ ابن‌سینا، النجاة، ۳۳۳-۳۳۶؛ ابن‌سینا، رساله نفس، ۲۴-۲۵.

## ۲-۱. رابطه نفس با قوای خود

ابن سینا نفس را جوهری واحد می‌داند که از یک سو با جنبه‌ای نازل‌تر از خود (بدن) و از سویی دیگر با جنبه‌ای عالی‌تر از خود (عقل فعال) نسبت دارد. نفس ارتباط خود به هر یک از این دو جنبه را به وسیله قوه‌ای تأمین می‌کند، قوه‌ای که ارتباط نفس با بدن را برقرار می‌کند، عقل عملی و قوه‌ای که رابطه نفس با عقل فعال را تأمین می‌کند، عقل نظری نامیده می‌شود.<sup>۱۵</sup> بنابراین در واقع نفس دو نوع فعل انجام می‌دهد، افعالی که مربوط به تدبیر امور بدنی است و به وسیله عقل عملی و با کمک قوای مادون آن انجام می‌گیرد، و اعمالی که برای ذات خود، و نه برای تدبیر بدن انجام می‌دهد و برای این کار عقل نظری بهره می‌جوید؛ از همین روی، نفس در افعال نظری خود مستغنی بذاته بوده و بدون هرگونه نیازی به بدن و قوای بدنی افعال خود را انجام می‌دهد و گاه با اندک نیاز و بهره‌گیری از بدن و قوای آن.<sup>۱۶</sup> از نظر ابن سینا نفس تا زمانی که قوت و استکمال پیدا نکرده، نیاز به بدن و قوای آن دارد، اما با حصول استکمال در افعال خود تفرد بذاته داشته و نه تنها نیازی به این قوا ندارد، بلکه این قوا مانع رسیدن نفس به مقصود خود خواهد بود. مثال نفس در این حالت، مثال انسانی است که برای رسیدن به مقصد خود، نیازمند مرکب و چهارپا است، اما به محض وصول به مقصد، همان مرکب عائق و مانعی برای او محسوب خواهد شد.<sup>۱۷</sup>

شیخ بر این باور است که فاعل حقیقی همه افعال، نفس بوده و قوا بدون اراده و خواست نفس و نیز بدون به‌کارگیری نفس نمی‌توانند کاری انجام دهند.<sup>۱۸</sup> اما اینکه وی در برخی مواضع استکمال را به خود قوه، یا همان عقل نظری نسبت می‌دهد<sup>۱۹</sup>،<sup>۲۰</sup> و در بعضی مواضع، به خود نفس<sup>۲۱</sup> با وجود آنکه ابن سینا بر غیریت و جدایی قوا با نفس انسانی تأکید و تصریح تام دارد<sup>۲۲</sup> از باب انتساب فعل قوا (به عنوان فاعل نازل)، به نفس (به عنوان فاعل برتر و حقیقی آن)، امری معمول و معقول بوده و در ثانی حکایت از اهمیت عقل نظری نزد شیخ داشته و گواه بر برتری افعال نظری نفس بر افعال عملی آن است.

۱۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۳.

۱۶. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۷-۲۶۸ و ۲۸۵-۲۸۶.

۱۷. ابن سینا، رساله نفس، ۴۴.

۱۸. ابن سینا، الاشارات، ۳۰۶/۲.

۱۹. «و أما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن و إلى قواه لكن لا دائما و من كل وجه، بل يستغنی بذاته».

۲۰. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۷.

۲۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۸۵-۲۸۶.

۲۲. «فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل . . . و أن يتصرف في المشاركة تصرفا على الوجه الذي يليق به. و هذا الاستعداد له بقوه تسمى العقل العملي، و هي رئيسة القوى التي له إلى جهة البدن. و أما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعتها».

ابن سینا در خصوص نحوه ارتباط نفس با بدن مطالبی بسیار پراکنده طرح کرده که با توجه به آثار وی می‌توان آن‌ها را در قالب دو تبیین صورتبندی کرد:

۱- از نظر ابن سینا همه قوا خادم نفس بوده<sup>۲۳</sup> و نفس، مستخدم و مسخر قواست. وی در موضعی بیان می‌کند نفس همچون رباطی است که همه قوا را به هم نسبت [می‌دهد] و آن‌ها را دور هم جمع می‌کند و چون بعضی از قوا مانع عملکرد بعضی دیگر بوده و برخی، برخی دیگر را به کار می‌گیرند، اگر رباطی در میان نباشد و نیز اشتغال رابط (نفس) به برخی از قوا، مانع از اشتغال و تدبیر آن، بعضی دیگر را نباشد، هرگز قوه‌ای مانع فعل قوه دیگر نخواهد بود.<sup>۲۴</sup>

ابن سینا در توضیح ترتیب خادم و مخدوم بودن قوا می‌گوید: «رئیس تمام قوا و مخدوم آن‌ها، عقل مستفاد است، زیرا نهایت و غایت قوای انسان محسوب می‌شود».<sup>۲۵</sup> عقل بالفعل درعین حالی که مخدوم عقل بالملکه است، خادم بلاواسطه عقل مستفاد بوده و عقل بالملکه نیز با وجود خدمتگزاری‌اش به عقل بالفعل، مخدوم عقل هیولانی است؛ بنابراین با توجه به آنکه ادراکات هر یک از عقول نازل، سرمایه عقل فوق خود را فراهم می‌کند، در هر چهار مرتبه از مراتب عقل نظری، مرتبه پایین، خادم مرتبه بالا به حساب می‌آید. از سوی دیگر ابن سینا عقل عملی را هم خادم عقل نظری دانسته و بیان می‌کند «عقل عملی خادم عقل نظری است، زیرا علاقه بدنی (تعلق نفس به بدن) برای تکمیل، ترکیه و تطهیر قوه نظری بوده و عقل عملی مدبر این علاقه است».<sup>۲۶</sup> این بیان ابن سینا افزون بر ذکر ارتباط وثیق این قوا با یکدیگر، بیانگر برتری عقل نظری بر عقل عملی هم به جهت ذات و هم عملکرد است.

از سوی دیگر ابن سینا عقل عملی را رئیس قوای مادون آن دانسته و معتقد است «عقل عملی، رئیس قوایی است که نسبت و ارتباطی با بدن دارند و قوای مادون آن به جهت آنکه بدن استعداد قبول آن‌ها را داشته و از ناحیه آن‌ها منتفع می‌گردد، منبعث از عقل عملی‌اند».<sup>۲۷</sup> در یک نظام طولی استخدومی، قوای مادون عقل عملی، خادم عقل عملی است، به این صورت که وهم، خادم عقل عملی و دو قوه حافظه و متخیله، خادم وهم بوده، قوه نزوعیه خادم متخیله و حس مشترک، خادم خیال و حواس پنج‌گانه ظاهری، خادم حس مشترک می‌باشند. در همین راستا، قوای نباتی خادم قوای حیوانی و کیفیات اربع، خادم قوای نباتی محسوب می‌گردند.<sup>۲۸</sup>

۲۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲۳.

۲۴. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۲۲.

۲۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶؛ ابن سینا، الاشارات، ۳۵۸/۲.

۲۶. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶.

۲۷. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۸.

۲۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶-۶۷؛ ابن سینا، النجاة، ۳۴۲-۳۴۳.

۲- ابن‌سینا رابط میان نفس و بدن را نوعی جسم لطیف به نام روح بخاری دانسته و معتقد است «این روح از لطیف اخلاط چهارگانه و بخاریت آنها آفریده شده است.»<sup>۲۹</sup> وی در این باره می‌گوید حق تعالی تهی‌گاه طرف چپ قلب را خزانه روح بخاری و معدن تولد آن قرار داده و آن را به واسطه قلب در جمیع اعضا سرایت می‌دهد؛ و معتقد است که مزاج این روح در هر کدام از اعضای بدن به حسب اقتضائات و وضعیت خاص آن عضو تغییر می‌یابد تا بتواند حامل قوای متفاوت نفس باشد؛<sup>۳۰</sup> بنابراین از نظر ابن‌سینا ارواح بخاری متعددی در بدن وجود دارد که البته همه آن‌ها به نوعی شاخه‌ها و شعبه‌های اولین روح بخاری تکون‌یافته در بدن انسان هستند که برخاسته از قلب اویند. این روح بخاری پس از آنکه در قلب تولید می‌شود روانه اعضای بدن شده و به آن‌ها سرایت می‌یابد و پس از استقرار در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی خاص متناسب با همان عضو پیدا می‌کند تا بتواند حامل قوه‌ای از نفس که اختصاص به آن عضو دارد شود.<sup>۳۱</sup>

در اینجا باید به دو نکته در مورد کیفیت تکون روح بخاری توجه کرد: نخست آنکه ابن‌سینا هیچ استدلال عقلی برای اثبات وجود چنین موجودی نیاورده و این مسئله با مشی عمومی وی مبنی بر تبعیت از استدلال عقلی در اثبات مسائل ناسازگار است. نکته دوم آن‌که اگر بنا بر فرض، ابن‌سینا وجود آن را چونان اصل موضوعی از علم طب پذیرفته باشد، با توجه به ابطال آن نظریات، دیگر وجهی برای قبول وجود روح بخاری نداشته و همچنان مسئله نحوه ارتباط نفس با قوا در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. اما مسئله اصلی در مورد ماهیت روح بخاری است که ابن‌سینا آن را امری جسمانی و متولد از لطیف اخلاط می‌داند؛ اگر ما به دوگانه تجرد و عدم تجرد در این نظام باور داشته باشیم، با توجه به تصریح ابن‌سینا به مجرد نبودن روح بخاری و ایجاد و تولید آن از بخش لطیف اخلاط که خود امری مادی است، نمی‌توان به هیچ‌روی به تجرد آن معتقد بود؛ از این رو چاره‌ای جز مادی و جسمانی بودن آن نیست، اگرچه امر جسمانی کثیف نبوده و همچون اجسام سماوی، امری لطیف است.<sup>۳۲</sup> بر این اساس به نظر می‌رسد واسطه قرار دادن روح بخاری میان نفس و بدن یا نفس و قوا جز از سر ناچاری و اضطرار نبوده و هیچ جایگاهی نزد عقل ندارد که این مسئله ارتباط نفس و بدن، و نفس و قوا را در این نظام فلسفی

۲۹. «بین البدن و بین القوی جرم لطیف حار، هو الحامل الاول لهذه القوی كلها و یسمى الروح.. حدث لامتزاج لطافة الأخلاط و بخاريتها علی نسبة محدودة، كما أن الأعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه الأخلاط». ابن‌سینا، المبداء و المعاد، ۹۵.

۳۰. علی کریمیان صیقلانی و هاجر حسانی راد، «نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن‌سینا»، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۵، شماره ۲۳ (پاییز ۱۳۹۵): ۸۰-۸۲.

۳۱. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلبیه (بی‌جا، ۱۴۰۴ ب)، ۲۳۲-۲۳۳؛ محمد میری، «روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر»، حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۵، شماره ۳ (۱۳۹۳): ۸۳-۸۴.

۳۲. ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلبیه، ۲۲۶.

دچار اشکال جدی کرده و به تبع آن دیگر مسائل مربوطه نیز با چالش عظیمی روبه‌رو خواهد بود؛ شاید بتوان گفت مهم‌ترین بحث در این باب، چالش در امر ادراک است؛ با توجه به مطالب مذکور آیا اساساً ادراک در سیستم سینوی می‌تواند سازگار با مبانی ایشان طرح شود و آیا می‌توان توجیهی عقلانی برای آن بیان کرد؟

### ۳. تعریف ادراک

ابن سینا در آثار خود علم و ادراک را با تعابیر مختلفی تعریف کرده است. وی در شفای گوید: «هر ادراکی همان اخذ صورت مدرک است، به نحوی از انحاء».<sup>۳۳</sup> اگر مدرک خودش مجرد باشد نیاز به تجرید ندارد، اما اگر مادی باشد نیازمند تجرید است که این تجرید مراتب مختلفی دارد گاهی تجرید از ماده است به تهایی و گاهی تجرید از ماده و لواحق آن است. «ادراک، حصول صورت مدرک در ذات مدرک است.»<sup>۳۴</sup> همچنین در اشارات می‌گوید: «ادراک شیء عبارت است از تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک که مشهود مدرک واقع شود.»<sup>۳۵</sup>

از این تعاریف به دست می‌آید که ابن سینا حقیقت علم و ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک و از نوع انطباق می‌داند که با نوعی تجرید همراه است. این انطباق و حصول صور در نفس همان چیزی است که از آن تحت عنوان «قیام حلولی» و انصاف عَرَضی نفس به صور یاد می‌شود. ابن سینا در شفا موجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) موجودی که در شیء دیگر و یا به عبارتی در موضوعی است که خود، قوام و تحصیل فی‌نفسه دارد، اما آن موجود، جزء برای آن شیء نبوده و مفارقتش از آن صحیح است؛ چنین موجودی عرض نامیده می‌شود؛ ب) موجودی که در شیئی از اشیاء، و یا به عبارت دیگر در موضوعی موجود نیست؛ چنین موجودی جوهر است.<sup>۳۶</sup>

از تعریف شیخ از عرض، دو نکته استنباط می‌شود:

اول آنکه «موجود در شیء دیگر بودن» به دو صورت تحقق می‌یابد: الف) شیئی، موجود در شیء دیگر باشد به گونه‌ای که جزء آن نبوده و بتواند از آن مفارقت کند؛ ب) شیئی، موجود در شیء دیگر باشد و جزء آن محسوب گردد.

۳۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۷۸.

۳۴. ابن سینا، التعليقات، ۶۹.

۳۵. ابن سینا، الاشارات، ۲/۳۰۸.

۳۶. حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء (الهیات)، تحقیق سعید زاید (قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ الف)، ۵۷.

دوم آنکه شبیهی که شیء دیگر در آن حلول می‌کند (محل / موضوع) نیز دو نوع است: الف) موضوع/محلّی که فی نفسه متحصّل و متقوم است؛ ب) موضوع/محلّی که فی نفسه تحصل نداشته و تحصل خود را به وسیله آنچه در آن حلول می‌کند به دست می‌آورد. براین اساس به نظر می‌رسد شیخ با قیودی که در این تعریف ذکر می‌کند درصدد بوده تا بین صورت و عرض تفاوت قائل شود، زیرا «موجود در شیء دیگر بودن» هم شامل عرض و هم صورت است؛ با این تفاوت که احتیاج صورت و موضوع آن (ماده) به هم، احتیاجی طرفینی بوده و ماده تحصل خود را از صورت دریافت می‌کند<sup>۳۷</sup> بر خلاف موضوع عرض که در تحصل و تقوم خود، بی‌نیاز از عرض است.

با توجه به نکات پیش‌گفته، انطباق صور در نفس، ضرورتاً از نوع قیام عرض به موضوع خود است؛ به این معنا که نفس ذاتاً مجرد در تحصل و قوام خود بی‌نیاز از صور منطبعه (مدرکات) بوده و درعین حال آن صور، جزء برای نفس نبوده و مفارقتش از آن صحیح است.

### ۱-۳. اقسام ادراک

ابن سینا ادراک را به چهار قسم ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند که تفاوت هرکدام از این ادراکات به میزان تجرید آنها از ماده و لواحق آن بستگی دارد؛ به این معنا که ادراک حسی کمترین میزان تجرید - صرفاً تجرید از خود ماده - را دارد و ادراک عقلی بالاترین میزان تجرید - تجرید از ماده و همه لواحق آن - را دارا است.

**ادراک حسی:** در ادراک حسی قوه حاسه، صورت به همراه لواحق را از ماده تجرید می‌کند؛ اما تجرید صورت از ماده، تجریدی کامل نبوده و حضور ماده و وقوع نسبت میان ماده و صورت، شرط تحقق این احساس است؛ چنانکه غیبت ماده و یا زوال نسبت میان ماده و صورت، مبطل احساس خواهد بود.<sup>۳۸</sup> پس صورت محسوسه دارای سه ویژگی اصلی است: ۱ - حضور ماده ۲ - همراهی با عوارض و لواحق مادی ۳ - جزئی بودن.

**ادراک خیالی:** در تخیل که مرتبه دوم ادراک است، صورت از خود ماده به طور کامل تجرید می‌شود، به گونه‌ای که در وجود خود نیازی به ماده ندارد؛ اما همچنان همراه با لواحق مادی بوده

۳۷. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۹۵.

۳۸. «فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة و اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ و ذلك لأنه ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها و لا یمكنه ان یستثبت تلك الصورة و ان غابت المادة فیکون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزاعاً محکماً بل یحتاج الی وجود المادة ایضاً فی أن تكون تلك الصورة موجودة له»؛ ابن سینا، النجاة، ۳۴۵-۳۴۶.

و دارای کم، کیف و وضع خاصی است و بر این اساس جزئی بوده و مشترک بین افراد نیست؛<sup>۳۹</sup> بنابراین صورت خیالی فاقد ویژگی اول صورت حسی است، ولی دو خصوصیت دیگر، یعنی همراهی با عوارض مادی و جزئی بودن را داراست.

**ادراک وهمی:** ادراک وهمی فاقد دو خصوصیت اول از خصوصیات مذکور برای صورت محسوس است و تنها واجد خصوصیت سوم، یعنی جزئی بودن است. «مدرک به ادراک وهمی، یا امور جزئی‌ای است که ذاتاً مادی نبوده، اما در ماده بودن، عارض آن‌ها می‌گردد، مانند شکل و رنگ و وضع، یا معانی غیرمحسوس غیرمادی فی‌نفسه است که مادی بودن، عارض آن‌ها می‌گردد؛ مانند معانی خیر و شر و یا محبت این مادر به فرزند خود.»<sup>۴۰</sup>

**ادراک عقلی:** این مرحله از ادراک، فاقد هر سه خصوصیت مذکور برای صورت محسوسه است؛ به این معنا که صورت عقلی، مجرد تام بوده و نه جزئی است و نه دارای لواحق مادی. به همین دلیل مدرکات عقلی، کلی و قابل صدق بر همه افراد تحت خود هستند.<sup>۴۱</sup> ابن‌سینا درباره چگونگی حصول ادراکات عقلی معتقد است «وقتی نفس جزئیات موجود در متخیله را مطالعه می‌کند، آمادگی افاضه صور معقول از سوی عقل فعال را به دست می‌آورد.»<sup>۴۲</sup>

تأمل در تعریف ادراک و مراتب آن نشان می‌دهد آنچه مدرک، بدان دست می‌یابد صورت و عوارض ظاهری مدرک است و تجریدی که صورت می‌گیرد تجرید این صورت و عوارض، از ماده و لواحق آن است؛ بنابراین در ادراک عقلی، مفهوم کلی - صورت و عوارض شیء درک می‌شود، نه ذاتیات آن. به عبارت دیگر، در تجرید، مدرک، به عوارض شیء دست پیدا می‌کند، نه ذاتیات آن شیء. نقصی که خود ابن‌سینا هم به آن اذعان داشته و می‌گوید: «انسان نمی‌تواند حقیقت اشیاء را دریابد زیرا مبدأ معرفت اشیاء، حس است و عقل بین تشابهات و متباینات تمییز می‌دهد و در این صورت به وسیله عقل بعضی از لوازم و افعال و تأثیرات و خواص آن‌ها شناخته می‌شود ...»<sup>۴۳</sup>

بر اساس مبانی سینوی، اگر مدل ادراک حصولی در این نظام، مدل طولی متصل از پایین به بالاست و اگر منشأ و مبدأ درک عقلی، درک حسی و سپس درک خیالی است، به نحوی که آن صورت موجود در نفس، تجرید بیشتری حاصل می‌کنند، سؤال آن است که درک ما نسبت به ذاتیات

۳۹. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۰؛ ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۴۵.

۴۰. ابن‌سینا، النجاة، ۳۴۷.

۴۱. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۰۳؛ ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۱.

۴۲. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۹۹-۳۰۰.

۴۳. ابن‌سینا، التعليقات، ۸۲.

امور و اشیاء از چه طریقی حاصل می‌شود؟ آیا اساساً انسان قادر به درک اشیاء است یا نه؟ و اگر چنین توانی دارد، این درک، اجمالی است یا تفصیلی؟ آنچه از مطالب ابن سینا به دست می‌آید آن است که نحوه درک انسان، حقیقت‌یاب و جوهریاب نیست، تنها درک مجمل و ضعیفی از طریق لوازم و خواص شیء، به ذات آن حاصل می‌شود. حال آنکه اگر معلوم بالذات ما، خود شیء باشد و نه صورتی از آن، قطعاً چنین درکی کامل‌تر و جامع‌تر خواهد بود، البته روشن است چنین درکی جز از طریق علم حضوری که علم به ذات شیء و اوصاف آن را برای ما فراهم می‌کند، میسر نمی‌گردد؛ و نظام فلسفی سینوی با توجه به ابتدای حلول صور در نفس به صورت عرضی و معلوم بالذات بودن آن صور برای نفس، نمی‌تواند تبیینی برای چنین درکی مهیا سازد؛ از این رو چگونگی دستیابی به ذاتیات شیء، هنوز مبهم است و پاسخ درخوری دریافت نمی‌کند.

### ۲-۳. رابطه نفس و صور ادراکی

یکی از مسائلی که در بحث علم سینوی با چالشی جدی مواجه است، نحوه ارتباط صورت‌های ادراکی با نفس مجرد است. ابن سینا مطلق ادراکات را - اعم از ادراک کلیات و جزئیات - به نفس نسبت می‌دهد. وی در تعلیقات می‌نویسد: «ادراک مختص نفس بوده و چیزی جز احساس شیء محسوس و انفعال از آن نیست؛ و دلیل آن هم این است که گاه قوه حاسه از محسوس منفعل می‌شود درحالی که نفس از آن غافل است؛ از همین روی شیء محسوس، مورد ادراک واقع نمی‌شود.»<sup>۴۴</sup>

وی در جای دیگر می‌گوید: «نفس، اشیاء محسوس و متخیل را به وسیله آلت ادراک می‌کند اما اشیاء مجرد را نه با آلت، بلکه به ذات خود ادراک می‌کند؛ زیرا نفس فاقد آلتی است که به واسطه آن معقولات را درک کند.»<sup>۴۵</sup>

با توجه به مطالب مذکور، ابن سینا از سویی ادراکات حسی و خیالی را مادی می‌داند؛<sup>۴۶</sup>

۴۴. ابن سینا، التعلیقات، ۲۳. «الإدراک: إنما هو للنفس و ليس الا الإحساس بالشیء المحسوس والإنفعال عنه؛ والدلیل علی ذلك أن الحاسة قد تتفعل عن المحسوس و تكون النفس لاهية فيكون الشیء غیر محسوس و لا مدرك.»

۴۵. ابن سینا، التعلیقات، ۸۰.

۴۶. «و ذلك لأن هذه الصور إنما تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة و الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند الجسم و ليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوه مجردة من جهة الحضور و الغيبه فان الشیء الذي ليس في مكان لا يكون للشیء المکانی اليه نسبة في الحضور عنده. الغيبه عنه بل الحضور لا يقع الا علی وضع قرب و بعد للحاضر عند المحضور و هذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم. و أما المدرك للمصور الجزئیه علی تجريد تام من المادة و عدم تجريد البتة من العلائق كالخیال فهو لا يتخیل الا أن ترتسم الصورة الخیالیة فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم.»

از سوی دیگر این ادراکات را به نفس مجرد نسبت می‌دهد؛<sup>۴۷</sup> حال پرسش آن است که ایشان ارتباط نفس مجرد با این صور مادی را چگونه تبیین می‌کند؟

ابن‌سینا در اشارات، تعریف ادراک<sup>۴۸</sup> را مقید به قید «یشاهدها ما به یدرک» می‌کند. خواهی در شرح این قید می‌گوید: ادراک به دو قسم: ادراک با آلت و ادراک بدون آلت تقسیم می‌شود و شیخ برای اینکه تعریف، هر دو قسم از ادراک را شامل شود این قید را آورده است. وی در ادامه توضیح می‌دهد:

مشاهده، نوع خاصی از ادراک است که در آن نه تنها حضور مدرک نزد مدرک شرط است، بلکه مدرک باید التفات به این حضور نیز داشته باشد و این التفات به معنای حضور مجدد آن صورت برای نفس نیست، بلکه مدرک نزد حس حاضر می‌شود، با این توضیح که مدرک، ابتدا نزد آلت حسی که خود، محل حس است حاصل می‌شود و نفس به واسطه حس به آن علم پیدا می‌کند.<sup>۴۹</sup>

شیء خارجی مادی **انتزاع** صورت مادی **انطباع** آلت حسی مادی **محل برای** قوای حسی مادی **سوار** روح بخاری نیمه مجرد **به کار گرفته شده** نفس مجرد

مطابق الگوی ترسیم شده فرآیند ادراک شامل چند مرحله است: نخست صورت ادراکی منتزَع از شیء محسوس، در آلت حسی منطبق می‌شود و چون «قوای حسی در آلت حسی حلول دارند»<sup>۵۰</sup> صورت منطبق شده، برای قوای حسی هم حضور خواهد داشت؛ اما با توجه به اینکه ابن‌سینا ادراک را به خود نفس نسبت می‌دهد، برای اینکه ادراکی صورت پذیرد، باید صورت ادراکی برای نفس هم حاصل شود؛ در این راستا نفس برای ادراک صورت منطبقه در آلت حسی، قوای حسی را به کار می‌گیرد، اما چون از نظر ابن‌سینا قوای ادراکی مادی هستند و نفس مجرد نمی‌تواند آن‌ها را مستقیماً به کار گیرد، نیازمند واسطه‌ای است که میان آن‌ها ارتباط برقرار کند و این ارتباط جز از طریق روح بخاری امکان‌پذیر نیست.

پیش‌تر اشاره شد که ابن‌سینا ارتباط بین نفس و بدن را از طریق روح بخاری تبیین کرده و معتقد است که روح بخاری، ساری در بدن بوده و ادراکات قوای مختلف را به حس مشترک انتقال می‌دهد. ابن‌سینا نقش روح بخاری را در فرآیند ابصار چنین توضیح می‌دهد: فرآیند دیدن و بینایی به این نحو

۴۷. ابن‌سینا، النجاة، ۳۵۰؛ حسین بن عبدالله ابن‌سینا، رساله احوال نفس، مقدمه و تحقیق: فواد الالهوانی (پاریس: دار بیبلیون، ۲۰۰۷م)، ۷۴.

۴۸. «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثله عند المدرک - یشاهدها ما به یدرک - فإما أن تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرک - إذا ادرك - .... أو يكون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرک - غیر مباین له».

۴۹. ابن‌سینا، الاشارات، ۳۱۱/۲-۳۱۲.

۵۰. ابن‌سینا، الاشارات، ۳۱۲/۲.

است که «ابتدا صورت موجودات و مبصرات از خارج در رطوبت جلیدیه چشم که مانند آب زلال است نقش می‌بندد و سپس رطوبت جلیدیه، این صورت‌ها را به روح باصر<sup>۵۱</sup> می‌رساند»<sup>۵۲</sup> و از آنجا که روح باصر، حامل قوه باصره نفس است، نفس از طریق روح باصر آن صورت را ادراک می‌کند.

مخالفان نظریه انطباع، اشکالی بر این نظریه وارد کرده‌اند که اگر ابصار به واسطه انطباع تصویر در چشم صورت می‌پذیرد پس باید الوان و اشکال از مواد خود کنده شده و به چشم آیند و در چشم منطبق شوند و چون الوان و اشکال از اعراض بوده و انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر محال است، انتقال تصویر از اشیاء به چشم محال خواهد بود.<sup>۵۳</sup>

پاسخ شیخ به اشکال فوق، بر اساس ایضاح مفهومی انتزاع و انطباع صورت می‌پذیرد، و اینکه افرادی چون مستشکل در درک درست از انتزاع و انطباع دچار خطا شده‌اند؛ به این معنا که «به هنگام مواجهه با محسوسات، حواس از محسوسات منفعل می‌شوند و انفعال از محسوسات به معنای ایجاد مثل و شبیه آن‌ها در حاسه است. اگر حاسه با گرما مواجه شود، شبیه آن در حاسه ایجاد شده و حاسه گرما را ادراک می‌کند.»<sup>۵۴</sup> وی در توضیح این مطلب می‌گوید اصل احساس به وسیله «انفعال» انجام می‌گیرد و انفعال به این معنا نیست که منفعل - جلیدیه چشم - تصویر مرئی یا کیفیت، یعنی رنگ آن را جدا کرده و از آن بکند (هیچ قائل به انطباعی، چنین سخنی را بیان نکرده است)؛ بلکه آنچه قائلین به انطباع می‌گویند آن است که حاسه، مثل صورت مرئی یا جنس آن صورت را که غیر از خود آن صورت است، قبول می‌کند؛ از این رو ما در تبیین این فرآیند می‌گوییم «چشم تصویری از مرئی را که مشابه و مشاکل با صورت مبصر است در خود قبول می‌کند.»<sup>۵۵</sup>

با توجه به مطلب فوق، مباحثی مبنایی و اساسی در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه اولاً ابن سینا در مورد کیفیت انطباع و فرآیند دقیق آن به وضوح مطلبی ایجابی را که دال بر نظر و دیدگاه خود او باشد بیان نکرده و صرفاً پس از تعریف اصطلاحی انطباع<sup>۵۶</sup> به ذکر آرای قائلین به انطباع در پاسخ به بدفهمی‌ها از این مسئله، اکتفا کرده است. با فرض اینکه انطباع، از نظر شیخ، دقیقاً

۵۱. روح بخاری حامل قوه باصره.

۵۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۳۸.

۵۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۷.

۵۴. محمدحسین نایبی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء، چاپ اول (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ۳۷۹.

۵۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۷-۱۸۸. «فأما ما تعلقوا به من أن القرب يمنع الإبصار و أن انتقال الألوان و الأشكال عن موادها مستحيل، فهذا إنما كان يصح لهم لو قيل: إن الإبصار أو شينا من الأحاساس إنما هو بنوع الصورة عن المادة على أنه أخذ نفس الصورة من المادة و نقلها إلى القوه الحاسه. و هذا شيء لم يقل به أحد، بل قالوا إن ذلك على سبيل الانفعال. و الانفعال ليس أن يسلك المنفعل قوه الفاعل أو كقيته، بل أن يقبل منه مثلها أو جنسا غيرها».

۵۶. ابن سینا، رساله احوال نفس، ۱۶۱.

به معنای قبول صورت مشابه و مشاکل، توسط آلت حسی باشد، مسئله اصلی آن است که ایجاد صورتی مثل و شبیه صورت محسوس چگونه و با چه فرآیندی انجام می‌گیرد؟ وی در توضیح کیفیت این انطباق فقط به ذکر این مطلب بسنده می‌کند که «زمانی که نور کافی برای ابصار باشد، به هنگام اتصال شعاع با صورت مرئی، صاحب صورت (مرئی)، شبحی مناسب و مشابه با صورت خویش در غیر خود (چشم) می‌اندازد»<sup>۵۷</sup>؛ حال اگر مراد ابن‌سینا از القای صورت، ایجاد باشد، از آنجاکه مرئی موجودی مادی است و موجود مادی نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند، مسئله ایجاد مثل و شبیه توسط مرئی نامعقول خواهد بود؛ اما اگر مراد وی غیر آن باشد، کیفیتش مبهم و نامعلوم است. با توجه به اینکه در مسئله ادراک سه عنصر مدرک، مدرک و قوه ادراکی دخالت دارند، اگر القای صورت از سوی مدرک صورت نپذیرد، یا باید توسط نفس القا شود و یا قوه حاسه؛ که هر دو صورت با مشکل مواجه است؛ اگر قوه حاسه ایجادکننده صورت باشد، با توجه به آنکه قوه حاسه از نظر ابن‌سینا مادی است، همان محذوری که در القای صورت توسط مرئی ذکر شد، اینجا هم قابل طرح است؛ اما اگر نفس صورت مشابه را ایجاد کند، در این صورت دیگر حلول و انطباق نخواهد بود.

معضل دیگر در اینجا، نحوه انتقال صورت مشابه با صورت شیء محسوس، از باصره توسط روح بخاری به نفس است؛ با توجه به مبانی سینوی، صورت، عرض است و عرض نیازمند به موضوع. بنا به بیان ابن‌سینا انتقال اعراض محال است و در این مورد هم باید پرسید در زمان انتقال صورت از باصره به نفس، موضوع عرض چیست؟ ضمن آنکه ابن‌سینا پس از آنکه واسطه بودن هوا برای ابصار را رد می‌کند<sup>۵۸</sup> «هوا را شرط ابصار بیان می‌کند»<sup>۵۹</sup>، اما به کیفیت نقش هوا در ابصار هیچ اشاره‌ای نکرده است.

آنچه از عبارات شیخ به دست می‌آید این است که شیخ نتوانسته چگونگی انتقال صورت از شیء محسوس به چشم را تبیین کند؛ از طرفی قائل به ایجاد مثل و شبیه صورت در حاسه شده و از طرف دیگر هوا را شرط ابصار دانسته است، اما بیان نکرده که نقش هوا در ابصار چیست؛ اگر آن‌طور که قائل است هوا واسطه و آلت نیست، پس حضور آن چه نقشی در ابصار دارد؟ بنابراین با زیر سؤال رفتن گام اول ادراک و عدم تبیین معقول و سازگار آن، گام‌های بعدی آن هم دچار مشکل

۵۷. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۸. «لکن من الأشياء ما إلى الانفعال منه سبيل بالملاقاه، و منها ما إذا لوقی انقطع عنه شیء یحتاج إليه حتی یوتر أثره، و هو فی هذا الموضوع هو الشعاع المحتاج إلى اتصاله بالصورة المرئیه فی أن یلقى ذو الصورة شبحاً من صورته فی غیره مناسبا لما نراه إلقائه شبحه الموكد إذا اشدت علیه الضوء».

۵۸. نایبجی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، ۳۴۵.

۵۹. نایبجی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، ۳۸۰.

شده است. در نهایت نظریه ادراک ابن‌سینا با پرسش‌ها و ابهامات زیادی مواجه خواهد شد که به نظر می‌رسد برون‌رفت از آن‌ها بسیار سخت می‌نماید؛ گرچه هر یک از مراحل نیز در جای خود با اشکالات جدی روبه‌روست.

#### ۴. نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث مطرح شده به نظر می‌رسد نظریه قیام حلولی، نظریه‌ای منسجم و سازوار نیست. ابن‌سینا ادراک را تمثیل صورت مدرک نزد مدرک (انطباع صورت) می‌داند، اما مسئله انطباع صورت دارای ابهامات زیادی است که در این نظام نمی‌تواند پاسخی مناسب دریافت کند؛ از سویی با ابهام در چگونگی ایجاد مثل و شبیه صورت شیء محسوس در آلت حسی مواجه است و از سوی دیگر با مشکل انتقال این صورت از قوه حاسه به نفس، که این خود، هم با اصول فلسفه وی مبنی بر عدم انتقال اعراض، ناسازگار است و هم با مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن و قوای مادی آن مواجه است که همان‌طور که اشاره شد ابن‌سینا نتوانسته است تبیین درخور و مناسبی برای نحوه ارتباط نفس و بدن ارائه کند. علاوه بر این ابن‌سینا با عرضی دانستن ادراکات و عدم تغییر جوهر و ذات نفس توسط آنها، تمایز نفوس از همدیگر را به امور عرضی می‌داند و در چنین نگرشی لازم می‌آید نفس نبی با سایر انسان‌ها و همچنین نفس انسان عاقل و جاهل از نظر ذات و جوهر یکی بوده و تمایز آن‌ها صرفاً به امور عرضی، سطحی و قابل انفکاک از نفس باشد؛ مطلبی که ملاحظه در آثار خودش آن را ناصواب دانسته به شدت به آن تاخته است.<sup>۶۰</sup> از سوی دیگر می‌توان گفت قائل شدن به اعراض مجرد (با توجه به آن که همه ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی را عرض می‌داند) از لوازم منطقی این نظریه فلسفی می‌باشد. با توجه به اشکالاتی که مطرح شد، به نظر می‌رسد این نظریه نمی‌تواند تبیین موجهی داشته باشد؛ بنابراین یا باید تغییرات و اصلاحاتی در مبانی ابن‌سینا و یا نحوه تبیین نظریه صورت گیرد یا اینکه نظریه جدید و جایگزینی در باب ادراک که مبتنی بر «حلول صور بر نفس» نباشد، ارائه گردد؛ شاید بتوان نظریه «صدر صور توسط نفس» را جایگزین مناسبی برای آن دانست که البته آن در هم جای خود نیاز به بررسی مستوفی دارد.

۶۰. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق، مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول (تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۶)، ۹۳۸/۲.

۱۲۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۰۳-۱۲۰

## کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیهاث مع شرح للمحقق الطوسی. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الهیات). تحقیق: سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ الف.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله فی الادویة القلبیه. بی‌جا، ۱۴۰۴ ب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله احوال نفس. مقدمه و تحقیق: فواد الاهوانی. پاریس: دار بیلبون، ۲۰۰۷م.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله نفس. مقدمه و حواشی و تصحیح: موسی عمید. چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا، ۱۳۸۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبداء و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۵.
- ذوالحسینی، فرزانه. «جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی نزد ابن‌سینا». دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی ۱۸، (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۵-۱۷.
- کریمیان صیقلانی، علی، هاجر حسایی راد. «نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن‌سینا». فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی ۵، شماره ۲۳ (۱۳۹۵): ۷۷-۹۴.
- ملاصدرا. مفاتیح الغیب. تصحیح، تحقیق، مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۶.
- میری، محمد. «روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر». حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۵، شماره سه (۱۳۹۳): ۸۱-۹۹.
- نایبجی، محمدحسین. ترجمه و شرح کتاب نفس شفا. چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

## ماهیت شناخت عقلی تصویری در نظام فلسفی حکیم ابونصر فارابی

یزدان محمدی\*

DOI: 10.22096/EK.2022.139037.1282

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۶]

### چکیده

ابونصر فارابی همچنان که فیلسوفی راستین و به نحوی مؤسس فلسفه اسلامی است، گزارش‌گر و بسط‌دهنده نظرات فلسفی پیش از خود از جمله ارسطو و افلاطون است. همچنین به مثابه مشرب و مدخلی است برای فلسفه پس از خود از جمله بوعلی و به تبع آن فلسفه اسلامی در شرق و فلسفه اسکولاستیک در غرب؛ از این رو بررسی آرای فلسفی فارابی اهمیتی ویژه دارد. فارابی در معرفت‌شناسی خود معرفت را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده است. چپستی هر یک از گونه‌های شناخت، تاکنون زمینه بحث‌های فلسفه بسیاری را فراهم کرده است؛ به‌ویژه شناخت عقلی که حقیقت آن با نوعی ابهام و پیچیدگی افزوده همراه است و در شکل‌گیری علوم (که با مفاهیم و گزاره‌های کلی سامان می‌یابند) تأثیر بسزا دارد. در این مقاله مبتنی بر آثار و متون دست اول حکیم فارابی، ماهیت شناخت عقلی و چگونگی تکوین آن را بررسی کرده و کوشیده‌ایم از منظر او به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهیم که شناخت عقلی چه نوع معرفتی است، با چه فرایندی تحصیل می‌شود و چه سطحی از شناخت اشیاء را پیش روی فهم بشر می‌نهد و اینکه تفاوت آن با شناخت حسی چیست.

**واژگان کلیدی:** فارابی؛ نفس؛ شناخت حسی؛ شناخت عقلی.



## مقدمه

فارابی به گواه بسیاری از صاحب‌نظران پایه‌گذار فلسفه اسلامی است و پس از ارسطو به عنوان معلم اول، لقب «معلم ثانی» به‌شایستگی به فارابی اختصاص یافت. آرای فارابی در حوزه‌های متنوع فلسفی، اخلاقی، اندیشه سیاسی و طرح کلی برای ایجاد مدینه فاضله با لحاظ جزئیات مورد توجه و اعتنای اندیشمندان پس از اوست. نظرات و نوآوری‌های فارابی در حوزه‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی بیشتر کانون توجه قرار گرفت تا آنجا که برخی فارابی را «فیلسوف فرهنگ» نامیدند<sup>۱</sup>، اما آرای منطقی و فلسفی او در شکل‌گیری و ساختار فلسفه اسلامی از بوعلی تا صدرالمتألهین و نیز به تبع در پیروان مکتب حکمت متعالیه تأثیر بسزایی داشته است. شاکله فلسفه اسلامی در الهیئت بالمعنی‌الاعم و حتی الهیئت بالمعنی‌الاخص تا حدّ زیادی از نظام فلسفی فارابی پیروی کرده است. در هستی‌شناسی به‌ویژه حوزه نفس‌شناسی، قوای نفس، انواع ادراک، جایگاه نفس در شناخت و به‌طور کلی در معرفت‌شناسی نیز سایه ساختار کلی نظام فلسفی فارابی در فلسفه اسلامی به‌وضوح مشهود است. بسیاری از مباحث فارابی درباره ابزار، قوای شناخت، گونه‌های شناخت و ماهیت انواع شناخت از جمله شناخت عقلی خصوصاً در آثار مشاء تا حدّ زیادی به همان صورتی است که فارابی مطرح نموده است؛ از این رو شناخت آرای فارابی درباره مسائل فلسفی در مآخذشناسی مباحث فلسفه اسلامی و روشن شدن مباحثی که در نحله‌های فلسفه اسلامی نوآوری به حساب می‌آیند، اهمیت بسیار دارد. با توجه به جایگاه مهم فارابی در فلسفه اسلامی در شرق و تأثیر آن در فلسفه اسکولاستیک در غرب، در این مقاله ماهیت شناخت عقلی در نظام فلسفی فارابی را در کانون بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

## شناخت حسی رهیافتی به شناخت عقلی

هستی‌شناسی فارابی در بستر هیئت بطلمیوسی تبیین شده است و از نظر او مجموعه نظام هستی دارای دو قوس نزول و صعود است. قوس نزول بر اساس قاعده فلسفی الاشراف فالاشرف از عالی‌ترین مرتبه آغاز و به دانی‌ترین مرتبه پایان می‌یابد. پس از پایان یافتن قوس نزول و تحقق ضعیف‌ترین مرتبه هستی، در قوس صعود هر موجود مادون در صدد ارتقا به مرتبه مافوق خود است. بر همین اساس، موجودات مادون فلک قمر نیز تحت تربیت عقل فَعّال در صدد دستیابی به مراتب وجودی برتر بوده و به سمت آنها در حرکت‌اند. در تحلیل پیدایش موجودات جهان، ماده اولی که

۱. در سال ۱۳۸۲ کتابی با عنوان فارابی فیلسوف فرهنگ به قلم دکتر رضا داوری اردکانی منتشر شد.

در قوس نزول ضعیف‌ترین موجود است برای نیل به کمال خود در جست‌وجوی صورت است. با پذیرش کیفیت حرارت، برودت، بیوست و رطوبت تبدیل به اُسطقس و عنصر می‌شود. حاصل ترکیب و امتزاج این کیفیات چهارگانه، عناصر اربعه خاک، آب، هوا و آتش است و ترکیب عناصر اربعه سبب پیدایش اصناف متعدد موالیید ثلاث یعنی معدن، نبات و حیوان (به معنایی که انسان را نیز در بر بگیرد) می‌شود.<sup>۲</sup>

استکمال و سیر صعودی در همه موجودات مادون فلک قمر جاری است، اما از بین مجموعه موجودات ارضی یگانه موجودی که دارای قابلیت و استعداد نیل به مرتبه عقل بالفعل باشد انسان است. انسان می‌تواند در قوس صعود خود از عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل برسد. بنابراین تنها مسیر سیر به سمت عقل بالفعل برای موجودات ارضی و مادون فلک قمر از کانال وجودی انسان می‌گذرد. سعادت قصوی و غایت نهایی انسان آن است که در سیر کمالی خود به مرتبه وجودی عقل بالفعل دست یابد.<sup>۳</sup> اما انسان برای اینکه عقل بالفعل بشود نیازمند استکمال و طی مراتب ادراک و شناخت است. سیر صعودی انسان در مراتب هستی به اندازه‌ای در نظر فارابی مهم است که حتی غایت ادراک انسان را اولاً و بالذات استکمال نفس و تعالی مرتبه وجودی می‌داند و از نظر او شناخت اشیاء پیرامونی از نتایج تابع و پیامد ادراک انسانی است. وی تصریح می‌کند: «النفس إذا أدركت شيئاً فإنها تطلب الاستكمال، لا لتدرك ذات الشيء المدرك، بل يكون ذلك من توابع ذاك»؛<sup>۴</sup> هنگامی که نفس چیزی را درک می‌کند در واقع در صدد و جست‌وجوی استکمال است، نه آنکه بخواهد ذات شیء مدرك را بشناسد، بلکه شناخت مدرك از توابع استکمال (به عنوان غایت نخستین ادراک) است. در نگاه فارابی همه نفوس در ذات خود محتاج استکمال بالفعل هستند و استعداد چنین استکمالی در همه نفوس به صورت تشکیکی نهاده شده است. برخی نفوس مسیر استکمالی سهل‌تری دارند، زیرا واجد استعدادی قریب هستند و برخی دیگر چنین نیستند و نسبت به کمال مطلوب انسانی از استعدادی بعید برخوردارند؛ از این رو مسیر استکمال آنها دشوارتر خواهد بود.<sup>۵</sup>

فارابی در آثار خود به انواع معرفت و شناخت از اشیاء و حقایق هستی پرداخته است. الف) شناخت حسی که منوط به ابزار و آلات حسی است و اشیاء جزئی را همراه با عوارض مادی

۲. ابونصر فارابی، التعليقات/ الاعمال الفلسفية، مقدمة و تحقیق و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین (بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳)، ۳۴۱.

۳. ابونصر فارابی، کتاب السياسة المدنية، مقدمة و شرح: دکتر علی بوملحم (بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۶)، ۵۵.

۴. فارابی، التعليقات، ۳۸۳.

۵. فارابی، التعليقات، ۳۸۳.

ادراک می‌کند. ادراک حسی تا زمانی باقی است که ارتباط قوای حسی با شیء مدزک برقرار است. (ب) شناخت خیالی؛ شناخت صور جزئی همراه با عوارض مادی با این تفاوت که می‌تواند پس از قطع ارتباط با محسوس باقی باشد. (ج) ادراک وهمی؛ مانند ادراک خیالی است جز اینکه ادراک وهمی ادراک معانی جزئی است نه صور جزئی. (د) شناخت عقلی؛ شناخت اشیاء و معانی به نحو کلی است. (ه) شناخت اشراقی. این نوع شناخت که فارابی با عنوان «معرفت اشراقی» به آن اشاره می‌کند حاصل طهارت باطن و صفای نفس انسانی است. هدف این مقاله بررسی چستی شناخت عقلی است، اما چون فارابی ماهیت و احکام شناخت عقلی را در برابر شناخت حسی و احکام مربوط به آن قرار می‌دهد، از باب مقدمه به بررسی شناخت حسی نیز می‌پردازیم.

«حس» به معنای مصدری یعنی احساس کردن، یکی از افعال شناختی انسان است که در معرفت‌شناسی فارابی اهمیت ویژه‌ای دارد و در آثار خود به تفصیل به آن پرداخته است. نفس گرچه ذاتاً مجرد از ماده است، در افعال خود از جمله فعل حس نیازمند ماده و ابزار جسمانی است؛ برای نمونه نفس برای ادراک دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و چشیدنی‌ها به ترتیب نیازمند چشم، گوش و زبان است. اما علاوه بر این نیازمند «قوه» و نیرویی است که بتواند با استفاده از ابزار جسمانی، مدرکات حسی را به ادراک نفس برساند.<sup>۶</sup> از نظر فارابی شناخت حسی سرآغاز ادراکات انسان است و پیدایش هر یک از گونه‌های شناخت حسی نیازمند ابزار و قوایی ویژه است. فارابی تصریح می‌کند «حصول المعارف للانسان یکون من جهة الحواس»<sup>۷</sup> اصولاً شناخت و آگاهی انسان از طریق حواس است. گرچه شناخت حسی نیازمند قوای حسی و نیز ابزار جسمانی است، درک و دریافتن از آن نفس است. فارابی در این باره می‌نویسد: «الإدراک إنما هو للنفس و ليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس و الانفعال»<sup>۸</sup> ادراک صرفاً از آن نفس است و حاشه تنها شیء محسوس را احساس می‌کند و از آن منفعل می‌شود. استدلال فارابی برای ادعای مذکور مفارقت مصداقی احساس و انفعال با ادراک است. گاهی حاسه از شیء محسوس منفعل و متأثر می‌شود، درحالی‌که نفس توجهی به شیء محسوس نداشته و مشغول به چیزی دیگر است. در چنین مواردی نفس، ادراکی از آنچه حاسه نسبت به آن احساس و انفعال داشته نخواهد داشت.<sup>۹</sup>

۶. فارابی، التعليقات، ۳۸۷.

۷. فارابی، التعليقات، ۳۷۳.

۸. در اصطلاح فارابی گاهی احساس مترادف با انفعال استعمال شده است که در این صورت احساس در برابر ادراک خواهد بود، چون ادراک یک ماهیت شناختی است و انفعال و احساس یک امر فیزیکی غیرشناختی. در عین حال فارابی در مواردی دیگر احساس را به معنای درک حسی هم به کار برده است. (فارابی، التعليقات، ۳۷۳)

۹. فارابی، التعليقات، ۳۷۲-۳۷۳.

جایگاه شناخت حسی و حواس چونان ابزار شناخت حسی در معرفت‌شناسی فارابی بنیادی است. از نگاه او انسان از زمان طفولیت دارای نفسی است که عالم بالقوه است و حواسی دارد که ابزار ادراک هستند و البته تنها جزئیات را درک می‌کنند. بلافاصله پس از ادراک جزئیات به وسیله حواس، قوه و استعداد عالم بودن به فعلیت می‌رسد. تنها دریچه نفس برای شناخت پیرامون خود، حواس هستند و هرگونه شناخت صرفاً از مسیر حس امکان‌پذیر است. وی با آنچه ارسطو در «کتاب البرهان» گفته موافق است که «إِنَّ مِنْ فَقَدَ حَسًّا مَا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا مَّا»؛ به این معنا که شناخت انسان از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌پذیرد؛ از این رو کسی که فاقد حسی از حواس است امکان شناخت اموری که به وسیله آن درک می‌شوند را نخواهد داشت، زیرا راهی برای شناخت هر یک از امور حسی جز به واسطه حس مناسب آن وجود ندارد.<sup>۱۰</sup>

برخی نویسندگان بر این باورند که فارابی در معرفت‌شناسی خود در عرض شناخت حسی، دانش فطری و علم پیشین را نیز به مثابه منشأ پیدایش مجموعه‌ای از معارف انسان پذیرفته است. بنابراین «تجربه‌گرایی فارابی و توجه او به جایگاه حس در معرفت، به معنای بی‌توجهی او به افکار فطری و اشراقی و عقلی نیست. ... لذا خاستگاه معرفت، تنها حس نیست و تعقل اگر چه از مجاری حسی هم بهره می‌گیرد اما منحصر در آن نیست. انسان از برخی معارف بدیهی و ضروری از بدو تولدش [علم فطری پیشینی] برخوردار است که آنها را از طریق حس به دست نیاروده است.»<sup>۱۱</sup> اما به نظر می‌رسد فارابی به صراحت علم پیشین را نفی کرده و علم فطری<sup>۱۲</sup> در قاموس اندیشه فارابی نمی‌گنجد. وی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین پس از اشاره به نظر ارسطو و افلاطون رأی خود درباره منشأ معرفت انسان را به این صورت بیان می‌کند: «انسان از بدو تولد واجد استعداد شناخت و عالم بالقوه است. ابزاری که انسان را در بالفعل شدن این استعداد یاری می‌رساند تنها حواس هستند؛ البته منحصرراً جزئیات را درک می‌کنند و ادراک کلیات به تدریج به سبب تجربه حاصل می‌شود. تجارب انسان گاهی آگاهانه و در مواردی بدون توجه و قصد انسان روی می‌دهد. کلیاتی که از طریق تجربه غیرآگاهانه به حوزه شناختی انسان وارد می‌شوند ادراکاتی هستند که برخی آن را اوائل المعارف و مبادئ برهان می‌نامند. فارابی می‌گوید چون اینگونه معارف به صورت غیرآگاهانه و به تدریج در نفس انسان پدید می‌آید، بسیاری گمان می‌کنند که چنین معارفی از ازل در نفس انسان بوده‌اند و نفس بدون استفاده از حس به آنها علم پیدا

۱۰. ابونصر فارابی، فصوص الحکم، تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵)، ۹۸.

۱۱. محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰)، ۱۰۱.

۱۲. البته علومی که بدون قصد و توجه انسان و بر اساس غریزه به دست می‌آیند در فلسفه فارابی با عنوان «علوم فطری» یاد شده‌اند. اما این معنای فطری به کلی متفاوت از شناخت فطری به معنای پیشینی مصطلح است، بلکه علوم فطری در اصطلاح فارابی در تقسیم علم به پیشینی و پسینی در قسم علوم پسینی قرار می‌گیرد، چراکه از طریق حس به دست می‌آیند.

کرده است»<sup>۱۳</sup>، درحالی که چنین نیست. آنچه به عنوان معرفت پیشین و علم فطری محل نزاع است، اولیاتی مانند «امتناع اجتماع نقیضین» و «الکل اعظم من الجزء» است؛ درحالی که فارابی به صراحت منشأ چنین معارفی را حس و تجربه می‌داند. بنابراین چونان یک قاعده کلی در معرفت‌شناسی فارابی می‌توان گفت: «فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس»؛ هر نوع معرفتی صرفاً از دریچه حس برای انسان پدید می‌آید.<sup>۱۴</sup> این نکته اهمیت دارد که گرچه مقصود فارابی به ظاهر مستقیماً متوجه شناخت عقلی تصدیقی است، شناخت عقلی تصویری نیز به طریق اولی محکوم به چنین حکم و داوری است، بلکه پیشینی نبودن شناخت عقلی تصویری کمتر محل نزاع است.

اکنون می‌توان گفت فارابی بر آن است که بشر تمام معارف خود را از طریق حواس دریافت می‌کند، گرچه با قدم نهادن در مسیر تعالی انسانی ممکن است به مرتبه‌ای از رشد دست یابد که در عین مستور بودن به حجاب بدن و محدود بودن به عالم ماده به مقام تجرد برسد؛ به گونه‌ای که گویا مفارق از بدن، بلکه در ضُقع ملکوت است. در این هنگام نفس انسانی معارفی تازه درمی‌یابد و حقایقی را مشاهده خواهد نمود که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه به قلب بشری خطور کرده است؛ «تری ما لا عین رأی و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر.»<sup>۱۵</sup> با این توضیح احتمالاً شاهدهی کافی داشته باشیم برای این باور که آگاهی از چنین معارفی هیچ مناسبتی با پیشینی و فطری بودن آنها ندارد. عبارت فارابی گویای این حقیقت است که آغاز هر معرفتی از طریق حواس است، اما در ادامه برخی می‌توانند به معارفی دست یابند که به صورت مستقیم از طریق حس به دست نمی‌آیند؛ مانند معارف عقلی و معارف شهودی که مجلای دریافت فیوضات الهی از طریق عقل فعال هستند.<sup>۱۶</sup>

## شناخت عقلی

ادراک عقلی نفس برخلاف ادراک حسی نیازمند ابزار حسی نیست. فارابی در این باره می‌گوید: «و النفس إنما تدرك بواسطة آلات الأشياء المحسوسة و المتخیلة و أما الکلیات و العقیلیات فإنها تدركها بذاتها و نفسها»<sup>۱۷</sup>؛ نفس تنها به واسطه ابزار می‌تواند اشیاء محسوس و متخیل را درک

۱۳. فارابی، فصوص الحکم، ۹۸-۹۹.

۱۴. فارابی، فصوص الحکم، ۹۸-۹۹.

۱۵. فارابی، فصوص الحکم، ۶۹.

۱۶. ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم (بیروت: مکتبة الهلال، بی‌تا)، ۱۲۵.

۱۷. فارابی، التعلیقات، ۳۸۷.

کند، اما کلیات و عقلیات را خودش بذاته و بدون ابزار و آلات درک می‌کند. از نظر او شناخت عقلی برتر از شناخت حسی است در عین حال تحصیل شناخت عقلی جز از طریق شناخت حسی فراهم نمی‌شود، زیرا نفس، کلیات که متعلق شناخت عقلی‌اند را صرفاً از طریق احساس و ادراک حسی نسبت به جزئیات درک می‌کند؛ «ادراکه للکلیات من جهة احساسه بالجزئیات»<sup>۱۸</sup>

فارابی بر این باور است که حس ظاهر نمی‌تواند «صرف معنا» را ادراک نماید؛ یعنی مدرک را لیسیده و تهی از لواحق مادی دریابد، بلکه دائماً همراه و مخلوط با عوارض ادراک می‌کند؛ برای مثال حس نمی‌تواند «زید» را به صورت «صرف انسان»، بی‌رنگ، بی‌قد، بی‌شکل و بدون دیگر مشخصات فردی‌اش ادراک کند؛ وانگهی بر فرض که حس بتواند زید را این‌گونه ادراک کند، در این صورت زید را چونان شخص جزئی و فرد انسان ادراک نکرده است؛ درحالی‌که ما هنگام شناخت زید از طریق حس، انسانی را ادراک می‌کنیم که جزئی است و احوالات و عوارضی مانند کم، کیف، این، وضع و مانند آن دارد.<sup>۱۹</sup> وهم و حس باطن نیز نمی‌توانند صرف معنا را ادراک کنند، گرچه برخلاف حس ظاهر می‌توانند همین معنای جزئی مخلوط یا صورت مخلوط به عوارض را پس از قطع ارتباط مستقیم با محسوس در حافظه ثبت و حفظ کنند.<sup>۲۰</sup> در عین حال انسان می‌تواند شیء محسوس را منفک و مفارق از لواحق ادراک کند؛ یعنی تنها چیزی که در طبیعت و ماهیت آن دخیل است را بدون در نظر گرفتن عوارض شخصیه دریابد؛ به گونه‌ای که بتواند بر افراد بسیار ماهیت آن شیء محسوس صادق باشد. امکان چنین ادراکی برای انسان به سبب قوه عقل نظری فراهم می‌شود و این همان شناخت عقلی است که می‌تواند صرف معنا را درک کند.

فارابی روح انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که عقل نظری صیقل و جلای آن است. همان‌طور که اشباح و صور در آینه صیقل و شفاف نقش می‌بندد معقولات به خاطر صیقل یافتن روح، محاذات آن با عالم اعلی و به سبب فاعلیت فیض الهی در روح انسانی نقش می‌بندد. اشتغال روح انسانی به شهوت، غضب، حس و تخیل مانع شناخت عقلی است و از توجه به مراتب عالی جهت دریافت معقولات از طریق فیض الهی بازمی‌دارد. بنابراین تحقق شناخت عقلی مشروط است به اینکه روح انسان واجد مرتبه بالفعل قوه عقلانی شده باشد و این آینه صیقل یافته را محاذی عالم امر و ملکوت اعلی قرار بدهد تا فیض الهی صور عقلیه را بر آن بتابد.<sup>۲۱</sup>

۱۸. فارابی، التعليقات، ۳۷۳.

۱۹. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، مقدمه و تحقیق: علی اوجبی (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱)، ۱۵۳.

۲۰. فارابی، فصوص الحکم، ۸۰.

۲۱. فارابی، فصوص الحکم، ۸۱؛ فارابی، فصوص الحکمة، ۱۵۸-۱۵۹.

از منظر فارابی به طور کلی سه نوع حصول صورت در یک شی قابل تصور است: حصول صورت در جسم، حصول صورت در حس و حصول صورت در عقل.

۱. حصول صورت در جسم به انفعال از صاحب صورت است مانند آهنی که در جوار آتش قرار گرفته و صورت حرارت را به خود می‌گیرد، بلکه آن را قبول و حمل می‌کند.

۲. حصول صورت در حس به حصول صورت شی در حس است البته نه به انفعال حس از آن صورت، بلکه به تصور صورت شی با همان حالتی که همراه دارد؛ مثل درآمیختگی آن به ماده و دیگر اعراض. متن فارابی در این باره چنین است: «فهو أن تحصل صورة الشيء في الحس لا يانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابتها للمادة و غير ذلك من الأحوال»<sup>۲۲</sup>

۳. حصول صورت در عقل به این است که صورت شی مدزک به نحو مفرد، بی‌همراهی ماده و بی‌آنکه حالات و عوارض خارجی را همراه داشته باشد، بلکه با حالاتی متفاوت نظیر مرکب نبودن، لا فی موضوع بودن و مجرد بودن از همه عوارضی که در خارج همراه آنها بوده در عقل حاصل می‌شود.<sup>۲۳</sup> از نظر فارابی این نحوه حصول صورت در عقل همان چیزی است که از آن به شناخت عقلی تعبیر می‌شود.

پیش‌تر گفتیم بنابر دیدگاه فارابی با وجود اینکه ادراک حسی مربوط به نفس است، نه آلات و قوای نفس ولی منوط به انتقاش صورت محسوس در آلات حسی است. اما ویژگی خاص صورت عقلی نظیر مرکب نبودن، لا فی موضوع بودن و مجرد بودن از عوارض مادی مانع نقش بستن آن در آلات حسی و محل جسمانی است. توضیح اینکه موضوع و محل جسمانی انقسام‌پذیر است در نتیجه صورتی که بر آن می‌نشیند و نقش می‌بندد جزئی و غیر مشترک (خاص) است در حالی که صورت عقلی دارای عمومیت و اشتراک است پس امر جسمانی نمی‌تواند ظرف و محل امر عام مشترک باشد. اما روح انسانی که معقولات را می‌پذیرد جوهر غیر جسمانی و غیر مکانمند است؛ «بل الروح الإنسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غیر جسمانی لیس بمتحیز»<sup>۲۴</sup> به همین دلیل روح انسانی مانعی برای پذیرش صور معقوله ندارد.

۲۲. پیش از این به عبارتی از فارابی اشاره شد (فارابی، فصوص الحکم، ۳۷۲) که در آن «احساس» هم‌ردیف «انفعال» قرار گرفته بود. با عنایت به این دو تعبیر ظاهراً نوعی تعارض در عبارات فارابی ملاحظه می‌شود. برای رفع تعارض می‌توان گفت انفعال مربوط به ابزار فیزیکی حسی است و عدم انفعال مربوط به نفس که «حس» به عنوان یک درک و شناخت مربوط به آن است.

۲۳. ابونصر فارابی، إحصاء العلوم (بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶)، ۳۳۷-۳۳۸.

۲۴. فارابی، فصوص الحکمة، ۱۸۰-۱۸۱.

معقولات که متعلق شناخت عقلی اند همان صور حسی اند که طی فرایندی مشخص در ساختار نفس انسانی تبدیل به صور عقلی شده و پس از حصول این صور برای عقل است که شناخت عقلی روی می‌دهد. فارابی در این باره می‌گوید: «نفس، صور محسوسه را بواسطه حواس درک می‌کند و صور معقوله را توسط صور محسوسه آنها درک می‌کند، زیرا معقولیت صور عقلی از محسوسیت آنها استفاده می‌شود و صور معقوله مطابق صور محسوسه آنهاست و گرنه معقول آن صور نمی‌بود و این به جهت نقصان نفس انسانی است که در ادراک صور معقوله نیازمند واسطه‌گری صور محسوسه است، بخلاف مجردات که صور معقوله را از اسباب و عللشان که غیر متغیر است درک می‌کنند [و نیاز به واسطه‌گری صور محسوسه برای ادراک صور معقوله ندارند].»<sup>۲۵</sup>

صور عقلیه از صور محسوسه به دست می‌آیند و صور محسوسه صور اشیاء خارجی هستند، اما چنین نیست که به صرف مباشرت و ارتباط حس با محسوسات، بلافاصله صور معقوله در نفس انسانی حاضر شوند. شناخت عقلی و حصول صور عقلیه محسوسات در نفس انسانی منوط به طی مراتبی است. در این باره باید نکاتی مد نظر قرار گیرد:

۱. اشیاء محسوس غیر از چیزی هستند که برای نفس معلوم می‌شود. به عبارتی محسوسات مثال و نمود معلومات هستند و بدیهی است که مثال غیر از ممثّل است. برای نمونه خط بسیط معقول که همان طول بدون عرض و طرف سطحی است که گمان می‌رود طرف جسم است، به صورت مجزاً در خارج موجود نیست و صرفاً چیزی است که عقل آن را تعقل و تصور می‌کند.

۲. بین شناخت عقلی و حصول صورت عقلی در نفس و مباشرت حس با محسوسات مراتبی وجود دارد به این صورت که پس از مباشرت حس با محسوس صورت محسوس در نفس پدیدار می‌شود سپس حس این صورت محسوس را به حس مشترک می‌دهد. حس مشترک صورت محسوس را به قوه تخیل می‌سپارد و قوه تخیل آن را در اختیار قوه تمییز قرار می‌دهد تا اینکه آن را تنقیح و تهذیب کند و صورت مهذب و منقح شده را تحویل عقل بدهد و عقل آن را تحصیل کرده و در نتیجه شناخت عقلی شکل بگیرد.<sup>۲۶</sup>

دلیل نکته دوم را می‌توان در این عبارت فارابی جست: «لیس من شأن المحسوس من حیث هو محسوس أن یعقل و لا من شأن المعقول من حیث هو معقول أن یحس»؛<sup>۲۷</sup> ممکن نیست

۲۵. فارابی، التعليقات، ۳۷۲-۳۷۳.

۲۶. فارابی، إحصاء العلوم، ۳۳۸.

۲۷. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق: دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵)، ۸۶.

محسوس از آن حیث که محسوس است تعقل شود، زیرا یک چیز تنها وقتی می‌تواند معقول شود که مجرد از لواحق و عوارض شخصیه مادیه باشد درحالی که محسوس من حیث هو محسوس بالضرورة همراه عوارض است (جزئی و شخصی بودن، ذاتی محسوس است) و تجرید آن از عوارض، جزئی و شخصی بودن را از آن سلب می‌کند. همچنین معقول از آن حیث که معقول است به ادراک حسی درک نمی‌شود چون مدرک به ادراک حسی لزوماً همراه عوارض مادی و جزئی است و معقول از آن حیث که معقول است مجرد از عوارض مادی و کلی است. بر اساس تعلیل مذکور محسوس برای اینکه بتواند متعلق شناخت عقلی قرار بگیرد باید مراتبی را طی کند و به ترتیب از حواس ظاهری به حس مشترک، قوه تخیل و قوه تمییز عبور کند تا پس از تهذیب و تقیح بتواند معقول شود.

برخی شارحان در مقایسه انواع شناخت از دیدگاه فارابی پنداشته‌اند برتری شناخت عقلی از انواع دیگر شناخت به این دلیل است که شناخت عقلی بر خلاف دیگر انواع شناخت، به گنه حقایق اشیاء دست پیدا می‌کند و انواع دیگر شناخت چنین نیستند.<sup>۲۸</sup> چنانچه مقصود از وصول شناخت عقلی به حقیقت و گنه اشیاء، دستیابی به ذاتیات و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده حقیقت موجودی است که در خارج تحقق دارد، به نظر نمی‌رسد در عبارات فارابی تأییدی بر آن وجود داشته باشد. توضیح اینکه: قوه شناختاری انسان وقتی می‌تواند به حقیقت اشیاء دست پیدا کند که بتواند ذاتیات اشیاء یعنی جنس، نوع و فصل حقیقی را بشناسد، زیرا آنچه به بهترین وجه حقیقت و گنه یک شیء خارجی را نمایان می‌کند فصل حقیقی آن است و در بین قوای شناختی انسان تنها قوه عقل است که انتظار می‌رود بتواند ذاتیات و فصول حقیقی اشیاء را دریابد، درحالی که از نظر فارابی شناخت ذاتیات و فصول حقیقی اشیاء از دسترس قوای شناختی عموم بشر خارج است.<sup>۲۹</sup> فارابی تصریح می‌کند: «الوقوف علی حقائق الأشیاء لیس فی قدرة البشر.»<sup>۳۰</sup> دست یافتن به حقیقت اشیاء از قدرت بشر خارج است. فارابی به نمونه‌های اشیائی که شناخت حقیقت آنها از دست بشر بیرون است اشاره کرده است: «فإِنَّا لَا نَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ وَلَا الْعَقْلَ وَلَا النَّفْسَ وَلَا الْفَلَکَ وَالنَّارَ وَالْهَوَاءَ وَالْمَاءَ وَالْأَرْضَ، وَلَا نَعْرِفُ أَيْضًا حَقَائِقَ الْأَعْرَاضِ»؛ ما حقیقت سبب اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را نمی‌شناسیم. به روشنی پیداست نمونه‌هایی که فارابی انسان را از شناخت حقیقت آنها محروم می‌داند همه موجودات جهان خارج از نفس انسانی (از خداوند متعال تا موجودات مادون فلک قمر) را در بر گرفته است. قوای

۲۸. فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، ۱۰۴.

۲۹. فارابی، التعليقات، ۳۹۶.

۳۰. فارابی، التعليقات، ۳۷۴.

شناختاری انسان حقیقت جوهر را در نمی‌یابد، بلکه صرفاً درک می‌کند شی (الف) دارای ویژگی (ب) است یعنی «موجود فی موضوع» است، اما از عهده‌اش بیرون است دریابد این ویژگی، حقیقت شی الف است. برای نمونه ما حقیقت «جسم» را درک نمی‌کنیم، بلکه خواص آن یعنی طول، عرض و عمق را درک می‌کنیم. قوه شناختاری انسان در مواجه با حیوان صرفاً موجودی صاحب ادراک و افعال ارادی را درک می‌کند، اما «مدرک» و «فاعل» حقیقت حیوان نیستند، بلکه خواص و عارض لازم آن هستند.<sup>۳۱</sup> اساساً مفهوم جنس و فصل در اندیشه فارابی به معنای خواص و اعراض اشیاء خارجی است، نه بیانگر ذات و حقیقت آنها، که: «الجنس و الفصل حقیقتها أن تعقل معان مختلفة؛ تكون لها لوازم يشترك الجميع في بعض تلك اللوازم و يختلف في البعض. فاللوازم المشتركة فيها تسمى جنسا، و المختلفة فيها تسمى فصلا، أو لوازم أو أعراضا.»<sup>۳۲</sup>

با توجه به اینکه فارابی از جمله در عبارت بالا فصل، لوازم و اعراض را به نحو مترادف و در کنار هم به کار می‌برد، این ایراد به ذهن می‌رسد که پس جنس و فصل چه تفاوتی با اعراض دارند، درحالی‌که مانند آنها مقوم اشیاء نیستند. پاسخ فارابی این است که جنس و فصل نسبت به معانی ای که این لوازم از آنها گرفته شده، لوازم به حساب می‌آیند و در عین حال از حیث مفهوم، مقوم معانی عامه هستند. یعنی جنس و فصل نسبت به اشیاء خارجی بیانگر لوازم و اعراض هستند، نه بیانگر ذات و حقیقت آنها، اما اینکه در منطق و فلسفه جنس و فصل، ذاتی و مقوم معرفی شده اند مربوط به مفهوم عام ذهنی‌ای است که ما از یک شیء خارجی داریم. پس برای نمونه قوام مفهوم ذهنی حیوان در ذهن به جنس (حساس) و فصل (متحرک بالاراده) است و بدون آنها چنین مفهومی در ذهن تشکیل نخواهد شد، نه اینکه قوام حقیقت حیوان خارجی (مثلاً اسب به مثابه فرد شخصی جزئی) به این جنس و فصل باشد. معانی عامه مانند «حیوان» وجود خارجی ندارند و فقط از وجود ذهنی برخوردارند؛ از این رو جنس و فصل فقط مقوم آنها در فضای ذهن است، نه در عالم خارج. بنابراین حس، حرکت و اراده که در حدّ منطقی حیوان به صورت «حساس متحرک بالاراء» به کار گرفته می‌شود مقوم حیوان هستند، اما حیوان از آن حیث که یک مفهوم ذهنی است.<sup>۳۳</sup>

۳۱. فارابی، التعليقات، ۳۷۴-۳۷۵.

۳۲. فارابی، التعليقات، ۳۹۵.

۳۳. فارابی، التعليقات، ۳۹۶. این نکته بسیار حائز اهمیت است که فارابی جنس و فصل را ذاتیات مفهوم و مقوم مفهوم ذهنی می‌داند، درحالی‌که چه‌بسا در ادامه چنین تلقی شد که جنس و فصل ذاتیات اشیاء خارجی و عینی هستند، در نتیجه این خلأ به وجود آمد که ما چگونه به ذاتیات اشیاء خارجی بی‌برسیم و چگونه می‌توانیم اثبات کنیم آنچه ما می‌پنداریم ذاتیات شیء خارجی است، حقیقتاً چنین است. پاسخ به این پرسش معرفت‌شناختی آسان نیست. توضیح فارابی برده از حقیقت برمی‌دارد و نشان می‌دهد آنچه ذاتی و مقوم ماهیت به عنوان مفهوم ذهنی لحاظ شده بود تدریجاً و به اشتباه، ذاتی شیء خارجی قلمداد شد. البته بوعلی، شیخ اشراق و صدرالمتألهین نیز به این حقیقت واقف و معترف بوده‌اند که شناخت فصل حقیقی اشیاء برای عموم بشر ممکن نیست و فصل اخص لوازم یک شیء است، نه ذاتی آن.

فصل حقیقی اشیاء برای بشر قابل درک نیست و به همین دلیل درباره ماهیت و ذاتیات اشیاء اختلاف نظر وجود دارد. هر شخص لازم و عارضی متفاوت از آنچه دیگران شناخته‌اند، درک کرده و بر اساس آنچه درک نموده حکم می‌کند سپس لوازمی را بر آنچه به مثابه عارض خاص در نظر گرفته است مترتب می‌کند و از طریق مجموعه این عوارض یا لحاظ نسبتی بین این عوارض لازم با دیگر اشیاء در صدد است به حقیقت اشیاء پی ببرد.<sup>۳۴</sup> درحالی‌که شناخت مجموعه عوارض و نسب بین آنها دست قوای شناختاری انسان را به فصل حقیقی و ذات یک شیء نمی‌رساند. مثلاً مسیر شناخت فصل «نفس» به این صورت است که انسان پس از مشاهده جسمی متحرک، محرکی را نتیجه می‌گیرد و پس از مشاهده تفاوت حرکات این متحرک با دیگر اجسام متحرک در صدد یافتن محرکی خاص برای توجیه این‌گونه حرکات برمی‌آید و همین‌طور یک به یک خاصه و لوازم این جسم متحرک را جست‌وجو می‌کند تا اینکه به سبب این مجموعه عوارض و لوازم به ائیت نفس پی می‌برد؛ یعنی انسان با گرد آوردن دسته‌ای ویژگی‌ها به وجود موجودی به عنوان نفس علم پیدا می‌کند نه از طریق کشف ذاتیات آن. واقعیت این است که از نظر فارابی همان‌طور که کنه و حقیقت واجب‌الوجود برای انسان قابل شناخت نیست و صرفاً از طریق قرائن، شواهد و لوازم به ائیت و وجود واجب‌الوجود پی می‌برد، شناخت هر موجود دیگر نیز به همین منوال است.<sup>۳۵</sup> از پیامدهای چنین نظریه‌ای این است که تعریف حدی اشیاء ممکن نیست و همه تعاریف از نوع تعریف رسمی خواهند بود، زیرا تعریف حدی نیازمند فصل حقیقی است و فصل حقیقی اشیاء قابل شناخت نیست.<sup>۳۶</sup>

از دیدگاه فارابی قوای بدنی مانع از آن است که نفس تفرّد ذات و ادراکات خاص داشته باشد. نفس اشیاء را به ادراک خیالی درک می‌کند، نه به صورت معقول، به این دلیل که قوای نفس، بر نفس استیلاء دارند و نفس را به سمت این مرتبه از ادراک جذب و متمایل می‌کنند و نیز قوای نفس با عقلیات اُلفت نداشته و شناختی از آنها ندارند، بلکه بر پایه ادراک حسیات بنیان نهاده شده‌اند؛ بنابراین نفس به ادراکات حسی اطمینان حاصل می‌کند و گمان می‌کند عقلیات وجود ندارند و صرفاً یک نوع اوهام مرسله هستند.<sup>۳۷</sup> فارابی معتقد است روح انسان تا زمانی که در کالبد و بستر بدن جای دارد با محدودیت‌هایی در حوزه شناخت مواجه است. نخست اینکه در غیر از شناخت عقلی نیازمند آلات مادی است؛ دوم اینکه برای شناخت عقلی نیازمند شناخت حسی و

۳۴. فارابی، التعلیقات، ۳۷۵.

۳۵. فارابی، التعلیقات، ۳۷۵-۳۷۶.

۳۶. فارابی، التعلیقات، ۳۹۷-۳۹۸.

۳۷. فارابی، التعلیقات، ۳۷۴.

طی مراتبی در قوای نفسانی است، همچنین شناخت نفس حتی در مرتبه عقلی محدود به ظواهر اشیاء است و از شناخت حقیقت و گُنه موجودات محروم است. البته پس از مفارقت روح انسانی از بدن قوای بدنی می‌تواند بدون نیاز به شناخت حسی به شناخت عقلی دسترسی داشته باشد. فارابی می‌گوید: «زمانی که نفس از بدن مفارقت کند و استعداد ادراک معقولات را داشته باشد، چه بسا بتواند بدون نیاز به قوای حسی‌ای که آنها را از دست داده است معقولات را ادراک کند، بلکه [پس از مفارقت] شناخت عقلی برای نفس حاصل می‌شود از جهتی که توجه ندارد و بدون اینکه قصد کرده باشد همانند شناخت نسبت به بدیهیّت اولیه مثل «الکل اعظم من الجزء» برای طفل که بدون قصد و بدون توجه او حاصل می‌شود».<sup>۳۸</sup> اما مفارقت نفس از بدن می‌تواند «مفارقت مقامی» باشد، نه لزوماً «مفارقت حقیقی»؛ به این صورت که از نظر فارابی انسان می‌تواند با تهذیب نفس و با رشد علمی و عملی به توانمندی‌ای دست یابد که در عین ملابست بدن، مفارقت حاصل کرده و روح او از بند محدودیت‌ها و ملابست‌های بدن مادی رهایی یابد.<sup>۳۹</sup> پس از مفارقت، نفس متوجه عالم ملکوت و مجردات شده و حقایق مجرد را تصور کرده و به تصدیقات یقینیه قطعیه معرفت پیدا می‌کند.<sup>۴۰</sup>

در فلسفه فارابی اما نباید از عقل فعال به مثابه مؤلفه اساسی در تحقق شناخت عقلی و علت فاعلی در فرایند تجرید صور محسوسه از لواحق مادی و حصول صورت عقلی کلی غفلت کرد. موجودات مادی از جمله انسان جوهری عقلانی ندارند و صرفاً بالقوه معقول‌اند؛ همان‌طور که انسان بالقوه عاقل است. به همین جهت خروج از حالت بالقوه نسبت به معقول یا عاقل بودن و تبدیل شدن به معقول و عقل بالفعل نیازمند عقل بالفعلی است که ذاتاً مفارقی از ماده باشد. همه عقول مجرد ذاتاً مفارقی از ماده‌اند، اما هرگونه تأثیر و تغییر در موجودات مادون فلک قمر یا عالم گون و فساد از طریق عقل دهم، یعنی عقل فعال صورت می‌پذیرد. کارکرد عقل فعال آن است که از بین حیوانات نسبت به حیوان ناطق که استعداد استكمال دارد عنایت کرده و آن را به تدریج از اقصی مراتب کمال به سعادت قصوی یعنی نیل به مرتبه عقل فعال می‌رساند.<sup>۴۱</sup> عقل فعال موجودات مادی که جوهری معقول ندارند را در قوه ناطقه انسانی به معقول بالفعل تبدیل می‌کند؛ همچنین عقل فعال است که می‌تواند انسان که بالطبع فاقد

۳۸. فارابی، التعليقات، ۳۷۳-۳۷۴.

۳۹. فارابی، فصوص الحکم، ۶۹.

۴۰. فارابی، فصوص الحکمة، ۱۵۹.

۴۱. فارابی حقیقی به عنوان «عقل فعال» را با عنایت به آثار ارسطو به ویژه «De anima» وارد فلسفه خود نموده سپس با لحاظ ماهیت و کارکردهای عقل فعال آن را با «روح الامین» و «روح القدس» در لسان شریعت تطبیق داده است. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۳.

جوهری عقلانی است را از طبقه وجودی اش ارتقا دهد، به رتبه وجودی برتری برساند و به تدریج به عقل بالفعل تبدیل کند.<sup>۴۲</sup>

در نگاه فارابی نسبت عقل فعال به قوه ناطقه انسان به منزله نسبت خورشید به قوه بینایی است.<sup>۴۳</sup> قوه بینایی پیش از تابش خورشید مبصر بالقوه است و این خورشید است که با نورافشانی این امکان را برای قوه بینایی فراهم می‌کند تا هم آن خورشید تابنده (که سبب إِبصار بالفعل قوه باصره است) و هم دیگر اشیاء پیرامونی را ببیند. رنگ‌ها نیز مرئی بالقوه‌اند و نور خورشید است که سبب می‌شود مرئی بالفعل بشوند.<sup>۴۴</sup> زیرا بینایی قوه و هیئت است در ماده و پیش از إِبصار، مبصر بالقوه است، همان‌طور که رنگ‌ها پیش از آنکه بیننده‌ای آنها را ببیند مرئی بالقوه‌اند؛ از این رو جوهر قوه باصره که در چشم است به تهایی برای اینکه بصر بالفعل بشود کافی نیست، همان‌طور که جوهر رنگ به تهایی برای مرئی بالفعل شدن کافی نیست. خورشید به قوه بینایی و رنگ نوری می‌دهد که به وسیله آن روشن شده و به سبب همین نور بصیر بالفعل و مبصر مرئی بالفعل می‌شوند.<sup>۴۵</sup> عقل فعال نیز دارای چنین موقعیتی نسبت به قوه ناطقه انسانی است، زیرا چیزی به انسان عطا می‌کند که نقش بستن آن در قوه ناطقه سبب می‌شود قوه ناطقه بتواند عقل فعال و همچنین اشیاء دیگر را به ادراک عقلی در یابد در نتیجه به سبب همان موهبت عقل فعال، اشیائی که برای قوه ناطقه معقول بالقوه‌اند معقول بالفعل می‌گردند.<sup>۴۶</sup> بنابراین فعالیت قوای حسی و تحقق ادراک حسی بالفعل سپس تجرید صور حسیه از لواحق مادی توسط قوه ناطقه صرفاً مقدمات و معاد استند برای اینکه زمینه تأثیر عقل فعال در صور محسوسه و نیز قوه ناطقه انسانی فراهم آید و در نتیجه معقول بالقوه، معقول بالفعل شده و قوه ناطقه (عقل هیولانی) عاقل و عقل بالفعل بشود. عقل فعال است که به منزله علت فاعلی عهده‌دار انتقال معقول بالقوه و عاقل بالقوه به سمت فعلیت و تبدیل شدن به معقول بالفعل و عاقل بالفعل است. تجرید به تهایی و بدون فاعلیت عقل فعال، صورت معقوله بالفعل (معقول محسوسات) همچنین عقل بالفعل را نتیجه نمی‌دهد، زیرا خروج از قوه به فعلیت نیازمند فاعل مخرج است و مخرج صور معقوله بالقوه و عقل هیولانی از قوه منوط به وجود و فعالیت عقل بالفعل، یعنی همان عقل فعال است. چنین کارکردی از خود صور محسوسه و خود قوه ناطقه یا همان عقل هیولانی بر نمی‌آید، چون فاقد شیئی نمی‌تواند مُعطی آن باشد.

۴۲. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷.

۴۳. علی بوملحم می‌نویسد: «إن تشبیه العقل الفعال بحیال عقل الإنسان بالشمس بحیال البصر ورد عند أرسطو و أخذ عنه الفارابی و کرره فی آراء أهل المدینة الفاضلة.» فارابی، إحصاء العلوم، ۲۸، پانوش.

۴۴. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷-۲۸.

۴۵. ابونصر فارابی، آراء أهل المدینة الفاضلة (لبنان: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵).

۴۶. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۸.

## معقولات و گونه‌های شناخت عقلی

پس از تبیین چیستی شناخت عقلی برای واکاوی بیشتر به تقسیمات فارابی درباره معقولات و گونه‌های شناخت عقلی اشاره می‌کنیم تا از این رهگذر نظر فارابی درباره شناخت عقلی تصویری در تقسیم شناخت عقلی به تصویری و تصدیقی نمایان‌تر شود. معقول یک ماهیت موجود یعنی وجود آن به صورتی عاری از علایق و لواحق مادی و ویژگی‌های فردی. بر این اساس، از آنجا که موجود مادی لذاته معقول نیست بلکه پس از تجرید عوارض و لواحق مادی در نفس انسان نحوه وجود معقول می‌یابد، معقول یک موجود مادی وجودی وابسته و قائم به مدرک دارد. برای نمونه درخت همچون یک موجود مادی فی‌نفسه معقول نیست و تنها می‌تواند برای نفس انسانی معقول باشد. اما موجود مجرد معقول لذاته است و معقولیتی مستقل و نه وابسته به موجودی دیگر دارد.<sup>۴۷</sup> فارابی برای قسم اول یعنی معقولات قائم به نفس انسانی تقسیمات متنوعی تصویر کرده است که تقسیم آنها به معقول اولی و معقول ثانیه از جمله مهم‌ترین این تقسیمات است. نخستین معقولی که انسان به آن دست می‌یابد معقولی است که از مواجهه مستقیم با امور محسوس دریافت شده؛ مانند انسان، درخت، سفیدی و مفاهیم کلی دیگر که از مواجهه با محسوسات دریافت می‌شوند. ویژگی چنین معقولاتی آن است که اولاً، نفس و ذهن انسانی پس از اینکه به واسطه نادیده گرفتن لواحق مادی و مشخصات فردی صور محسوسات آنها را تعقل نمود در برابر آنها هیچ‌گونه کنشگری ندارد؛ ثانیاً، معقول اولی به دلیل همان ویژگی نخست، صرفاً دارای حیث حکایت‌گری و مشیر بودن است. اما معقولات پدیدآمده از محسوسات از حیث تحقیقشان در نفس انسانی لواحق به خود می‌گیرند و به سبب این لواحق و در نسبت با یکدیگر بعضی جنس، نوع و یا معرف بعضی دیگر به حساب می‌آیند. به عبارتی، اینکه معقول محسوس<sup>۴۸</sup> جنس یا نوع به حساب می‌آید و قابلیت حمل بر کثیرین پیدا می‌کند یا نسبت‌هایی مانند اعم یا اخص بودن هر یک از معقولات محسوسات نسبت به یکدیگر، همچنین تعریف بعضی معقولات به وسیله برخی دیگر همه مربوط به حیثیت تحقق این معقولات در نفس است و از این جهت عارض آنها شده است. این‌گونه ملحقاتی که عارض معقولات محسوسات می‌شود نیز اموری معقول‌اند؛ با این تفاوت که مستقیماً مأخوذ از محسوسات یا مستند به معقولات خارجی نیستند. بنابراین نفس انسانی واجد معقولاتی است

۴۷. فارابی، التعليقات، ۳۸۱.

۴۸. معقول محسوس (که ما در مواردی به صورت جمع «معقولات محسوسات») نیز به کار برده‌ایم (تعبیری است که فارابی درباره معقول اولی به کار می‌برد، از این جهت که مستقیماً از محسوس به دست آمده است). (ابونصر فارابی، کتاب الحروف (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۰)، ۶۴)

که مابایزای خارجی محسوس یا معقول ندارد، بلکه حاصل نگاه دوباره نفس به معقولات محسوسات و لحاظ نسبت‌هایی بین آنهاست. البته همین معقولاتی که حاصل نگاه دوباره نفس است می‌تواند متعلق لواحق دیگری قرار بگیرد و چنین وضعیتی می‌تواند به همین منوال ادامه یابد.<sup>۴۹</sup> مجموع این معقولات، در برابر معقول محسوس که معقول اول است معقول ثانی گفته می‌شوند.<sup>۵۰</sup> مجموعه معقولات محسوسات در تقسیم دیگری که فارابی برای معقولات طرح نموده، در زمره معقولات مفرده قرار می‌گیرند و به عبارتی شناخت عقلی تصویری به حساب می‌آیند. شاخصه اصلی معقولات مفرده در اصطلاح فارابی عدم صدق و کذب‌پذیری است؛ مانند معقول انسان که به تنهایی شأنیت صدق و کذب‌پذیری نداشته و تنها به مفهوم کلی منتزع از محسوسات اشاره دارد. در برابر معقولات مفرده، معقولات مرکبه قرار دارند که صدق و کذب‌پذیرند.<sup>۵۱</sup> بنابراین متعلق شناخت عقلی تصویری و شناخت عقلی تصدیقی در آثار فارابی به ترتیب بر معقولات مفرده و معقولات مرکبه تطبیق می‌کند.

کاربرد دیگر «معقول اولی» در آثار فارابی عبارت است از معلومات نظری ضروری بنیادی و غیراکتسابی. در این اصطلاح، معقول اولی در کنار علوم غیراکتسابی دیگر مانند مقبولات، مشهورات و محسوسات قرار می‌گیرد که برای حصول آنها گرچه فراهم آمدن مقدماتی ضروری است، نیاز به حرکت فکری، استدلال و اکتساب نیست. عقل نظری به عنوان یکی از قوای انسان زمینه را فراهم می‌کند تا انسان به صورت بالطبع و بدون اینکه نیازمند بحث و قیاس باشد به دسته ای از مقدمات کلی ضروری که مبادی علوم هستند علم یقینی حاصل کند. همین معلومات ضروری سرآغاز رهیابی به آگاهی از موجودات نظری‌ای است که دارای شأنیت هستومندی طبیعی هستند.<sup>۵۲</sup> به عبارتی، این مقدمات ضروری کلی چونان شناخت عقلی تصدیقی یقینی زمینه ساز دانش نظری بشر در همه شاخه‌های علوم است. فارابی از این دست معلومات یقینی که همه انسان‌ها به صورت مشترک از آنها برخوردارند به «معقولات اولی» و «اوائل» نام می‌برد و البته در همه مواردی که این معنا مورد نظر است «معقولات» به صورت جمع آمده است. بنابراین معقول محسوس چونان متعلق شناخت عقلی تصویری به صورت «المعقول الاول» یا «معقول الاول» به کار رفته است.<sup>۵۳</sup>

۴۹. فارابی، کتاب الحروف، ۶۴.

۵۰. فارابی، کتاب الحروف، ۶۶.

۵۱. فارابی، إحصاء العلوم، ۴۴.

۵۲. ابونصر فارابی، فصول منتزعة (تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴)، ۵۰.

۵۳. فارابی، التعليقات، ۹؛ فارابی، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱؛ فارابی، آراء أهل، ۹۸.

نکته پراهمیت این است که از منظر فارابی معقولات اولی و اوائل نیز جزء علوم پیش از تجربه (پیشینی) نیستند، بلکه شناخت حسی پیش‌نیاز حصول آنها برای انسان است و البته عقل فعال دارای نقش محوری در پیدایش علم یقینی به چنین معقولاتی است. فارابی تصریح می‌کند نخست باید حواس ظاهری انسان فعالیت خود را آغاز نمایند سپس صور محسوسه حاصل از ادراک حسی در مخزن صور یعنی قوه متخیله پدیدار شوند تا در مرحله بعد و پس از اثرگذاری عقل فعال در قوه ناطقه انسانی، از این محسوساتی که در قوه متخیله‌اند، معقولاتی در قوه ناطقه حاصل شود.<sup>۵۴</sup> او در عبارتی معقولات اولی را چنین توصیف نموده است: «أن فی المعقولات أشياء لا یمكن أن یكون العقل غلط فیها، و هی التي یجد الإنسان نفسه كأنها فطرت علی معرفتها و الیقین بها.»<sup>۵۵</sup>

تعبیر «کائنها» در این متن مؤید آن است که معقولات اولی از فرط وضوح و یقینی بودنشان فطری و پیشینی به نظر می‌رسند، نه آنکه واقعاً فطری باشند. بنابراین اولاً، آگاهی از معقولات اولی منوط به ادراک حسی و پیدایش صور محسوسه در قوه متخیله است؛ ثانیاً، معقولات اولی به صورت مستقیم نتیجه ادراک حسی و یا محصول معقولات محسوسات نیستند؛ ثالثاً، تأثیر عقل فعال در قوه ناطقه شرط حصول معقولات اولی برای قوه ناطقه است. از این رو قوه ناطقه انسانی به صورت بالفعل فاقد معقولات اولی است و تنها پس از طی فرایند مذکور از حالت بالقوه خارج می‌شود و بالفعل واجد آنها خواهد شد.<sup>۵۶</sup>

با توجه به آثار فلسفی فارابی می‌توان گفت آنچه عمدتاً با عنوان «شناخت عقلی» مرکز بحث و ارزیابی قرار گرفته، شناخت قوه ناطقه از معقول اول است. البته معقول اول دو مصداق دارد: یا معقول محسوس که تعقل آن نیازمند تجرید به همان کیفیتی است که بیان شد و یا معقول لذاته‌ای است که فی‌نفسه عاری از لواحق و عوارض مادی است و تعقل آن نیازمند تجرید نیست. در این مقاله نیز هدف ما از بررسی شناخت عقلی تبیین چیستی و چگونگی شکل‌گیری شناخت معقول اول بوده است. فارابی در آثار خود درباره شناخت عقلی تصدیقی نیز سخن گفته است، اما بررسی آن از موضوع مورد نظر این نوشتار بیرون است. بنابراین سخن درباره آنچه در ادبیات فلسفی فارابی تحت عنوان «معقولات مرکبه» به آن اشاره شده، همچنین پاسخ به پرسش‌هایی از این دست که

۵۴. فارابی، آراء أهل، ۹۸.

۵۵. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷-۲۸.

۵۶. بنابراین اقرار فارابی به وجود معقولات اولی و اوائل به مثابه پذیرش دانش پیش از تجربه در فلسفه فارابی نیست، هرچند در تبیین نسبت معقولات اولی به این اصطلاح با شناخت عقلی تصویری و تصدیقی اساساً معقولات اولی یا همان اوائل شناخت عقلی تصدیقی به حساب می‌آیند، نه شناخت عقلی تصویری (که موضوع پژوهش این مقاله است).

وقتی فارابی مبدأ همه ادراکات عقلی را حس دانسته است مفاهیمی مانند عدم، محال و... که نمونه حسی در خارج ندارند چگونه از ادراکات حسی گرفته می‌شوند، نیازمند پژوهش و تحقیقی دیگر است.

### نتیجه‌گیری

اندیشه فارابی درباره ماهیت و چیستی شناخت عقلی تصویری را می‌توان ضمن گزاره‌های ذیل بیان کرد:

۱. تحقق شناخت عقلی نیازمند شناخت حسی است، زیرا صور عقلی همان صور حسی‌اند که مراحل را به ترتیب در قوه حس ظاهر، حس مشترک، قوه تخیل و قوه تمییز طی کرده و به صورت مهذب و منقح در اختیار قوه عقل قرار می‌گیرد. پس از تجرید صور محسوسه مقدمه برای تأثیر عقل فعال در قامت علت فاعلی تحقق صور معقوله و شناخت عقلی فراهم می‌آید. در واقع این عقل فعال است که با ایجاد اثری در قوه ناطقه آن را پذیرای صورت معقوله کرده و صور محسوسه را در ظرف قوه ناطقه به معقول بالفعل تبدیل می‌کند. بدون وجود عقل فعال به عنوان عقل بالفعل و جوهری ذاتاً مفارق خروج صور محسوسه و قوه ناطقه از حالت بالقوه امکان‌پذیر نیست. فرایند تحقق شناخت عقلی نسبت به معقولات بالذات نیز همین‌گونه است، جز اینکه نیازمند تجرید نیست.

۲. محسوس از آن حیث که محسوس است نمی‌تواند معقول و متعلق شناخت عقلی قرار گیرد؛ همان‌طور که شناخت عقلی از آن حیث که معقول است محسوس و متعلق شناخت حسی نیست.

۳. شناخت عقلی برتر از دیگر انواع معرفت از جمله شناخت حسی، وهمی و خیالی است و بر اساس دیدگاه فارابی، نقطه قوت شناخت عقلی و تمایز آن از دیگر انواع شناخت این است که شناخت عقلی نیازمند آلات و قوای مادی نیست و می‌تواند معانی را به صورت صرف و عاری از عوارض و لواحق ادراک کند؛ به گونه‌ای که قابل صدق بر کثیرین باشد و صرفاً همین دو عامل سبب برتری شناخت عقلی بر دیگر انواع شناخت است.

۴. فارابی معتقد است بشر عادی قدرت شناخت حقایق اشیاء را ندارد، حتی شناخت عقلی دست معرفت انسان را به حقیقت اشیاء نمی‌رساند و جنس و فصل که از آنها به ذاتی و مقوم تعبیر می‌شود، ذاتی و مقوم اشیاء خارجی نیستند، بلکه صرفاً لوازم عام یا خاص اشیاء خارجی هستند. البته وقتی اشیاء خارجی به صورت «صرف معنا» درک می‌شوند چونان مفاهیم عامه و به وجود

ذهنی تحقق می‌یابند و جنس و فصل هر مفهوم عام، ذاتی و مقوم همان مفهوم است، نه مقوم متعلق آن مفهوم در خارج.

۵. زیست روح انسانی با بدن جسمانی مانع دستیابی کامل به شناخت عقلی است، زیرا قوای نفس سبب تمایل نفس به شناخت حسی و خیالی و مانع توجه به عالم اعلی و دریافت معارف عقلی است. البته در صورتی که نفس استعداد شناخت عقلی را داشته باشد، پس از مفارقت از بدن مانعی برای شناخت عقلی نخواهد داشت. همچنین «مفارقت مقامی» که با تهذیب نفس و طهارت باطن حاصل می‌شود، معدّ افاضه صور عقلیه از سوی عقل فعال است.

۱۴۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۲۱ - ۱۴۰

## کتاب‌نامه

- مهاجرنیا، محسن. اندیشه سیاسی فارابی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال، بی تا.
- فارابی، ابونصر. آراء أهل المدينة الفاضلة. لبنان: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- فارابی، ابونصر. التعليقات / الاعمال الفلسفية. مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین. چاپ اول، بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳.
- فارابی، ابونصر. إحصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، ابونصر. الجمع بین رأی الحکیمین. مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر. چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵.
- فارابی، ابونصر. کتاب الحروف. بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۰.
- فارابی، ابونصر. کتاب السياسة المدنية. مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم. چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، ابونصر. فصوص الحکم. تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین. چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- فارابی، ابونصر. فصول منتزعة. تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴.
- فارابی، ابونصر. فصوص الحکمه و شرحه. مقدمه و تحقیق: علی اوجبی. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

## توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی

مهدی رضازاده جودی\*

امیر دیوانی\*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.530554.1365

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳]

### چکیده

در تفکر فارابی، قوای ناطقه و متخیله بیشترین کارکرد را در ادراکات وحیانی دارند. فارابی وحی را حاصل اتصال قوه ناطقه نبی به عقل فعال و دریافت معقولات از آن دانسته، معتقد است نبی با طی مراتب عقلانی، می‌تواند صور معقوله از عقل فعال را دریافت کند. اما در بیانی دیگر، به نقش ابزاری قوه خیال در محاکاتگری از معقولات و حقایق کلی وحی و دریافت عینی و بدون واسطه حقایق جزئی وحی تأکید دارد. هدف نوشتار حاضر توصیف، تحلیل و تبیین معرفت‌شناختی وحی از دیدگاه فارابی است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بررسی چگونگی ارتباط قوه متخیله با عقل فعال، نحوه تبدیل معقولات کلی و جزئی به یکدیگر در نبی و حکیم و نحوه دریافت معارف وحیانی در نظام معرفتی فارابی پرداخته و در این تحلیل به این مسئله رهنمون شده است که تفاوتی که در اندیشه فارابی درباره نحوه افاضات عقل فعال به انسان و نقش قوه متخیله وجود دارد، حاکی از آن است که فارابی وحی را به قوه متخیله نبی تنزل نمی‌دهد؛ بلکه به علت وجود ضعف در نفس انسان‌ها، ارتباط نبی و انسان را از راه قوه متخیله امکان‌پذیر می‌داند. بنابراین از دیدگاه فارابی، وحی اصالتاً با توجه به قوه ناطقه مفهوم‌سازی می‌شود و رکن این ارتباط یعنی تخیل در تعریف وحی نقشی اساسی دارد. افزون بر این نبی و حکیم به درجه عقل مستفاد رسیده‌اند و می‌توانند به عقل فعال متصل شوند، اما نبی در داشتن قوه متخیل قوی‌تر از حکیم متمایز می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** وحی؛ نبی؛ قوه متخیله؛ عقل فعال؛ فارابی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول) Email: joudi1364@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. Email: adivani@mofidu.ac.ir



## مقدمه

تبیین وحی و مسائل آن از مهم‌ترین اجزا و نتایج فلسفه فارابی است. وی نخستین فیلسوفی است که به صورت روشمند به تحلیل این مسئله پرداخته و تبیینی معرفت‌شناسانه از آن ارائه کرده است. فارابی وحی را یکی از امور ارتباط‌دهنده میان عوالم بالا و پایینی می‌داند. وی وحی را حاصل اتصال عقل نبی به عقل فعال و دریافت معقولات از آن دانسته، معتقد است نبی با طی مراتب عقلانی می‌تواند به عقل فعال متصل شود و معارف و حیانی را به واسطه عقل مستفاد دریافت کند. بدین ترتیب، فارابی افاضه از عقل فعال به نبی را وحی می‌داند: «فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي»<sup>۱</sup>

فارابی در تبیینی که در کتاب السیاسة المدنیة ارائه می‌دهد، وحی را حاصل اتصال عقل (قوه ناطقه) نبی به عقل فعال و دریافت معقولات از آن می‌داند<sup>۲</sup> اما در تبیین دیگری که در کتاب آراء اهل المدینة الفاضله ارائه می‌دهد، نقش مهمی برای قوه خیال قائل می‌شود و می‌کوشد هم به نقش ابزاری آن در محاکاتگری و تصویرگری از معقولات و حقایق کلی وحی و هم به نقش اساسی آن در دریافت عینی و بدون واسطه حقایق جزئی وحی بپردازد: «و إذا بلغت قوته المتخیلة نهاية الکمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال، الجزئیات الحاضرة و المستقبلة، أو محاکياتها من المحسوسات، و يقبل محاکیات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشریفة، و یراها»<sup>۳</sup>

پیشینه کاوی این موضوع نشان می‌دهد در خصوص مسئله وحی از دیدگاه فارابی پژوهش‌هایی صورت گرفته است.<sup>۴</sup> اما با اینکه مقالاتی در راستای معرفی و بررسی جنبه‌هایی از وحی از دیدگاه

۱. محمد ابن محمد فارابی، السیاسة المدنیة (بیروت: نشر دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶)، ۸۸-۸۹.

۲. فارابی، السیاسة المدنیة، ۸۸-۸۹.

۳. محمد ابن محمد فارابی، آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق: دکتر علی بو ملحم (بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵)، ۱۱۰.

۴. برخی مقالاتی که ناظر به دیدگاه فارابی در مسئله وحی نگاشته شده، عبارتند از: مقاله «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا» (نادیا مفتونی، «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا»، حکمت سبوی (مشکوٰه النور)، ۱۲، شماره ۳۹ (بهار و تابستان ۱۳۸۷): ۵-۲۴) به بررسی نظریه ادراک، خیال و حواس باطنی از نظر فارابی و ابن‌سینا پرداخته و سپس نظریه وحی و نبوت تبیین شده است. مقاله «وحی از نظر فارابی و ابن‌سینا» (محمد هادی ملازاده، «وحی از نظر فارابی و ابن‌سینا»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، ۱۰، شماره ۴ (۱۳۸۸): ۲۴۵-۲۶۰) به بررسی کلی نظریه وحی و مقدمات آن همانند انواع عقل و سایر قوای انسانی از دیدگاه فارابی پرداخته و سپس تغییراتی که ابن‌سینا به این نظریه داده مورد بحث قرار گرفته است. مقاله «سیر تطور تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا» (زهرا یوسفی روشناوند، «سیر تطور تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا»، آیین حکمت، ۱، شماره ۲ (۱۳۸۸): ۱۴۵-۱۷۳) ضمن بیان مبانی انسان‌شناسی وحی در فلسفه اسلامی، به بیان ماهیت فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا به صورت کلی پرداخته است. مقاله «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی» (غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ ترجمه السادات رادفر، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی»، آینه معرفت، ۹، شماره ۲۹ (۱۳۹۰): ۱۱۵-۱۳۷) ضمن تحلیل ابعاد وحی، ارکان وحی را از دیدگاه فارابی موضوع بررسی قرار داده است. مقاله «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی» ←

توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی / رضازاده جودی و دیوانی ۱۴۳

فارابی نگاشته شده، در زمینه ساختار معرفت‌شناختی وحی و مکانیسم نزول آن از دیدگاه فارابی، پژوهشی جامع و مدون صورت نگرفته؛ از همین رو پژوهش حاضر در این مسئله می‌تواند ضمن آشکار ساختن زوایای این بحث و ارائه چشم‌اندازی نو به دیدگاه فارابی، درک عمیق‌تری از نظریه وحی به صورت عام و دیدگاه فارابی، به صورت خاص ارائه کند.

در این جستار، اطلاعات به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا با تکیه بر آرای فارابی و رویکردی معرفت‌شناختی به پرسش‌های ذیل پاسخ خواهیم داد:

۱. معقولات کلی و جزئی و نحوه تبدیل آنها به یکدیگر چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا نحوه افاضه معقولات کلی و جزئی در نبی و حکیم یکی است؟

۲. محاکات بر حسب چه پایه و دانشی صورت می‌گیرد؟

۳. قوه متخیله چه ارتباطی با عقل فعال دارد؟

۴. نبی چگونه وحی را دریافت می‌کند؟ آیا وحی امری اکتسابی است یا موهبتی از خدا است؟

بنابراین نخست با رویکردی عام و تحلیلی‌نگر به بررسی قوای ادراکی، مراتب عقل و نقش عقل فعال در نظام وجودی فارابی پرداخته می‌شود. سپس بر پایه آن و به طور خاص، به تبیین و تحلیل ویژگی‌های نبی و پاسخ به مسئله هم‌ترازی یا برتری فیلسوف بر نبی خواهیم پرداخت. در گام بعد به بررسی و تحلیل مکانیسم دریافت وحی از دیدگاه فارابی و ارزیابی موهبتی بودن یا اکتسابی بودن وحی از دیدگاه فارابی می‌پردازیم.

## گفتار اول: بررسی قوای ادراکی، مراتب عقل و نقش عقل فعال

### ۱. قوای ادراکی انسان و کیفیت ادراک

از دیدگاه فارابی، انسان متشکل از قوای نباتی، حیوانی و انسانی است. قوای نفس نیز به قوای عملی و ادراکی تقسیم می‌شود. وی، سپس هر یک از این دو قوا را به اقسامی تقسیم می‌کند: قوه عملی به سه قوه نباتی، حیوانی و انسانی و قوه ادراک به دو قسم حیوانی و انسانی.

→ (طاهره کمالی زاده، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی»، قیسات ۱۹، شماره ۷۲ (۱۳۹۳): ۳۷-۶۰) به بررسی کاربردهای عقل از نگاه فارابی پرداخته است. مقاله «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر» (فیض، عطیه‌سادات؛ فاطمه سلیمانی، «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر»، پژوهش‌های فلسفی کلامی ۱۹، شماره ۳ (۱۳۹۶): ۸۶-۶۵) با بیان دیدگاه این سه فیلسوف بزرگ مسلمان در باب کیفیت حصول وحی، به ادعای کسانی پاسخ می‌دهد که نبی را تولیدکننده و آفریننده وحی می‌دانند.

طبق دیدگاه فارابی، اعمال انسان نیز به سه قسم است: عمل نباتی، عمل حیوانی و عمل انسانی: «إِنَّ قُوَى رُوحِ الْإِنْسَانِ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ مُوَكَّلٌ بِالْعَمَلِ وَ قِسْمٌ مُوَكَّلٌ بِالْإِدْرَاكِ؛ (و العمل ثلاثة أقسام: نشائي و حیوانی و إنسانی؛ و الإدراك قسمان: حیوانی و هو إدراك الجزئیات و إنسانی و هو إدراك الكلّیات.»<sup>۵</sup>

سپس وظایف هر یک از قوا را بیان می‌کند: قوه عمل نباتی دو وظیفه دارد که عبارت است از: حفظ و رشد شخص و حفظ نوع انسانی و بقای آن توسط تولید مثل. فارابی قوایی را که وظیفه اول و دوم را انجام می‌دهند، به ترتیب، قوه غذایی و قوه مولده نامگذاری می‌کند. در مورد قوه عمل حیوانی نیز معتقد است، وظیفه آن، جذب نفع و دفع ضرر است که به ترتیب اقتضای شهوت، ترس و غضب است. همچنین وظیفه قوه عمل انسانی را نیز گزینش امور مفید برای عالم آخرت می‌داند. به عبارت دیگر، وظیفه این قوه، انتخاب احسان و کسب منفعتی است که انسان باید در زندگی دنیوی آن را قصد کند.<sup>۶</sup>

در تقسیمی دیگر، چنان‌که اشاره شد، فارابی ادراک حیوان را به دو قسم ادراک حس ظاهر (حواس پنج‌گانه) و ادراک حس باطن تقسیم می‌کند. البته در این تقسیم‌بندی، مرز میان حس ظاهر و حس باطن، حس مشترک است و کارکرد آن این است که صورت‌های محسوسی که از حواس ظاهری دریافت شده، پس از غیبت آن پدیده‌ها از حس ظاهر، به مدت کوتاهی در حس مشترک باقی می‌مانند.

فارابی حواس باطنی را نیز به چهار قسم تقسیم می‌کند:

الف) مصوره: وظیفه آن، ذخیره صورت‌های محسوسی است که حواس ظاهری به حس مشترک ارسال می‌کنند تا زمانی که آن پدیده محسوس از حس ظاهر کنار رفت، ذخیره آن در مصوره (خیال) موجود باشد.

ب) متخیله یا مفکره: هم بر ذخایر مصوره و هم بر ذخایر حافظه تسلط و توانایی تجزیه و ترکیب آنها را دارد. اگر قوه ناطقه آن را به کار گیرد، مفکره و اگر قوه وهمیه آن را به کار برد، متخیله نام دارد.

ج) واهمه: معانی‌ای که با حواس درک نمی‌شوند، توسط واهمه ادراک می‌شوند.

۵. محمد ابن محمد فارابی، شرح فصوص (للغازانی) (فصوص الحکمة و شرحه) (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱)، ۱۳۰-۱۲۹.

۶. فارابی، شرح فصوص، ۱۳۳.

توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی / رضازاده جودی و دیوانی ۱۴۵

(د) حافظه (ذاکره): محل ذخیره ادراکات وهمی است و نسبت آن با قوه وهمیه مانند نسبت قوه مصوره به حس مشترک و صورت‌های محسوس است.

اما قوه ادراکی انسان نیز به قوای مدرکه (ناطقه) و محرکه (عامله) تقسیم شده و قوه ناطقه نیز به عقل نظری و عملی منشعب می‌شود. عقل نظری نیز به سه قسم عقل بالقوه، بالفعل و مستفاد تقسیم می‌شوند. کارکرد عقل نظری ادراک کلیات و معقولات و کارکرد عقل عملی، خدمتگزاری به عقل نظری است.

حال ضمن تأکید بر این نکته که در تبیین فارابی از وحی، قوای ناطقه و متخیله بیشترین نقش را در ادراک وحیانی ایفا می‌کنند؛ از این رو ضروری است، نخست این دو قوه را بررسی کنیم:

**الف) قوه ناطقه:** قوه‌ای است که انسان با آن به تعقل می‌پردازد. چنان‌که بیان شد، این قوه به عقل نظری و عقل عملی منشعب می‌شود که هرکدام به انجام اموری اقدام می‌کنند: «الجزء الناطق النظريّ و الجزء الناطق الفكريّ لكلّ واحد منها فضيلة على حياها. فضيلة الجزء النظريّ العقل النظريّ و العلم و الحكمة. و فضيلة الجزء الفكريّ العقل العمليّ و التعقل و الذهن و جودة الرأي و صواب الظنّ.»<sup>۷</sup>

اموری که شایسته انجام نیستند، توسط عقل نظری و اموری که شایسته انجام عمل هستند توسط عقل عملی ادراک می‌شوند. در واقع برای عقل عملی، می‌توان ماهیتی ادراکی قائل شد. همچنین از دیدگاه وی، قوه ناطقه ریاست بر کل قوی و تشخیص خوبی و بدی و اندیشیدن را بر عهده دارد: «وأما القوة الناطقة، فلا رواجع و لا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة.»<sup>۸</sup> «والقوة الناطقة هي التي بها يعقل الإنسان، و بها تكون الروية، و بها يقتني / العلوم و الصناعات و بها يميّز بين الجميل و القبيح من الأفعال.»<sup>۹</sup>

**ب) قوه متخیله:** این قوه پس از اتمام ادراک حسی، وظیفه تحفیظ رسوم محسوسات را به عهده دارد. همچنین این قوه می‌تواند به ساختن صورت‌های صادق و کاذب جدید، ترکیب و تفصیل آنها بپردازد.<sup>۱۰</sup> فارابی معتقد است حس مشترک، هم محل جمع‌آوری مدرکات حسی است که از طریق حواس پنج‌گانه جمع می‌شوند و هم محل انعکاس صور خیالی است که از طریق قوه متخیل

۷. فارابی، محمد ابن محمد، فصوص منتترعه، تحقیق دکتر فوزی نجار، (تهران: افست دانشگاه الزهراء، ۱۴۰۵ ق)، ۵۰.

۸. فارابی، آراء اهل المدینه، ۸۵.

۹. فارابی، فصوص منتترعه، ۲۹.

۱۰. محمد ابن محمد فارابی، السیاسة المدینه، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، چاپ دوم (تهران: انتشارات سروش صدا و سیما، ۱۳۷۶)، ۳۳.

از عالم خیال دریافت شده‌اند.<sup>۱۱</sup> در واقع از نظر وی، قوه‌ی متخیله از نظر جایگاه، بین حس مشترک و ناطقه است و زمانی که دیگر قوا در حال انجام وظایف خویش هستند، قوه متخیله به حفظ محسوسات و ترسیم آنها مشغول می‌باشد و نیز در خدمت قوه ناطقه می‌باشد: «و القوة المتخیلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ و عند ما تكون رواع الحاسة كلها تحس بالفعل و تفعل أفعالها، تكون القوة المتخیلة منفعة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات و ترسمه فيها. و تكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة، و يرافاد القوة النزوعية.»<sup>۱۲</sup>

از سوی دیگر، هرگاه قوای حاسه و نزوعیه (قوای عملی حیوانی) و ناطقه به کمالات اول خود برگردند و افعال ویژه‌ی خود را انجام ندهند، مثل وضعی که در خواب بر آنها عارض می‌شود، قوه متخیله به نفس برمی‌گردد تا از رسوم و محسوساتی که در حواس علی‌الدوام بر او وارد می‌شود و همچنین از خدمت به قوه‌ی ناطقه آزاد شود: «فإذا صارت الحاسة و النزوعية و الناطقة علی کمالاتها الأول، بأن لا تفعل أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم، انفردت القوة المتخیلة بنفسها، فارغة عما تجده الحواس علیها دائما من رسوم المحسوسات، و تخلت عن خدمة القوة الناطقة و النزوعية.»<sup>۱۳</sup>

پس می‌توان گفت قوه متخیله چند کارکرد دارد:

۱. پس از غایب شدن محسوسات از حس، تصاویر و مدرکات حسی را نگه می‌دارد.
۲. به دلخواه خود در خواب و بیداری به جداسازی یا ترکیب آنها می‌پردازد. البته قوه متخیله در صورتی می‌تواند به تصرف در مواد خود بپردازد که به صورت موقت، ورود و خروج اطلاعات در آن تعطیل شود؛ مانند حالتی که در رؤیا داریم که در آن حواس تعطیل می‌شود و این قوه فرصت می‌یابد که به ترکیب و تفصیل صورت‌های خود بپردازد که بعضی صادق و بعضی کاذب می‌باشند: «و المتخیلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة و تفصل بعضها عن بعض تفصيلات كثيرة مختلفة بعضها صادق و بعضها كاذب و ذلك في اليقظة و النوم جميعا»<sup>۱۴</sup>؛ «للمتخیلة ثلاثة أفعال: حفظ رسوم المحسوسات و تركيب بعضها إلى بعض و المحاكاة.»<sup>۱۵</sup>

۱۱. فارابی، شرح فصوص، ۲۶۸.

۱۲. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۱۰.

۱۳. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۰۳.

۱۴. فارابی، فصوص منتزعه، ۲۹.

۱۵. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۰۴.

توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی / رضازاده جودی و دیوانی ۱۴۷

۳. گاهی قوه متخیله می‌تواند تصویرسازی معقولات را به انجام رساند؛ در هنگام مواجهه نفس با امور مجرد، این قوه، توان تصویرسازی و محاكات آنها را دارد. در توضیح این بند اخیر گفته‌اند که قوه متخیله، گاه اشیاء را به همان صورتی که بر او عارض می‌شود می‌پذیرد؛ مانند صورت محسوسات (درخت و دریا و کوه) و گاهی اگر نتواند چیزی را به همان‌گونه که هست بپذیرد، از طریق محسوساتی که شأنیست حکایت از آن چیز را داشته باشند آن را به تصویر می‌کشد: «لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحيانا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، و أحيانا تحاكي المعقولات، ... حاكت ببوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي بها»<sup>۱۶</sup>

از کارکرد سوم روشن می‌شود که قوه متخیله با عقل ارتباط دارد.

## ۲. معنا و مراتب عقل

پیش‌تر بیان شد که عقل در نظر فارابی به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. عقل عملی: آن جنبه از نفس ناطقه است که با بدن ارتباط دارد و وظیفه آن عبارت است از تدبیر بدن.

۲. عقل نظری: قوه‌ای است که کار آن ادراک عقلی است. این قوه از مافوق خود مستفیض می‌شود و می‌تواند به سوی عالم علوی اوج گیرد و کسب فیض نماید.<sup>۱۷</sup>

همچنین، فارابی رساله‌ای مخصوص درباره عقل نگاشته و در برخی رسائل و کتب خود به صورت اجمالی و تفصیلی، معنای عقل را شرح داده است. در رساله معانی العقل، شش معنای مختلف برای عقل بیان کرده که فقط دو معنای آن مرتبط با مباحث فلسفی است و عقل به این معنا را دارای چهار قسم دانسته است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال.<sup>۱۸</sup>

مراتب عقل نظری عبارتند از:

الف) عقل هیولانی (بالتقوه، مادی): مرحله‌ای که هنوز نقشی در آن مرتسم نشده، استعداد محض و هیئت و قابلیت صرف که هنوز هیچ‌گونه صورتی نیافته است. اما استعداد پذیرفتن هر معقولی و اخذ صورت موجودات را دارد. عقل هیولانی عبارت است از استعداد دریافت معقولات نخستین: «و أما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فانه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل

۱۶. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۱۰؛ فارابی، فصوص منتزعه، ۲۹.

۱۷. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، چاپ چهارم (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)، ۴۶.

۱۸. محمد ابن محمد فارابی، معانی العقل، جزء مجموعه الثمره المرضيه (چاپ لیدن، ۱۸۹۰)، ۴۲.

رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل و عقل هيولاني، و هي أيضا بالقوة معقولة. و سائر الأشياء التي في مادة، أو هي مادة أو ذوات مادة.»<sup>۱۹</sup>

در واقع عقل بالقوه، استعدادی برای انسان است که صور موجودات را از مواد آنها انتزاع می‌کند و همه آنها را صورت خود می‌گرداند. عقل بالقوه که فارابی آن را عقل هیولانی و یا عقل منفعل نامیده است، در میان همه افراد انسان مشترک است.

ب) عقل بالفعل: یکی دیگر از مراتب تکامل نفس، مرتبه عقل بالفعل است. در این مرتبه، نفس از بعد قابلیت محض خارج شده و توانایی این را دارد معقولات ثانی را از راه اندیشه و حدس کسب کند. به تعبیر دیگر، این عقل صورت عقل بالقوه و ماده عقل مستفاد است.<sup>۲۰</sup> عقل بالقوه وقتی به این مقام می‌رسد که صور موجودات را از مواد آنها انتزاع کند. این صور قبل از انتزاع معقول، بالقوه است و چون از مواد منتزع شد و در عقل بالقوه انتزاع یافت، معقول بالفعل می‌گردد.

ج) عقل مستفاد: عقل در این مرحله قادر به ادراک صور معقولات است. در این مرتبه، نفس، حقایق را از عقل فعال که خارج از نفس انسانی است، به واسطه عقل مستفاد دریافت می‌کند: «و العقل المستفاد يتصل بالعقل الفعال و يتلقى منه المعرفة... و العقل المستفاد هو العقل الذي حصل على جميع المعقولات.»<sup>۲۱</sup>

بنابراین هر کدام از این مراتب، نسبت به مرتبه ماقبل خود در حکم صورت نسبت به ماده است. عقل منفعل در حکم ماده‌ای است که اگر فعلیت یابد، عقل بالفعل می‌شود و عقل بالفعل به منزله کمال و صورت برای عقل منفعل است و عقل منفعلی که فعلیت یافته است، شبیه ماده (نه خود ماده) و موضوع برای عقل مستفاد می‌گردد و چون این ماده صورت عقل مستفاد را حاصل کرد، قابلیت یا ماده‌ای برای آن حاصل می‌شود که می‌تواند مورد فیض عقل فعال قرار بگیرد.<sup>۲۲</sup>

### ۳. عقل فعّال

از نظر فارابی عقل فعال، عقل دهم از سلسله عقول طولیه است و از آن جهت آن را عقل فعّال نامیده‌اند که به خلق و تدبیر عالم مادون فلک قمر می‌پردازد و موجودات کثیر مادی را بوجود می‌آورد. ماهیت این عقل در تفکر اسلامی، ابهام‌هایی دارد و تفاوتی بین فلاسفه در این باب دیده می‌شود که بررسی این اختلاف، هدف این جستار نیست.

۱۹. فارابی، آراء اهل المدینه، ۹۶.

۲۰. فارابی، معانی العقل، ۴۲.

۲۱. فارابی، آراء اهل المدینه، ۹-۱۰.

۲۲. علی مراد داودی، عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن‌سینا، چاپ اول (چاپ مرد مبارز، ۱۳۴۹)، ۲۳۹.

از دیدگاه فارابی، عقل فعال، جزء مراتب عقل نیست، بلکه موجودی مجرد و مفارق و دارای فعلیت و مستقل از عالم است و خداوند به وسیله آن، فیوضات و برکات خود را به انسان افاضه می‌کند. کار عقل فعال، عنایت و توجه به انسان و رساندن او به عالی‌ترین مراتب کمال است که اختصاص به انسان دارد تا او را به سعادت برساند.<sup>۲۳</sup>

از نظر وی، عقل فعال شبیه عقل مستفاد است؛ با این تفاوت که در عقل مستفاد، صور موجودات از پایین‌ترین موجود تا بالاترین آنها نقش بسته است (شبیه قوس صعود)؛ ولی در عقل فعال، ترتیب به عکس است و صور موجودات از اشرف موجودات (= واجب الواجب) تا اخص آنها (= هیولای اولی) نقش بسته است (شبیه قوس نزول)؛ بنابراین در عقل فعال، صور اشیاء مادی از مادیات انتزاع نشده، بلکه ازلاً و ابداً در او وجود داشته است.

فیلسوفان، عقل فعال را همان جبرائیل و یا روح القدس دانسته‌اند.<sup>۲۴</sup> از نظر فلاسفه، عقل فعال، گاهی مسائلی را در اختیار قوه عاقله انسان قرار می‌دهد و گاهی از طریق قوه متخیله، این کار را انجام می‌دهد. در این حالت قوه متخیله در رؤیا و یا در بیداری، امور را در قالب امور حسی می‌بیند. اطلاع از امور جزئی هم بر اثر اتصال قوه متخیل با عقل فعال است و فلاسفه بر همین اساس وحی را توضیح می‌دهند. فارابی نیز عقل فعال را «روح الامین» و «روح القدس» نامگذاری کرده و رتبه‌ای ملکوتی برای آن قائل است: «و العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين و روح القدس و يسمي بأشبه هذين من الأسماء، و رتبته تسمى الملكوت و أشبه ذلك من الأسماء.»<sup>۲۵</sup>

#### ۴. سیر نزولی و صعودی در نظام وجودی فارابی

در تحلیل فارابی از سیر نزولی هستی، وجود خداوند، اولین موجود است که سبب همه موجودات و مبدا اول است. پس از وجود خداوند، نظام عقول و افلاک وجود دارند که همگی دارای مراتب مختلفند و از مرتبه مافوق خود بوجود آمده‌اند. هر یک از این عقول با تعقل ذات مرتبه مافوق خود، عقل بعدی و با تعقل ذات خود، فلک بعدی را ایجاد می‌کنند و این ترتیب ادامه می‌یابد تا به آخرین عقل یعنی عقل فعال منتهی می‌شود. هنگامی که نظام آفرینش در جهت اجرام به آخرین فلک و در جهت مجردات به عقل فعال منتهی شود، جهان طبیعت به وجود می‌آید: «يفيض من الأول وجود الثاني؛ فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا، و لا هو في مادة. فهو يعقل ذاته و يعقل الأول... و هذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة؛ .... و هي الأشياء المفارقة التي

۲۳. فارابی، السیاسة المدینه، ۴۶.

۲۴. کمالی زاده، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی»، ۳۷-۶۰.

۲۵. فارابی، السیاسة المدینه، ۹۳.

هي في جواهرها عقول و معقولات. و عند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، و هي التي بطبيعتها تتحرك دوراً»<sup>۲۶</sup>

اما در تحلیل سیر صعودی، فارابی معتقد است که جهان طبیعت در بادی امر ناقص است و همه کمالات را دارا نیست؛ بنابراین ناچار است با طی همه مراتب کمالی و رفع نقایص وجودی خود به نظام افضل خود نائل شود. سیر تکامل جزء سرشت و طبیعت این موجودات است.<sup>۲۷</sup>

## گفتار دوم: تبیین و تحلیل ویژگی‌های نبی و پاسخ به یک پرسش

### ۱. ویژگی‌های نبی از دیدگاه فارابی

نبی در نظام وجودی فارابی جایگاهی ویژه دارد. وی پس از بیان صفات و ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله، معتقد است، تنها رئیسی که شایسته نیست مرئوس انسانی دیگر قرار گیرد، نبی است و نبی را مخاطب معارف و حیانی می‌داند. از دیدگاه فارابی چنین شخصی به اعلی درجه کمال و انسانیت نائل شده که می‌تواند با عقل فعال متحد شود: «و هذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية و في أعلى درجات السعادة. و تكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال»<sup>۲۸</sup>

او رئیس مدینه فاضله را به مثابه قلب در بدن می‌داند و درباره وی می‌گوید: «فصار عقلا و معقولا بالفعل. و قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال»<sup>۲۹</sup>

از دیدگاه فارابی، پیامبران همچون دیگر انسان‌ها نیستند، بلکه ممتاز به ویژگی‌هایی هستند که آنها را شایسته مرتبه نبوت کرده است. این ویژگی‌ها عبارتند از:

الف) کمال قوه ناطقه: نبی انسانی است که به مرتبه عقل مستفاد نائل و متصل به عقل فعال شده و حجایی بین آئینه وجودش و عقل فعال، نیست: «النبوت تخص في روحها بقوه قدسيه... ولا تصدأ مرآتها (ولا يمعنها شي) عن الالتقاش بما في الوح المحفوظ-من الكتاب الذي لا ييطل-و ذوات الملائكة التي هي الرسل فيبلغ مما عند الله»<sup>۳۰</sup> نبی واجد روح قدسی است؛ روحی که توانایی دریافت حقایق، بدون تعلیم از انسان‌ها را دارد: «الروح القدسيه... و تقبل المعقولات من الروح اللكميه بلا تعليم من الناس»<sup>۳۱</sup>.

۲۶. فارابی، آراء اهل المدینه، ۵۵-۵۶.

۲۷. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۲۷-۱۳۲.

۲۸. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۱۶.

۲۹. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۲۰.

۳۰. فارابی، فصوص منترعه، ۷۲.

۳۱. فارابی، فصوص منترعه، ۸۲.

ب) کمال قوه محرکه: این خصوصیت با نظر به معجزات پیامبران است. مطابق این ویژگی، پیامبران دارای اراده‌ای قدرتمند هستند و موجودات تحت سیطره قدرت آنان هستند: «النبيه تختص في روحها بقوه قدسية تدغن لها غريزه عالم الخلق الاكبر كما تدغن لروحك غريزه عالم الخلق الاصغر فتاتي بمعجزات خارجه عن الحيله العادات». <sup>۳۲</sup> گستره اراده پیامبران، نه فقط پیکرها خود، بلکه تمام هستی و موجودات آن را دربرمی‌گیرد: «الروح القدسيه... و قد يتعدى تأثيرها عن بدنها الى اجسام العالم ومافيه». <sup>۳۳</sup>

ج) کمال قوه متخیله: همه دانش‌های انسانی، برگرفته از منشأیی واحد، به نام عقل فعال است. چنان‌که گفته شد، آخرین عقل از سلسله عقول، عقل فعال نام دارد. ویژگی مشترک تمامی عقول، تجرد از آثار و قیود مادی است. از سوی دیگر، معرفت نیز امری غیرمادی است. با توجه به مقدمات پیش‌گفته می‌توان گفت هر تعاملی که بین عقل فعال و انسان صورت بگیرد، خواه ناخواه، دارای ماهیتی عقلانی است. حال با توجه به داعیه پیامبران مبنی بر وجود ارتباطات روحانی (دریافت وحی)، پرسش اصلی این است که اگر وحی حاصل پیوند نفس نبی با عقل فعال است، باید دستاورد این ارتباط نیز ماهیتی عقلانی داشته باشد؛ از این رو نبی چگونه از این ارتباط در قالب اشکال و صورت‌های حسی یاد می‌کند؟ در واقع، این مسئله باعث شد تا فارابی عاملی به نام «متخیله» را که جایگاه ارتباط با امور محسوس است، وارد مراحل دریافت وحی کند.

به اعتقاد او پیامبر باید دارای کمال قوه متخیله باشد، آنچنان‌که محسوساتی را که دایماً از خارج بر او وارد می‌شوند، کاملاً او را به خود مشغول ندارد و بر او استیلا نیابند و نیز قوه ناطقه کاملاً او را در اختیار خود نگیرد، بلکه در عین اشتغال به این دو، همچنان فراغتی برای انجام امور خویش داشته باشد، آن‌گونه که حال او هنگام اشتغال به این دو با حال آن زمان که فارغ از آنهاست (یعنی حالت خواب) تفاوتی نداشته باشد. در این هنگام است که نفس پیامبر به مدد متخیله خویش با عقل فعال ارتباط برقرار کرده و به واسطه امور محسوس از آنچه از عقل فعال به او رسیده حکایتگری می‌کند: «و ذلك: أن القوة المتخیلة إذا كانت في انسان ما قویه كاملة جدا، و لا اخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، ... في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهنما في وقت النوم، و (لما كان) كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال، فتتخیلها القوة المتخیلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فان تلك المتخیلة تعود فترسم في القوة الحاسة». <sup>۳۴</sup>

۳۲. فارابی، فصوص منترعه، ۷۲.

۳۳. فارابی، فصوص منترعه، ۷۲.

۳۴. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۰۹.

پرسش دیگر این است که آیا مخاطب نفوس ملکوتی در جذب و حیانی تنها انبیا هستند؟ اگر ما جذب و حیانی را به معنای مطلق هر گونه کشف و شهود بدانیم، پاسخ این سؤال قطعاً منفی است. فلاسفه فی الجمله ادعاهای دال بر وقوع مکاشفات را می پذیرفته اند و برای تبیین عقلانی آن نظریه پردازی می کرده اند. پذیرش یکسانی در برخورداری از مکاشفات ملکوتی میان انبیا و غیرانبیا خاصه باری مؤمنین به شرایع آسمانی امری دشوار است. انبیا همواره از حرمت و جایگاهی ویژه برخوردار بوده اند و اکثر ویژگی های آنها انحصاری تلقی می شده است؛ از این رو کسانی همچون فارابی بر این جایگاه انحصاری واقف بوده اند.

## ۲. پاسخ به یک مسئله

در نگاه فارابی پیامبر و فیلسوف هر دو متصل به عقل فعالند، اما پیامبر این مقام را با کمال قوه متخیله در می یابد، در حالی که فیلسوف با نظر و تأمل به آن می رسد. به عبارت دیگر، نبی و حکیم به درجه عقل مستفاد رسیده اند و می توانند به عقل فعال متصل شوند، اما نبی در داشتن قوه متخیل قوی تر از حکیم متمایز می گردد؛ از این رو به صراحت می گوید که نبی کسی است که عقل فعال در هر دو جزء قوه ناطقه او یعنی عقل عملی و نظری و سپس در قوه متخیل او حلول کرده باشد و به این انسان وحی می شود: «كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال وإذا حصل ذلك في كلاً جزئي قوته الناطقة، و هما النظرية و العملية، ثم في قوته المتخیلة، كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز و جل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفرض من الله، تبارك و تعالی، إلى العقل الفعال يفرضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخیلة. فيكون بما يفرض منه إلى عقله المنفعل حکيماً فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام.»<sup>۳۵</sup>

فارابی در کتاب السیاسة المدنیة به تفاوت بین وحی و فلسفه اشاره کرده و معتقد است، سزاوار است که بین دین و فلسفه تفاوتی گذاشته نشود و می کوشد در نهایت بین آن دو ارتباط برقرار کند. وی معتقد است، فیلسوف جدای از نبی نیست، چرا که فیلسوف مثل نبی، علم را از عقل فعال دریافت می کند و این وحی است. تنها تفاوت این است که فیلسوف با عقل بالملکه، ولی نبی با قوه خیال به عقل فعال متصل می شوند: «و يجعل العقل الفعال الملاك جبريل حامل الوحي ينزله علی الأنبياء كما ينزله علی الفلاسفة، و هكذا يصبح الفيلسوف و النبي متساويين و متشابهين لا فرق بينهما يذكر إلا من جهة اعتماد الفيلسوف علی العقل و النبي علی المتخیلة كوسيلة للاتصال بالعقل الفعال و تلقي الوحي عنه.»<sup>۳۶</sup>

۳۵. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۲۲.

۳۶. فارابی، السیاسة المدنیة، ۱۹.

مصحح کتاب سیاسته المدنیة در مقدمه و در بیان شرح دیدگاه فارابی چنین می‌گوید: «فُرق بین الوحي و الفلسفة». «إنه یعنی بالوحي النبوة. و الحق أن الفارابي لم يفرق بين الدين و الفلسفة بل حاول جاهدا التوفيق بينهما أو توحيدهما لأنهما بنظره يهدفان إلى غاية واحدة، و يعالجان المسائل ذاتها، و النبي لا يختلف عن الفيلسوف بالوحي لأن الفيلسوف يتلقى العلم مثل النبي من العقل الفعال، و هذا هو الوحي، و إنما يختلف عنه بالملكة التي يتصل بها بالعقل الفعال، إنها المتخيلة عند النبي و العقل المستفاد عند الفيلسوف.»<sup>۳۷</sup>

این عبارت بیان می‌کند که نحوه اتصال به عقل فعال در این دو متفاوت است و قدرت قوه متخیل، این دو را از هم جدا می‌کند و معارف از عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل افاضه می‌شود. تا اینجا نبی و فیلسوف دارای ویژگی مشترک هستند؛ البته فیوضاتی که فیلسوف دریافت می‌کند معقولات کلی هستند. اما تمایز نبی با فیلسوف در این است که افاضات به قوه متخیله نبی نیز افاضه شده و در این مرحله جزئیات وحی هم توسط متخیله نبی دریافت می‌گردد. در واقع با توجه به کارکردهای قوه متخیله که پیش از این ذکر شد، در دیدگاه فارابی، نبی کسی است که قادر باشد در حالت بیداری امور جزئی مربوط به حال و آینده را یا عیناً یا به واسطه محاکیات آنها از عقل فعال دریافت کند: «... إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة و المستقبلية، أو محاکياتها من المحسوسات، و يقبل محاکيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة، و يراها.»<sup>۳۸</sup>

دلیل این مسئله هم که گفته می‌شود معقولات به واسطه محاکیات آنها دریافت می‌شوند، آن است که قوه متخیله تنها قادر به دریافت صور جزئی است و نمی‌تواند معقولات و کلیات را همان‌گونه که هستند درک نماید. در حقیقت، معقولات به قوه ناطقه نبی نیز نازل می‌شوند، اما سپس از آنجا به قوه متخیله او سرازیر می‌شوند و نبی همه حقایق جهان را هم در مرتبه معقول و هم در مرتبه تخیل ادراک می‌کند: «كما أنّ حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا يعدّ النفس الناطقة لأن يفيض عليها كلياً.»<sup>۳۹</sup>

بنابراین فارابی معتقد است که ادراکات نبی با قوه ناطقه است و به وسیله قوه متخیله صورت‌دهی می‌شوند. در واقع، نه تنها مقام فیلسوف از نظر فارابی برتر از نبی نیست، بلکه شرایط فیلسوف از شرایط عامه نبوت به حساب می‌آید و کمال قوه متخیله، شرط اختصاصی نبی به

۳۷. فارابی، سیاسته المدنیة، ۷.

۳۸. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۰۹.

۳۹. فارابی، شرح فصوص، ۱۹۳.

حساب می‌آید؛ از این رو فارابی کمال قوه متخیله را فصل نبوت بر می‌شمرد: «أما المخيلة المستكملة فهي المخيلة القوية التي تخلصت من سيطرة الحاسة و الناطقة، و التي تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال في اليقظة، و تستمد منه الجزئيات و المعقولات. و هذه هي مرتبه الأنبياء.»<sup>۴۰</sup> به تعبیر دیگر، در حقیقت، از آنجاکه عقل کلیات را درک می‌کند و متخیله جزئیات را؛ از این رو تفاوت نبی و فیلسوف از دیدگاه فارابی آن است که نبی افزون بر کلیاتی که فیلسوف قادر به درک آن است، از جزئیات وقایع حال و آینده نیز مطلع است.

فارابی در خصوص نحوه ادراک وحی در پیامبر بر این باور است که نبی سه ادراک دارد:

۱. درک معقولات: «وحي الاتحاد؛ و هو أن يتصل الموحى بالموحي إليه اتصالاً عقلياً روحانياً يتقوّم به الموحى إليه.»<sup>۴۱</sup>

۲. ادراک صورت‌های مخیل و آشکار مانند دیدن فرشته وحی: «أن صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة ثم تتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية.»<sup>۴۲</sup>

۳. دریافت امور جزئی محقق شده در گذشته، حال و آینده: «إذا بلغت قوته المتخیلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة و المستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، و يقبل محاكيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة، و يراها.»<sup>۴۳</sup> بنابراین، هنگامی که فارابی وحی را مولود اتصال عقل مستفاد به عقل فعال می‌داند، وحی را به مثابه ادراک معقولات دانسته و اگر در فرایند وحی، قوه متخیله را مطرح کرده، به مرتبه دیگری از وحی نظر داشته که در این مرحله، پیامبر افزون بر ادراک معقولات، به ادراک جزئیات و اخبار از آنها و ادراک صور متخیل و محسوسات نائل می‌آید. اینها هر دو وحی هستند، اما بی‌تردید فارابی تنها انسانی را نبی می‌خواند که از وحی نوع دوم برخوردار باشد و اولی را حکیم می‌خواند. در واقع کمال قوه متخیله است که نبی را به مقام نبوت و خبردهی از امور جزئی می‌رساند و این ویژگی در حکما و فلاسفه وجود ندارد.<sup>۴۴</sup>

افزون بر این در این باره که چرا برای نبی امور به صورت متخیل در می‌آید، ولی برای فیلسوف به همان صورت عقلی است، فلاسفه مطالبی بیان کرده‌اند. فارابی دلیل آن را چنین بیان می‌کند که

۴۰. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۴.

۴۱. فارابی، شرح فصوص، ۱۹۱.

۴۲. فارابی، شرح فصوص، ۱۷۳.

۴۳. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۱۰.

۴۴. محمد جعفری، فلسفه سیاسی فارابی، چاپ اول (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱)، ۲۷۶.

نبی باید با مردم سخن بگوید و اکثر مردم توان درک امور معقول را ندارند و فقط به صورت متخیل می‌توان آنان را به سوی سعادت سوق داد؛ از این رو برای هر ملتی ممکن است امور ماورایی به صورت‌های مختلفی در قوه متخیل نبی متمثل شود.<sup>۴۵</sup>

## گفتار سوم: بررسی و تحلیل مکانیسم دریافت وحی از دیدگاه فارابی

### ۱. مراحل دریافت وحی توسط نبی

پس از بررسی قوای ادراکی نبی که ابزارهای دریافت وحی به شمار می‌روند، لازم است که نحوه دقیق دریافت معارف و حیانی را مورد بررسی قرار دهیم، بر این اساس نبی باید سه مرحله را پشت سر بگذارد تا معارف و حیانی را دریافت و پس از آن به مردم ابلاغ نماید.

#### ۱-۱. اتصال نبی به عقل فعال برای دریافت فیوضات

آقای ملایری در کتاب تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا بر این عقیده است که «از منظر فارابی وحی را می‌توان در دو مقام ملاحظه نمود. در مقام اول وحی به مثابه معرفتی است که قوه عاقله نبی از مبادی عالیه دریافت و فهم می‌کند و مقام دوم، مقام ظهور آن معرفت در قالب الفاظ و عبارات و تنزل آن به موطن «زبان» است و در این مقام است که به صورت کتابی از کتب مقدس همچون قرآن کریم تجلی می‌کند.»<sup>۴۶</sup>

در مقام اول، فارابی با بهره‌گیری از مراتب عقل نظری از یک طرف که شامل عقل بالقوه یا هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد است و عقل فعال یا عقل دهم از طرف دیگر، به تبیین وحی می‌پردازد. نفس نبی فعلیت کامل یافته، به مرتبه عقل مستفاد رسیده و می‌تواند با عقل فعال ارتباط برقرار کند و وحی الهی را دریافت کند. بنابراین در فلسفه فارابی، اتصال به عقل فعال، رسیدن به مقام نبوت است و وحی الهی در واقع فیض عقل فعال به نبی است.

به اعتقاد فارابی پس از اینکه پیامبر به کمال قوای عقلانی رسید و هر دو جزء قوه ناطقه او، یعنی عقل عملی و عقل نظری، به نهایت درجه کمال خویش رسید و به تعبیری دیگر به مرتبه عقل مستفاد نایل آمد و کمال قوه متخیله را واجدگشت، شایستگی مخاطب وحی قرار گرفتن را می‌باید. در این هنگام است که خداوند به توسط عقل فعال بر وی وحی می‌کند: «فیکون الله، عز و جل، یوحی الیه بتوسط العقل الفعّال، فیکون ما یفیض من الله، تبارک و تعالی، إلی العقل الفعّال بفیضه

۴۵. فارابی، آراء اهل المدینه، ۱۲۲.

۴۶. موسی ملایری، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا (قم: کتاب طه، ۱۳۸۴)، ۱۲۳.

العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي.<sup>۴۷</sup>

به این ترتیب از دیدگاه فارابی، دریافت کننده معارف و حیانی، هم عقل و نفس ناطقه پیامبر و هم قوه متخيله اوست. به عبارت دیگر می توان گفت آنچه به قوه ناطقه پیامبر افاضه می گردد «حکمت» نامیده می شود و پیامبر به واسطه آنچه به قوه متخيله او القا شده است نبی و منذر خوانده می شود. در واقع، دریافت کننده وحی در وجود پیامبر دو قوه از قوای ادراکی او است، چراکه هدف از وحی دو چیز است: سیراب ساختن نبی از معارف عقلانی و انتقال آن معارف در قالب انذار و تبشیر به مردم.

## ۲-۱. ظهور وحی در قوه خیال نبی

پس از اتصال نبی به عقل فعال، وحی در متخيله نبی به منصفه ظهور می رسد و معارف و معقولات کلی را به جزئی تبدیل می کند. نفوس عادی هر آنچه تعقل می کنند با تخیل آمیخته است و قوای عاقله و متخيله در آنها نمی توانند به خوبی و در نهایت نیرومندی به طور مستقل عمل نمایند.<sup>۴۸</sup> اما در نبی به واسطه کمال یافتن متخيله ساحت های عقل و تخیل از هم جدا می باشند و نبی می تواند معقولات کلی و جزئی را دریافت نماید. در حقیقت قوه متخيله نبی تحت فرمان قوه عاقله اوست و هر آنچه در عاقله به عنوان معقولات کلی تحقق می یابد، در قوه متخيله وی به صورت امور جزئی آشکار می شود. از این رو، اگر نبی مبادی عقلی را تخیل کند، نمی توان به آنها مخيلات اطلاق کرد.<sup>۴۹</sup> زیرا قوه تخیل، تحت کنترل اوامر عقل نبی است که اشراق آن (عقل) توسط عقل فعال است و به آن اتصال دارد و اگر اشتباهی رخ دهد از جانب فاعل آن یعنی عقل فعال نیست، بلکه ناشی از ادراک قابل، یعنی خود نفس می باشد و این از درآمیختگی قوای آن است.<sup>۵۰</sup> و نبی از این درآمیختگی مصون است.

بدین ترتیب، قوه متخيله قادر است معقولات را همان گونه که هستند یا به او القا شده اند دریافت کند، بلکه به محاکاتگری آنها بپردازد: «فتقبل (القوة المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي. و تقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هي، و أحيانا بأن تحاكيها.»<sup>۵۱</sup>

۴۷. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۲۱.

۴۸. ملایری، تبیین فلسفی وحی، ۱۲-۱۶.

۴۹. ابراهیمی دینانی و رادفر، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی»، ۱۱۶-۱۳۷.

۵۰. فارابی، السياسة المدنية، ۸-۱۰.

۵۱. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۰۹.

به تعبیر دیگر، قوه متخیله تنها از طریق محاکاتگری یا شبیه‌سازی قادر به ادراک معقولات است. پس از آنکه از سوی عقل فعال، افاضاتی بر قوه متخیله شد، قوه متخیله آنها را به صورت محسوسات مرئی در قوه حاسه مرتسم می‌کند و می‌تواند آنچه از سوی عقل فعال به او عطا شده را دریافت کند. همچنین، ادراک کلیات و حیانی معقولات به واسطه عقل مستفاد و مشاهده جزئیات از جمله فرشته وحی و شنیدن کلامش، از طریق اتصال قوه تخیل پیامبر به عقل فعال است.<sup>۵۲</sup>

در مورد معقولات، متخیله به واسطه محسوساتی که خود ترکیب می‌کند به تصویرگری و محاکات از آنها می‌پردازد و در مورد جزئیات محسوس، گاه آنها را عیناً و همان‌گونه که هستند تخیل می‌کند و گاه به واسطه محسوسات دیگری که محاکمی از آنها هستند تخیل می‌کند. از نظر فارابی، عقل فعال جزئیات محسوس را به واسطه خواب‌ها و رویاهای صادقه به قوه متخیله و معقولات را به واسطه اخبار از غیب و خبردادن از امور الهی اعطا می‌کند: «فیکون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات و الرؤيات الصادقة؛ و بما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاکاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية...»<sup>۵۳</sup> در واقع، متخیله پس از آنکه این معارف را پذیرفت، شروع به انعکاس آنها در قوای حسی می‌کند: «و كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوه المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية فان تلك المتخيلة تعود فترسم في القوه الحاسه.»<sup>۵۴</sup>

### ۳-۱. تنزل وحی تا حس ظاهری نبی و ایجاد کلام

همان‌طور که امور محسوس در جهان خارج از طریق حواس ظاهری به حس مشترک وارد می‌شوند و مسموعات با مبصرات و سایر امور محسوس مرتبط می‌شوند، امور معقول نیز از طریق عقل مستفاد نبی به مرحله خیال تنزل یافته، سپس از عالم خیال به مرحله حس مشترک وارد می‌شوند. حس مشترک به همان اندازه‌ای که امور محسوس را از جهان خارج و از طریق حواس ظاهری دریافت می‌کند، از عالم باطن و عقل به طریق تنزل در قالب صور خیال نیز می‌تواند به مشاهده و دریافت آنها نائل گردد تا نبی آنها را بشنود و با چشم مشاهده نماید. آنچه از عقل در قالب صور خیال، تنزل می‌یابد و سپس به مرحله حواس نبی وارد می‌گردد، در نهایت کمال و جمال و زیبایی است: «فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة أشياء محسوسات في نهاية الجمال و الكمال.»<sup>۵۵</sup>

پس از ظهور وحی در حواس نبی، از آنجایی که نبی مأمور به ابلاغ کلام خدا به سایر نفوس است، در عین اینکه این معارف جنبه غیبی و حیانی دارند و از موجود اول سرچشمه گرفته اند، لازم است

۵۲. فارابی، شرح فصوص، ۱۸۹.

۵۳. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۰۸.

۵۴. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۱۴.

۵۵. فارابی، آراء اهل المدينة، ۱۱۰.

در قالب الفاظ و عبارات ملموس بیان گردند تا مردمی که در این جهان به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند، آن را متناسب با عقول و حواس ظاهری خود فهم نمایند. این معارف، آن طوری که با گوش مردم این جهان تناسب دارد، در ظرف زمان و مکان این جهان به ظهور می‌رسد؛ در عین آنکه به مبدأ هستی و موجود اول وابسته و پیوسته است و نشانه‌ای از عالم غیب و ماورای ظاهر به شمار می‌رود. باید توجه داشت که الفاظ و عباراتی که نبی به مردم منتقل می‌کند، عین کلام و تنزل همان «وحی» الهی و ادراک و علمی است که در اثر اتصال متخیله نبی به عقل فعال دریافت نموده است. فارابی تأکید دارد بر این که وحی اکتسابی نیست و به واسطه قوه عاقله و متخیله نبی دریافت گردیده است. فارابی تعبیر «ضوء» را به کار می‌برد که حاکی از افاضه عقل فعال بر نبی می‌باشد.<sup>۵۶</sup>

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت که فارابی، نبوت را از طریق دریافت وحی با عقل فعال توضیح می‌دهد و القای آن به جمهور را فقط با مساعدت تخیل تبیین می‌کند.

## ۲. موهبتی بودن یا اکتسابی بودن وحی

یکی از مسائلی که در بررسی فلسفی پدیده وحی بایستی در کانون مذاقه قرار گیرد، مسئله موهبتی و یا اکتسابی بودن وحی است. البته میان مسئله موهبتی و اکتسابی بودن وحی و نبوت تفاوت هست. اکتسابی بودن یا نبودن نبوت به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا وصول به مقام نبوت امری اکتسابی است؟ یا اینکه آیا وصول به این مقام به گزینش خاص خداوند که بر اساس معیارهای الهی صورت می‌گیرد، بستگی دارد؟ اما وهبی بودن یا اکتسابی بودن وحی به این پرسش مربوط می‌شود که آیا پس از رسیدن به مقام نبوت، نبی هر زمان که اراده کند، می‌تواند برخوردار از موهبت وحی باشد؟ شاید بر اساس تبیینی که از آرای فارابی حاصل شد، در برخی این گمان پدید آید که وحی امری اکتسابی است، زیرا نبی، انسانی است که به واسطه قدرت قوای ادراکی و تحریکی نفسش، هم رتبه عقل فعال شده و به نوعی با وحی اتصال برقرار کرده است و لازمه این سخن این است که هر وقت نبی به چنین جایگاهی نائل شد، پس هر زمان که اراده کند، می‌تواند از افاضات عقل فعال برخوردار شود. حال با توجه به اینکه رسیدن به مقام والای نبوت، یعنی برداشته شدن حجاب میان نفس پیامبر و عقل فعال، هر زمانی که نبی اراده کند می‌تواند به معارف عقل فعال دست یابد و دیگر نباید مانعی برای نبی وجود داشته باشد.

پاسخ این است که اگر سخنان فارابی با دقت و تأمل نظر بیشتری بررسی شود، این گمان نفی می‌شود. به باور فارابی، شدت و قدرت قوای ادراکی در نبی، شرط اتحاد با عقل فعال نیست، بلکه

۵۶. ابراهیمی دینانی و رادفر، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی»، ۱۱۵-۱۳۷.

شرط احراز شایستگی مخاطبِ عقل فعال قرار گرفتن است. به عبارت دیگر، نبی باید واجد این شرایط باشد تا شایستگی پذیرش معارف و حیانی را هر زمان که عقل فعال اراده کرد، داشته باشد؛ از این رو پس از آنکه تمام شرایط پیش گفته مهیا شد، نفس نبی صلاحیت پذیرش و قبول معارف و حیانی را می‌یابد. در واقع نبی، معارف و حیانی را خود به دست نمی‌آورد، بلکه آنها را می‌پذیرد و این پذیرش هنگامی است که عقل فعال آن معارف را اعطا کند. اعطا فعل منتسب به عقل فعال است و قبول فعل منتسب به پیامبر. حال اگر، وحی امری اکتسابی باشد، دیگر اعطا و قبول معنا نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، عقل فعال چشمه‌ای است که می‌جوشد و نبی را از معارف و حیانی سیراب می‌کند و نبی با کمالات نفسانی خویش، تنها این شایستگی را یافته است که از فیضان این منبع فیض، هنگام افاضه آن برخوردار شود، اما افاضه و اعطا همچنان فعل عقل فعال و در اختیار اوست.

### نتیجه‌گیری

۱. عقل فعال، از مراتب عقل نیست، بلکه موجودی مجرد، مفارق، دارای فعلیت و مستقل از عالم است که خداوند به وسیله آن، فیوضات و برکات خود را به انسان افاضه می‌کند. از نظر فارابی عقل فعال، عقل دهم از سلسله عقول طولیه است و از آن جهت آن را عقل فعال نامیده‌اند که به خلق و تدبیر عالم مادون فلک قمر می‌پردازد و موجودات کثیر مادی را به وجود می‌آورد.

۲. در اندیشه فارابی، وحی حاصل ارتباط وثیق نفس نبی با عقل فعال است. به اعتقاد وی، الهام عقل فعال به انسان، سبب ظهور و فعلیت یافتن استعدادهای فرد در درک حقایق است. به این صورت که ادراکات نبی با قوه ناطقه است و به وسیله قوه متخیله صورت‌دهی می‌شوند. به تعبیر دیگر، از نظر فارابی، وحی به قوه متخیله نبی تنزل داده نمی‌شود، بلکه ارتباط نبی با سایر انسان‌ها به علت وجود ضعف در نفوس انسانی، از راه قوه متخیله امکان‌پذیر می‌شود.

۳. در تفکر فارابی، مکانیسم نزول وحی در نبی تا دریافت معارف و حیانی و ابلاغ به مردم در قالب سه مرحله صورت می‌گیرد: اتصال نبی به عقل فعال برای دریافت فیوضات، ظهور وحی در قوه خیال نبی و تنزل وحی تا حس ظاهری نبی و ایجاد کلام.

۴. از نگاه فارابی، مقام فیلسوف برتر از نبی نیست و کمال قوه متخیله، شرط اختصاصی نبی به حساب می‌آید. در حقیقت، چون عقل کلیات و متخیله جزئیات را درک می‌کند، تفاوت نبی و فیلسوف از دیدگاه فارابی آن است که نبی افزون بر کلیاتی که فیلسوف قادر به درک آن است، از جزئیات وقایع حال و آینده نیز مطلع است.

۱۶۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۴۱ - ۱۶۰

### کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و نجمه السادات رادفر. «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی.» آینه معرفت ۹، شماره ۲۹ (۱۳۹۰): ۱۱۵-۱۳۷.
- جعفری، محمد. فلسفه سیاسی فارابی. چاپ اول. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- داودی، علی مراد. عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن سینا. چاپ اول. چاپ مرد مبارز، ۱۳۴۹.
- الفاخوری، حنا. تاریخ فلسفه در جهان اسلام. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- فارابی، محمد ابن محمد. معانی العقل، جزء مجموعه الثمره المرضیه. چاپ لیدن، ۱۸۹۰.
- فارابی، محمد ابن محمد. السیاسه المدینه. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش صدا و سیما، ۱۳۷۶.
- فارابی، محمد ابن محمد. شرح فصوص (للغازانی) (فصوص الحکمة و شرحه). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
- فارابی، محمد ابن محمد. فصوص منتزعه. تحقیق دکتر فوزی نجار. تهران: افست دانشگاه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- فارابی، محمد ابن محمد. السیاسه المدینه. بیروت: نشر دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، محمد ابن محمد. آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بو ملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- کمالی زاده، طاهره. «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی.» قیسات ۱۹، شماره ۷۲ (۱۳۹۳): ۳۷-۶۰.
- ملایری، موسی. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا. قم: کتاب طه، ۱۳۸۴.

## شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا

حسام الدین شریفی \*

منصوره برادران مظفری \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.528069.1344

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲]

### چکیده

اعمال ارادی انسان، موضوع حکمت عملی هستند که قسمی از موجودات حقیقی و واقعی به شمار می‌روند. اعمال ارادی به عنوان موجوداتی حقیقی، انسان را به کمال واقعی می‌رسانند. برای شناخت این اعمال باید از روشی استفاده شود که کاشف از واقعیت باشد و آنها را همان‌گونه که در خارج محقق می‌شوند به انسان بشناساند. برهان یگانه روشی است که علم حصولی از واقعیات را همان‌گونه که هستند در اختیار انسان قرار می‌دهد. از سوی دیگر، اگر علم حصولی که منشأ اعمال ارادی انسان است حقیقی و مطابق با واقع باشد و به اصطلاح برهانی باشد، همان‌گونه که در ذهن است امکان تحقق در خارج را خواهد داشت و پس از تحقق در خارج آثار واقعی و حقیقی مورد انتظار را از خود بروز خواهد داد. بنابراین در حکمت عملی و هر علمی که مربوط به اعمال ارادی انسان است، باید از روش برهانی بهره جست. برای تأیید این مطلب می‌توان در آثار فارابی و ابن سینا شواهد بسیاری یافت که در آنها به برهانی بودن حکمت عملی اشاره شده است. با تأیید برهانی بودن حکمت عملی، پژوهش‌ها دربارهٔ افعال ارادی انسان (علوم انسانی رایج) را می‌توان به بهره‌گیری از روش برهانی سوق داد و انتظار داشت تا محققان به نتایج واقعی و نفس‌الامری در این حوزه دست یابند.

**واژگان کلیدی:** حکمت عملی؛ علوم برهانی؛ روش برهانی؛ فارابی؛ ابن سینا.

Email: hesharifi@yahoo.com

\* دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mbaradaranmozafari@gmail.com

\*\* دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.



## مقدمه

در منطق و حکمت اسلامی، علوم برهانی یا فلسفی به آن دسته از علومی گفته می‌شود که در پی دریافت واقعیت هستند. انسان موجودی است که دارای افعالی ارادی است. صدور افعال از انسان، بدون علم و آگاهی امکان ندارد. علمی که پشتوانه اعمال انسان واقع می‌شود می‌تواند برهانی یا غیربرهانی باشد. اگر این علم برهانی باشد، حکمت عملی حاصل می‌شود. حکمت عملی، اساس اعمالی قرار می‌گیرد که نسبتشان با کمال و سعادت انسان، با برهان ثابت شده است. اگر علمی که پایه افعال انسان قرار می‌گیرد، غیربرهانی باشد، به صورت یقینی معلوم نیست، افعالی باشند که امکان تحقق در خارج را داشته باشند و در صورت امکان تحقق، به صورت یقینی معلوم نیست انسان را به سعادت حقیقی برسانند. به همین سبب تثبیت روش برهانی برای تحقیق در افعال ارادی انسان و معرفی آن به عنوان روش حکمت عملی، از ارزش و جایگاه مهمی برخوردار است.

در آثار حکمای اسلامی، به برهانی بودن حکمت عملی توجه شده است، ولی به سبب مهجور بودن حکمت عملی در طول تاریخ، ممکن است این مطلب برای برخی روشن نباشد و این تصور ایجاد شده باشد که حکمت عملی، علمی غیربرهانی است.

با مراجعه به نگاه‌های دوره‌های معاصر، دیده می‌شود که درباره حکمت عملی، کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته شده‌اند، از جمله حکمت عملی از دیدگاه سه فیلسوف یا روش‌شناسی حکمت عملی و یا حکمت عملی به مثابه علوم انسانی و... در این نگاه‌ها یا حکمت عملی، علمی غیربرهانی و اعتباری و مبتنی بر مشهورات و اعتبارات تلقی شده است<sup>۱</sup> یا اگر برهانی دانسته شده، تبیین درست و کاملی از دلایل برهانی بودن حکمت عملی صورت نگرفته است.<sup>۲</sup>

در این مقاله تلاش شده است نخست با بیان دلایلی، امکان تحقق حکمت عملی چونان علمی برهانی تبیین شود و در گام بعد با ارائه شواهدی از آثار فارابی و ابن‌سینا، در جایگاه بزرگان پیشگام در فلسفه اسلامی، برهانی بودن حکمت عملی تثبیت گردد.

۱. برای نمونه، سید حمیدرضا حسینی، حکمت عملی به مثابه علوم انسانی (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۸). در این کتاب حکمت عملی همسان علوم انسانی معاصر دانسته شده است که روش‌های مطرح در فلسفه غرب بر آن حاکم است، نه برهان.

۲. برای نمونه، یحیی بوذری‌نژاد، روش‌شناسی حکمت عملی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۵)؛ محمد ذبیحی، حکمت عملی از نگاه سه فیلسوف مسلمان (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۷).

## ۱. علوم برهانی

صنعت یا علم به معنای مجموعه گزاره‌های مرتبط به یکدیگر است که گاهی عامل پیوند آنها، قیاس‌های به هم پیوسته‌ای است که حول موضوع واحدی شکل گرفته‌اند و گاهی عامل پیوند، غایت و کارکرد خاصی که بدون در میان بودن قیاس‌های به هم پیوسته، موجب انسجام و پیوستگی دسته‌ای از گزاره‌ها به یکدیگر شده است. علوم قیاسی، پنج قسمند: فلسفه به معنای عام، جدل، سفسطه، خطابه و شعر.<sup>۳</sup>

علم قیاسی فلسفی را برهانی نیز می‌نامند که در آن گزاره‌های حق درباره اشیائی بیان می‌شوند که شأنت علم یقینی به آنها وجود دارد، درحالی‌که در اقسام دیگر علوم قیاسی، هدف از علم یافتن حق و یقین به اشیاء نیست. «فالمخاطبة الفلسفية تسمى البرهانية، و هي يلتمس بها تعليم الحق، و بيانه في الأشياء التي شأنها أن توقع العلم اليقین بالشیء.»<sup>۴</sup>

در علوم برهانی یا فلسفه به معنای عام، از قیاس‌های برهانی برای حل مسائل علم بهره برده می‌شود نه تکرار و مشاهده اعمال. این علوم شامل ریاضیات، علوم طبیعی و ... است. «الصناعات التي تحصل المعرفة بمعلوماتها لاعتن مزاوله أفعال، فلتسم الصناعات النظرية. و هذه الصناعات هي التي يحتاج فيها الى استعمال البراهين، و هي مثل علوم التعاليم و الطبيعيات و ما اشبه ذلك.»<sup>۵</sup>

برهان قیاسی است که از مقدمات صادق، کلی و یقینی تشکیل شده است. به همین سبب، علمی که از برهان استفاده می‌کنند، یقینی و همان علوم فلسفی به معنای عام هستند<sup>۶</sup> و به فلسفه به معنای عام شامل علوم نظری و عملی و منطق، صنایع یقینی گفته شده است: «الصناعات اليقينية ثلث نظرية و عملية و منطقية.»<sup>۷</sup>

هدف در علم قیاسی برهانی یا فلسفی به معنای عام، شناخت حقیقت اشیاء است. برهان یگانه روش قیاسی است که با آن می‌توان به حقیقت اشیائی دست یافت که علم یقینی به آنها ممکن

۳. ابونصر فارابی، منطقیات فارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه (قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸)، ۱۱-۱۲/۱.

۴. فارابی، منطقیات فارابی، ۱۱-۱۲/۱.

۵. فارابی، منطقیات فارابی، ۳۰۷/۱.

۶. فارابی، منطقیات فارابی، ۳۷۲/۱: «و القياس العلمي و هو البرهان، هو القياس المؤلف من مقدمات صادقة كلية يقينية أول، او من مقدمات حصل علمها عن مقدمات صادقة كلية يقينية. و العلوم الفلسفية، و هي اليقينية، هي التي يستعمل ابدأ في بيان مطلوباتها كلها القياسات العلمية التي ذكرناها.»

۷. فارابی، منطقیات فارابی، ۴۱۴/۱.

است. در دیگر علوم قیاسی، انسان به دنبال کشف واقعیت به صورت یقینی نیست. بر پایه این مقدمات قیاس‌های برهانی، باید از یقینیاتی که صادق و کلی هستند تشکیل شده باشد.<sup>۸</sup> از این رو، قضایای علوم برهانی، حقیقی و دارای نفس‌الامر هستند و به اعتبار انسان‌ها بستگی ندارند. این قضایا از حقیقت ارتباط میان اعمال انسان و تکامل و سعادت او گزارش می‌دهند و از سنخ قضایای انشائی، خیالی و شعری نیستند. پس اگر در حکمت عملی، قضایای تکلیفی یا انشائی دیده شد؛ یا باید آنها را به قضایای هستی‌شناختی تأویل برد و یا آنها را قضایایی دانست که به صورت استطرادی وارد آن شده‌اند.<sup>۹</sup>

علوم فلسفی برهانی با علوم جدلی تفاوت دارند زیرا در جدل، غلبه بر دیگر آراء و نظریات مخالف مهم است نه دریافت حقیقت. به همین سبب در جدل از قضایای کلی مشهور برای استدلال بهره برده می‌شود و نهایت معرفتی که ایجاد می‌کند، معرفتی عامیانه است که به یقین نزدیک است ولی هرگز جای آن را نمی‌گیرد. با جدل، قدرت ذهنی انسان برای فهم مطالب فلسفی آماده می‌شود و به این لحاظ، جدل در خدمت فلسفه است.<sup>۱۰</sup>

برای آنکه مقدمات برهان نتیجه یقینی بدهند، باید شرایطی داشته باشند مانند یقینی بودن حکم، ذاتی بودن محمول برای موضوع، ضروری و کلی بودن حکم.<sup>۱۱</sup> این شرایط از آنجا نشئت می‌گیرند که محمول در مقدمه برهان باید به گونه‌ای باشد که با تحقق موضوع، موجود و با نبود آن، معدوم باشد، زیرا اگر موضوع بدون محمول باشد یا محمول بدون موضوع باشد، یقین حاصل نخواهد شد.<sup>۱۲</sup>

کلی بودن مقدمات برهان به این معنا است که حکم بر تمام افراد موضوع و در تمام زمان‌ها ثابت باشد. کلی به این معنا سور قضیه نیست، بلکه مانند جهت است که وصف مجموع قضیه قرار می‌گیرد؛ بنابراین شامل حالتی که سور قضیه جزئی باشد یا کیف قضیه دوام یا فعلیت باشد

۸. فارابی، منطقیات فارابی، ۱۲/۱، ۳۱۰ و ۳۷۲-۳۷۳.

۹. حسام‌الدین شریفی، «جایگاه و روش‌شناسی حکمت عملی از دیدگاه فارابی»، نشریه حکمت اسلامی ۵، شماره ۱ (۱۳۹۷): ۱۰۵-۱۲۴.

۱۰. فارابی، منطقیات فارابی، ۱۲/۱ و ۳۱۰ و ۳۷۲-۳۷۳؛ ابونصر فارابی، کتاب الحروف، تحقیق و تعلیق محسن مهدی (بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶)، ۱۴۸؛ ابونصر فارابی، احصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم (بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶)، ۳۸-۴۴.

۱۱. ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، جلد ۳، چاپ اول (کویت: وكالة المطبوعات و بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰)، ۱۹-۲۲ و ۲۷-۲۹.

۱۲. محمدحسین طباطبائی، حاشیه حکمة متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۹، چاپ اول (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱)، ۵۷/۱.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۶۵

نیز می‌شود؛ برای مثال قضیه «هر انسانی زمانی در حال نفس کشیدن است» به شرطی کلی است که با جهت ذکر شده در قضیه در تمام اوقات صادق باشد. همچنین قضیه‌ای با موضوع غیرکلی مانند «ماه هنگام واقع شدن خورشید در پشت زمین خسوف می‌کند.» برای کلی بودن لازم است درباره تمام ماه‌های متعلق به زمین صادق باشد.

اگر مقدمه برهان کلی نباشد، لازم می‌آید محمول در بعضی از اوقات یا در بعضی از افراد موضوع صادق نباشد؛ در نتیجه یقین به مقدمه و در پی آن نتیجه یقینی حاصل نمی‌شود و برهان از برهان بودن ساقط می‌گردد. پس برای آنکه برهان نتیجه یقینی بدهد لازم است دارای مقدماتی کلی باشد.<sup>۱۳</sup> از اینجا روشن می‌شود که بر قضایای اعتباری برهان اقامه نمی‌شود، زیرا نه ضروری هستند، نه کلی.<sup>۱۴</sup> البته گاه ممکن است برهان از مقدمات غیردائمی که اکثراً صادق هستند تشکیل شده باشد که در این صورت نتیجه آن هم اکثری و یقینی خواهد بود. البته این مقدمات اکثری را می‌توان به وجهی به دائمی بازگرداند.<sup>۱۵</sup>

## ۲. حقیقی بودن موضوع و روش تحقیق در حکمت عملی

با توجه به مطالب پیش‌گفته، روشن می‌شود برای آنکه علمی برهانی باشد، باید موضوع آن، حقیقتی از حقایق باشد که بدون اعتبار و فرض انسان امکان تحقق خارجی را دارد، زیرا اثباتی که توسط انسان فرض و اعتبار شده‌اند، واقعیت خارجی ندارند و نمی‌توان برای آنها مستقل از فرض و اعتبار انسان، وجودی در خارج در نظر گرفت. در ادامه به تبیین موضوع حکمت عملی که حقیقتی از حقایق است می‌پردازیم تا زمینه تثبیت برهانی بودن این علم فراهم شود.

### ۲-۱. تقسیم موجودات حقیقی به غیرارادی و ارادی

از نظر حکما حقایق و موجودات به دو دسته تقسیم می‌شوند: حقایقی که اراده و فعل انسان در تحقق آنها نقشی ندارد و حقایقی که اراده و فعل انسان در تحقق آنها نقش دارد.<sup>۱۶</sup> امکان بررسی این دو در علوم برهانی وجود دارد. زیرا علم برهانی، واقعیت جهان را آن‌گونه که هست به انسان می‌نماید و

۱۳. محمدحسین طباطبایی، برهان، چاپ دوم (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، ۱۱۲.

۱۴. طباطبایی، حاشیه حکمة، ۱۱۲ و ۱۱۳.

۱۵. طباطبایی، حاشیه حکمة، ۱۱۳.

۱۶. حسین بن عبدالله ابن سینا، منطق شفا (مدخل، برهان، جدل و خطابه)، ۴ جلد، تحقیق ابراهیم مدکور، چاپ اول (قاهره: المطبعة الاميرية، ۱۴۰۵)، ۱۲/۱؛ فارابی، منطقیات فارابی، ۱۲/۱ و ۳۶۵.

یگانه روشی که می‌توان از آن برای شناختی حصولی از حقایق جهان استفاده کرد، روش برهان است. در برهان، با استفاده قیاس‌های متشکل از مقدمات یقینی به نتایجی یقینی دست می‌یابیم. یقین علم ثابت و کلی به واقعیت موجودات است و صدق و تطابق با خارج در آن اخذ شده است.

به نظر فارابی و ابن‌سینا، حکمت نظری به موجودات و حقایق خارج از اراده انسان می‌پردازد و حکمت عملی به موجودات و حقایق ناشی از اراده و فعل انسان.<sup>۱۷</sup> «الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقائق الأشياء کلها علی قدر ما یمکن الإنسان أن یقف علیه. و الأشياء الموجودة إما أشياء موجودة لیس وجودها باختیارنا و فعلنا، و إما أشياء وجودها باختیارنا و فعلنا. و معرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، و معرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية.»<sup>۱۸</sup>

این دو شاخه از حکمت، تمام حقایق و واقعیت‌های موجود را همان‌گونه که در خارج تحقق دارند برای انسان کشف می‌کنند و موجب علم یقینی و برهانی به آنها هستند. به باور ایشان، روش تحقیق در حکمت نظری و عملی، برهان است که غایت یکی شناخت حق و غایت دیگری شناخت خیر است. با این وصف، حکمت عملی یکی از علوم برهانی است که به شناخت حقایق ناشی از اراده انسان می‌پردازد. «جميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري، ... و الغاية فی الفلسفة النظرية معرفة الحق، و الغاية فی الفلسفة العملية معرفة الخیر.»<sup>۱۹</sup>

ابن‌سینا توضیح می‌دهد که موضوعات علوم حقیقی و برهانی، باید موجوداتی باشند که در طبیعت قرار دارند و ایجادکننده آنها طبیعت و حق تعالی است. اما علوم غیرحقیقی علمی هستند که واجب نیست طبیعت و حق آنها را ایجاد کرده باشند، بلکه واضع آنها می‌تواند، اعتبار و وضع انسان باشد. صنایعی که به حقایق وضعی می‌پردازند غیربرهانی و شامل جدل و خطابه و شعر هستند.<sup>۲۰</sup>

افعال ارادی انسان از جمله موجوداتی هستند که توسط طبیعت انسان در خارج ایجاد می‌شوند. به همین سبب باید آنها را موجودی از موجودات طبیعی دانست که ایجادکننده آنها طبیعت و حق تعالی است. پس با توجه به آنکه موضوع حکمت عملی موجودی حقیقی است که اراده انسان در تحقق آن نقش دارد، علمی که به این موضوع می‌پردازد، می‌تواند حقیقی و برهانی باشد. در مقابل افعال طبیعی انسان، تخیلات و موهومات غیرطبیعی قرار دارند که

۱۷. فارابی، منطقیات فارابی، ۱/۱۳.

۱۸. ابن‌سینا، منطق شفا، ۱/۱۲.

۱۹. ابن‌سینا، منطق شفا، ۱/۱۴.

۲۰. ابن‌سینا، منطق شفا، ۳/۹.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۶۷

برساخته ذهن انسان هستند و برای آنها، در طبیعت و خارج از ذهن انسان، مطابق و برابر نهادی حقیقی وجود ندارد. این‌گونه حقایق و موجودات ذهنی نمی‌توانند موضوع علوم حقیقی برهانی قرار گیرند.

## ۲-۲. حقیقی بودن افعال انسان به دلیل واقعی بودن آثار و نتایج آنها

انسان در جایگاه موجودی طبیعی، دارای افعالی حقیقی و واقعی است. این افعال غیر از وضع‌ها و اعتبارهایی است که توسط او انجام می‌شود و موضوع علوم غیربرهانی است. انسان با انجام افعال ارادی، در پی ایجاد اشیائی واقعی است و با انجام آنها به دنبال آثار وهمی و خیالی در ذهن خود نیست، بلکه آثار حقیقی و واقعی را از افعال خود طلب می‌کند. پس افعال ارادی انسان، هم خود طبیعی و حقیقی هستند و هم دارای آثار واقعی و تکوینی هستند. در واقع، موضوع حکمت عملی یا افعال ارادی انسان، حقیقتی از حقایق این جهان است. برای علم به این حقایق آنگونه که هستند، باید روش و دانش برهانی به کار برد تا بتوان به شناخت واقعی از آنها دست یافت و در جهت تحقیقشان اقدام کرد. بنابراین روش تحقیق برای کسب علم حقیقی درباره افعال ارادی انسان، در جایگاه موجوداتی حقیقی، روش برهانی است.

به گزارش فارابی از فلسفه افلاطون، علم و فعالیتی خاص لازم است تا انسان را به کمال و سعادت واقعی برساند. علمی که انسان را به این سعادت می‌رساند شامل علم به حقیقت اشیاء و شناخت سعادت واقعی و روش دستیابی به آن است. قسم اول علم نظری و قسم دوم علم عملی است. انسان اگر بر اساس این علوم عمل کند، به سعادت حقیقی دست خواهد یافت.<sup>۲۱</sup> در جست‌وجوی علم به سعادت حقیقی و سیره عملی مناسب برای رسیدن به سعادت، افلاطون، علوم و روشی‌های مختلفی را بررسی می‌کند؛ از جمله علم زبان، صنعت شعر، خطابه، سفسطه، جدل و صنایع عملی. در نهایت وی، هیچ‌یک از آنها را در یافتن علم حقیقی که سعادت واقعی انسان را در پی داشته باشد مناسب نمی‌یابد.<sup>۲۲</sup> از نظر افلاطون، روش فلسفی و برهانی یگانه روشی است که حقیقت موجودات عالم و سعادت و سیره مناسب برای رسیدن به سعادت را به انسان می‌نمایاند.<sup>۲۳</sup>

۲۱. ابونصر فارابی، فلسفه افلاطون در اسلام، تصحیح عبد الرحمن بدوی (قاهره: دار الاندلس، ۱۹۸۰)، ۴-۶.

۲۲. فارابی، فلسفه افلاطون، ۹-۱۵.

۲۳. فارابی، فلسفه افلاطون، ۱۶.

## ۲-۳. نقش علم برهانی در ایجاد افعال حقیقی

علم حصولی انسان به افعال ارادی، برای آنکه بتواند منشأ تحقق افعال، خارج از نفس انسان باشد، باید علمی حقیقی و دارای نفس الامر باشد. در علوم غیرحقیقی، به صورت یقینی معلوم نیست که کدام عمل واقعی ما را به کدام غایت حقیقی خواهد رساند. اگر علم غیرحقیقی باشد، گزارش و حکایتش از واقعیت افعال انسان، به صورت قطعی مشخص نیست. به همین دلیل، علم اعتباری به اعمال به صورت وهمی و خیالی، منشأ حقیقی افعال ارادی انسان قرار نمی‌گیرد، زیرا این علوم اگر امکان تحقق در خارج نداشته باشند، نمی‌توانند توسط انسان ایجاد شوند و اگر امکان تحقق در خارج داشته باشند، چون به صورت وهمی و خیالی معلوم هستند، نمی‌توان انتظار داشت انسان بتواند به صورت یقینی، صورت تصور شده را ایجاد کند، بلکه احتمال دارد صورت تصور شده با شیء ایجاد شده تطابق نداشته باشد.

بر این اساس، علم حصولی انسان به افعال ارادی خودش، باید علمی یقینی، واقعی و حقیقی باشد نه علمی ظنی، موهوم و خیالی تا بتواند بر اساس آن، اشیاء واقعی در خارج محقق سازد. اگر علم و دانش واقعی و حقیقی باشد، به این معنا که به چیزی تعلق گرفته باشد که ممتنع نباشد و بتواند در خارج به صورت یقینی تحقق پیدا کند، می‌توان انتظار داشت فعلی که بر اساس آنها در خارج محقق می‌شود به صورت یقینی با صورت تصور شده همخوانی داشته باشد. این علم جز از طریق برهان برای انسان حاصل نمی‌شود و حکمت عملی که موضوعش افعال ارادی انسان است، علمی حقیقی و برهانی است.

پس از تثبیت امکان تحقق علم برهانی به حکمت عملی، به ذکر شواهدی از فارابی و ابن‌سینا می‌پردازیم که در آنها به برهانی بودن حکمت عملی اذعان شده است.

## ۳. شواهد برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی

فارابی در عبارات متعددی به برهانی و فلسفی بودن حکمت عملی صریح کرده است که برخی از آنها ذکر می‌شود:

فارابی حکمت عملی را از اقسام فلسفه به معنای عام می‌داند. همان‌گونه که روشن شد، علوم فلسفی، علوم برهانی هستند؛ پس با این تقسیم، وی حکمت عملی را کنار دیگر علوم فلسفی،

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۶۹

چونان علمی برهانی قرار می‌دهد و روش تحقیق در آن را برهانی<sup>۲۴</sup> می‌داند: «و الفلسفة أربعة أقسام: علم التعاليم و العلم الطبيعي [و العلم الالهي] و العلم المدني».<sup>۲۵</sup>

در بیانی دیگر می‌گوید: «صناعة الفلسفة صنفين: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها و هذه تسمى النظرية، و الثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، و القوّة على فعل الجميل منها؛ و هذه تسمى الفلسفة العملية و الفلسفة المدنية».<sup>۲۶</sup>

وی هم چنین در عبارت دیگری بیان کرده است: «ان الفلسفه منها نظريه و منها عمليه، فالنظريه الفكرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعملها، و العمليه هي التي اذا علمها الانسان امكنه ان يعملها».<sup>۲۷</sup> نیز می‌گوید: «و العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفه ...»<sup>۲۸</sup> در عبارتی هم آن را فلسفه انسانی نامیده است.<sup>۲۹</sup>

فارابی در توضیح کتاب‌های ارسطو، از کتابهایی یاد می‌کند که مطالب آنها در فلسفه استفاده می‌شوند، این مطالب شامل معلوماتی درباره اصلاح اخلاق، تدبیر مدن، و تدبیر منزل هستند: «و أما الكتب التي يتعلّم منها الامور التي تستعمل في الفلسفة، فبعضها يتعلّم منه «اصلاح الاخلاق»، و بعضها يتعلّم منه «تدبير المدن»، و بعضها يتعلّم منه «تدبير المنزل»».<sup>۳۰</sup>

این به آن معنا است که از نظر ارسطو این علوم که اجزاء یا اقسام حکمت عملی هستند از جمله علوم فلسفی هستند و علوم فلسفی هم با روش برهانی کسب می‌شوند.

در عباراتی فارابی، از صنعت یقینی عملی یاد می‌کند: «و الصنائع اليقينية ثلاث نظرية و عملية و منطقيه».<sup>۳۱</sup> یقین اعتقاد به مطابقت مفاد یک قضیه با خارج است به همراه این اعتقاد که ممکن نیست این مفاد تغییر کند و اعتقاد زوال پیدا کند.<sup>۳۲</sup> در علم یقینی، انسان به حقیقت اشیاء ثابت و دائم، علمی ثابت و دائم پیدا می‌کند. علم یقینی نهایت درجه انسان در کسب معرفت

۲۴. برای مطالعه بیشتر درباره دسته‌بندی و علوم حقیقی و غیرحقیقی و نسبت آنها با یکدیگر، حسام‌الدین شریفی، «جایگاه و روش‌شناسی حکمت عملی از دیدگاه فارابی»، نشریه حکمت اسلامی، ۵، شماره ۱ (۱۳۹۷): ۱۰۵-۱۲۴.

۲۵. فارابی، منطقیات فارابی، ۱/۱۳.

۲۶. ابونصر فارابی، الاعمال الفلسفی (تحصیل السعادة و تنبیه علی سبیل السعادة)، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین (بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳)، ۲۵۶.

۲۷. ابونصر فارابی، المله، تصحیح محسن مهدی، طبع ثانی (بیروت: دار المشرق، ۱۹۹۱)، ۴۶.

۲۸. فارابی، المله، ۵۹.

۲۹. فارابی، منطقیات فارابی، ۱/۱۴.

۳۰. فارابی، منطقیات فارابی، ۱/۴.

۳۱. فارابی، منطقیات فارابی، ۱/۴۱۴.

۳۲. ابن سینا، منطقی شفاء، ۳/۷۸.

اشیاء است.<sup>۳۳</sup> این علم مبادی علوم برهانی را تشکیل می‌دهد و این باعث می‌شود که نتایج علم برهانی نیز یقینی باشد. بنابراین صنایع یقینی که حکمت عملی یکی از اقسام آن است از جمله علوم برهانی هستند.

گاهی فارابی در توضیح انواع فضیلت نظری که هدف از آن شناخت عقلانی و یقینی از موجودات است،<sup>۳۴</sup> از علم مدنی یا علم انسانی یاد می‌کند. این علم از مبادی عقلی، افعال و ملکاتی که انسان را به کمال می‌رساند بحث و گفت‌وگو می‌کند و چنین علمی جز از طریق برهان حاصل نمی‌شود: «فیحصل هاهنا علم آخر و نظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية و عن الأفعال و الملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال؛ فيحصل من ذلك العلم الإنساني و العلم المدني.»<sup>۳۵</sup>

فارابی در بیان نظر افلاطون و ارسطو که فلسفه را علم به موجودات از آن جهت که موجودند می‌دانند آن را شامل علم سیاست می‌داند که یا همان حکمت عملی و یا بخشی از آن است و روش فلسفی هم از نظر او برهان است. «اذ الفلسفة، حدها و ماهيتها، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة... و ذلك ان موضوعات العلوم و موادها لا تخلو من ان تكون: اما إلهية، و اما طبيعية، و اما منطقية، و اما رياضية، او سياسية.»<sup>۳۶</sup>

بیان دیگر فارابی چنین است: «و الفلسفة المدنية تعطى فيما تفحص عنه من الأفعال و السنن و الملكات الإرادية و سائر ما تفحص عنه، القوانين الكلية.»<sup>۳۷</sup>

بر پایه این عبارت، فلسفه مدنی که قسمی از اقسام فلسفه است، از قوانین کلی ثابت و بدون تغییر، پیرامون افعال ارادی انسان بحث می‌کند. چنین علمی تنها با روش برهان قابل تحقق است. پس حکمت عملی علمی کلی و فلسفی است که روش تحقیق در چنین علومی برهان است.

افزون بر این، فارابی هنگام گزارش از فلسفه ارسطو، علمی را شایسته عمل ارادی توسط انسان می‌داند که یقینی باشد. بنابر این علم ارادی که همان حکمت عملی است باید یقینی باشد و از طریق برهان حاصل شود: «و لما كان العلم الذي ينبغى ان يعلمه الانسان، و يعمل على موجه هو العلم اليقین دون غيره لزم ان يتوخى في كل ما يفحص عنه من الاشياء

۳۳. فارابی، منطقیات فارابی، ۳۱۰/۱.

۳۴. فارابی، الاعمال الفلسفی، ۱۱۹.

۳۵. فارابی، الاعمال الفلسفی، ۱۴۰.

۳۶. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، تصحیح علی بوملحم (بیروت: مکتبه الهلال، ۲۰۰۲)، ۸۰.

۳۷. فارابی، احصاء العلوم، ۸۲.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۷۱

الطبیعیه و الارادیه، العلم الیقین.))<sup>۳۸</sup>... «فتحصل العلوم عنده ثلاثه: علم المنطق و العلم الطبيعي و العلم الارادی.»<sup>۳۹</sup>

وی همچنین با ذکر تاریخچه شکل‌گیری روش‌های پنجگانه در کسب علوم می‌گوید؛ با شکل‌گیری جدل، دانسته شد این روش برای کسب علم حقیقی کافی و مناسب نیست. در این هنگام جست‌وجو برای کشف روش علم حقیقی یقینی آغاز شد و تا مدتی روشی مخلوط از جدلی و برهانی در علوم به کار برده می‌شد. در همین زمان، مردم تمایل پیدا کردند تا در مسائل اجتماعی و مدنی هم به کسب علم و دانش بپردازند. مسائل مدنی، اشیائی هستند که مبدأ تحقق آنها اراده و اختیار انسان است. این روند ادامه داشت تا در زمان افلاطون و ارسطو، روش برهانی به صورت کامل از روش جدلی ممتاز شد. خواص در تعلیم و تعلم علوم نظری و عملی به روش برهانی روی آوردند و در تعلیم و تعلم عوام از روش‌های جدلی، خطبی و شعری استفاده شد.<sup>۴۰</sup>

نتیجه‌ای که از عبارات فوق حاصل می‌شود آن است که حکمت عملی، علمی فلسفی به معنای عام است که با روش برهانی، حقایق افعال ارادی انسان و راه رسیدن به سعادت حقیقی را برای انسان کشف می‌کند.

#### ۴. شواهد برهانی بودن حکمت عملی از نظر ابن سینا

ابن سینا در عبارات متعددی بر این که حکمت عملی در کنار حکمت نظری قسمی از فلسفه است که در آن از روش برهان استفاده می‌شود تأکید کرده است.<sup>۴۱</sup> در عیون الحکمه می‌گوید: «الحکمة استکمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية علی قدر الطاقة البشرية... و الحکمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلینا أن نعلمها و نعملها تسمى حکمة عملية.»<sup>۴۲</sup>

در این عبارات ابن سینا تصدیق به حقایق عملی را حکمت می‌داند. در توضیح علوم برهانی ذکر شد برهان تنها علمی است که به تصدیق پیرامون حقایق می‌پردازد. پس در حکمت عملی از

۳۸. ابونصر فارابی، فلسفه ارسطو (بی‌جا، بی‌تا)، ۷۰.

۳۹. فارابی، فلسفه ارسطو، ۷۲.

۴۰. فارابی، کتاب الحروف، ۱۵۱-۱۵۲ و ۴۶۵-۴۶۶.

۴۱. ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق حسن‌زاده آملی، چاپ سوم (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ۱۱؛

ابن سینا، منطق شفا، ۱/۱۲ و ۱۴؛ ابن سینا، مباحثات، تحقیق محسن بیدارفر (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱)، ۱۹۰ و ۱۹۱.

۴۲. ابن سینا، عیون الحکمه (در مجموعه رسائل)، تصحیح بیدار (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰)، ۳۰.

روش برهانی استفاده می‌شود نه از روش و مقدمات جدلی، خطابی و شعری که در آنها تصدیق به واقع ملاک علم قرار داده نشده است.

از نظر ابن‌سینا، مبدأ شکل‌گیری اقسام سه‌گانه حکمت عملی و طرح مسائل اولیه آنها، شریعت الهی است. همچنین شناخت و آشنایی تام و کامل مفاهیم به‌کاررفته در این علوم، در شرع رخ می‌دهد. بعد از این مرحله عقل انسان در حد طاقت و توانی که دارد به تصرف در این احکام و تعلیل و تحلیل آنها می‌پردازد و به معرفت و شناخت غیرتقلیدی و برهانی از قوانین کلی عملی دست می‌یابد و چون به شناخت حقیقی از این احکام دست یافته، می‌تواند این قوانین را در جزئیات آنها به کار ببرد: «و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و کمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، ... و تصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئیات.»<sup>۴۳</sup>

نظیر حکمت عملی که مبدأ شکل‌گیری آن، شریعت الهی است؛ مبدأ شکل‌گیری اقسام و مسائل فلسفه نظری نیز ملل و ادیان الهی هستند که با تنبه و جلب توجه مردم به مسائل حقیقی جهان خلقت و مبدأ آن، انسان را به تفکر درباره آنها وادار می‌کنند. این مسئله باعث می‌شود که مردم، برای رسیدن به کمال در این علوم با قوه عقل و حجت برهانی تلاش نمایند: «و مبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، و متصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة.»<sup>۴۴</sup>

در نظر حکمای اسلامی، دین بیان حقایق عقلانی نظری و عملی درباره جهان و افعال انسان به بیانی عام و همگانی است. به همین دلیل، فارابی فیلسوف اول را کسی می‌داند که به او وحی می‌شود و نبی است. حال بعد از دریافت دین توسط مردم، اگر عده‌ای به تقلید از آموزه‌های وحیانی راضی نباشند، این امکان برای آنها وجود دارد که با روش برهان و عقل به حقیقت و باطن احکام نظری و عملی دین دست پیدا کنند.

شاهدی دیگر بر برهانی بودن حکمت عملی کتاب شفا است. این کتاب دایرة‌المعارفی فلسفی است که تمام آن درباره فلسفه به معنای عام است. در انتهای مدخل «منطق»، ابن‌سینا متذکر می‌شود که در این کتاب، به صورت مجمل از علم اخلاق و سیاست سخن خواهد گفت. این سخن نشان از فلسفی بودن این دو علم در نظر ابن‌سینا دارد. «ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما

۴۳. ابن‌سینا، عیون الحکم، ۳۰.

۴۴. ابن‌سینا، عیون الحکم، ۳۱.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۷۳

بعد الطبيعة على أقسامه و وجوهه، مشارا فيه إلى جمل من علم الأخلاق و السياسات، إلى أن أصنّف فيها كتابا جامعا مفردا.»<sup>۴۵</sup>

همان گونه که در گذشته گفته شد، ابن سینا غرض فلسفه را شناخت حقایق موجودات می داند. یکی از اقسام موجودات، موجودات ارادی است که حکمت عملی به بحث از آن می پردازد. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۱۲) وی بعد از ذکر انواع فلسفه عملی، روش تحقیق در تمام آنها را برهان می داند: «و جميع ذلك إنما تحقّق صحة جملته بالبرهان النظري.»<sup>۴۶</sup>

به باور ابن سینا، انسان برای کمال ذات خودش، باید معرفت به آنچه باید بداند و آنچه باید عمل کند داشته باشد که این دو معرفت از طریق برهان حاصل می شوند: «و أهم الأشياء بالإنسان أن يشتغل بما يكمل ذاته الشخصية، ... و كمالها مكسوب بمعرفة: ۱. فمنه ما هو معرفة فقط، و ۲. منه ما هو معرفة لما يعمل به. و المعرفة المكسوبة هي بالقياس اليقيني؛ و القياس اليقيني هو البرهان.»<sup>۴۷</sup>

این عبارت نیز به روشنی دلالت بر برهانی بودن حکمت عملی در نظر ابن سینا دارد، زیرا چیزهایی که ذات انسان را کامل می کنند، یا علوم نظری صرف هستند و یا علوم عملی هستند که باید به عمل درآیند تا انسان به تکامل برسد. شناختی که این دو نوع علم نظری و عملی را حاصل می کند، قیاس یقینی است که همان برهان است.

از نظر ابن سینا، موضوعات به کاررفته در علوم اگر طبیعی و حقیقی باشند؛ یعنی با وضع و قرار داد انسان تعیین نشده باشند، باید قیاس برهانی در آنها جاری ساخت و اگر وضعی و اعتباری باشند بر اساس قیاس جدلی باید درباره آنها تحقیق کرد. همان گونه که پیش از این ذکر شد، اعمال ارادی انسان یکی از موجودات حقیقی و طبیعی عالم است؛ پس قیاس های برهانی برای شناخت آنها به کار می رود، نه روش جدلی و غیربرهانی. «فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة، كأنّ الطبيعة و الحق قد وضعاه و سلماه؛ و منها ما وضعه بحسب واضع أو واضعين. و الذي وضع ما فيه إنما هو بحسب الطبيعة، و نفس الحق، فهو القياس البرهاني.»<sup>۴۸</sup>

به باور ابن سینا، حکمت عملی و صنعت مدنی، بر اساس قضایای اقناعی خطابی شکل نمی گیرد، بلکه در آن باید از قضایای جزمی و اخباری بهره برد: «و أما الصناعة المدنية فلا تشارك

۴۵. ابن سینا، منطق شفا، ۱/ ۱۱.

۴۶. ابن سینا، منطق شفا، ۱/ ۱۴.

۴۷. ابن سینا، منطق شفا، ۳/ ۷.

۴۸. ابن سینا، منطق شفا، ۳/ ۹.

الخطابة في نحو التصرف و لا تشابهه. فإن تلك الصناعة ليس مبنی أمرها علی أن تكون مخاطبة للتقرير، و لا نحو بيانها (صنعت مدنی) نحواً يقتصر فيه علی الإقناع، بل يتعدى فيها ذلك إلى الاعتقاد الجزم.<sup>۴۹</sup>

پس اگر اعتقاد جزم مطابق با واقع، در صنعت مدنی باید حاصل شود، باید در این علوم برای انسان یقین حاصل شود و این یقین جز با برهان حاصل نمی‌شود و باید از قیاس‌های برهانی با نتایج یقینی در صنعت مدنی بهره برد.

ابن سینا در توضیح قضایای عقل عملی از آرای سخن می‌گوید که ارتباط به اعمال دارند و به مرتبه شهرت رسیده‌اند. این قضایا از ارتباط میان عقل نظری و عملی حاصل می‌شوند؛ مانند کذب قبیح است و عدل حسن است. این قضایا برهانی نیستند و از اولیات عقلی محض حاصل نشده‌اند؛ گرچه اگر بر این قضایا برهان آورده شود، قابلیت عقلی شدن را دارند: «الآراء التي تتعلق بالأعمال و تستفیض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبیح، و الظلم قبیح، لا علی سبیل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأولیات العقلية المحضة فی كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن علیها صارت من العقلية أيضا علی ما عرفت فی كتب المنطق.»<sup>۵۰</sup>

با توجه به این عبارت اگر بر قضایای مشهوره برهان اقامه شود از قضایای عقلی می‌شود. پس می‌توان علمی داشت که در آن بر اعمال ارادی انسان برهان آورده می‌شود که این علم همان حکمت عملی است که با قوه عقل نظری به دست می‌آید. اما گزاره‌های مشهوری ناظر به اعمال انسان که مبرهن نشده‌اند در حکمت عملی برهانی استفاده نمی‌شوند. به باور ابن سینا، اگر عقل عملی تحت احکام برهانی و یقینی عقل نظری یا به عبارت دیگر حکمت عملی باشد، از احکام مشهوری و اقتناعی قوای وهمی و خیالی متأثر نخواهد شد و در این صورت انسان دارای اخلاق و ملکات فاضل می‌شود.<sup>۵۱</sup>

ابن سینا در اشارات بعد از تعریف مشهورات خاص یا محمودات که ملاک پذیرش بیشتر آنها شهرت یا شرع است؛ صدق و کذب در آنها را منوط به قیاس و فکر می‌داند، زیرا صدق و کذب غیر از محمود و غیر محمود است: «و هذه المشهورات قد یكون صادقة و قد یكون كاذبة، و إذا كانت صادقة لیست تتسبب إلى الأولیات و نحوها، إذا لم تكن بینة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر.»

۴۹. ابن سینا، منطق شفا، ۴ / ۳۵.

۵۰. در عیون الحکمه هم مانند این سخن آمده است. ابن سینا، عیون الحکمه، ۲۶؛ ابن سینا، نفس شفا، تصحیح حسن زاده آملی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸)، ۲۶.

۵۱. ابن سینا، نفس شفا، ۶۲.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۷۵

إن كانت محمودة عنده، و الصادق غير المحمود، و كذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق و رب محمود كاذب.<sup>۵۲</sup>

بنابراین، قضایای عملی مشهور گرچه به لحاظ شهرت خود صدق و کذب پذیر نیستند، قابلیت بررسی صدق و کذب با کمک برهان را دارند،<sup>۵۳</sup> زیرا همان گونه که محسوسات زمینه ساز شکل گیری معقولات هستند و محسوسات مانع معقول شدن معقولات نیستند. انسان نیز در ابتدای کار خود، اشیاء را به نحو مشهوری می شناسد، ولی با پیشرفت علم، می تواند آنها را به صورت یقینی و حقیقی نیز بشناسد که بررسی صدق و کذب این قضایا باید در علمی چون حکمت عملی صورت گیرد.

از نظر ابن سینا ویژگی منحصر به فرد انسان تصور معانی کلی عقلی و پی بردن به مجهولات تصدیقی از معلومات عقلی است. مراد از معلومات عقلی، مبادی مشهوری و اقلی نیست، بلکه اولیات عقلی مراد است که از آنها به واسطه برهان مجهولات به صورت یقینی تصدیق می شوند، زیرا در مشهورات، مطابقت با واقع و صدق به این معنا وجود ندارد و در اقلیات هم میل و تصدیق ظنی وجود دارد که موجب کشف حقیقی مجهول نیست. ابن سینا تصریح می کند که کلیات و تصدیقات عقلی که از طریق برهان به دست می آیند، می توانند به اعمال انسان اختصاص داشته باشند.<sup>۵۴</sup> «و الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل.»<sup>۵۵</sup>

این سخن بدان معنا است که با برهان، مجهولاتی کلی و عقلی درباره افعالی که شایسته است انجام یا ترک شود فهم می شود که این موجب تشکیل حکمت عملی است. صغری و کبری در حکمت عملی کلی هستند که با عقل نظری به دست می آیند، اما در مقام عمل به این آموزه های کلی، عقل عملی، کلیات حکمت عملی را با جزئیات و شرایط خاص در صحنه عمل ترکیب می کند که این نوع قیاس های جزئی به حکمت عملی ارتباطی ندارد.

### گزاره های به کاررفته در حکمت عملی

با توجه به مباحث پیشین روشن می شود که چون ظاهرا حکمت عملی از نظر افلاطون و ارسطو و حکمای اسلامی برهانی و یقینی است می توان انتظار داشت که در مقام عمل، حکما، به دنبال ایجاد حکمت عملی برهانی بوده اند، ولی اینکه چقدر موفق بوده اند نیازمند تحقیق مستقلی است.

۵۲. ابن سینا، الاشارات (در شرح اشارات)، ج ۱ (قم: دار البلاغه، ۱۳۷۵)، ۲۲۰/۱.

۵۳. در عیون الحکمه هم مانند این سخن آمده است. ابن سینا، عیون الحکمه، ۲۶.

۵۴. ابن سینا، نفس شفاء، ۲۶۵.

۵۵. ابن سینا، نفس شفاء، ۲۶۵.

با توجه به برهانی بودن حکمت عملی، کشف واقع و گزارش از واقع همان‌گونه که هست وظیفه اصلی حکمت عملی است. چون موضوع این علم افعال اختیاری انسان است، حکمت عملی از حقایق که توسط انسان در خارج باید محقق شوند خبر می‌دهد. این گزاره‌ها چون از حقایق وجودی خبر می‌دهند گزاره‌هایی هستی‌شناسانه هستند و چون درباره افعال ارادی انسان هستند که توسط او در خارج محقق می‌شوند، برای آن که مایه برانگیختن شوق و اراده او برای عملی کردن آنها باشند، می‌توانند با گزاره‌های انشائی و انگیزشی بیان شوند. همچنین چون این گزاره‌ها با سعادت انسان پیوند دارند، به اوصافی چون خیر و شر، حسن و قبیح، مفید و مضر متصف می‌شوند و گزاره‌های ارزشی را شکل برمی‌سازند.

به نظر فارابی در صنایع برهانی از جمله حکمت عملی، تنها باید از برهان استفاده کرد، ولی گاهی برای تعلیم علوم نظری و یقینی موجود در فلسفه به عموم مردم، باید از روش اقناع خطابی و تخییل شعری نیز استفاده کرد، زیرا تعلیم علوم نظری به عموم مردم، جز با این دو راه ممکن نیست. به این آموزه‌های خیالی و تمثیلی که بر پایه علوم نظری قرار دارند؛ ملت (آیین و روش زندگی یا دین) گفته می‌شود. برخی علوم از جمله فقه و کلام، تابع این علم هستند؛ به این معنا که از ملت (دین) برای استنباط آموزه‌های جدید بهره می‌گیرند یا از آموزه‌های موجود در ملت دفاع می‌کنند. بنابراین، آموزه‌های این دو علم نیز خیالی و تمثیلی و با روشی اقناعی بیان می‌شوند.<sup>۵۶</sup> صنعت به کاررفته در کلام و فقه، خطابی، جدلی و شعری است.<sup>۵۷</sup>

به نظر فارابی، دین الهی، توسط نبی بیان می‌شود و نبی بزرگ‌ترین فیلسوف در عصر خود است که معارف عقلانی را فهم و دریافت می‌کند و آن را به صورتی که برای عموم مردم قابل فهم است، بیان می‌دارد. بنابراین، مطالب دینی، همواره با عقول برتر هماهنگ است و اگر کسی ادعای ناهماهنگی میان عقل و دین دارد، به سبب نقصان عقل اوست. نتیجه آنکه: به نظر فارابی، علم فقه و کلام چون برهانی نیستند از علوم انسانی برهانی خارج‌اند، ولی چون بر علوم برهانی مبتنی هستند، می‌توان آنها را بیانگر حقیقت به زبان عموم مردم دانست؛ به گونه‌ای که حقایق فلسفی برای آنها قابل فهم و عمل گردد.

افعال ارادی انسان با غایت و هدفی مشخص صورت می‌گیرند و یکی از ارکان حکمت عملی، در نظر فارابی، پیوند آن با غایت و هدفی است. حکمت عملی، باید در راستای سعادت

۵۶. فارابی، کتاب الحروف، ۱۳۲-۱۳۱ و ۱۳۳.

۵۷. فارابی، کتاب الحروف، ۱۵۳.

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن‌سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۷۷

و پیشرفت حقیقی انسان باشد. افعال ارادی انسان در مقایسه با غایت و هدف نهایی او، به صفات ارزشی مانند خیر و شر، حسن و قبیح، جمیل و زشت متصف می‌شوند که بیان‌گر ارزش رسیدن به هدف و غایت مشخص شده هستند.<sup>۵۸</sup> به همین دلیل برخی موضوع حکمت عملی را ارزش‌ها می‌دانند.

از سوی دیگر ضرورت همسو ساختن اعمال ارادی برای رسیدن به سعادت حقیقی، موجب می‌شود احکامی تکلیفی از دل این علم پدید آید که شامل بایدها و نبایدهایی است که انسان برای تحقق آنها در جهان خارج باید تلاش کند. این احکام انگیزشی سبب ایجاد شوق در انسان هستند و انسان را به سمت انجام اعمال ارادی تشویق می‌کنند. به نظر فارابی، با شناخت سعادت و ارتباط آن با فعل ارادی، شوق و علاقه به انجام فعل ارادی در انسان پدید می‌آید.<sup>۵۹</sup>

شوق و علاقه به لزوم انجام افعال برای رسیدن به سعادت، توسط قانون‌گذار یا خود انسان با انشاء قضایای تکلیفی، انگیزشی و کنشی صورت می‌گیرد. این قضایا جنبه خبری ندارند، بلکه انشائی هستند و می‌توان آنها را خیال‌انگیز و شاعرانه دانست. نکته مهم آن است که خود این گزاره‌های انشائی، انگیزشی و کنشی جزو حکمت عملی نیستند، بلکه از نتایج آن به شمار می‌روند و به دلیل آن که حالت اخبار از واقع ندارند نمی‌توان آنها را برهانی دانست و صدق و کذب درباره آنها بی‌معنا است.

امر و نهی‌ها و بایدها و نبایدها در حکمت عملی برهانی همگی برآمده از گزاره‌های هستی‌شناختی ناظر به افعال ارادی انسان هستند و خود آنها به‌تنهایی مسئله و مطلوب علوم انسانی نیستند. به عبارت دیگر علوم انسانی، خبردهنده از واقع هستند، ولی بایدها و نبایدها جملات انشائی هستند که فاقد ارزش علمی‌اند و نمی‌توان به آنها نسبت صدق و کذب داد.

گواه این مدعا همان‌گونه که گذشت، آن است که فارابی حکمت عملی را یکی از شاخه‌های علوم قیاسی برهانی می‌داند که با روش برهانی مبتنی بر تجربه، قضایای بدیهی موجود در خود این علم و قضایای یقینی برآمده از دیگر علوم، به‌خصوص فلسفه نظری در مسیر پاسخ به مسائل و کشف قضایای مجهول مربوط به علوم انسانی گام برمی‌دارد.

۵۸. فارابی، الاعمال الفلسفی، ۲۲۷ - ۲۳۰.

۵۹. فارابی، الاعمال الفلسفی، ۲۲۷ - ۲۲۸.

## نتیجه‌گیری

۱. برهان قیاسی است تشکیل شده از مقدماتی یقینی و مطابق با واقع برای رسیدن به نتیجه‌ای یقینی، مطابق با واقع و کاشف از واقع. از سوی دیگر علوم فلسفی و حکمت به معنای عام عبارت است از علمی که هدف آن شناخت واقعیت و موجودات حقیقی است. پس علوم فلسفی برای کشف واقع باید از قیاس‌های برهانی بهره‌برداری کنند و این علوم برهانی هستند.

۲. موجودات حقیقی و واقعی که حکمت به معنای عام به آنها شناخت پیدا می‌کند دو گونه هستند: یا موجوداتی هستند که اراده انسان در تحققشان نقشی ندارد و یا موجوداتی هستند که اراده انسان در تحققشان نقش دارد. بر این اساس حکمت به دو بخش نظری و عملی تقسیم شده است و روش شناخت این حقایق روش برهانی است.

۳. افعال ارادی انسان، از جمله موجودات حقیقی هستند که اراده انسان در تحقق آنها نقش دارد و دارای آثار و اهداف واقعی و خارجی هستند و به ظرف ذهن و خیال انسان منحصر نیستند. با توجه به حقیقی بودن افعال انسان، روشی که می‌تواند به شناخت آنها همان‌گونه که در خارج هستند دست یابد، روش برهان است و علمی که از این شناخت حاصل می‌شود حکمت عملی است.

۴. انجام هر عملی توسط انسان، نیازمند علمی سابق به آن است، زیرا موجود ارادی بدون علم، دست به انجام هیچ کاری نمی‌زند. این علم می‌تواند حاکی و مطابق با واقعیت خارجی باشد که انسان قصد تحقق آن را دارد و یا آنکه می‌تواند، غیر مطابق با آن و بر اساس وهم و خیال شکل گرفته باشد. اگر انسان بخواهد از افعال خود به نتیجه‌ای حقیقی و واقعی برسد که مطابق با قصد و غرض ذهنی‌اش باشد، باید علوم یقینی و مطابق با واقع را مبدأ انجام افعال خود قرار دهد، نه علوم خیالی و وهمی را. بنابراین لازم است انسان به شناختی برهانی و یقینی از افعال خود دست پیدا کند که همان حکمت عملی است.

۵. در آثار فارابی و ابن‌سینا شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی یافت می‌شود. از جمله مهم‌ترین این شواهد، تقسیم حکمت به نظری و عملی است. با توجه به آنکه علوم حکمی، علمی برهانی و یقینی برای شناخت واقعیت هستند، حکمت عملی که یکی از علوم فلسفی است، باید از روش برهان بهره‌برد. دیگر آنکه ایشان حکمت به معنای عام یا گاهی خود حکمت عملی را علمی یقینی و برهانی دانسته‌اند که این مهم‌ترین شاهد بر برهانی دانست حکمت عملی توسط ایشان است. از جمله شواهد دیگر بر برهانی بودن حکمت عملی، عقلانی، کلی حقیقی بودن آنها

شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا / شریفی و برادران مظفری ۱۷۹

است. همچنین گاهی گفته شده است که می‌توان بر آراء مشهوره، برهان آورد که در این صورت علمی که از این فرآیند حاصل می‌شود، همان حکمت عملی است.

۶. با توجه به این شواهد، به روشنی مشخص می‌شود که اعمال ارادی انسان، اگر به صورت برهانی بررسی شوند و اعمالی که انسان را به کمال حقیقی می‌رساند در این علم اثبات شوند؛ حکمت عملی از آنها شکل خواهد گرفت. این علم شایستگی آن را دارد که پایه اعمال انسان قرار گیرد و نسبت به علوم غیر یقینی و غیر برهانی که گاهی پایه عمل انسان قرار می‌گیرد دارای برتری و اولویت است. زیرا اعمال حقیقی و نفس‌الامری را به انسان می‌نمایاند که موجب کمال حقیقی انسان هستند.

افزون بر آن در حکمت عملی از گزاره‌های خبری مطابق با واقع استفاده می‌شود که قابلیت صدق و کذب نفس‌الامری در آنها لحاظ شده باشد، اما گزاره‌های عملی جدلی، خطابی و شعری که قابلیت صدق و کذب نفس‌الامری در آنها لحاظ نشده یا قابلیت صدق و کذب ندارند از حکمت عملی خارج هستند.

## کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات (در شرح اشارات). جلد ۱. قم: دار البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات شفا. تحقیق حسن زاده آملی. چاپ سوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. عیون الحکمه (در مجموعه رسائل). تصحیح بیدار. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. مباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. منطق شفا (مدخل، برهان، جدل و خطابه). جلد ۴. تحقیق ابراهیم مدکور. چاپ اول. قاهره: المطبعة الاميرية، ۱۴۰۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. نفس شفا. تصحیح حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- ارسطو. منطق ارسطو. تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی. جلد ۳. چاپ اول. کویت: وكالة المطبوعات و بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰.
- شریفی، حسام الدین؛ منصوره برادران مظفری و حسن معلمی. «جایگاه و روش شناسی حکمت عملی از دیدگاه فارابی». حکمت اسلامی ۵، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۷): ۱۰۵-۱۲۴.
- طباطبایی، محمدحسین. برهان. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طباطبایی، محمدحسین. حاشیه حکمة متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ۹ جلد. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- فارابی، ابونصر. احصاء العلوم. مقدمه و شرح علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، ابونصر. الاعمال الفلسفی (تحصیل السعاده و تبییه علی سبیل السعاده). مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳.
- فارابی، ابونصر. الجمع بین رأی الحکیمین. تصحیح علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.
- فارابی، ابونصر. المله. تصحیح محسن مهدی. طبع ثانی. بیروت: دار المشرق، ۱۹۹۱.
- فارابی، ابونصر. فلسفه ارسطو. بی جا، بی تا.
- فارابی، ابونصر. فلسفه افلاطون در افلاطون در اسلام. تصحیح عبد الرحمن بدوی. قاهره: دار الاندلس، ۱۹۸۰.
- فارابی، ابونصر. کتاب الحروف. تحقیق و تعلیق محسن مهدی. بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶.
- فارابی، ابونصر. منطقیات فارابی. به کوشش محمدتقی دانش پزوه. قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸.

## شناخت‌شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

امیرحامد ولیان \*

عبدالحمید فلاح نژاد \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.526564.1337

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰]

### چکیده

در بررسی «شناخت‌شناسی فطرت» در دستگاه فکری صدرالمتألهین، علی‌رغم رویکرد مثبت وی در مواجهه با مُثُل افلاطون که مبنای پیشینی بودن ادراکات فطری است، نتیجه متفاوتی می‌گیریم، چراکه ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، قائل به پسینی بودن ادراکات است و ادراکات تصدیقی ماقبل حواس را نمی‌پذیرد. وی بر این باور است که بر اساس مراتب عقل که پایین‌ترین مرتبه‌اش، استعداد محض بوده و خالی از هرگونه ادراکی است، نفس و به تبع آن فطرت به دلیل ذومراتب‌بودنشان، هم دارای امور زوال‌ناپذیر (مرتبه عقل مجرد تام) و هم واجد امور زوال‌پذیر (مراتب جمادی، نباتی و حیوانی) هستند. علامه طباطبایی نیز پیدایش ادراکات را هم از راه حواس خارجی (حواس پنج‌گانه) هم از راه حواس داخلی (قوای نفس) می‌داند و بر این باور است که ادراکات بدیهی همچون «نیازمندی معلول به علت» هرچند از راه حواس خارجی حاصل نمی‌شوند، ریشه در حواس داخلی دارند، چراکه قوای درونی ما قائم و محتاج به نفس است که این مطلب، از مفهوم «علیت» حکایت می‌کند. بنابراین بر اساس آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی معرفت، تأسیس است، نه تذکر. بر این مبنا مجاز هستیم «فطرت» را بازتعریف کرده و پیشینی بودن ادراکات بدیهی را از آن نفی کنیم و بر این باور باشیم که ادراکات فطری یعنی مطلق ادراکات با فرض پسینی بودن آنها.

**واژگان کلیدی:** شناخت‌شناسی؛ فطرت؛ ادراکات بدیهی؛ ملاصدرا؛ علامه طباطبایی.

\* دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور قم، قم، ایران. Email: amirhamed.valian@gmail.com

\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور خرم‌آباد، لرستان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hamid\_falah1962@yahoo.com



## مقدمه

با بررسی سیر تطوّر شناخت‌شناسی «فطرت» از فلسفه یونان تا به امروز، باید گفت مفهوم فطرت در آغاز صرفاً در بستر شناخت‌شناسی یا به تعبیر دقیق‌تر در حوزه «شناختی فطرت» شکل گرفت. منشأ این مفهوم، ریشه در آرای افلاطون همچون «تذکر» و «مُثل» دارد، اما دکارت، نخستین اندیشمندی بود که مفهوم فطرت را منحصرأ در قالب شناخت‌شناسی و با تعبیر «ادراکات فطری» که مبنای عقل‌گرایی وی قرار گرفت، تبیین کرد. به منظور گسترش این مفهوم، اندیشمندان هم‌روزگار ما همچون مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی افزون بر حوزه «شناخت‌های فطری» حوزه «گرایش‌های فطری» را نیز به آن افزودند تا درک دقیق‌تری از ابعاد وجودی فطرت ارائه دهند.

بنابراین، در شناخت‌شناسی «فطرت» دو مبنای اساسی وجود دارد: مبنای نخست را افلاطونی و مبنای دوم را ارسطویی می‌نامند. افلاطون، به دسته‌ای از ادراکات در جایگاه ادراکات پیشینی قائل بود و باور داشت که انسان پیش از پای‌نهادن به دنیای مادی، ادراکاتی ماقبل حواس داشته که جزء ذات انسان به شمار می‌رود. اما ارسطو به ادراکات ماقبل حواس باور نداشت و آن را تنها زائیده حواس می‌دانست.

در روزگار افلاطون، سوفسطائیان بر این باور بودند که حقیقت، نسبی است و معیار ثابت و پایداری وجود ندارد تا شناخت انسان به آن تعلق پیدا کند. این باور، ریشه در این سخن داشت که شناخت انسان، تنها به وسیله ادراکات حسی میسر می‌گردد. اما افلاطون می‌کوشید زیرساختی برای «پایدار بودن ذاتی معرفت» پیدا نماید و در نهایت هم مفاهیم و احکام کلی که درباره پدیده‌ها صادر می‌شود را همان معرفت ثابت و خطاناپذیر معرفی کرد.<sup>۱</sup> وی با شکاف صعب‌العبوری میان معرفت حقیقی که خاستگاهش کلیات و معقولات است با عالم واقعی که خاستگاهش خارج از ذهن است، روبه‌رو شد و برای پر کردن این شکاف ژرف و نیز به منظور رفع این اشکال که «عالم واقعی، از جزئیات تشکیل شده است و چون معرفت حقیقی، معرفت کلیات است، در نتیجه، انتزاعی و غیرواقعی است» نظریه «مُثل» یا «صُور» را ارائه کرد. او با ارائه نظریه «مُثل» شکاف مذکور را چنین پوشاند: مفاهیم کلی حقیقی، خالی از محتوا یا مرجع عینی نیستند، بلکه برای هر مفهوم کلی، یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد که دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی است. بنابراین، مفاهیم کلی، صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه ذواتی عینی دارند. برای مثال،

۱. فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، جلد ۱، چاپ چهارم (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۱۸۰.

بسیاری از اشیاء زیبا وجود دارند، اما نزد ما از خود زیبایی، یک مفهوم کلی وجود دارد که مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراکات حسی است.<sup>۲</sup>

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که شرایط و جو حاکم بر محیط علمی روزگار افلاطون که بارزترین ویژگی آن، سفسطه سופسطاییان مبنی بر عدم وجود معرفت حقیقی بود، وی را بر آن داشت تا مبنایی برای اثبات وجود «معرفت حقیقی» بیابد. اولین مبنایی که در این راستا برگزید، نظریه «تذکر» بود؛ به این معنا که نفس انسان از قبل حقایق را می‌دانسته و پس از پشت‌سرگذاشتن عوامل دیگر، به جهان مادی پای نهاده است و در این جهان، حقایق پیشین فراموش شده را به یاد می‌آورد. این نظریه، با این اشکال مواجه بود که اگر پاره‌ای از ادراکات، پیشینی‌اند، به‌ناچار باید نفس انسان را نیز پیشینی و قدیم قلمداد کنیم تا بستری برای پیشینی بودن این ادراکات فراهم آوریم. افلاطون برای برطرف کردن این مشکل، به نظریه «قدم نفس» روی آورد؛ به این معنا که افزون بر قدیم بودن ذات خداوند متعال، نفس آدمی نیز قدیم است و وجودی مستقل از وجود خداوند دارد. مشکل دیگری که وی با آن دست و پنجه نرم می‌کرد ترمیم فاصله میان کلیات و عالم واقعی بود که به‌ناچار، نظریه «مُثل» را مطرح کرد؛ به این معنا که واقعیت‌های عینی مطابق با مفاهیم کلی وجود دارند که خارج از ادراک حسی انسان هستند.<sup>۳</sup>

اگر بخواهیم باورهای سه‌گانه افلاطون را با مبانی و آموزه‌های اسلامی بسنجیم، باید پاسخ پرسش‌های زیر را جست‌وجو کنیم: ۱. «نفس» قدیم است یا حادث؟ ۲. آیا اساساً می‌توان برای انسان شناخت‌های پیشینی فرض کرد؟ ۳. وجود مثال‌های عینی خارج از حس، حقیقت دارد یا خیر؟

در پاسخ پرسش نخست، به صورت مقدمه باید گفت: بر اساس باور افلاطون، نفس پیش از تعلق به بدن موجود بوده و ضرورتاً ازلی و ابدی است،<sup>۴</sup> زیرا هر آنچه پیوسته حرکت‌کننده و خودش، علت حرکت خویش باشد، دارای حیات است و ابدی است و آنچه ابدی است، به‌یقین ازلی نیز هست. نفس نیز همین ویژگی را دارد و به صورت بسیط و مجرد، قبل از حدوث بدن موجود بوده و پس از حدوث بدن به آن تعلق گرفته است.<sup>۵</sup> باور وی بر این است که هر روحی، جاودانه است و ماده نمی‌تواند زنده باشد، بلکه این روح است که زنده و خودمحرک است که حرکتش را به ماده‌ای ماندگار نیز می‌بخشد و به این ترتیب آن را نیز زنده می‌گرداند.<sup>۶</sup>

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱/ ۱۹۴.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱/ ۱۹۷.

۴. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، چاپ سوم (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴)، ۳/ ۱۳۱۳.

۵. ویلیام کیت چمبرز گاتری، افلاطون، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸)، ۳۵۴.

۶. دبلیو. کی. سی گاتری، تاریخ فلسفه یونان (افلاطون، محاورات میانی)، ترجمه حسن فتحی. جلد ۱، چاپ اول (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷)، ۱۴/ ۳۵۴.

به سخنان افلاطون انتقادی وارد است که اگر قدیم بودن نفس به این معنا باشد که نفس، همواره بوده و هیچ تغییر و استحاله‌ای در آن راه ندارد، مستلزم این است که نفس، ذاتاً جوهری کامل باشد؛ بدین معنا که از آغاز پیدایش خود، تمام کمالات خود را دارا بوده، نیازی به استكمال نداشته باشد. اما می‌بینیم که این معنا درباره نفس صادق نیست، زیرا نفس، نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و از این رهگذر به کمالاتی دست یابد. پس نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی که پاره‌ای، از قوای نباتی و پاره‌ای دیگر، از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و در نتیجه روشن می‌شود که نفس، جوهری قدیم نیست.<sup>۷</sup>

در پاسخ به دو پرسش دیگر باید گفت هنگامی که ساختمان نظریه «قدم نفس» افلاطون ویران می‌شود، در ادامه، پایه دیگر باور وی که نظریه «تذکر» است ویران می‌گردد، چراکه وقتی نفس حادث باشد، عقل و معقولات که شأنی از شئون نفس هستند نیز حادث خواهند بود؛ بنابراین نفس همزمان با حدوثش، به کمک حواس خویش، دست به تصور و تصدیق می‌زند و حقایق، بعد از حدوثش آشکار می‌شود، نه قبل از آن.

در نهایت، پایه سوم باور وی، یعنی نظریه «مُثل» نیز ویران می‌گردد، چون وقتی نفس حادث باشد و به تبع آن، معلومات و حقایق نیز برای وی حادث شوند، برای رسیدن به حقیقت، به معونه‌ای همچون مثال‌های عینی مستقل از ذهن نیازی نخواهد داشت، چراکه بر پایه این نظریه، «مُثل» واقعیت یا «جوهر» اشیاء را تشکیل می‌دهند. با این فرض، چگونه مُثل که جوهر اشیاء هستند، می‌توانند جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشند. در رساله تیمائوس افلاطون، صریحاً می‌گوید که خدا اشیاء این عالم را طبق الگوی مُثل می‌سازد که این سخن، بر این مطلب دلالت دارد که مُثل نه تنها از اشیاء محسوس که از روی آنها الگو گرفته‌اند، جداست، بلکه از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد نیز جداست. بر این اساس، افلاطون بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی، تعداد کنیری ذوات قائم به خود که حتی از خدا نیز مستقل‌اند، وضع می‌کند. وی نه تنها نتوانست رابطه میان اشیاء محسوس با مُثل را تبیین کند، در تبیین رابطه مُثل با یکدیگر همچون رابطه نوع با جنس، به منظور رسیدن به اصل واقعی وحدت نیز موفق نشد.<sup>۸</sup>

صدرالمتألهین کوشید مُثل افلاطون را با مبانی حکمت متعالیه تبیین و اشکالاتش را برطرف

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، تعلیقات: سیدمحمدحسین طباطبایی، المجلد ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، الطبعة الثالثة (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱)، ۸ / ۳۳۰-۳۳۱.

۸. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱ / ۱۹۷.

کند، اما براهین وی در اثبات آن تام و کامل نیست؛ چنان‌که علامه طباطبایی در حاشیه‌ای که بر کتاب اسفار ملاصدرا نگاشته، بر این باور است که با براهین صدرا فقط می‌توان موجود مجرد عقلی را به مثابه واسطه در فیض و مدبر موجودات طبیعی اثبات کرد، نه بیشتر،<sup>۹</sup> چراکه براهین مذکور، درباره اینکه این مجردات عقلی، همان مراتب عقول طولی‌اند تا رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار باشد، یا عقول عرضی‌اند که مستقل از یکدیگر بوده و علیت و معلولیتی میان آنها نیست، ساکت و نارساست؛ حال آنکه مثل افلاطون طبق گزاره‌های به‌دست‌آمده از رساله‌های وی، ذواتی مستقل از یکدیگرند و با عقول عرضی انطباق دارند.<sup>۱۰</sup> گذشته از این، صدرالمتألهین هیچ‌گاه به لوازم مثل همچون نظریه «تذکر» و «قدم نفس» تن نداده و براهین متقنی در رد آن آورده است.<sup>۱۱</sup> بر این پایه هنگامی که می‌خواهیم شناخت‌شناسی فطرت را در دستگاه فکری ملاصدرا واکاوی کنیم، علی‌رغم رویکرد مثبت وی در مواجهه با مثل افلاطون، نتیجه متفاوتی می‌گیریم، چراکه صدرالمتألهین و نیز علامه طباطبایی در زمینه شناخت‌شناسی فطرت، دیدگاه ارسطویی را بستر بحث و بررسی در این زمینه قرار داده‌اند و بر این باورند که «معرفت» تأسیس است، نه تذکر. افزون بر این، این دو فطرت را صرفاً در حوزه شناخت‌شناسی تبیین کرده‌اند و به حوزه «گرایش‌های فطری» اشاره‌ای نداشته‌اند.

اما اندیشمندانی همچون مرتضی مطهری و جوادی آملی به تفصیل قائل شده‌اند و در ادراکات تصویری، دیدگاه ارسطویی و در ادراکات تصدیقی، دیدگاه افلاطونی را پذیرفته‌اند و حوزه گرایشی فطرت را نیز چونان یکی از ابعاد وجودی آن بررسی کرده‌اند. جوادی آملی بر این باور است که فطرت، تحلیل و تعریف ماهوی ندارد، بلکه برای آن تنها می‌توان تعریف شرح‌الاسمی در نظر گرفت؛ به این صورت که بگوییم فطرت، همان خلقت ویژه انسان است که در نهاد او شهود و گرایش خاص نهفته است.<sup>۱۲</sup> او شهود و گرایش خاص نهفته در نهاد انسان را عبارت از بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه نسبت به او می‌داند.<sup>۱۳</sup> مطهری فطرت را همچون «طبیعت» و «غریزه»، امری تکوینی و جزء سرشت انسان می‌داند و معتقد است: فطرت امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است.<sup>۱۴</sup>

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۲/ ۴۶-۶۲.

۱۰. سیدمحمدحسین (علامه) طباطبایی، نهاية الحکمة (قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۴)، ۳۰۸-۳۱۰.

۱۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۸/ ۳۳۰-۳۴۲.

۱۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، جلد ۱۲ (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰)، ۲۶.

۱۳. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ۲۵.

۱۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۳، چاپ پنجم (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵)، ۳/ ۴۶۶.

این دو متفکر پس از ارائه تعریف «فطرت» با توجه به مصادیقی که مطابق با تعریف مرسوم از فطرت است، دو ناحیه را برای فطرت بیان کرده‌اند: ۱. ناحیه شناخت‌ها یا بینش‌ها؛ ۲. ناحیه خواست‌ها یا گرایش‌ها.<sup>۱۵</sup> در ناحیه شناخت‌ها، تصدیقات بدیهی، شناخت‌های فطری دانسته شده و در ناحیه خواست‌ها به پنج مقوله اشاره شده است: ۱. حقیقت‌جویی یا گرایش به حقیقت؛ ۲. گرایش به خیر و فضیلت؛ ۳. گرایش به زیبایی؛ ۴. گرایش به خلاقیت و ابداع؛ ۵. گرایش به عشق و پرستش.<sup>۱۶</sup> چنان‌که ملاحظه می‌شود، این دو طبق مبنای افلاطون، برای انسان، قائل به شناخت‌های فطری بوده و بر این باورند که ماقبل حواس، در نهاد انسان، تصدیقات بدیهی و پیشینی وجود داشته است که از آن، در بیان جوادی آملی به «بینش‌های فطری» و در بیان مطهری به «شناخت‌های فطری» تعبیر می‌شود.

اکنون پرسش‌های پیش روی این پژوهش از این قرار است: شناخت‌شناسی «فطرت» در اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی چه جایگاهی دارد؟ آیا فطرت تنها امور زوال‌ناپذیر را دربرمی‌گیرد یا امور زوال‌پذیر را نیز شامل می‌شود؟ ادراکات بدیهی، پیشینی است یا پسینی؟ با توجه به آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی آیا می‌توان تعریف روشنی از فطرت ارائه کرد؟

## ۱. واژه‌شناسی فطرت

از دیدگاه واژه‌شناسان، ماده «فطر» در لغت به معنای شکافتن از طول<sup>۱۷</sup> ابتدا و اختراع<sup>۱۸</sup> و به بیان دیگر، آفرینشی ابداعی و ابتدایی است<sup>۱۹</sup> و از آنجا که «فعل» به کسر فاء مصدر مطلق نوعی است و برای اشاره به نوع و چگونگی انجام فعل، کاربرد دارد<sup>۲۰</sup> واژه «فطرت» بر چگونگی و نوع خاصی از آفرینش دلالت می‌کند.<sup>۲۱</sup>

۱۵. مطهری، مجموعه آثار، ۳/ ۴۸۳-۴۷۴؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، ۱۲/ ۲۵.

۱۶. مطهری، مجموعه آثار، ۳/ ۴۹۹-۴۹۲.

۱۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، الطبعة الاولى (بیروت: دار الفلم، ۱۴۱۲)، ۶۴۰.

۱۸. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، المجلد ۳ (تهران: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷)، ۳/ ۴۱۰.

۱۹. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، المجلد ۳، الطبعة الاولى (قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴)، ۳/ ۱۴۰۴. طریحی، مجمع البحرین، ۳/ ۴۱۰.

۲۰. خالد بن عبدالله ازهری، شرح التصریح علی التوضیح، المجلد ۲، الطبعة الاولى (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱)، ۳۸-۳۷؛ محمد رضا طباطبایی، صرف ساده، چاپ چهل و هشتم (قم: مؤسسه انتشارات دار العلم، ۱۳۷۹)، ۲۱۳. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، البهجة المرضیة فی شرح الألفية، الطبعة الخامسة (قم: دار الحکمة، ۱۳۷۸)، ۲۵۰.

۲۱. ابن الأثیر جزری، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، المجلد ۳ (بیروت: المکتبة العلمیة، ۱۳۹۹)، ۳/ ۴۵۷.

## ۲. شناخت‌شناسی فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با استناد به مفردات راغب، ماده «فطر» را به معنای ایجاد و ابداع چیزی بر هیئتی می‌داند که فعلی از افعال را ترشح می‌کند و آن هیئت را در خصوص انسان، عبارت از نیرویی ثابت و پایدار در او می‌داند که به واسطه آن، معرفت و ایمان به خداوند متعال برای وی حاصل می‌شود.<sup>۲۳</sup> او در ادامه «فطرت» را به پدیدآوردن از عدم محض تعریف می‌کند و آن را بر خلاف ماده «خلقت» می‌داند، چراکه «خلقت» به این معناست که چند ماده با یکدیگر ترکیب شود و پدیده‌ای تازه پدید آید.<sup>۲۳</sup> بر این اساس، تعریف علامه از فطرت، با دیدگاه ارسطو که قائل به حدوث نفس است انطباق دارد و از دیدگاه افلاطون که به قدّم نفس معتقد است، فاصله دارد، زیرا چیزی از عدم محض پدید می‌آید که حادث باشد نه قدیم.

او با پیروی از فلسفه ارسطویی، منشأ علم و ادراکات را حس می‌داند و بر این باور است که آغاز فعالیت ادراکی انسان از مجرای حواس شکل می‌گیرد، چراکه علم کلی، مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی، مسبوق به صورت حسی خواهد بود.<sup>۲۴</sup> بر این اساس، نفس انسان در ابتدای تگّون، فاقد ذهن بوده و مانند لوح سفیدی است که تنها استعداد پذیرفتن صور را دارد. هرچند علامه طباطبایی منشأ علم و ادراک را حس می‌داند، برای این حکم استثنا قائل است، چراکه گزاره «هر تصور کلی، قابل انطباق بر افراد محسوس است» فقط مدرکات محسوس را شامل می‌شود و درباره مدرکات غیرمحسوس ساکت بوده و قدرت اظهار نظر در خصوص نفی این دسته از مدرکات را ندارد. بر این اساس، علامه طباطبایی معتقد است برای دستیابی به کیفیت تکثرات و تنوّعات علوم و ادراکات، به دو دلیل باید به سوی اصل که همان علوم حضوری است منعطف شویم: ۱. همه علوم حصولی، به علوم حضوری ختم می‌شوند؛ ۲. این علم حضوری است که با سلب منشئیت آثار، به علم حصولی تبدیل می‌شود.<sup>۲۵</sup>

طباطبایی به منظور تبیین نحوه تبدیل علم حضوری به علم حصولی، دقتی موشکافانه به خرج داده و جزئیات بیشتری از باور خود را مبنی بر «آغاز ادراک انسان از راه حواس» با عنوان «ریشه‌های نخستین ادراکات و علوم حصولی» بیان می‌کند. او برای توضیح بیشتر این مسئله،

۲۲. اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۲۳. سیدمحمدحسین (علامه) طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، المجلد ۱۰ و ۱۶، الطبعة الخامسة (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ۱۴۱۷)، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹.

۲۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱ (چاپ چهاردهم) و جلد ۲ (چاپ هجدهم) (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹)، ۱۸۱/۱.

۲۵. طباطبایی، اصول فلسفه، ۴۲/۲-۴۷.

مثال «مشاهده سفیدی و سیاهی» را به میان می‌آورد که مربوط به حس بینایی است. سپس با تذکر این نکته که «انسان پیش از ادراک با حس بینایی، با حس لامسه‌اش، بسیاری از اشیاء پیرامون خود را شناسایی کرده است»<sup>۲۶</sup> بیش از پیش ما را به باور خود مبنی بر اینکه «نفس، ماقبل از حواس، فاقد ذهن است» نزدیک‌تر می‌کند.

## ۱.۲. جایگاه تصورات در فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

چون ادراکات به صورت کلی، به دو قسم «تصور» و «تصدیق» منقسم می‌شوند، برای بررسی جایگاه ادراکات در مقوله فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی باید این دو قسم به تفکیک تبیین گردد تا به خوبی دریابیم نظر علامه درباره ادراکات فطری چیست. علامه طباطبایی درباره «تصور» که قسم اول ادراک به شمار می‌رود بر این باور است که:

**مقدمه نخست:** هر تصویری که عارض ذهن می‌شود، یک منشأ واقعی دارد و تا نفس با علم حضوری، به واقعیت آن متصور نرسیده باشد، نمی‌تواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومی نیز در اصل، منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات، از واقعیاتی سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطایی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است.<sup>۲۷</sup>

**مقدمه دوم:** علم حضوری به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱. علم نفس به ذات خود؛ ۲. علم نفس به افعال خود؛ ۳. علم نفس به ابزار و قوای خود؛ ۴. علم نفس به محسوسات خارجی.<sup>۲۸</sup>

**مقدمه سوم:** گزاره «هر تصور کلی، قابل انطباق بر افراد محسوس است» منحصر در قسم چهارم علم حضوری است و سه قسم دیگر که مربوط به عالم ذهن و نفس می‌شود از دایره این گزاره خارج است و اساساً گزاره مذکور، صلاحیت اظهار نظر درباره سه قسم اول علم حضوری ندارد و فقط می‌تواند در عالم محسوسات (عالم خارج) مصداق پیدا کند.<sup>۲۹</sup>

**نتیجه:** تصوراتی که از سه قسم اول علم حضوری، به وسیله دستگاه ادراکی، تبدیل به علم حصولی شده و عارض ذهن گردیده است، هرچند منشأ آن عالم خارج نیست، قطعاً منشأی دارد که در باور علامه طباطبایی منشأ آن، خود نفس است. بنابراین، در باور علامه حواس، اعم از

۲۶. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۷.

۲۷. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۷ / ۱ / ۱۷۹ / ۲ / ۶۲.

۲۸. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۵.

۲۹. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۴۳.

حواس خارجی (حواس پنج‌گانه) و حواس داخلی (نفس و قوای نفسانی) است و نفس انسان ماقبل از هر دوی این حواس، فاقد ذهن بوده و هیچ تصویری را دارا نیست.

او برای اثبات این باور، دو مفهوم «جوهر» و «عرض» را تبیین می‌کند. جوهر «استقلال وجودی شیء از محل و موضوع» و عرض «نیازمندی وجودی شیء به محل و موضوع» است. این دو مفهوم جزو آن دسته از مفاهیمی هستند که قسم چهارم علم حضوری، به دلیل خارج بودن از محدوده حواس، نمی‌تواند درباره آنها قضاوت کند، چراکه استقلال وجودی از محل و نیازمندی وجودی به محل را نمی‌توان با حواس پنج‌گانه احساس نمود. با این حال ما واقعیت جوهر (استقلال وجودی) و واقعیت عرض (نیازمندی وجودی) را در باطن نفس خود شهود می‌کنیم و منشأ پیدایش این دو تصور، همین شهود باطنی است. چراکه حضوراً درک می‌کنیم امور نفسانی که شامل قوا و افعال نفس می‌شود، واقعیتی جز نیازمندی به نفس ندارند و ما هرگز نمی‌توانیم این امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها به نفس مشاهده کنیم. بنابراین آغاز پیدایش این دو تصور (جوهر و عرض) باطن نفس است و پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را بسط و گسترش داده و تمام یا غالب موجودات را در این دو مفهوم داخل می‌کند.<sup>۳۰</sup>

افزون بر مفاهیمی که قابل صدق بر محسوسات‌اند، مفاهیم دیگری همچون «جوهر و عرض» و «علت و معلول» هستند که از دایره حواس خارجند و حواس پنج‌گانه صلاحیت ندارند درباره وجود یا وجود نداشتن مابازای این تصورات، قضاوت کنند، بلکه این ذات نفس است که منشأ این دسته از تصورات بوده و درباره مابازای آن قضاوت می‌کند. بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبایی، انسان تصورات فطری و بدیهی ماقبل حواس - اعم از حواس خارجی و داخلی - نداشته و فاقد ذهن بوده و پس از احساس کردن توسط حواس، واجد ذهن می‌شود و ساختمان ذهنش به تدریج قوام می‌یابد.

## ۲-۲. جایگاه تصدیقات در فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

هرچند مطهری در پاورقی‌هایی که بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نگاشته است، بر اساس اندیشه افلاطونی بر این باور است که «هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم»<sup>۳۱</sup> اما ظاهر کلام علامه در متن

۳۰. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۷۰.

۳۱. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۳۲: ۱۰۵؛ ۱۱۹.

اصلی همین کتاب، چنین افقی را در اندیشه ما آشکار نمی‌کند، بلکه به باور او که از اندیشه ارسطویی سرچشمه می‌گیرد، اگر قوه مدرکه، در ادراک مفهومی از مفاهیم، از جهان خارج، کمک نطلبد و ادراکش بدون ارتباط با خارج، و تنها از سوی خویش ایجاد شود، خلاف فرض خواهد بود، چراکه فرض بر این است که کلیه ادراکات یا حسی اند یا مسبوق به حس.<sup>۳۲</sup> بنابراین علامه هم درباره تصورات و هم درباره تصدیقات بر این باور است که ماقبل هر دوی اینها هیچ گونه ادراک پیشینی وجود ندارد.

او بر این باور است که سلسله گزاره‌ها باید به بدیهیات اولیه منتهی شود،<sup>۳۳</sup> چراکه در نفس انسان، بدون واسطه نقش می‌بندند؛ به گونه‌ای که نه تنها خود، معلوم ذهن اند، بلکه امور دیگر نیز به وسیله آنها شناخته می‌شوند،<sup>۳۴</sup> اما در نص کلام طباطبایی مطلبی مبنی بر اینکه «ماقبل حس، تصدیق‌هایی در ذهن انسان وجود داشته است» پیدا نمی‌شود. حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و مدعی شد که به باور او ادراکات بدیهی ماقبل حس وجود ندارد، چراکه از دیدگاه ایشان، همه ادراکات؛ چه ادراکات نظری و چه ادراکات بدیهی، به حس منتهی می‌گردد.<sup>۳۵</sup>

از دیدگاه علامه طباطبایی نه تنها همه ادراکات به حس منتهی می‌شود، بلکه حس و تجربه، و به دنبال آن، دستگاه عصبی، نقش زمینه‌ساز ایجاد ادراکات در ذهن را ایفا می‌کنند.<sup>۳۶</sup> دلیل این مدعا این است که ایشان اساساً ریشه‌های نخستین ادراکات را حواس پنج‌گانه می‌داند و این باور را با بیان مثال «مشاهده سفیدی و سیاهی» تبیین و اثبات می‌کند که ماقبل حس، تصویری در ذهن انسان وجود ندارد.<sup>۳۷</sup> تا اینجا بیان طباطبایی درباره تصورات است، اما وقتی که در همین مثال به بحث مقایسه بین «سفیدی و سیاهی» می‌پردازد، اثبات می‌نماید که سلب و ایجاب، هیچ‌گاه نمی‌توانند همزمان در یک قضیه جمع شوند که این مطلب به تصدیقات اشاره دارد، نه تصورات.<sup>۳۸</sup> بر این اساس وقتی مقایسه و تصدیق بین دو تصور «سفیدی و سیاهی» بدون احساس کردن ناممکن است، می‌توان چنین گفت که علامه درباره «تصدیقات» همان باور درخصوص «تصورات» را دنبال می‌کند و معتقد است که پیش از حس، افزون بر اینکه ذهن انسان، فاقد هرگونه تصویری است، فاقد هرگونه تصدیقی نیز هست.

۳۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۴۴.

۳۳. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۱۱۰.

۳۴. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۴۲.

۳۵. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۵.

۳۶. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۳۸.

۳۷. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۵۷۲-۵۸.

۳۸. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۷۸.

دلیل دیگر بر این مدعا این است که ایشان در جایی دیگر، بدیهیات اولیه را حقایق پایدار می‌داند که لباس وجود و تحقق پوشیده‌اند؛ بنابراین چه انسانی خلق می‌شد و در ذهن خود آنها را تصدیق می‌کرد و چه انسانی خلق نمی‌شد و ذهنی نبود که آنها را تصدیق کند، این حقایق، ثابت و پایدارند و تحققشان، به بود و نبود ذهن انسان وابسته نیست.<sup>۳۹</sup> به بیان ساده‌تر، ادراکات بدیهی، گزاره‌هایی هستند که از حقایق که در نظام احسن ثابت و پایدارند رونمایی می‌کنند؛ منتها دستگاه ادراکی انسان، پس از فحوص و جست‌وجویی که پیرامون خود به وسیله حواس داخلی و خارجی خویش انجام می‌دهد، به این حقایق و روابطی که میان آنان حاکم است، دست می‌یابد. لازمه این مبنا این است که: ۱. ادراکات بدیهی، پیشینی نیست؛ چنان‌که برخی اندیشمندان اسلامی از جمله مطهری و جوادی آملی بر این باورند که تصدیقات بدیهی، پیشینی و مقدم بر تصدیقات تجربی است؛ ۲. این ادراکات، به وسیله حواس داخلی و خارجی انسان که ابزار تجربه به شمار می‌آیند، در بستر ذهن حادث می‌شوند و رفته‌رفته بر اساس استعداد هر انسان و شرایط محیط وی، به بداهت می‌گرایند.

### ۳. شناخت‌شناسی فطرت از دیدگاه ملاصدرا

در تعریف لغوی «فطرت» خواندیم که فطرت یعنی خلقتی ابداعی و ابتدایی که مسبوق به سابقه نیست. با توجه به این تعریف، در می‌یابیم که خلقت انسان نسبت به دو دسته از موجودات، بایستی متمایز و شاخص باشد: ۱. موجودات مجرد؛ ۲. موجودات مادی. با در نظر گرفتن این مطلب، می‌توان گفت خداوند با آفرینش انسان، از یک سو خلقتی متفاوت نسبت به مجرداتی همچون فرشتگان، ایجاد فرمود که این تفاوت، عبارت است از: «دوساحتی بودن انسان» که علاوه بر ساحت تجرد، از ساحت ماده نیز برخوردار است و از سوی دیگر، با اعطای قوه عاقله به انسان، وی را نسبت به سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، برتری بخشید تا بتواند به کمک عقل خویش، طبیعت را تسخیر نموده و نیازهای خود را به نحو مطلوبی برطرف سازد. اکنون باید دید که این نوع نگاه به تعریف لغوی «فطرت» در راستای ارائه تعریف اصطلاحی از آن، در آرای ملاصدرا از چه جایگاهی برخوردار است.

ملاصدرا برای رفع مشکلی که متکلمان در باب برهان «حدوث» به آن گرفتار شدند، از «حرکت جوهری» و به دنبال آن «امکان فقری» استفاده کرد. متکلمان، در برهان حدوث که یکی

۳۹. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۱۳۹.

از براهین اثبات وجود خداست، حدوث را دلیل نیازمند بودن معلول به علت می‌دانند. ریشه این باور این است که آنان حرکت را تنها در اعراض صادق می‌شمارند؛ به همین دلیل معتقدند حدوث، تنها یک بار برای پدیده‌ها روی می‌دهد و پس از آن، چون دیگر حدوثی در کار نیست، پدیده‌ها با مرحله «بقاء» مواجه می‌شوند که در آن، دیگر نیازی به علت ندارند و بدون حضرت باری تعالی می‌توانند به حیات خود ادامه دهند.<sup>۴۰</sup> اما ملاصدرا برای رفع این مشکل، حرکت را در جواهر نیز صادق می‌شمارد و بر این باور است که در ذات پدیده‌ها نیز حرکت رخ می‌دهد؛ بنابراین حدوث در ذات جواهر نیز هست.

بر همین مبنا وی باور دارد که «نفس انسان» که از جواهر به شمار می‌آید، اساساً حادث شده و حدوثش جسمانی است و بر اساس حرکت جوهری، دارای مراتبی است که با حرکتش از هر یک از این مراتب به مرتبه دیگر، در نهایت از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود. بنابراین «حدوث» یکی از ذاتیات نفس انسان به شمار می‌آید و مرحله «بقاء» چیزی نیست جز «حدوث پیوسته مراتب نفس». بر این اساس، پدیده‌ها هم در حدوث و هم در بقای خویش، به علت هستی بخش نیازمندند و چنین نیست که پس از حدوثشان، به منظور بقای خویش، به علت خود نیازی نداشته باشند (امکان فقری)؛ به همین دلیل، دلیل نیاز معلول به علت، امکان فقری است، نه حدوث.<sup>۴۱</sup> بنابراین، در اندیشه ملاصدرا معنای لغوی فطرت (خلقت ابتدایی انسان) از یک سو، بر اساس حرکت جوهری، ناظر بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان است (جسمانیه الحدوث) که از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود (روحانیه البقاء) و از سوی دیگر، بر اساس امکان فقری، ناظر بر نیازمندی وی هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب الوجود است.

با توجه به مقدمات پیشین، می‌توان گفت در مکتب صدرایی، خلقت ابتدایی انسان از دو جهت نسبت به سایر موجودات، ویژه و متمایز است؛ از یک جهت، نسبت به مجرداتی همچون فرشتگان که از ابتدای خلقتشان مجرد بوده‌اند، در نوع خود بی‌نظیر بوده و مسبوق به سابقه نیست؛ چراکه نفس انسان به خلاف مجردات، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. و از جهت دیگر، نسبت به سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات برتری دارد، چراکه به دلیل بهره‌مندی از قوه عاقله می‌تواند تسخیرشان نماید و به وسیله آنها نیازهای خود را به بهترین شکل، برطرف سازد.

۴۰. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختم، جلد ۲ (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵)، ۲/۳۷۵-۳۷۶.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳/ ۲۵۲-۲۵۵.

### ۱-۳. نسبی بودن فطرت از دیدگاه ملاصدرا

اندیشمندان معاصر اسلامی، با توجه به آیه فطرت، ویژگی‌های سه‌گانه‌ای را برای امور فطری برشمرده‌اند: ۱. همگانی و فراگیر بودن؛ ۲. غیراکتسابی بودن یا تحمیل‌ناپذیری؛ ۳. فراحوانی بودن یا زوال‌ناپذیری.<sup>۴۲</sup> از میان این ویژگی‌ها آنچه می‌توان بر اساس اندیشه صدرایی هدف مناقشه قرار داد، ویژگی سوم یعنی زوال‌ناپذیری است که از فقره «لاتبدیل لخلق الله» این آیه استنباط شده است. به این ترتیب که:

**مقدمه نخست:** چنان‌که گذشت، «فطرت» با توجه به صیغه «فعله» بر چگونگی و نوع خاصی از آفرینش دلالت می‌کند. در اندیشه صدرایی، نوع خاصی از آفرینش، زمانی بر خلقت انسان منطبق می‌شود که: ۱. انسان ترکیب‌یافته از جوهر بدن و جوهر نفس معرفی می‌گردد؛ ۲. بر اساس حرکت جوهری، نفس انسان، از جوهری جسمانی به جوهری مجرد که «نفس انسانی» نام دارد تبدیل می‌شود. با توجه به ویژگی اول، از سایر موجودات مجرد ممتاز می‌شود و بر اساس ویژگی دوم، از سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، تمایز می‌یابد.

**مقدمه دوم:** بر اساس حرکت جوهری، نفس انسان، جوهر زمانمندی است که مراتبی دارد که آن‌ها فائزاً، یکی پس از دیگری حادث می‌گردند؛ به گونه‌ای که هم حدود هر یک از این مراتب، مشروط به زوال مرتبه پیشینی است و هم مرتبه حادث، خصوصیات مرتبه قبلی را دارد.<sup>۴۳</sup> بر این اساس، هرچند نفس انسان، مراتبی اسفل همچون مرتبه جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به مرتبه اعلایی به نام «نفس انسانی» دست پیدا می‌کند، باید توجه داشت که از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی نیز افزون بر دارابودن و ویژگی خود که تجرد است، خصوصیات مراتب جسمانی پیشینی خود را نیز دارد.

**نتیجه:** می‌توان گفت «نفس انسانی» از یک سو به دلیل داشتن مراتب جمادی، نباتی و حیوانی که مادی و زوال‌پذیرند و نیز به دلیل استفاده از ابزارهای حسی به منظور درک کلیات و رسیدن به مرتبه عقلی، با موجودات مجرد که جزء عقول تام هستند و از ابتدای خلقتشان، مجرد بوده و مراحل جمادی، نباتی و حیوانی را تجربه نکرده‌اند، متفاوت است و از سوی دیگر، بر خلاف سایر موجودات مادی، به کمک حواس پنج‌گانه‌اش، می‌تواند دست به شناخت پیرامون خود زده و با قراردادن شناخت‌هایش در دستگاه قیاس خویش، به نتایجی یقینی دست یابد تا از این

۴۲. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، ۲۶/۱۲.

۴۳. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ اول (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹)، ۲۰۳.

رهیافت، مراتب جسمانی پیش از مرتبه عقلی خود را مدیریت و در سایر موجودات مادی نیز تصرف کند و بتواند نیازهای مادی و معنوی خویش را به نحو مطلوبی برطرف سازد.

بر این اساس، در نگاه صدرایی، مهم‌ترین ویژگی آفرینش انسان که وی را نسبت به دیگر موجودات مجرد و مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات جدا می‌سازد، «نفس انسانی» اوست که هم دارای ویژگی‌های مادی و زوال‌پذیر و هم دارای ویژگی‌های غیرمادی و زوال‌ناپذیر است. در نتیجه، فطرت انسان نیز که حاکی از خلقت ویژه او نسبت به دیگر موجودات اعم از مجرد و مادی است، هم شامل امور زوال‌پذیر و هم شامل امور زوال‌ناپذیر می‌گردد. به بیان دیگر، چنین نیست که فطرت انسان مطلقاً زوال‌ناپذیر باشد، بلکه نسبت به برخی امور، زوال‌پذیر و نسبت به برخی امور زوال‌ناپذیر است و این مطلب نسبی بودن فطرت را نشان می‌دهد.

بنابراین، فقره «لا تبدیل لخلق الله» برخلاف برداشت مرسوم مبنی بر اینکه فطرت زوال‌ناپذیر است، ویژگی سوم فطرت را تبدیل‌ناپذیری در دو مورد می‌داند: ۱. فطرت هم امور زوال‌پذیر و هم امور زوال‌ناپذیر را شامل می‌شود و این شمول فطرت، تبدیل‌ناپذیر است و این‌گونه نیست که در مقطعی فقط امور زوال‌پذیر و در مقطع دیگر، فقط امور زوال‌ناپذیر را دربرگیرد؛ ۲. پسینی بودن مطلق ادراکات اعم از بدیهی و نظری تبدیل‌ناپذیر است. به بیان دیگر، انسان ماقبل حواس هیچ‌گونه شناختی ندارد و پس از احساس کردن به وسیله حواسی خارجی (حواس پنج‌گانه) و حواس داخلی (قوای نفس) است که به شناخت دست پیدا می‌کند. این ویژگی خدادادی، تبدیل‌ناپذیر بوده و حاکی از این است که معرفت، تأسیس است، نه تذکر.

### ۲-۳. جایگاه ادراکات بدیهی در فطرت از دیدگاه ملاصدرا

در باور اندیشمندان معاصر اسلامی، تنها مصداق ادراکات فطری، تصدیقات بدیهی است که جایگاه آن در عقل بالملکه است؛ بر خلاف ملاصدرا که دایره فطرت را گسترده‌تر می‌داند؛ به گونه‌ای که پایین‌ترین مرتبه عقل را نیز که خالی از هرگونه تصور و تصدیقی است، تحت گستره فطرت معرفی می‌کند.

در دستگاه فکری وی، عقل یکی از شئون نفس بوده و همانند نفس مراتبی دارد که عبارتند از: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. او بر این باور است که بر اساس اصل فطرت، نفس انسان در اولین و پایین‌ترین مرتبه از عقل که «عقل بالقوه» نام دارد، خالی از هرگونه تصویر بوده و تنها استعداد پذیرفتن صور را داراست؛ به همین دلیل عقل در این مرتبه بالقوه است،

نه بالفعل.<sup>۴۴</sup> بنابراین، چون در این مرتبه از عقل، هیچ‌گونه تصویری نیست، طبیعتاً ادراکی نیز نخواهد بود که دربارهٔ پیشینی بودن یا نبودنش سخن به میان آید. اما نکتهٔ اینجاست که ملاصدرا این مرتبه از عقل را نیز جزء فطرت می‌داند و بر این باور است که فطرت در همهٔ مراتبش امری ثابت و پایدار نیست که همواره از ادراکاتی پایدار برخوردار باشد، بلکه امری ذومراتب و مشکک است که در پایین‌ترین مرتبه‌اش، قوه و استعداد محض و خالی از هرگونه شناخت و ادراکی است.

مرتبه دوم عقل که «عقل بالملکه» نام دارد، از به فعلیت رسیدن عقل بالقوه حکایت می‌کند؛ به این صورت که محسوساتی که در مرتبهٔ اول عقل، بالقوه‌اند، در مرتبهٔ دوم به فعلیت رسیده و حادث می‌گردند. این دسته از معقولات «معقولات اولیه» نامیده می‌شوند؛ همچون «الکُلُّ اعظم من الجزء» که مثال برای بدیهیات است، «الارض ثقيلة» که مثال برای تجربیات است، «البحر موجود» که مثال برای متواترات است، «الکذب قبیح» که مثال برای مقبولات است. به چند دلیل، ادراکات بدیهی، در این مرتبه از عقل، پیشینی و ماقبل از حواس نیست:

۱. بر اساس حرکت جوهری، چون نفس از جواهر به شمار می‌آید و قوهٔ عاقله، یکی از شئونات نفس است، پس مراتب عقل نیز همچون مراتب نفس، حادث می‌شوند و چیزی که حادث است مسبوق به عدم است؛ یعنی از آغاز خلقت انسان در ذات او نبوده است.<sup>۴۵</sup> بر این اساس، بدیهیاتی که در باور اندیشمندان معاصر اسلامی پیشینی قلمداد شده است، از دیدگاه صدرایی، در این مرتبه از عقل، حادث دانسته شده است؛ بنابراین ادراکات بدیهی را نمی‌توان پیشینی و ماقبل حواس به شمار آورد.

۲. اگر بپذیریم بدیهیات، پیشینی و جزء ذات انسان است، باید تجربیات، متواترات و مقبولات که از دیدگاه ملاصدرا جزء ادراکات مرتبهٔ عقل بالملکه‌اند نیز در کنار بدیهیات، پیشینی قلمداد شود؛ این در حالی است که هیچ‌یک از اندیشمندان معاصر اسلامی، تجربیات، متواترات و مقبولات را پیشینی نمی‌دانند.

۳. صدرالمتألهین اساساً قوهٔ عاقله را پیش از رسیدن به مرتبهٔ عقل بالفعل، مخالط با ماده و دستخوش فعل و انفعالات بدنی می‌داند.<sup>۴۶</sup> با این وصف، ادراکات بدیهی که در مرتبهٔ عقل بالملکه هستند را نمی‌توان پیشینی و ماقبل از حواس قلمداد کرد، چراکه چیزی که مخالط با ماده باشد، پیوسته در حال تغییر و تبدیل است.

۴۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الطبعة الثانية (مشهد: المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰)، ۲۰۲.

۴۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۵.

۴۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۳.

از دیدگاه ملاصدرا همچنان که عقل بالملکه، کمال اول برای عقل بالقوه است، عقل بالملکه نیز کمالی دارد که در مراتب عقل نظری، «عقل بالفعل» و کمال ثانی نامیده می‌شود و مرتبه سوم عقل به شمار می‌رود. این مرتبه از عقل، از این جهت کمال ثانی برای عقل محسوب می‌شود که انسان به واسطه آن، حیاتی بالفعل به دست می‌آورد؛ حیاتی که در آن به ماده و امور مادی نیازی نخواهد داشت. دلیل این مطلب آن است که انسان در این مرتبه، از تجردی عقلی بهره می‌برد که قادر است ماهیئت اشياء را از اجسام، تجرید نموده و در نفس حاضر سازد.<sup>۴۷</sup>

نکته مهم این است که از دیدگاه صدرالمتألهین مقام ادراکات نظری در نسبت با ادراکات بدیهی، درجه بالاتری دارد؛ بر خلاف دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی که ادراکات بدیهی را بالاتر از ادراکات نظری دانسته و برای آنان ارزشی بالذات قائلند، چراکه این نوع از ادراکات را پیشینی و ماقبل از حواس می‌دانند. این در حالی است که ملاصدرا در بیان خویش، افزون بر اینکه بدیهیات را حادث به شمار می‌آورد، بر این باور است که عقل در این مرتبه صرفاً قادر است بدیهیاتی را ادراک نماید که ما را به براهین یقینی نمی‌رساند تا برای انسان کارساز باشد، بلکه عقل در مرتبه بالفعلش قادر خواهد بود که دستگاه قیاس تشکیل دهد و توسط براهین تشکیل شده، نتایج یقینی منتج کند. گواه مطلب آن است که وی، نسبت بدیهیات به نظریات را نسبت جسم مشترک به طبایع می‌داند و بیان می‌دارد همان‌گونه که جسم فقط به خاطر جسمانی بودنش، نمی‌تواند در خارج موجود شود؛ بلکه باید جسم متعینی شود که از طبیعتی مخصوص برخوردار است، عقل نیز فقط با ادراک بدیهیاتی که نزد همه انسان‌ها اعم از عوام و خواص مشترک است، به فعلیت نمی‌رسد.<sup>۴۸</sup>

مرتبه چهارم عقل یعنی «عقل مستفاد» همان عقل بالفعل است؛ با این تفاوت که عقل بالفعل، معلومات نظری را با التفات خویش نزد نفس حاضر می‌سازد، اما در عقل مستفاد، بدون نیاز به التفات، نزد نفس، حضور و فعلیت دارند.<sup>۴۹</sup> در اندیشه صدرایی، هدف نهایی از آفرینش عالم مادی، خلقت انسان، و هدف نهایی از خلقت انسان، رسیدن وی به مرتبه عقل مستفاد و اتصالش به مبدهی ازلی و ابدی است.<sup>۵۰</sup> بنابراین، ادراکات در مرتبه عقل مستفاد نیز جایگاه ذاتی ندارند، بلکه به خاطر رسیدن نفس به تجردی تام که هم‌پایه عقول مجرد است، همه چیز نزد عقل اعم از محسوسات و معقولات، بعینه حاضر و مشاهد است. در نتیجه، حتی در این مرتبه هم

۴۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۵.

۴۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳ / ۴۲۰.

۴۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳ / ۴۲۱-۴۲۰.

۵۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۶-۲۰۷.

نمی‌توان برای ادراکات بدیهی، ارزشی ذاتی در نظر گرفت، چراکه نفس انسان در این مرتبه، بدون نیاز به ادراکات بدیهی، به تجرّد تام دست پیدا کرده است.

### ۳-۳. پسینی بودن ادراکات بدیهی از دیدگاه ملاصدرا

همان‌گونه که گذشت، اندیشمندان معاصر اسلامی، ادراکات بدیهی را با فرض پیشینی‌بودنشان، فطری قلمداد کرده‌اند؛ به این معنا که انسان از عالم دیگر ادراکاتی را با خود به این دنیا آورده است. اما بر اساس آنچه در مراتب عقل گذشت، بر پایه اصل فطرت، نفس مراتبی دارد که یکی پس از دیگری حادث شده و به تبع آن، بنابر اتحاد عاقل و معقول، چون نفس با عقل متحد است، مراتب عقل نیز یکی پس از دیگری حادث می‌شوند و چون هر چیزی که حادث می‌شود، مسبوق به عدم است، مراتب عقل و معقولات آن اعم از ادراکات نظری و ادراکات بدیهی نیز حادث و مسبوق به عدم بوده و در نفس نبوده‌اند که پیشینی قلمداد شوند.

به بیان دیگر، ملاصدرا بر اساس اصل تشکیک وجود، فطرت را نیز امری مشکک و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف دارد و در اولین و ضعیف‌ترین مرتبه‌اش که عقل بالقوه است، هیچ ادراک و شناختی وجود ندارد، چراکه عقل در این مرتبه، قوه و استعداد محض است و قادر به شناخت معقولات نیست. در مرتبه دوم از عقل که عقل «بالمکه» نامیده می‌شود، ملاصدرا ادراکات بدیهی را اولین ادراکات حادث شده در ذهن می‌داند که منشأش محسوسات است. شاهد مثال این ادعا جایی است که صدرالمتألهین ضعیف‌ترین مرتبه عقل یعنی عقل بالقوه را «فطرت اولیه» و مرتبه سوم عقل یعنی عقل بالفعل را «فطرت ثانویه» نامیده است. بر این اساس، وی فطرت را امری ثابت و پایدار نمی‌داند، بلکه آن را جوهری ذومراتب می‌داند که به واسطه حرکت اشتدادی، علاوه بر دارا بودن ویژگی مرتبه خود، کمال مراتب بالاتر را نیز نصیب خود می‌گرداند و در نهایت، به مرتبه عقول مجرد که تجرّد تام است دست پیدا می‌کند.<sup>۵۱</sup>

بنابراین از دیدگاه وی، ادراکات بدیهی، مسبوق به حواس بوده و منشأ آن، حواس اعم از حواس خارجی و حواس داخلی است و نمی‌توان مدعی شد که انسان دارای تصدیقاتی ماقبل حواس است؛ بر خلاف باور اندیشمندان معاصر اسلامی همچون جوادی آملی و مطهری که قائل به تصدیقات بدیهی ماقبل حواس در نفس انسان هستند.

۵۱. ملاصدرا، شرح أصول الكافي، المجلد ۱ و ۲، الطبعة الاولى (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۶۱۷/۲-۶۱۶.

#### ۴. تعریف اصطلاحی نواز فطرت بر اساس مبانی حکمت متعالیه

پیش از این خواندیم که معنای لغوی فطرت «خلقت ابتدایی انسان» است که از یک سو، بر اساس حرکت جوهری، ناظر بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان است که از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود، و از سوی دیگر، بر اساس امکان فقری، ناظر بر نیازمندی وی هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب الوجود است. بر این اساس، خلقت انسان ابتدایی بوده و در نوع خود بی‌نظیر است. اکنون که بر اساس حرکت جوهری و امکان فقری، معنای لغوی «فطرت» روشن شد، لازم است با توجه به مبانی صدرالمتألهین به ارائه تعریف اصطلاحی روشنی از فطرت مبادرت ورزیم. بدین منظور، لازم است مقدماتی از اندیشه صدرایی فراهم آوریم که عبارتند از:

۱. امکان وجود، به معنای عدم ضرورت طرفین و تساوی نسبت نیست، بلکه به معنای همان نیاز و فقری است که در ذات آنها در نسبت با علت نهفته است (امکان فقری)؛ بنابراین نفس صدور وجودات و اثبات خارجیه، یعنی صرفاً حیثیت تعلیلیه آنها، موجب انتزاع موجودیت از آنها می‌گردد؛ پس وجودات امکانی، ذاتاً به واجب مرتبطند و عین ربط به واجبند و هرگز نمی‌توان آنها را بدون نظر به واجب که علت موجدۀ آنهاست، مشاهده کرد.<sup>۵۲</sup>

۲. ممکنات، هنگامی که بر اساس ترجیح مرجّحی، از تساوی نسبت به عدم و وجود خارج شده و پا به عرصه وجود می‌گذارند، ضروری و واجب می‌شوند (واجب بالغیر) و چون حادث شده‌اند و پس از حدوثشان، با مرحله بقاء مواجه‌اند، به علت نیازمندانند. به بیان دیگر، همه موجودات ممکن، نه تنها در وجود خود، به موجودی همه‌دان و همه‌توان نیازمندند، بلکه در بقای وجود خود نیز به او نیاز دارند و وجودشان در نسبت با وجود واجب تعالی، عین ربط و فقر است.<sup>۵۳</sup> و همین فقر و وجودی و بقایی اوست که سرچشمه تمامی گرایش‌های فطری و ذاتی انسان است.

۳. در بیان حکما، تجرّد یکی از دلایل اثبات علم خداوند متعال است، چراکه هر مجردی، ذات خود و غیرخود را به نحو حضوری ادراک می‌کند؛ بنابراین علم خداوند، همچون قدرت و حیات وی، عین ذات اوست و میان این صفات، هم‌پوشانی عینی وجود دارد. عکس این قضیه نیز صادق است؛ یعنی هر موجود غیرمجرد و مادّی از جمله انسان، چون مادّه، مانع از تعقل و ادراک اوست، پس علمش نیز زائد بر ذاتش خواهد بود. بنابراین نمی‌توان برای انسان که تکون و ایجادش

۵۲. عبدالله جوادی آملی، فلسفه صدر، جلد ۱، چاپ دوم (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸)، ۱/۱۰۳-۱۰۴.

۵۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱/ ۸۷-۸۶.

با جوهری مادی شکل گرفته است، ادراکاتی پیشینی قائل بود، بلکه علم انسان همچون قدرت و حیات وی، زائد بر ذات اوست و میان صفات وی، عینیتی وجود ندارد.<sup>۵۴</sup>

**نتیجه:** بر اساس تعریف لغوی «فطرت» که بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان و نیازمندبودن مطلق وی هم در ایجاد و هم در بقاء، به واجب بالذات دلالت دارد، پی می‌بریم آنچه درباره انسان، به عنوان فطرت از آن سخن به میان می‌آید، از یک سو از حدوث نفس انسان و نیز فقر وجودی و بقایی و در نتیجه گرایش وی به واجب‌الوجود، حکایت می‌کند و از سوی دیگر، حاکی از این است که موجودی که حدوث و تکوینش، مقارن با ماده بوده و علمش زائد بر ذاتش می‌باشد، و فقر این چنین، وجودش را فراگرفته است، باید خالی از هرگونه شناخت پیشینی باشد.

این مبنا، درباره دیگر موجودات مادی نیز صادق است؛ با این تفاوت که درباره نباتات به «طبیعت» و درباره حیوانات به «غریزه» یاد می‌شود. تنها فصل ممیزی که می‌تواند انسان را از مابقی موجودات مادی جدا سازد، قوه «عاقله» است که به وسیله «حواس پنج‌گانه» به انسان یاری می‌دهد تا در مسیر کمال مادی و معنوی خویش، مادیات و ماورا را تسخیر کند و از این رهگذر بتواند نیازهای مادی و معنوی خود را به نحوی شایسته برطرف سازد.

در نتیجه، بر اساس «حرکت جوهری» ملاصدرا که ناظر بر حدوث انسان، و نیز بر اساس «امکان فقری» وی که ناظر بر نیازمندی همه‌جانبه او هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب‌الوجود است، و نیز با توجه به اینکه فقر و نیازمندبودن انسان، سرچشمه گرایش‌های فطری و ذاتی اوست، فطرت یعنی: «خلقت خاص انسان که سه ویژگی دارد: ۱. موجودی است حادث که حدوثش جسمانی است و مرکب از جسم و نفس است؛ ۲. به این دلیل که هم در ایجاد (حدوث) و هم در بقاء، به علت نیازمند است، به موجودی قائم به ذات خویش گرایش دارد، چراکه ریشه گرایش‌های فطری وی، نیازمندی مطلق اوست و چون حدوثش جسمانی بوده و علمش زائد بر ذات اوست، نمی‌توان هیچ‌گونه ادراک پیشینی در نهادش فرض کرد؛ ۳. برای رفع نیازهای مادی و معنوی خود از عقل خویش بهره می‌گیرد».

ویژگی نخست، موجودات مجرد را از تعریف خارج می‌کند، و ویژگی دوم، حوزه شناخت‌ها را با فرض پیشینی بودن ادراکات بدیهی، از فطرت نفی نموده و مطلق ادراکات اعم از بدیهی و نظری را با فرض پسینی بودن، و نیز حوزه گرایش‌های فطری را برای آن اثبات می‌کند. ویژگی سوم، دیگر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات را از تعریف خارج می‌کند.

۵۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، الطبعة الثانية عشر (قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۳۰)، ۶۶-۸۹؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، الطبعة الاولى (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۶۶-۸۹.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. باور اندیشمندان معاصر به «ادراکات بدیهی ماقبل حواس» در آرای افلاطون ریشه دارد. او برای اثبات وجود «معرفت حقیقی» به نظریه «تذکر» قائل شد و سپس به منظور اثبات این نظریه و رفع اشکالات آن، به ناچار دو نظریه «قدم نفس» و «مُثل» را مطرح نمود.

۲. نیازمندی نفس به قوا و آلات ادراکی و تحریکی که برخی، از قوای نباتی و برخی دیگر، از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و در نتیجه روشن می‌شود که نفس، جوهری قدیم نیست.

۳. علامه طباطبایی بر اساس حکمت ارسطویی، حواس را اعم از حواس خارجی و حواس داخلی معرفی می‌کند و نفس انسان را ماقبل هر دوی این حواس، فاقد هرگونه تصور و تصدیق می‌داند؛ بر خلاف باور اندیشمندان معاصر مسلمان که ادراکات بدیهی را پیشینی و ماقبل حواس می‌دانند.

۴. ملاصدرا بر اساس اصل تشکیک وجود، فطرت را نیز امری مشکک و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف دارد و در اولین و ضعیف‌ترین مرتبه‌اش که عقل بالقوه است، هیچ ادراک و شناختی وجود ندارد، چراکه عقل در این مرتبه، قوه و استعداد محض است و قادر به شناخت معقولات نیست.

۵. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، فطرت چیزی نیست جز حدوث نفس انسان و نیز فقر وجودی و بقایی وی به موجودی ازلی و ابدی که قائم به ذات خود می‌باشد و این فقر وجودی و بقایی، سرچشمه گرایش‌های ذاتی اوست. چنین موجودی که حدوث و تکوینش، مقارن با ماده بوده و علمش زائد بر ذاتش می‌باشد، خالی از هرگونه شناخت پیشینی است؛ بنابراین ادراکات بدیهی، زائیده حواس بوده و پسینی‌اند. بر این اساس، فطرت، تمامی مراتب عقل را دربرمی‌گیرد و فقط شامل مرتبه عقل بالملکه که خاستگاه ادراکات بدیهی است نمی‌شود.

شناخت شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی / ولیان و فلاح نژاد ۲۰۱

## کتاب نامه

- ازهری، خالد بن عبدالله. شرح التصريح على التوضيح. المجلد ۲، الطبعة الاولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱.
- افلاطون. دوره آثار. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد ۳، چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
- جزری، ابن الأثیر. النهاية في غريب الحديث و الأثر. المجلد ۳. بيروت: المكتبة العلمية، ۱۳۹۹.
- جوادی آملی، عبدالله. رحيق مختوم. جلد ۲. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله. فلسفه صدرا. جلد ۱، چاپ دوم. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسير موضوعی قرآن كريم (فطرت در قرآن). جلد ۱۲. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
- خليل بن احمد فراهيدى. العين. المجلد ۳، الطبعة الاولى. قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد. مفردات الفاظ القرآن، الطبعة الاولى. بيروت: دار القلم، ۱۴۱۲.
- سيوطی، جلال الدين عبدالرحمن. البهجة المرضية في شرح الألفية، الطبعة الخامسة. قم: دار الحكمة، ۱۳۷۸.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). المبدأ و المعاد، الطبعة الاولى. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. الطبعة الثانية. مشهد: المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). شرح أصول الكافي. المجلد ۱ و ۲، الطبعة الاولى. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۸۳.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. تعليقات: سيدمحمدحسين طباطبائی. المجلد ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۹۸۱.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين. اصول فلسفه و روش رئاليسم. جلد ۱ (چاپ چهاردهم) و جلد ۲ (چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين (علامه). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۴.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين (علامه). الميزان في تفسير القرآن. المجلد ۱۰ و ۱۶، الطبعة الخامسة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۷.

۲۰۲ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۸۱-۲۰۲

- طباطبایی، محمدرضا. صرف ساده. چاپ چهل و هشتم. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۷۹.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرين. المجلد ۳. تهران: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷.
- عبودیت، عبدالرسول. خطوط کلی حکمت متعالیه. چاپ اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.
- علامه حلی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. الطبعة الثانية عشر. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ۱۴۳۰.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. جلد ۱. چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان (افلاطون، محاورات میانی). ترجمه حسن فتحی. جلد ۱۴. چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز. افلاطون. ترجمه حسن فتحی. چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد ۳. چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.

## ون اینواگن و فلسفه: فرافلسفه پیترو و اینواگن

سید محمد حسن آیت الله زاده شیرازی \*

محمد رضا موحدی پور \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.532604.1376

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷]

### چکیده

پیترو و اینواگن<sup>۱</sup> در همان حال که فیلسوف مهم و تأثیرگذاری است، در بسیاری از مواضع، مطابق روش متداول فلاسفه تحلیلی بحث را پیش نمی برد و این منجر به اتخاذ برخی مواضع نامتعارف از طرف او شده است. در این مقاله سعی کرده ایم تصویری روشن از نگاه او، به فلسفه و روش درست آن ارائه دهیم. برای این کار، مستقیماً به سراغ تعدادی از آثار او رفته و سعی کرده ایم مؤلفه های فرافلسفه او، یعنی نگاه او به استدلال، تعریف و تحلیل واژگان فلسفی، متافیزیک، شهود فلسفی را استخراج کنیم تا با کنار هم قراردادن این مؤلفه ها، تصویرمان را از فرافلسفه او کامل تر کنیم. به باور نویسندگان، بدون در نظر گرفتن این تصویر کامل، فهم فلسفه ورزی او به درستی ممکن نخواهد بود؛ بنابراین هر یک از بخش های این مقاله در نظر دارد به یک سؤال فرافلسفی در نظر این فیلسوف، پاسخ دهد و نویسندگان آن باور دارند که کنار هم قراردادن این پاسخ ها می تواند تصویر خوبی از فرافلسفه او ارائه دهد.

**واژگان کلیدی:** پیترو و اینواگن؛ فرافلسفه؛ استدلال فلسفی؛ تعریف؛ متافیزیک؛ شهود فلسفی.

\* استادیار دانشکده فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Email: h\_shirazi@sbu.ac.ir

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. Email: Mohammad.movahedi65@gmail.com

1. Peter Van Inwagen.



## مقدمه

پیتر ون اینواگن فیلسوف تحلیلی آمریکایی، یکی از پرکارترین فیلسوفان معاصر است که در بسیاری از شاخه‌های فلسفه از قبیل متافیزیک، فلسفه دین، الاهیات فلسفی<sup>۲</sup> و فلسفه عمل<sup>۳</sup> تتبعات متنوعی داشته است. بدون شک نام او از متافیزیک تحلیلی معاصر حذف‌نشده است. بحث‌های چالش‌برانگیز او در مسئله اراده آزاد، هستی‌شناسی و مسئله شر، او را به چهره‌ای شناخته‌شده در فلسفه تحلیلی معاصر بدل کرده است. اما هنگامی که کسی بدون توجه به نگاه او به فلسفه و روش‌های او برای فلسفیدن به سراغ او می‌رود و یکی از آثارش را به تصادف می‌خواند، بعضاً ممکن است دچار سردرگمی شود. در این موارد ممکن است برخی او را فیلسوفی سطحی و ساده<sup>۴</sup> ببینند و برخی دیگر او را فیلسوفی مغلق و پیچیده. عده‌ای ممکن است گمان کنند او به عمق مسائل و معضلات فلسفی پی برده است و روش خاص خود را پی گرفته است و عده‌ای دیگر به عکس گمان کنند او ناتوان از درک عمیق مسائل و پیچیده‌گی‌های فلسفی است. نحوه ورود و خروج او به مناقشات فلسفی، رویکردها و پیش‌فرض‌های او در حل مسائل و نگاه ویژه‌اش به غایت فلسفیدن، ممکن است عامل برخی از این سردرگمی‌ها باشد. هدف اصلی این مقاله این است که با مراجعه به آثار او برخی از مؤلفه‌های فرا فلسفی او را احصا کند تا بتواند تصویری تا حدی روشن از نگاه او به فلسفه و فرایند فلسفیدن او ارائه دهد.

یکی از انگیزه‌های نگارش این نوشته، مواجهه نویسندگان آن با برخی مواضع غیرارتدکسی این فیلسوف در متافیزیک، برخی از نحوه‌های ورود و خروج او به بحث و فحص‌های فلسفی و نحوه محاجه او با همتایان فیلسوفش در مناقشات فلسفی و کنجکاوی نویسندگان این مقاله برای درک این پدیده‌ها بوده است؛ برای مثال یکی از جمله‌های رایج در نوشته‌های ون اینواگن جمله «من نمی‌دانم چطور...»<sup>۵</sup> است. گویی در اوج بحبوحه مناقشات فلسفی، او دیگر نمی‌خواهد (یا حقیقتاً نمی‌تواند!) با شهودهای خیال‌بافانه فلاسفه همراه شود و سعی دارد به معقولیت عرفی وفادار بماند و ادامه احتجاج را با این جمله معروفش قطع می‌کند. آیا او فیلسوف ساده و سطحی‌ای است یا کاملاً برعکس به عمق مسائل و مشکلات لاینحلی که در ذات فلسفه وجود دارد پی برده است؟ دیوید لوئیس یکی از بزرگ‌ترین متافیزیسین‌های تحلیلی

2. Philosophical theology.

3. Action theory.

4. Naive.

5. I don't know how....

معاصر فکر نمی‌کند او فیلسوفی ساده‌ای باشد؛ به عکس او را کاملاً فیلسوفی جدی می‌داند و درباره او چنین می‌گوید: «گاهی اوقات [ون اینواگن] از نظر فلسفی محافظه‌کار است، مواضعی می‌گیرد که از مد افتاده‌اند و با دفاع هوشمندانه و اصیل خود از آنها، زندگی جدیدی به آنها می‌بخشد. کار وی در مورد اراده آزاد مثال خوبی در این مورد است. گاهی اوقات، خصوصاً در کار او علیه دیدگاه‌های مرسوم در مسئله ترکیب اشیا از اجزا، او مواضع کاملاً جدیدی را به دست می‌گیرد و باز بحث بسیار خوبی را انجام می‌دهد. در هر صورت اهداف او بلندپروازانه است و او قضیه خود را با نهایت دقت، شفافیت و انصاف بیان می‌کند. کارهای او الگویی از این است که چطور باید یک متافیزیک نظام‌مند پیگیری شود. به ندرت با نتیجه‌گیری‌های او موافقم؛ اما هر زمانی که موضعی را اتخاذ می‌کند یا به موضعی حمله می‌کند، او همان کسی است که ضربه را می‌زند. من به طور کلی متقاعد شده‌ام که مطلقاً هیچ راهی نیست که بتوانم مقدمات او را قبول کنم و هم‌زمان از نتایجش طفره بروم. از نظر اصالت در موضوعات مهم و هم از نظر استواری در استدلال، او بی‌نظیر است.»<sup>۶</sup>

به هر حال نگارندگان این نوشته باور دارند بهترین راه (یا یکی از بهترین راه‌ها) برای یافتن پاسخ‌های سؤال‌های فرافلسفی‌شان درباره این فیلسوف، رفتن به سرخ‌آثار او و پرسیدن این سؤال‌ها به طور مستقیم از خود او است. این نوشته حاصل چنین فعالیتی است. هر کدام از بخش‌های این مقاله بر جنبه‌ای از فرافلسفه این فیلسوف نوری می‌افکند تا در نهایت بتواند تصویری جامع از فرافلسفه او ارائه دهد.

فرافلسفه<sup>۷</sup> شاخه‌ای جدید از فلسفه است که با نگاهی درجه دوم به خود فلسفه می‌نگرد و شامل مباحث بسیار گسترده‌ای از قبیل روش‌شناسی فلسفه، ماهیت فلسفه و هدف فلسفه است. گرچه نگاه درجه دوم به خود فلسفه سابقه‌ای درازمدت در طول تاریخ فلسفه داشته است و بسیاری از فلاسفه بزرگ نظراتی درباره ماهیت و روش فلسفی داشته‌اند، فرافلسفه به عنوان شاخه‌ای منسجم از فلسفه، عمر چندانی ندارد و بنابراین می‌توان حدس زد که احتمالاً این واژه مرجع روشنی هم نداشته باشد. در ادامه این مقاله هرگاه از ترکیب «فرافلسفه فلان فیلسوف» استفاده شود، منظور مجموعه نامتعینی از نگاه‌ها و رویکردهای درجه دوم آن فیلسوف به خود فلسفه و روش‌های به کاررفته در آن است.

6. John A. Keller (Ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 5.

7. Metaphilosophy.

گرچه ون اینواگن در بسیاری از آثارش صحبت‌های پراکنده‌ای در باب مسائل فرافلسفه کرده است و در کل فیلسوفِ روش آگاهی است، اما هیچ‌گاه به نحوِ منسجم، آن‌گونه که امروزه در رشته فرافلسفه مطرح است، در این زمینه چیزی نگفته است. علاوه بر این، تا به حال چند کتاب درباره این فیلسوف منتشر شده است؛ اما هیچ‌کدام تصویر روشن و منسجمی از فرافلسفه او ارائه نداده‌اند.<sup>۸</sup> در واقع این مقاله، سعی می‌کند چنین تصویری ارائه دهد.

### فلسفه و روش آن

استدلال و استدلال‌ورزی اصلی‌ترین مؤلفه فرافلسفی ون اینواگن است و البته این ادعا نیاز به کمی توضیح دارد. اغلب فیلسوفان (به جز اندکی، برای مثال احتمالاً فیلسوفان متعلق به جریان‌هایی مثل رمانتیسم) حداقل خودشان ادعا دارند، به طور ضمنی یا آشکار که استدلال اقامه می‌کنند. اینکه ماهیت استدلال چیست یا یک استدلال خوب چه مؤلفه‌هایی باید داشته باشد، محل اختلاف نظر فراوان است. در جریان موسوم به فلسفه تحلیلی که ون اینواگن خود را متعلق بدان می‌داند، جایگاه استدلال نقش پررنگ‌تری دارد. در نگاه ون اینواگن استدلال کاملاً برجسته است و نقش محوری دارد. او تقریباً در هر مقاله‌ای، سخنرانی یا کتابی همواره در حال اقامه استدلال، تضعیف استدلال‌های موضع رقیب، بررسی قوت یک استدلال یا فعالیت‌هایی از این دست است. برای دیدن یک نمونه کاملاً تصادفی از متافیزیسین‌هایی که راهی متفاوت پیموده‌اند ولی همچنان متعلق به سنت فلسفه تحلیلی بوده‌اند، به این نقل قول از دیوید آرمسترانگ در مقدمه کتاب طرحی برای یک متافیزیک نظام‌مند توجه کنید: «به هر تقدیر، نابخردانه است کسی چنین بیندیشد که از طریق استدلال‌آوری فلسفی می‌توان اثبات کرد که طرح خاصی در هستی‌شناسی (اصطلاح دیگری برای متافیزیک که البته بر طبیعت عام اشیا تمرکز دارد) درست است. حداکثر چیزی که می‌توان انجام داد ارائه تصویری از ساختار بنیادین جهان است (که امید می‌رود منسجم باشد)؛ تصویری که با دیگر تصاویر رقابت می‌کند. [در ارائه این تصویر] در موضعی که بتوانم استدلال می‌کنم، اما گاهی صرفاً ادعا را بیان می‌کنم.»<sup>۹</sup>

۸. دو کتاب مهم درباره ون اینواگن این کتاب‌ها هستند:

John A. Keller (Ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen* (Oxford: Oxford University Press)

Ludger Jansen (Ed.) and Paul M. Näger Ed. *Peter van Inwagen: Materialism, Free Will and God* (Berlin: Springer, 2018).

۹. دیوید آرمسترانگ، طرحی برای یک متافیزیک نظام‌مند، ترجمه سید محمدحسن آیت‌الله‌زاده شیرازی و سیدعلی سیدی‌فرد (تهران: نشر کرگدن، ۲۰۱۲)، ۲۳.

می بینیم که نقطه مرکزی و تأکید آرمسترانگ استدلال نیست، بلکه رقابت تصاویر فلسفی با هم است. ون اینواگن درمقابل ماجرا را کاملاً برعکس می بیند. برای او درواقع کوچک‌ترین واحد معنادار فلسفیدن، یک استدلال فلسفی است و همه دیگر فعالیت‌های فلسفی حول این محور می چرخند. درواقع در سفر فلسفی او، ارائه تعاریف، ایجاد تمایز<sup>۱۰</sup> شهودهای عقلانی، واقعیت‌های علمی، همگی خمیرمایه‌ای می شوند برای اقامه یک استدلال؛ استدلالی که باید له یک تز فلسفی اقامه شوند. این ترها باید به وسیله یک یا دسته‌ای از جملات خبری به طور روشن بیان شوند. تزهای فلسفی (که در بخش بعد درباره دسته خاصی از این ترها، یعنی گزاره‌های متافیزیکی، بیشتر صحبت خواهیم کرد) به هر طریقی که به دست آمده باشند، خواه از طرق شهود، حدس‌های فیلسوفانه یا بینش‌های علمی، باید له‌شان استدلالی اقامه کرد. از نظر او کار اصلی فلسفه استوارکردن<sup>۱۱</sup> و به‌اثبات‌رساندن چیزها است و نه تبیین<sup>۱۲</sup> آنها و این همان چیزی است که او در تمام دوران حرفه‌ای خود بدان پایبند بوده است. سایر ابزارهای فلسفی چون تبیین، فرض و وضع<sup>۱۳</sup>، ارائه صرفاً یک تصویر منسجم و غیره، در کارهای او نقش حداقلی ایفا می کنند (اگر نگویم نقشی ایفا نمی کنند).

مطلب دیگری که در فرافلسفه او نقش مهمی ایفا می کند، فهم عرفی و عقل سلیم است؛ البته به هیچ وجه قصد نداریم او را عضو نسخه‌های ابتدایی فلاسفه زبان عرفی آکسفوردی نیمه اول قرن بیستم قرار دهیم. خود او نسخه‌های افراطی چنین نگاه‌هایی به ماهیت کار فلسفی را با صراحت رد می کند. با وجود این، برای مهیا کردن خمیرمایه‌ای برای یک استدلال فلسفی، همچنان این فهم عرفی و عقل سلیم است که دست‌بالا را دارد. او هرگز تعریف دقیقی از فهم عرفی و عقل سلیم و همچنین حدود و ثغور آن با فهم‌های فراعرفی و فلسفی ارائه نمی دهد؛ اما اینکه فلاسفه به شهودهایی فرای عقل سلیم عرفی دسترسی ویژه‌ای داشته باشند، چیزی است که از نظر او صراحتاً مردود است.

### تعریف<sup>۱۴</sup> و تحلیل و واژگان تخصصی فلسفه

یکی از موارد ضروری برای ساختن خمیرمایه یک استدلال فلسفی، ارائه تعاریف و روشن کردن واژه‌های تخصصی به‌کاررفته در استدلال است. ون اینواگن در بخش‌هایی از مقاله «چطور در باب

10. Distinction.

11. Establish.

12. Explanation.

13. Postulation.

14. Definition.

اراده آزاد بیندیشیم»<sup>۱۵</sup> به روشنی درباره تعریف و معیارهای مورد نظرش بحث می‌کند. او از اینکه در برخی کارهای فیلسوفان به این مهم توجه کافی نمی‌شود، ناخوشنود است و چنین توصیه‌ای را در حالت ایدئال می‌کند: «هر واژه‌ای را که استفاده می‌کنید که نه واژه یا عبارت زبان روزمره است و نه واژه تخصصی سایر رشته‌های غیر از فلسفه، (که در آن رشته فرض می‌شود تعریف مناسبی از آن واژه داده می‌شود) آن را تعریف کنید. تنها به این دلیل که فلاسفه از یک واژه خاص زیاد استفاده می‌کنند، از این شرط چشم‌پوشی نکنید. اگر فکر می‌کنید از واژه‌ای که استفاده می‌کنید در ادبیات فلسفی تعریف مناسبی ارائه شده است، آن تعریف را تکرار کنید.»<sup>۱۶</sup>

در نظر او، لازم است تمام واژه‌های به‌کاررفته در یک استدلال فلسفی، به روشنی تعریف شوند. این واژه‌ها از سه دسته خارج نیستند: (۱) یا واژه‌ای در زبان عادی هستند یا (۲) واژه‌ای هستند که در یک رشته‌ای غیر از فلسفه تعریف روشنی از آنها وجود دارد یا (۳) یک واژه تخصصی فلسفی هستند. منظورمان از ارائه تعریف، تعریف واژه‌های متعلق به دسته سوم است. در تعاریف واژه‌های فلسفی، نهایتاً به تعریفی می‌رسیم که اجزای تعریف فقط شامل بخش‌های اول و دوم هستند و اینجا است که تعریف می‌تواند به پایان برسد. همچنین او پیشنهادهایی هم برای عمل تعریف کردن ارائه می‌دهد. به جای تعریف یک واژه، جمله‌ای را تعریف کنید که آن واژه در آن به کار رفته است؛ مثلاً به جای تعریف واژه «علیت»، جمله « $x$  علت  $y$  است» را تعریف کنید و به جای تعریف واژه «دانش» جمله « $x$  گزاره  $P$  را می‌داند» و تعریف مثلاً « $x$  علت  $y$  است» باید چنین ساختاری داشته باشد: «جمله‌ای که می‌تواند جایگزین همه نمونه‌جانشین‌های « $x$  علت  $y$  است» شود، جمله‌ای که در آن  $x$  و  $y$  و هیچ متغیر دیگری آزاد نیستند، به همراه مشخص کردن انواع اشیاء  $y$  که می‌توانند به جای  $x$  و  $y$  قرار بگیرند.»<sup>۱۷</sup>

یکی دیگر از معیارهای بسیار مهم او برای ارائه تعریف این است که تعریف هرگز نباید در مورد یک تز فلسفی سوگیری داشته باشد. فرض کنید دو تز فلسفی  $A$  و  $B$  که در تقابل هستند، چیزی درباره واژه فلسفی  $a$  می‌گویند. تعریف خوب از نظر و اینواگن تعریفی است که در مورد هیچ‌کدام از این تزهای رقیب سوگیری نداشته باشد. یک مثال روشنگر می‌تواند تعریف «اراده آزاد» به عنوان یک واژه فلسفی باشد. سازگارگرایی تزی است که می‌گوید اراده آزاد با موجبیت‌گرایی سازگار است و ناسازگارگرایی خلاف آن است. یک تعریف خوب از واژه فلسفی

15. P. Van Inwagen, "How to Think about the Problem of Free Will", *Journal of Ethics* 12, no. 3/4 (2008A): 327-341.

16. Van Inwagen, "How to Think", 12/328.

17. Van Inwagen, "How to Think", 12/328.

«اراده آزاد» نباید در مورد هر کدام از این ترها جهت‌گیری داشته باشد. او از این شکایت می‌کند که بسیاری از فلاسفه سعی کرده‌اند به جای حل مسئله اراده آزاد، تعریفی سازگارگرایانه از اراده آزاد ارائه دهند و گمان کرده‌اند که مسئله سازگارگرایی اراده آزاد با موجبیت‌گرایی را حل کرده‌اند. به یک مثال دیگر که در فلسفه ذهن مطرح است، توجه کنید. در فلسفه ذهن تئوری‌های مختلف در باب حالات ذهنی مثل درد، باید تعریف یکسانی از درد داشته باشند و آن همان معنای واژه درد در زبان عرفی است. صحبت از درد ماده‌گرایانه<sup>۱۸</sup> یا درد دوگانه‌انگارانه<sup>۱۹</sup>، یک اشتباه مضحک در تعریف درد است؛ زیرا اختلاف آنها تنها بر سر این است که این واژه به چه چیزی اطلاق می‌شود، یک فعالیت مغزی صرف یا یک هویت غیرمادی مثل ذهن، و نه تعریف درد. با این حال، از نظر او تعاریف قرار نیست چیز قابل‌اعتنایی از واقعیت جهان به ما بگویند. آنها صرفاً نشان می‌دهند ما چطور قصد داریم واژگان تخصصی‌مان را به کار ببریم. ترهای فلسفی در مقابل، آنهایی که قصد داریم له‌شان استدلال کنیم، در باب جهان هستند (در بخش بعد درباره یک دسته خاص از ترهای فلسفی بیشتر خواهیم گفت).

به همه آنچه درباره تعریف در نظر ون اینواگن گفته شد، باید نکته‌ای را اضافه کنیم و آن اینکه گاهی ترهایی که می‌خواهیم له‌شان استدلالی اقامه کنیم، خود نیاز به وضوح‌بخشی دارند. گرچه شاید بتوان این را موردی از تعریف در نظر او دانست، با اندکی مسامحه می‌توان از تعریف کردن ترهای فلسفی هم سخن گفت و منظور جمله یا جملاتی اخباری<sup>۲۰</sup> است که می‌گویند ما می‌خواهیم دقیقاً له چه چیزی استدلال کنیم. مثلاً تز موجبیت‌گرایی که در مناقشات فلسفی راجع به اراده آزاد حضور دارد، در بسیاری از موارد حتی تعریف روشنی بین طرفین دعوا وجود ندارد. او نسبت به این ابهام‌ها هشدار می‌دهد. اگر می‌خواهیم له این تر استدلالی اقامه کنیم باید بدانیم قصد داریم به طور روشن له چه چیزی استدلال کنیم. تعریف (یا ایضاح) این آموزه می‌تواند چیزی شبیه این باشد:

تز موجبیت‌گرایی: وضعیت گذشته جهان به علاوه قوانین طبیعت، وضعیت آینده جهان در هر لحظه را به نحو یکتایی متعین می‌کند.

(و واضح است که دو واژه تخصصی «وضعیت جهان» و «قوانین طبیعت» که در تعریف/ایضاح این تر فلسفی ظاهر شدند، خود واژه‌های تخصصی فلسفی هستند که باید به طور جداگانه تعریف شوند).

18. Materialism.

19. Dualism.

20. Declarative.

مسئله دیگری که درباره واژگان تخصصی فلسفی مطرح است و ون اینواگن در سالیان اخیر توجه بیشتری بدان داشته است، این است که او برخی از کارهای فلسفی را به چیزی که ذات‌گرایی زبانی<sup>۲۱</sup> می‌نامد، متهم می‌کند و در مورد این خطر هشدار می‌دهد. تعریف این به اصطلاح مغالطه از کلام خود او چنین است: «یک قطعه نوشته فلسفی، ذات‌گرایی زبانی را به نمایش می‌گذارد اگر برخی واژه‌های تخصصی در آن به نحوی وجود داشته باشند که تزی که به وسیله آن قطعه بیان می‌شود، نتواند بدون استفاده از آن واژگان تخصصی بیان شود.»<sup>۲۲</sup>

او به فلاسفه در مورد واژگان تخصصی‌شان بدین نحو هشدار می‌دهد که همه آنچه با واژگان تخصصی در متون فلسفی اظهار می‌کنند، باید بتوانند بدون استفاده از این واژگان نیز اظهار کنند. در واقع ایده‌های اصلی پس هر متن فلسفی باید بتوانند بدون استفاده از واژگان تخصصی بیان شوند، در غیر این صورت آن متن به ذات‌گرایی زبانی مبتلا است. او به این ذات‌گرایی زبانی بسیار بدبین است و گمان می‌کند ریشه برخی از کژتابی‌ها و ابهامات در فلسفه معاصر ریشه در همین امر دارند.

اما تحلیل در مقابل تعریف، قصد دارد چیزی از ذات آن مفهوم به ما بگوید، چیزی ورای منظور و مقصودمان از به‌کارگیری آن واژه. برای روشن‌تر شدن تمایز این دو، به مثالی آشنا از معرفت‌شناسی توجه کنید. در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت (معرفت گزاره‌ای) نوعی رابطه است که بین یک فاعل شناسا و یک گزاره برقرار می‌شود و تقریباً همه معرفت‌شناسان بر سر این توافق دارند. این همان تعریف معرفت است. با وجود این، بر سر ذات معرفت و چیستی آن اختلاف نظر فراوان وجود دارد. در واقع معرفت‌شناسان بر سر تحلیل معرفت است که اختلاف نظر دارند. برخی آن را باور صادق موجه می‌دانند و برخی دیگر این تحلیل را معیوب یافته، خواهان تجدید نظر در آن هستند. اگر یک معرفت‌شناس به تعریف دیگری از معرفت اشاره کند، دیگر بحث بر سر تحلیل معرفت با سایر معرفت‌شناسان که تعریف قبلی را پذیرفته‌اند، از اساس پوچ خواهد بود. ون اینواگن اما به تحلیل‌های فلسفی بسیار بدبین است و معتقد است به ندرت بتوان در فلسفه تحلیل درستی یافت و خودش هم تا آنجا که امکان دارد از رفتن به سمت و سوی ارائه تحلیل‌های فلسفی اجتناب می‌کند. او در کتاب جستاری در باب اراده آزاد که از کارهای اولیه او است، چنین می‌گوید: «به طور کلی من به «تحلیل» مفاهیم فلاسفه که فقط به ندرت درست هستند و در اکثر موارد سوگیرانه‌اند، مظنون هستم. در طول این کتاب، من متداولاً به فهم‌مان از مفاهیم

21. Verbal Essentialism.

22. Keller. *Being, Freedom, and Method*, 192.

تحلیل‌نشده-همچون مفهوم قدرت یک کنشگر در انجام یک عمل-برای اینکه خواننده را قانع کنیم که یکی از مقدمات من صادق هستند، متوسل می‌شوم.»<sup>۲۳</sup>

قبل از پایان این بخش لازم است کمی در باب عمل‌تحدیدکردن و تقسیم‌کردن که در کارهای فلاسفه و خصوصاً متافیزیسیین‌ها به‌وفور یافت می‌شود، سخن گوئیم. فرض کنید فیلسوفی موضوع مورد بحثش را به دو دسته A و B تقسیم می‌کند. مثلاً هویات جهان را به دو دسته اشیاء فیزیکی و اشیاء انتزاعی<sup>۲۴</sup>، ویژگی‌ها را به دو دسته ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های مادی یا علیت را به دو دسته علیت‌عاملی<sup>۲۵</sup> و علیت‌رویدادی<sup>۲۶</sup> تقسیم می‌کند. ون اینواگن در این موارد بسیار با احتیاط قدم می‌گذارد. یک تقسیم‌بندی علاوه بر اینکه باید به استدلال‌ها و مباحث فلسفی‌مان مربوط باشد (احتمالاً می‌توانیم اشیاء روی کره زمین را به دو دسته اشیاء واقع در نیم‌کره راست و اشیاء واقع در نیم‌کره چپ تقسیم کنیم؛ اما این تقسیم چه جذائیتی می‌تواند برای فیلسوف داشته باشد؟!)، باید پاسخ روشن و غیردوری به این سؤال بدهد که چرا چیزی به یکی از دسته‌ها تعلق دارد و نه دیگری، و درمقابل همه تلاش‌ها و استدلال‌ها در جهت مخدوش‌کردن این تقسیم‌بندی، جان سالم به در ببرد. ممکن است اعضای یک بخش از تقسیم‌بندی‌مان تهی باشد؛ اما این چیزی است که باید به وسیله استدلال در باب آن تصمیم‌گیری کرد. با این حال اگر استدلالی له تهی‌بودن یک بخش از تقسیم‌بندی‌مان اقامه شد، این امر به خودی خود اصل تقسیم‌بندی‌مان را مخدوش نخواهد کرد. از تقسیم‌های ذکرشده، تقسیم هویات جهان به اشیاء فیزیکی و اشیاء انتزاعی را، برای مثال، در نظر آورید. اگر کسی پرسد چرا چیزی به دسته اول تعلق دارد و نه دسته دوم، می‌توان به‌روشنی و بدون گرفتارشدن در دور پاسخ داد که اشیاء ی که زمانمند و مکانمند هستند، به دسته اول و اشیاء ی که این‌طور نیستند به دسته دوم تعلق دارند و احتمالاً همه تلاش‌ها در جهت درهم شکستن این تقسیم‌بندی به شکست می‌انجامد (باز هم دقت کنیم که از اینکه ممکن باشد بتوان استدلالی له تهی‌بودن یکی از این دسته‌ها اقامه کرد، اصل این تقسیم‌بندی را مخدوش نمی‌کند). برای مثالی دیگر، تقسیم ویژگی‌ها به ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های ذهنی را در نظر بگیرید. اگر کسی سؤال کند چرا ویژگی‌ای به دسته اول تعلق دارد و نه دسته دوم، ممکن است پاسخ داده شود ویژگی‌هایی که زمانمند و مکانمند هستند، مثل قرمزی یا دو کیلوگرم وزن داشتن، به دسته اول تعلق دارند و

23. P. Van Inwagen, *an Essay on Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 11.

24. Abstract objects.

25. Agent causation.

26. Event causation.

ویژگی‌هایی که این‌طور نیستند به دسته دوم. اگر کسی در مقابل این پاسخ استدلال کند که اساساً ویژگی‌ها زمانمند و مکانمند نیستند، معیار این تقسیم‌بندی را فروریخته است و این تقسیم‌بندی وجاحتش را از دست داده است. به نظر می‌رسد ون اینواگن در تقسیم‌بندی‌های متافیزیکی‌اش همواره تلاش می‌کند تا از تقسیم‌بندی‌های قابل مناقشه پرهیز کند.<sup>۲۷</sup>

### متافیزیک چیست؟

فرامتافیزیک ون اینواگن، یا نگاه او به خود متافیزیک، البته موضوع یک مقاله مفصل و جدا است. با وجود این فکر می‌کنیم به دلیل اینکه او اولاً و بالذات یک متافیزیسین است، هر نوشته‌ای که قصد دارد مؤلفه‌های فرافلسفی او را برشمرد، نمی‌تواند خالی از بررسی نگاه او به متافیزیک باشد. او در مواضع مختلفی در باب اینکه متافیزیک چیست، بحث کرده است (مثلاً مدخل «متافیزیک» در دانشنامه اینترنتی استنورد، مقدمه کتاب متافیزیک،<sup>۲۸</sup> مقاله «ذات متافیزیک»<sup>۲۹</sup>). اما احتمالاً بهترین جایی که در آن او به نحو مستوفی و نظام‌مند در باب متافیزیک به مثابه سؤالی فرافلسفی بحث کرده است، مقاله «ذات متافیزیک» است.

ارائه تعریفی از متافیزیک احتمالاً از ارائه تعریفی از شاخه‌های دیگر فلسفه، دشوارتر است. می‌توانیم متافیزیک را با مباحثی که بدان‌ها می‌پردازد یا به طور سنتی در متافیزیک بدان‌ها پرداخته شده است، تعریف کنیم؛ برای مثال بگوییم متافیزیک دانشی است که به مباحثی از قبیل علیت، زمان، وجود و غیره می‌پردازد. یا می‌توانیم بسیاری از شاخه‌های فلسفه، مثل معرفت‌شناسی و نظریه ارزش را تعریف کنیم و بگوییم آنچه غیر از اینها است، متافیزیک است. واضح است که این راه‌ها پراز دشواری است و نقدهای زیادی می‌توان بدین وارد کرد. راهی که او در این مقاله پیش گرفته، گرچه راه بی‌عیب و نقصی نیست، معتقد است فعلاً از بقیه راه‌ها بهتر است. اما این راه چیست؟

27. P. Van Inwagen, "Causation and the Mental," In *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, Eds. Kelly James Clark, Michael Rea, (1st Edition, Oxford: OUP, 2011).

28. Van Inwagen, 1998c.

29. P. Van Inwagen, "The Nature of Metaphysics," in *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Eds. Cynthia Macdonald and Stephen Laurence, (1st edition. NJ: Wiley-Blackwell, 2008A).

با دوگانه واقعیت<sup>۳۰</sup> و ظاهر<sup>۳۱</sup> شروع می‌کنیم. در تعریف متافیزیک از نظر او این دوگانه، دو گانه‌ای کاملاً اساسی است. به نظر می‌آید به رسمیت شناختن این دوگانه کار چندان دشواری نباشد. چیزهای زیادی در زندگی روزمره و هم در علم وجود دارند که صرفاً به نظرمان می‌رسند و مربوط به قلمرو ظاهرند، اما نه قلمرو واقعیت. خودکاری که در لیوان شکسته «به نظر می‌رسد»، اما در واقعیت این‌طور نیست، زمین که ثابت به نظر می‌رسد، اما در واقع در حال چرخش است و ماه که هرگاه نزدیک مدارش قرار می‌گیرد، در آسمان بزرگ‌تر دیده می‌شود، ولی در حقیقت هرگز اندازه ماه تغییر نمی‌کند. هرچند کاملاً ممکن است حقیقتی که پشت هر کدام از این ظواهر است، خودش ظاهری دیگر باشد. این دوگانه نه تنها در زندگی روزمره و علم بسیار به چشم می‌خورد، در کل تاریخ فلسفه نیز حضور پررنگ داشته است. از دوگانه جهان مثل / جهان محسوس افلاطون تا دوگانه نومن / فنومن کانتی و انواع نام‌های مختلف دیگر. راه‌های زیادی برای مخدوش کردن این دوگانه وجود دارند؛ راه‌هایی که اکثراً دفاع از آنها بسیار دشوار و به لحاظ فلسفی پرهزینه هستند؛ برای مثال اینکه بگوییم هرچه هست ظاهر است و چیزی به نام واقعیت وجود ندارد. اگر پشت هر ظاهری هیچ واقعیتی نباشد و همواره هرچه هست مربوط به قلمرو ظاهر باشد، به نظر می‌رسد به تسلسل نامطلوبی برمی‌خوریم که معقول به نظر نمی‌آید یا اگر بگوییم هرچه هست واقعیت است و چیزی به نام ظاهر وجود ندارد، در این صورت توضیح مثال‌های شهودی و واضحی که ذکرشان رفت، بسیار دشوار خواهند بود و باز دشوارتر خواهد بود اگر همچون برخی از فلاسفه به‌نوعی کلاً این ثویت را منکر شویم!

واقعیت نهایی<sup>۳۲</sup> همان چیزی است که جستارمابه<sup>۳۳</sup> متافیزیک است و بنابراین کسی که همه لایه‌های ظواهر را کنار زده و درباره واقعیت نهایی بحث و فحص کند، درگیر<sup>۳۴</sup> متافیزیک شده است.<sup>۳۵</sup>

30. Reality.

31. Appearance.

32. Ultimate reality.

33. Subject-matter.

34. Engage.

۳۵. اولین و طبیعی‌ترین سؤالی که حداقل از کانت به بعد مطرح شد، این بوده که بر فرض قبول این دوگانه، آیا اساساً ما به عنوان فاعل شناسا توانایی دسترسی معرفتی به این واقعیت را داریم؟ این سؤال ما را به مسئله معروف «امکان متافیزیک» هدایت می‌کند که مسئله درازدامنه‌ای است. خود ون اینواگن هم در همین مقاله ذات متافیزیک در بخش دوم، به طور مختصر بدین مسئله می‌پردازد. واضح است که ون اینواگن به عنوان یک متافیزیسین بالفعل که بیشتر عمر فلسفی خود را به مباحث متافیزیکی گذرانده، به مسئله «امکان متافیزیک» جواب مثبت می‌دهد؛ اما اینکه تا چه اندازه او در این جواب موجه است، موضوعی جدا است. بحث دیگری که در فرامتافیزیک مطرح است، بحث «اجتناب‌ناپذیری متافیزیک» است. مسئله این است که درگیری با متافیزیک تا چه میزان اجتناب‌ناپذیر است. کاملاً ممکن است پاسخ به مسئله امکان متافیزیک منفی باشد، با این حال درگیر شدن با متافیزیک اجتناب‌ناپذیر باشد. در عین حال این مسائل موضوع این نوشتار نیستند.

قدم بعدی این است که فرض کنیم گزاره‌ها یا جملاتی<sup>۳۶</sup> وجود دارند که توصیف‌گر این واقعیت هستند. بیایید نام آنها را گزاره‌های متافیزیکی<sup>۳۷</sup> بنامیم. گزاره‌هایی که اگر صادق باشند، توصیف‌گر واقعیت نهایی هستند. حال متافیزیک یا به عبارت دقیق‌تر درگیر شدن با متافیزیک به پیشنهاد او چنین است: «اگر ما سعی کنیم تصمیم بگیریم در مورد اینکه آیا گزاره او (یک گزاره متافیزیکی که توسط کسی اظهار می‌شود) صادق است یا کاذب، معقول است یا نامعقول، محتمل است یا نامحتمل، سازگار است یا ناسازگار با دسته دیگر از گزاره‌های متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی (مثل گزاره‌های زندگی روزمره و علم)، ما درگیر متافیزیک شده‌ایم.»<sup>۳۸</sup>

برای کامل کردن نگاه او به متافیزیک هنوز یک قدم مانده است؛ خود گزاره متافیزیکی چیست؟ او در همین مقاله شروطی برای مشخص کردن گزاره‌های متافیزیکی پیشنهاد می‌دهد. اولاً این گزاره‌ها نباید محدودیت‌های در ارجاع قصدشده<sup>۳۹</sup> داشته باشند. فرض کنید کسی در یخچال را باز می‌کند و ناراحت از کیک که دیشب در یخچال بوده، این گزاره را اظهار می‌کند که «کیک وجود ندارد». مسلماً منظور او این نیست که در سرتاسر هستی کیک وجود ندارد! منظور او (به طور ضمنی) این است که در درون یخچال کیک وجود ندارد.

برای یک مثال جدی‌تر، این گزاره را که او از یک برنامه علمی تلویزیونی وام گرفته است، در نظر بگیرید: «کیهان همه چیزی است که هست یا بوده یا خواهد بود.»<sup>۴۰</sup> آیا این یک گزاره متافیزیکی است؟ خوب به این بستگی دارد که آیا محدودیت‌هایی در ارجاع قصدشده دارد یا خیر. اگر داشته باشد یک گزاره متافیزیکی نیست و صرفاً دارد معنای «کیهان» را توضیح می‌دهد و هیچ نتیجه متافیزیکی هم ندارد؛ اما اگر محدودیت‌هایی در ارجاع قصدشده‌اش نداشته باشد، یک گزاره متافیزیکی است که بیان می‌کند هرآنچه هست صرفاً به عالم فیزیکی محدود است و مثلاً چیزی به نام اشیاء انتزاعی وجود ندارند. ثانیاً کسی که این گزاره‌ها را اظهار می‌کند، باید تلاش جدی و مسئولانه کند تا یک صدق دقیق و غیراستعاری<sup>۴۱</sup> را بیان کند و نه یک بیان غیردقیق و استعاری.<sup>۴۲</sup> وقتی کسی گزاره‌هایی همچون «زمان آرام می‌گذرد، هنگامی که کسی ملول است»<sup>۴۳</sup>

۳۶. تفاوت‌های فنی بین Sentence و Proposition، Statement و فعلاً در این بحث مدخلیت ندارد.

37. Metaphysical Statements.

38. Inwagen, "The Nature of Metaphysics", 14.

39. Restrictions of intended reference.

40. The cosmos is all there is and or was or ever will be.

41. Strictly and literally truth.

42. Loosely and metaphorically.

43. Time is passes slowly when someone is board.

یا گزاره «ابرهای سیاه و عصبانی آسمان را پوشانده‌اند»<sup>۴۴</sup> را اظهار می‌کند، طبعاً گزاره‌ای متافیزیکی را اظهار نکرده است. ثالثاً این گزاره‌ها باید به اندازه کافی کلی<sup>۴۵</sup> باشند. این شرط از دو شرط قبل مهم‌تر است. پاسخ به این سؤال که چه چیزهایی به اندازه کافی کلی هستند، بسیار دشوار است و هر پاسخی بدان نقدهایی را به همراه خواهد داشت. اما او نهایتاً تسلیم این پاسخ ساده می‌شود که برخی از مفاهیم و مقولات، به اندازه کافی کلی هستند و بنابراین گزاره‌هایی که درباره آنها باشند هم به اندازه کافی کلی هستند. چیزهایی از قبیل اشیاء فیزیکی، علیت، زمان، رویداد، کل و جزء و غیره.<sup>۴۶</sup> ون اینواگن پیشنهاد می‌کند گزاره‌هایی که سه شرط بالا را برآورده کنند، گزاره‌هایی متافیزیکی خواهند بود، گزاره‌هایی که در صورت صادق بودن، توصیف‌گر حقیقت نهایی خواهند بود.

متافیزیسین ترهای متافیزیکی در باب حقیقت نهایی را که دسته‌ای خاص از ترهای فلسفی هستند، بررسی می‌کند. صدق و کذب‌شان را، معقولیت یا عدم معقولیتشان را، محتمل یا نامحتمل بودنشان را و بالأخره اینکه آیا این ترها یا گزاره‌های متافیزیکی با سایر گزاره‌های متافیزیکی یا سایر گزاره‌های علمی یا حتی سایر گزاره‌های پذیرفته‌شده در زندگی روزمره سازگار است، مورد مذاقه قرار می‌دهد. او در بخش سوم مقاله «ذات متافیزیک» برای مثال، دعوای سنتی بین رئالیست و نومینالیست در باب ویژگی‌ها را در این چهارچوب بازتعریف می‌کند. درواقع آنچه رئالیست سعی دارد بگوید این است که گزاره «ویژگی‌ها وجود دارند» گزاره‌ای متافیزیکی و صادق درباره واقعیت نهایی است و درمقابل، نومینالیست می‌گوید این گزاره صرفاً توصیف‌گر قلمرو ظواهر است.

حال سؤال این است که او به چه روشی این کار را می‌کند. همان‌طور که در بخش قبلی گفته شد از نظر او استدلال یگانه ابزار فیلسوف نظری است. اینجا است که باید پرسید استدلال از نظر او چیست؟ یا از نظر او فعالیت استدلال‌ورزی چگونه فعالیتی است. این موضوع بخش بعدی است.

44. Dark, angry clouds filled the sky.

45. Sufficiently general.

۴۶. یکی از مشکلاتی که این دیدگاه دارد این است که همیشه این فهرست باز می‌ماند و ممکن است در آینده متافیزیسین‌ها چیزهای دیگری بدان‌ها اضافه کنند. مشکل دیگر این است که مواردی وجود دارد که توافق جمعی برای شامل کردن آن در این لیست وجود ندارد. اینها شامل موارد مرزی است؛ برای مثال سطح (surface) جزو این موارد است.

### استدلال فلسفی چیست؟

کتاب مسئله شر که در واقع صورت مکتوب مجموعه سخنرانی‌های ون اینواگن در دانشگاه سنت اندروز<sup>۴۷</sup> در سال ۲۰۰۳ است، در سال ۲۰۰۸ در انتشارات آکسفورد چاپ شده است. این کتاب حاوی یک بخش بسیار جالب است (سخنرانی سوم) که ما را یک قدم به فرافلسفه ون اینواگن نزدیک‌تر می‌کند. در این سخنرانی او سعی دارد با ارائه مدل‌هایی برای اقامه یک استدلال فلسفی، ما را یک قدم به فهم استدلال فلسفی نزدیک کند و به این سؤال پاسخ دهد که چه می‌شود که یک استدلال فلسفی پیروز می‌شود یا شکست می‌خورد.<sup>۴۸</sup> اما قبل از ادامه دادن بینم تعریف استدلال از نظر او چیست. او ساده‌ترین تعریف ممکن از استدلال کردن را بیان می‌کند: «استدلال کردن، ارائه دلایل برای باور به چیزها است.»<sup>۴۹</sup>

یا به عبارتی استدلال یک منبع معرفتی<sup>۵۰</sup> برای ایجاد باور است؛ بنابراین می‌توان گفت استدلال‌ها برای این اقامه می‌شوند که مخاطبشان را به سمت نتیجه خود واگردانند<sup>۵۱</sup> یا نتیجه خود را به عنوان باور در مخاطبشان ایجاد کنند. مطابق این توضیحات، به روشنی می‌توان تعریفی از موفقیت یا شکست یک استدلال ارائه داد. استدلالی پیروز می‌شود که بتواند مخاطبش را به سمت نتیجه‌اش واگرداند، در غیر این صورت شکست خورده است؛ اما استدلال‌های فلسفی همچون برهان‌های ریاضی نیستند. برهان‌های ریاضی به تعبیر او یک تکه متن شناور آزاد<sup>۵۲</sup> هستند که هر که مقدمات را دنبال کند و صدقشان را بپذیرد، قطعاً نتیجه را نیز خواهد پذیرفت یا به عبارتی برهان‌های ریاضی یا همه (همه مخاطبانشان) را قانع می‌کنند یا هیچ‌کس را قانع نخواهند کرد؛ اما در فلسفه این‌طور نیست. فلسفه مشحون از استدلال‌هایی است که نمی‌تواند همه مخاطبانش را به سمت نتیجه‌اش واگرداند. قبل از ادامه بحث، بیایید یک تقسیم‌بندی که او درباره تزه‌های فلسفی (که در بخش قبل یک دسته خاص از آنها، یعنی گزاره‌های متافیزیکی را بررسی کردیم) انجام می‌دهد، بررسی کنیم.

47. St Andrews.

48. هدف اصلی این مجموعه سخنرانی این است که مسئله شر به عنوان یک استدلال فلسفی علیه وجود خدا، ناموفق است.

49. "To argue is to put forward reasons for believing things". P. Van Inwagen, "How to Think about the Problem of Free Will," *Journal of Ethics* 12, no. 3/4, (2008A): 38.

50. Epistemic source.

51. Convert.

52. Free-floating bits of text.

او تزه‌های فلسفی را به دو دسته تزه‌های معتنابه فلسفی<sup>۵۳</sup> و تزه‌های جزئی فلسفی<sup>۵۴</sup> تقسیم می‌کند. تزه‌های معتنابه فلسفی تزه‌هایی هستند که ادعاهای زیادی دارند و چیزهای معتنابه‌ی در باب حقیقت جهان اظهار می‌کنند؛ مثلاً «خدا وجود دارد»، «ذهن و عین دو جوهر جدا هستند» یا «اراده آزاد وجود دارد». تزه‌های جزئی فلسفی درمقابل، تزه‌هایی هستند که ادعاهای حداقلی درباره حقیقت نهایی جهان دارند؛ مثلاً این تزه که «معرفت باور صادق موجه نیست»، «فرمالیست در فلسفه ریاضیات نادرست است» یا اینکه فلان تحلیل فلسفی نادرست است یا بهمان تعمیم دارای استثناهایی است و غیره. هدف اصلی او در این سخنرانی این است که نشان دهد هیچ استدلال موفقی له هیچ تزه فلسفی معتنابه‌ی تا به حال وجود نداشته است و به احتمال بسیار زیاد هم وجود نخواهد داشت؛ یعنی یک شکاکیت موضعی.<sup>۵۵</sup> اینکه چقدر او در این هدف موفق است، موضوع این نوشته نیست. ما در اینجا تنها می‌خواهیم نگاه او به استدلال فلسفی را که اصلی‌ترین مؤلفه فرافلسفی او است، ببینیم.

او دو مدل برای بررسی ماهیت استدلال فلسفی ارائه می‌دهد. قبل از بیان این دو مدل اجازه دهید چند اصطلاح را روشن‌تر کنیم. یک فیلسوف ایدئال شخصی است که هم اکنون تزه فلسفی P را پذیرفته و درمورد آن موضع دارد. او به اندازه کافی زمان و حوصله و انرژی دارد تا فیلسوف ایدئالی دیگری را که موضع مخالف او را دارد، با ارائه استدلال له P به طرف خود رویگردان کند. حالا کسانی را در نظر بگیرید که در مورد موضع هر دو فیلسوف ایدئال بی‌طرف هستند. آنها زمان، حوصله، انرژی و همچنین اشتیاق کافی برای رویگردان شدن به P یا نقیض P را دارند. اینها را شنوندگان ایدئال بنامیم. بحثی<sup>۵۶</sup> که بین دو فیلسوف ایدئال یا بین یک فیلسوف ایدئال و شنوندگان ایدئال بر سر P شکل می‌گیرد، بحث فلسفی ایدئال است.

مدل اول مدلی است که در آن بحث ایدئال بین دو فیلسوف ایدئال شکل می‌گیرد. فیلسوف اول استدلالی له P اقامه می‌کند و تمام تلاشش را می‌کند تا فیلسوف دوم را که به نقیض P باور دارد، به سمت نتیجه استدلال خود یعنی P، رویگردان کند. اگر استدلال فیلسوف ایدئال اول در رویگردانی فیلسوف ایدئال دوم موفق باشد، آن را استدلالی موفق می‌خوانیم و در غیر این صورت استدلال شکست‌خورده است. از نظر او این مدل، مدل بسیار سختگیرانه‌ای است؛ زیرا برای

53. Substantive philosophical thesis.

54. Minor philosophical thesis.

۵۵. به این دلیل موضع او را شکاکیت موضعی نامیدم و نه شکاکیت فراگیر که او می‌پذیرد به طور مسلم استدلال‌های موفقی در زندگی روزمره، علم و له تزه‌های جزئی فلسفی وجود دارند و به طور کلی منکر هر نوع استدلال موفق نیست.

56. Debate.

پیشبرد بحث فلسفی ایدئال بین این دو فیلسوف، فیلسوف دوم باید همه مقدمات استدلال فیلسوف اول را بپذیرد و از آنجا که او خود هم اکنون موضعی مخالف P دارد، تقریباً محال است که همه مقدمات فیلسوف مقابل را بپذیرد.

مدل دوم که مورد تأیید خود و اینواگن است، مدل جذاب‌تری است. فیلسوف اول این بار سعی می‌کند در مقابل شنوندگان ایدئال که در مورد P و نقیض P به نحو کاملاً ایدئالی بی‌طرف هستند، استدلالش له P را اقامه کند و همه تلاشش را می‌کند تا شنوندگان را به سمت P واگرداند و فیلسوف دوم نیز در مقابل شنوندگان تمام تلاشش را می‌کند که استدلال فیلسوف اول را مسدود کند. اگر فیلسوف اول در واگرداندن شنوندگان به سمت نتیجه استدلالش یعنی P، موفق باشد و همه تلاش‌های فیلسوف دوم در مسدود کردن استدلال‌های فیلسوف اول ناکام بماند، می‌گوییم این استدلالی موفق له P است؛ در غیر این صورت استدلال را شکست خورده می‌پنداریم.

گرچه ممکن است این مدل‌ها برای فهم ذات استدلال فلسفی کافی نباشند، به نظر می‌رسد او سعی دارد فهم خود از مقوله استدلال‌ورزی را در قالب این مدل‌ها ارائه می‌دهد؛ اما یک سؤال همچنان پابرجا است؛ اگر همان‌طور که گفته شد، هر استدلال فلسفی له یک تز فلسفی معتنا به همواره به احتمال زیاد محکوم به شکست است، چرا فلسفیدن درباره آنها باید ادامه پیدا کند؟ چرا باید خودمان را درگیر چنین تزهایی کنیم؟ اگر فلسفه به احتمال زیاد هرگز نتواند پاسخی به سؤالات بزرگش دهد، سود فلسفیدن در چیست؟ اگر نتیجه‌گیری او درباره تزهایی معتنا به فلسفی درست باشد، چرا خود او همواره درباره این تزه‌ها استدلال‌هایی اقامه کرده است (یا استدلال‌هایی را بررسی کرده)؟ از نظر او جوابش ساده است؛ اتفاقی که مثلاً از قرن سیزدهم تا به امروز در فلسفه افتاده است، این است که ما به وضوح بالاتری نسبت به گذشتگان در فلسفه رسیده‌ایم و همچنین به استدلال‌های موفق بیشتری له تزه‌های جزئی فلسفی نسبت به گذشتگان دست یافته‌ایم.

### موجهات، علیه شهود فیلسوفانه

در مقاله «معرفت‌شناسی وجهی»<sup>۵۷</sup> که از مقالات تأثیرگذار و اینواگن به حساب می‌آید، او از پایه معرفتی گزاره‌های امکانی و ماهیت این گزاره‌ها می‌پرسد. ما فکر می‌کنم نگاه او به مسئله موجهات در فرافلسفه او تأثیر بسزایی دارد و تصویر ما را از آن کامل‌تر می‌کند. به عقیده و اینواگن،

57. P. Van Inwagen, "Modal Epistemology," *Philosophical Studies* 92, no. 1 (1998B): 67-84.

تاریخ فلسفه لبریز است از استدلال‌هایی که یکی از مقدمات آنها امکانی را بیان و سعی می‌کنند از آن امکان، نتیجه‌ای مربوط به جهان واقع را استنتاج کنند. این استدلال‌ها با اینکه اغلب معتبر هستند، هرگز موفق نبوده و همواره مورد بحث بوده‌اند. او این ایراد را در مقدمه امکانی آنها جستجو می‌کند. اشتباه بزرگ فلاسفه، از نظر او، این است که گمان کرده‌اند اگر نشان دادند گزاره‌ای از نظر منطقی ناممکن<sup>۵۸</sup> نیست، حتماً می‌توانند به راحتی این گزاره‌ها را فرض کنند و از آنها نتایج ناظر به جهان واقع بگیرند: «به نظر من، فیلسوفانی که متقاعد شده‌اند که می‌توانند مثلاً مفهوم آهن شفاف را در مقابل ذهن خود گذاشته و تعیین کنند که آیا آهن شفاف با نوعی بینش فکری امکان‌پذیر است، خود را فریب می‌دهند.»<sup>۵۹</sup>

گرچه او در مورد گزاره‌های امکانی در فلسفه، موضع شک‌گرایی معرفتی را برمی‌گزیند، در برابر گزاره‌های امکانی ناظر به زندگی روزمره، به هیچ وجه شکاک نیست. گزاره‌های امکانی زیادی ناظر به زندگی روزمره وجود دارند که آنها را می‌دانیم. کندی می‌توانست به مرگ طبیعی بمیرد، میزی که در قسمت خاصی از اتاقم قرار دارد می‌توانست در جایی دیگر قرار داشته باشد و گزاره‌هایی از این دست.

اما چرا ما این گزاره‌ها را می‌دانیم؟ او صریحاً می‌گوید هیچ جوابی به این سؤال ندارد. ما به طور حتم گزاره‌های امکانی پایه‌ای را در زندگی روزمره می‌دانیم؛ سپس به وسیله این حقیقت که جهان چگونه است و قوانین منطق، دانش موجهاتی‌مان را گسترش می‌دهیم؛ اما هرگز این تعمیم به گزاره‌های موجهاتی در فلسفه نمی‌رسد: «خوشبختانه برای اینکه گزاره‌هایی از نوع خاصی را بدانیم، نیازی نداریم که یک توضیح کافی از نحوه اینکه چطور آن دسته از گزاره‌ها را می‌دانیم، داشته باشیم... اما من متقاعد شده‌ام که هرآنچه ما را قادر می‌سازد تا وضعیت گزاره‌های موجهه عادی درباره زندگی روزمره را بدانیم، این روش یا مکانیزم یا تکنیک یا سیستمی از شهود یا هرچیز دیگر، هیچ کارایی در تعیین وضعیت گزاره‌های وجهی دور از زندگی روزمره ندارد.»<sup>۶۰</sup>

فلاسفه بسیار زیادی قانع شده‌اند که به سادگی می‌توانند امکان وجود گاو صورتی، ماه ساخته شده از پنیر سبز یا آهن شفاف را فقط به این دلیل که این مفاهیم هیچ ناسازگاری منطقی

۵۸. ناممکن بودن از نظر او به یک رده معرفت‌شناسی تعلق دارد، گزاره‌ای ناممکن است که بتوانیم صرفاً به وسیله ملاحظاتی منطقی و سمانتیکی ناممکن بودن آنها را بدانیم. (Inwagen, "Modal Epistemology", 71)

59. Inwagen, "Modal Epistemology", 71.

60. Inwagen, "Modal Epistemology", 76.

ندارند، بدانند. ون اینواگن درمقابل، آنها را مورد طعن قرار داده و اینها را صرفاً خیال پردازی‌های فلاسفه در دیارتمان‌های فلسفی می‌داند. برخی فلاسفه با دورشدن از گزاره‌های امکانی که می‌دانیم آنها را می‌دانیم (حتی اگر ندانیم با چه مکانیسمی) و رفتن به سراغ گزاره‌های امکانی بسیار دور از زندگی روزمره که نمی‌دانیم آنها را می‌دانیم، درواقع فلسفه را به شاخه‌ای تخیلی که هرچیز عجیب و غریبی در آن مجاز است، تبدیل می‌کنند؛ چیزی که ون اینواگن مقابل آن ایستاده است.

یکی از نتایج مستقیم این نگاه به موجهات، مربوط به آزمایش‌های ذهنی<sup>۶۱</sup> است. آزمایش‌های ذهنی که توجیه معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه آنها به دور از هدف اصلی این نوشته است، در بین فیلسوفان معاصر به مثابه ابزاری برای استدلال‌ورزی‌شان، از محبوبیت خاصی برخوردار است. گاهی این نوع از ابزارهای فلسفیدن برای اینکه به نتیجه خاصی برسند یا شهود خاصی را در مخاطب خود پمپ کنند،<sup>۶۲</sup> به جاهای بسیار دورتر از گزاره‌های وجهی معمول در زندگی روزمره و علم می‌روند؛ فرض جهان‌های ممکن که بسیار دور از جهان روزمره و علم هستند. واضح است این کار با توجه به آنچه درباره نگاه موجهاتی ون اینواگن گفته شد، قابل قبول نیست؛ اما همچنان او نمی‌خواهد این ابزار قدرتمند را تماماً کنار بزند. او از داستان‌های معقول<sup>۶۳</sup> به جای آزمایش‌های ذهنی دور از فهم عرفی، بهره می‌برد. این داستان‌های معقول که در آثار او فراوان یافت می‌شوند، برخلاف آزمایش‌های ذهنی، فراتر از فهم عرفی و علمی ما نمی‌روند و گزاره‌های موجهاتی‌شان از روشی غیر از آنچه در بالا گفته شد، به دست نیامده‌اند. آنها به نحوی ساخته و پرداخته می‌شوند که هرگاه به فهم عرفی عرضه شوند، هیچ چیز عجیبی در آنها یافت نمی‌شود. با این حال هر کاری که سایر فلاسفه می‌خواهند با آزمایش‌های ذهنی‌شان انجام دهند، ون اینواگن سعی دارد با ارائه داستان‌های معقولش انجام دهد.

### سخن پایانی

در اینجا تصویری که مقاله قصد داشت از فرافلسفه ون اینواگن ارائه دهد، کامل می‌شود. در هر بخش به طور روشن به یک سؤال فرافلسفی درباره این فیلسوف پاسخ داده شد؛ سؤالاتی از قبیل اینکه هدف اصلی فلسفه چیست و بهترین راه برای رسیدن به این هدف کدام است؟ چگونه باید

61. Thought experiment.

62. این تعبیر از دنیل دنت فیلسوف معاصر است.

63. Plausible stories.

واژگان تخصصی فلسفه‌مان را تعریف کنیم؟ و چطور متافیزیک قرار است به سؤالات بنیادین ما درباره جهان پاسخ دهد؟ اینها همه پرسش‌هایی نیستند که یک فرافلسفه جامع باید بدان‌ها پاسخ دهد؛ اما تمام یا اکثر پرسش‌های فرافلسفی مهمی هستند که ون اینواگن فی‌الواقع بدان‌ها پاسخ داده است؛ پس می‌توان ادعا کرد تصویری که این مقاله از فرافلسفه او ارائه می‌دهد، در جهت ارائه یک تصویر جامع باشد. همچنین پاسخ‌هایی که ون اینواگن بدین پرسش‌های فرافلسفی می‌دهد، پاسخ‌های نهایی و بدون مناقشه‌ای نیستند و درواقع مناقشات زیادی هم درباره آنها شده است. با این حال، نویسندگان این مقاله باور دارند ارائه یک تصویر فرافلسفی از این متافیزیسین مهم معاصر، به درک بهتر مناقشات مختلف فلسفی و متافیزیکی او، مثل مسئله اراده آزاد، کمک شایان توجهی می‌کند و این مقاله حرکتی در این جهت بود.

## کتابنامه

### ۱- فارسی

آرمسترانگ، دیوید. طرحی برای یک متافیزیک نظام‌مند. ترجمه سیدمحمدحسن آیت‌الله‌زاده شیرازی و سیدعلی سیدی‌فرد. تهران: نشر کرگدن، ۲۰۱۲.

### ۲- لاتین:

Jansen, Ludger & Paul M. Näger (Eds). *Peter van Inwagen: Materialism, Free Will and God*. Brlin: Springer, 2018.

Keller, John A. (Ed) *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Van Inwagen, P. "Causation and the Mental." in *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*. Edited by Kelly James Clark, Michael Rea. 1st Edition, Oxford: OUP, 2011.

Van Inwagen, P. "How to Think about the Problem of Free Will." *Journal of Ethics* 12, no. 3/4, (2008A): 327-341.

Van Inwagen, P. "Modal Epistemology." *Philosophical Studies* 92, no. 1 (1998B): 67-84.

Van Inwagen, P. "The Nature of Metaphysics." in *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Edited by Cynthia Macdonald and Stephen Laurence. 1st edition. NJ: Wiley-Blackwell, 1998A.

Van Inwagen, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

## تمامیت گشوده دانش مطلق هگل

مزدک رجیبی\*

DOI: 10.22096/EK.2022.531522.1369

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰]

### چکیده

شناخت یا دانش مطلق هگل سوژکتیویته درون ماندگار است زیرا همه شناخت و تاریخ انسان را به مثابه مطلق سوژکتیویته شامل است. برخی پژوهشگران هگل بر کفایت تمامیت مطلق تاکید کرده‌اند؛ برخی دیگر گشودگی درون ماندگار امر مطلق را بر پایه منفیت پیش رونده ای تفسیر کرده‌اند که تاریخ انسان را در حرکتی همواره پیش رونده جاری و ساری کرده است. این مقاله تلاشی است جهت ارائه مفهوم تازه ای از شناخت یا دانش مطلق آن چنان که شناخت یا دانش مطلق همزمان تمامیت مفهوم و نیز گشودگی به آینده است نه تنها به منزله منفیت بلکه به منزله تمامیتی رو به آینده. از این جهت این مقاله "تمامیت گشوده شناخت یا دانش مطلق" نام گرفته است که بیانگر دو ویژگی نامبرده با تمرکز بر کتاب "پدیدارشناسی روح" و "دانش منطق" هگل افزون بر توجه به برخی تفاسیر مهم و اثرگذار از متون اوست. مواجهه تفسیری این مقاله از شناخت یا دانش مطلق هگل بر بن گشودگی فرآیند شناخت تکوین یافته است و برگرفته از بخشی از رساله دکتری من است با نام "مطلق هگل: تعلیق چشم اندازها".

**واژگان کلیدی:** تمامیت؛ گشودگی؛ مطلق؛ شناخت مطلق.



کتابنامه

- Dale, Eric Michael. *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Épipiméthée, Presses Universitaires de France, 1968.
- Derrida, Jacque. *Margins of Philosophy*. Translated with Additional Noted by Alan Bass. Brighton: The Harvester Press, 1982.
- Derrida, Jacque. "Speech and Writing According to Hegel." In *G W F Hegel, Critical Assessments*. Edited by Robert Stern. London: Routledge, 1993.
- Fichte, J. G. *Die Grundlagen der Gesamten Wissenschaftslehre*. Vol. I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, With Analysis Of The Text And Foreword By J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Science of Logic*. Trans. A. V. Miller, Foreword By Professor J. N. Findlay. New York: Humanity Books, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Philosophy of Mind*. Translated by W. Wallace & A. V. Miller. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2010.
- Hyppolite, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Aubier, Éditions Montagne, 1946.
- Jameson, Fredrick. *The Hegel Variations, On the Phenomenology of Spirit*. London & New York: Verso, 2010.
- Lukacs, Georg. *The Young Hegel, Studies in the Relations between Dialectics and Economic*. Trans. by Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1975.
- McRae, Robert Grant. *Philosophy And The Absolute, The Modes of Hegel's Speculation*. Dordrecht / Boston / Lancaster: Martin US Nijhoff Publishers, 1985.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et Non-Sens*. Paris: Les Editions Nagel, 1966.
- Mure, G. R. G. *The Philosophy of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism the Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing Hegel And The Shadow Of Dialectical Materialism*. London & New York: Verso, 2012.

## Contents

### Articles:

<b>Neo-Religious Thinking in Islamic Philosophy</b> .....	۷
Mohammad Sadegh Kamelan	
<b>Normativeization in Jürgen Habermas's Discourse Ethics</b> .....	۲۱
Behruoz Muhammadi Munfared	
<b>A Critical Appraisal of Daniel Dennett's Arguments on the Nature of Consciousness in His <i>from Bacteria to Bach</i></b> .....	۴۱
Mohsen Khayat Kashani and Mir Saeed Mousavi Karimi	
<b>Natural law, Mathematics and Philosophy of Nature</b> .....	۶۳
Mojtaba Jafari and Seyed Masud Sayf	
<b>Philosophy and Knowledge of God according to Meister Eckhart</b> .....	۸۱
MohammadMahdi Abdolalinejad and Mahdi Monfared	
<b>Critical Re-reading of Avicenna's Theory of Immanent Consolidation</b> ۱۰۳	
Azizeh Ghaemi Gargari and Sahar Kavandi	
<b>The Nature of Imaginary Rational Cognition in the Philosophical System of the Sage Abu Nasr Al-Farabi</b> .....	۱۲۱
Yazdan Mohammadi	
<b>Description, Analysis and Epistemological Elaboration of Divine Inspiration in Farabi's Thought</b> .....	۱۴۱
Mahdi Rezazadeh Joudi and Amir Divani	
<b>Evidence for the proof of practical philosophy according to Farabi and Ibn Sina</b> .....	۱۶۱
Hesamaldin Sharifi and Mansure Baradaran Mozafari	
<b>The Epistemology of "Nature" from the Perspective of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai</b> .....	۱۸۱
Amirhamed Valian and Abdoalhamid Falahnejad	
<b>Van Inwagen and Philosophy: Van Inwagen's metaphilosophy</b> .....	۲۰۳
Seyed Mohammadhassan Ayatollahzadeh Shirazi and Mohammadreza Movahedipour	
<b>Open Totality of Hegel's Absolute Knowing</b> .....	35
Mazdak Rajabi	
<b>Abstracts &amp; Bibliographies in English</b> .....	5



\**Existence and Knowledge* is ready to review and accept articles in all subjects related to philosophical academic research.

\*Principles of transparency, rights of authors and readers, ethical codes of authors, reviewers, editors, editorial board and the office of journal are fully reflected in the website. *Existence and Knowledge* considers itself and its associates, as well as all authors, obligated to comply with these principles and regulations. These principles have mostly been codification in accordance with the principles of the Committee on Publication Ethics (COPE) and the internal guidelines of the *Existence and Knowledge*

\*Articles that Received only with the Following Conditions, Will be Considered:

- Article must be a conclusion of its author's studies. It is mandatory to observe all ethical principles for writing.
- The article and all of its components should not exceed 7500 words.
- Articles must have these parts:
  - A) Persian and English abstract, up to 220 words.
  - B) Key words in Persian and English, up to 5 words.
  - C) Introduction, main idea, discusses, conclusion and also the references must be complete and sound.
  - D) If the article got accepted for publishing, list of references must be translated in English by author.
  - E) For submitting articles in some of the international indexing systems, by the request of office of the journal, all authors are obligated to write a short article of their articles in 750 words.
- Authors profile must be completed according to the sample which is uploaded in Authors Guidelines and sent via website of the journal.
- The letter of commitment and conflict of interest, on the basis of the sample, must be completed and uploaded on our website and signed by all authors and beneficiaries. When an article is submitted, it is necessary to scan and upload sheet of the letter of commitment.
- Articles which are sent to *Existence and Knowledge*, should not be published before in other national or international journals or as parts of books and collections.
- All citations and references of articles must be throughfully arranged by the authors of articles according to the instructions mentioned in Author's Guideline.
- Mofid University's official method of academic writing and editing standards is according to the 14<sup>th</sup> chapter of Chicago Style, 7<sup>th</sup> Edition.

\* *Existence and Knowledge* will review and analyze all received papers by verify authenticity systems and plagiarism detection tools. In case of discovering violation of ethical principles or the incidence of plagiarism, the most intense encounters will take place.

\*All sample files and complete instructions on how to edit and submit articles are uploaded in the website. Please edit your articles based on them and submit your articles after ensuring that you follow all the points.



Existence  
&  
Knowledge

**Publisher:**

Mofid University

**Director in-charge:**

Dr. Mohammad Reza Yousefi Sheikh Robot

**Editor in-chief:**

Prof. Seyed Zia Movahed

**National Editorial Board:**

**Dr. Shapor Etemad** *Iranian Research Institute of Philosophy*

**Prof. Ali Allah Bedashti** *Qom University*

**Dr. Mohammad Entezam** *Mofid University*

**Prof. Mohammad Ikhtari** *Shahid Beheshti University*

**Dr. Amir Divani** *Mofid University*

**Prof. Seyed Zia Movahed** *Iranian Research Institute of Philosophy*

**Dr. Mirsaeed Mousavi Karimi** *Mofid University*

**International Editorial Board:**

**Prof. Andrey Smirnov** *Russian Academy of Sciences*

\* \* \* \*

**Executive Manager:** Zahra Razzaq Marandi

**Persian Language Editor:** Mohammad Reza Monsefi **English Language Editor:** Mozghan Mofidi

\* \* \* \*

**Articles should be sent only through our website**

\* \* \* \*

Information and guidance on editing and writing principles, publication ethics  
and peer review process are represented in our website.

\* \* \* \*

**Postal Address:** Central Office of Study Centers, Mofid University,  
Sadoughi Blv, Qom, Iran.

**Tell:** (025)32130150 **Fax:** (025)32925764

**Print ISSN:** 2423-4664 **Online ISSN:** 2676-6809

**Email:** ek.mofidu@gmail.com

**Website:** <http://philosophy.mofidu.ac.ir/>

The Journal of  
*Existence and Knowledge*

Semi-Annual, Vol. 7, No. 2, Issue 14, Fall 2020 & winter 2021

ISSN(P): 2423-4664 ISSN(E): 2676-6809

<http://philosophy.mofidu.ac.ir>



Modern Thinking in the Field of Islamic Philosophy \* Open Totality of Hegel's Absolute Knowing \* Normativeization in Jürgen Habermas's discourse ethics \* A Critical Appraisal of Daniel Dennett's Arguments on the Nature of Consciousness in His From Bacteria to Bach \* Natural Law, Mathematics and Philosophy of Nature \* Philosophy and Knowledge of God according to Meister Eckhart \* Critical re-reading of Avicenna's theory of Immanent consolidation \* The nature of Imaginary rational cognition in the philosophical system of the sage Abu Nasr al-Farabi \* Description, analysis and epistemological elaboration of divine inspiration in Farabi's thought \* Evidence for the proof of practical philosophy according to Farabi and Ibn Sina \* The epistemology of "nature" from the perspective of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai \* Van Inwagen and Philosophy: Van Inwagen's metaphilosophy



*Mofid University*