

بسم الله الرحمن الرحيم



دوفصل نامه علمی - ترویجی

معارف عقلم

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ (قیمت ۳۰۰/۰۰۰ تومان)

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علی امینی نژاد

مدرس سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

عسکر دیرباز

دانشیار دانشگاه قم

حسین عشاقی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

یارعلی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

سید محمدباقر ملکیان

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

صاحب امتیاز:

مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره)



مدیر مسئول: احمد ابوترابی

سر دبیر: سید محمدباقر ملکیان

مدیر اجرایی: حسین بهاری

دبیران علمی: وحید عزیزاده، محمد ایزدی تبار

ویراستاران: محمود سوری، محمدعلی شریفی اسدی

صفحه آرا: سید روح الله مهدوی راد

ارزیاب ترجمه انگلیسی: نجیب الله شفق

چاپخانه: اصیل

نشانی: قم، شهرک پردیسان، بلوار شهید طهرانچی

(بلوار دانشگاه سابق)، بلوار شهید حسین مولوی،

ساختمان شماره ۲ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره)، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی

اسلامی، دفتر دوفصلنامه معارف عقلی

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۷۲۴۳

همراه: ۰۹۱۲۷۴۷۵۳۳۹

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۸۰۸۹۰۳

رایانامه: maaref@qabas.net

وبگاه: www.nashriyat.ir

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۲۱۲۶

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۱-۱۷۰۸

معارف عقلی دارای شماره ثبت ۱۲۴/۵۰۸۳ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

این نشریه، با استناد به مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۲۱ حائز رتبه علمی - ترویجی است.

قلمرو و رویکرد نشریه

معارف عقلی، دوفصلنامه‌ای علمی - ترویجی در زمینه بنیادی‌ترین مباحث فلسفی و کلامی، متناسب با اهداف مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی است. این نشریه، صیانت و پاسداری از آموزه‌های بنیادین دینی در برابر اندیشه‌های التقاطی و زمینه‌سازی جهت تبادل نظر، تضارب آرا و نقد مباحث مرتبط با موضوعات یاد شده را مورد توجه قرار می‌دهد و از مقالات پژوهشی در این زمینه استقبال می‌نماید.

راهنمای تنظیم مقالات

❁ شرایط عمومی

۱. مقاله ارسالی نباید پیش از این و یا هم‌زمان برای سایر نشریات ارسال و چاپ شده باشد؛
۲. مقاله باید تحقیقی، مستند، و مستدل باشد؛
۳. مقاله ارسالی باید بدون اطناب و دارای نوعی نوآوری باشد و در آن از مطالب تکراری پرهیز گردد؛
۴. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود؛
۵. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، مؤسسه علمی وابسته، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تماس و شماره دورنگار، در صفحه مشخصات نویسنده در سامانه نشریات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) درج شود.

❁ نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **واژگان کلیدی:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** دربردارنده مسئله تعریف، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، اشاره اجمالی به ساختار کلی مقاله (بر اساس سؤالات اصلی و فرعی)، مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله است.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف) ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب) ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از يك نظریه؛

ج) ارائه‌کننده استدلال جدید برای يك نظریه؛

د) ارائه نقد جامع علمی يك نظریه.

۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.

از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **ارجاع به منابع:** در متن و بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۳).

گفتنی است که در صورت تکرار منبع (بدون فاصله)، با ذکر کلمه «همان» و شماره صفحه به آن اشاره می‌شود.

۷. **فهرست منابع:** در آخر مقاله براساس حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، **عنوان کتاب**، نوبت چاپ، مترجم، محل نشر، ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام، سال نشر، «عنوان مقاله»، **نام نشریه یا مجموعه**، شماره نشریه یا مجموعه، شماره صفحات.

❁ یادآوری

- نقل مطالب مجله، با ذکر منبع آزاد است.
- مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است.
- ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان است.
- دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آن‌هاست.
- مجله حداکثر پس از ۴ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا رد مقاله را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

اشتراك: قیمت هر شماره از نشریه ۳/۰۰۰/۰۰۰ ریال و اشتراك دو شماره آن در يك سال ۶/۰۰۰/۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه موردنظر را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی ایران به نام «هزینه‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)»، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را به دفتر مجله و یا در شبکه اجتماعی ارسال نمایید.

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
<https://nashriyat.ir>



فهرست مطالب

.....	سخن نخست	۵
.....	نقد و بررسی تعاریف نظری منطقی و ضرورت توجه به تعاریف کاربردی با رویکرد توحیدی	۷
.....	که حسین حاجی پور، داوود حیدری و فاطمه دستوار	
.....	حکمت واجب الوجود از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری	۳۱
.....	که جواد حاجی پور و سیدسجاد ساداتی زاده	
.....	بازسازی مفهومی مسئله ایمان از دیدگاه کرکگور و علامه مصباح	۴۳
.....	که محمدحسین میردریگوندی	
.....	اختلاف ارسطو با افلاطون در بیان فضایل انسانی و اثرپذیری فارابی از ارسطو	۵۹
.....	که محمدعلی نوری	
.....	ویژگی های مجرد عقلی، مثالی و مادی در فلسفه اسلامی	۷۹
.....	که شهاب الدین وحیدی مهرجردی و احسان کردی اردکانی	
.....	بررسی تعارضات تفکر اومانیستی حلقه بهار با نظریه معیت وجودی در حکمت متعالیه	۹۷
.....	که مرضیه هاتف	
.....	Abstracts	119

این دوفصلنامه در مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (ISC)
قابل دسترسی است.

سخن نخست

بسمه تعالی

فلسفه، در معنای عام، دانشی است که با تکیه بر برهان عقلی، به شناخت و تبیین مبادی، علل و غایات کلی هستی می‌پردازد. از این منظر، فلسفه تنها به تبیین «آنچه هست» محدود نمی‌شود، بلکه «آنچه باید باشد» را نیز در قلمرو بحث خود جای می‌دهد. در سنت فلسفی، این دو قلمرو با عناوین «حکمت نظری» و «حکمت عملی» از یکدیگر بازشناخته شده‌اند. حکمت نظری، در تقسیم مشهور، مشتمل بر الهیات، ریاضیات و طبیعیات است و حکمت عملی، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن را دربرمی‌گیرد. مجله «معارف عقلی» نیز با الهام از این برداشت فراگیر از دانش‌های عقلی، می‌کوشد بستری برای بازخوانی، نقد و توسعه گفتمان عقلی در حوزه‌های گوناگون آن فراهم آورد.

در این شماره، در حوزه الهیات به معنای اخص، یعنی مباحث مربوط به ذات، صفات و افعال الهی، مقاله «حکمت واجب‌الوجود از منظر علامه طباطبایی و شهید مطهری» ارائه شده است. در حوزه الهیات به معنای اعم نیز دو مقاله با عناوین «بررسی تعارضات تفکر اومانیستی حلقه بهار با نظریه معیت وجودی در حکمت متعالیه» و «ویژگی‌های مجرد عقلی، مثالی و موجود مادی» به بررسی برخی مسائل مهم این حوزه پرداخته‌اند. همچنین در قلمرو اخلاق نظری، مقاله «اختلاف ارسطو با افلاطون در بیان فضایل انسانی و تأثیرپذیری فارابی از ارسطو» به نسبت میان دو سنت مهم فلسفی و تأثیر آن‌ها بر شکل‌گیری اندیشه اخلاقی فارابی می‌پردازد.

منطق نیز به عنوان یکی از دانش‌های بنیادین و ابزار مشترک علوم عقلی، در این شماره مورد توجه قرار گرفته است. مقاله «نقد و بررسی تعاریف نظری منطقی و ضرورت توجه به تعاریف کاربردی با رویکرد توحیدی» با آنکه مستقیماً به یک مسئله منطقی می‌پردازد، از آنجاکه منطق ابزار سامان‌دهی اندیشه و روش استدلال در علوم عقلی، به‌ویژه فلسفه است، در چارچوب موضوعی مجله جای می‌گیرد. همچنین مقاله «بازسازی مفهومی مسئله ایمان از دیدگاه کرکگور و علامه مصباح رحمته‌الله» با توجه به رویکرد عقلی و روش تحلیل مفهومی آن، با رویکرد مجله به دانش‌های عقلی سازگار است؛ به‌ویژه آنکه کلام عقلی را می‌توان در قلمرو گسترده الهیات عقلی جای داد.

«معارف عقلی» بر این باور است که بالندگی دانش‌های عقلی در گرو گفت‌وگوی علمی، نقد دیدگاه‌ها و تضارب سازنده آراست. از این رو، از استادان، پژوهشگران و اندیشمندی که در حوزه‌های یادشده به پژوهش و تأمل می‌پردازند، دعوت می‌کنیم مقالات پژوهشی خود را برای

بررسی و انتشار به دفتر مجله ارسال کنند. امید است با مشارکت جامعه علمی، زمینه برای طرح دیدگاه‌های متنوع، نقد و ارزیابی آرا و گسترش گفت‌وگوی فلسفی فراهم آید و این مجله بتواند سهمی هرچند کوچک در بالندگی و غنای گفتمان عقلی در جامعه علمی داشته باشد. از اعتماد و همراهی پژوهشگران و صاحب‌نظران این عرصه صمیمانه سپاسگزاریم و پیشاپیش از مشارکت علمی آنان در غنای «معارف عقلی» قدردانی می‌کنیم.

«آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

سردبیر



نقد و بررسی تعاریف نظری منطقی و ضرورت توجه به تعاریف کاربردی با رویکرد توحیدی

* حسین حاجی‌پور

** داود حیدری

*** فاطمه دستوار

چکیده

تعریف رایج منطق‌دانان که در شناخت اشیا، حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام و رسم ناقص را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و بیشتر در پی تبیین مفهوم است، حاصلی جز تعاریف کلی و نظری ندارد و با کاستی‌هایی جدی، از جمله نادیده‌انگاشتن اوصاف غیردائمی در تغییر هویت کیفیت و تطبیق‌ناپذیری تعاریف نظری با عینیت، روبه‌روست. از آنجاکه تعاریف باید به اهمیت شدن و تغییر در عالم هستی توجه داشته باشند، تعاریف کاربردی که قابلیت توجه به این دو مقوله را دارند و ضمن ملاحظه زمان‌مندی و مکان‌مندی اشیا می‌توانند چگونگی شدن آن‌ها را تبیین کنند و متناسب با جهت موردنظر برای توسعه یک پدیده، امکان دخل‌وتصرف در آن را فراهم آورند، راهگشا خواهند بود. افزون‌براین، تعاریف کاربردی مانع شکل‌گیری دانش خنثی و نسبیت‌گرایی مادی‌اند. در این مقاله، با روش تحلیلی - انتقادی، ضمن بررسی تعاریف نظری، امکان و بلکه ضرورت ارائه تعاریف کاربردی و کارکردهای آن تبیین و تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: تعریف، تعریف نظری، تعریف کاربردی، منطق، رویکرد توحیدی.

*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ع)، تهران، ایران

Hosseinhajipour@iau.ir

 orcid.org/0000-0003-3982-5328

**. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش اخلاق، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

hajipour110@chmail.ir

***. دانشیار معلم آموزش و پرورش قم و کارشناسی معارف قرآن و اخلاق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران

hajipour8@yahoo.com

مقدمه

اندیشمندان منطق، شناخت اشیای خارجی را تشکیکی دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۱؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۵۴) و برای شناخت حقیقت اشیا، افزون‌بر تعریف به حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام و رسم ناقص را نیز لحاظ کرده‌اند. البته طبق سه قسم اخیر، تنها بخشی از حقیقت شناخته می‌شود (جمعی از اندیشمندان، ۱۳۹۵، ص ۲۸۷)، اما همواره این چالش نیز مطرح بوده است که تعریف به حدّ تام امکان‌پذیر نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۱) یا دستیابی به حقیقت اشیا دشوار است (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۱۹۱۷). همچنین در دوره معاصر، اشکال ناکارآمدی بر تعریف به حدّ تام وارد شده است. برای مثال، درباره تعریف انسان به حیوان ناطق، تعریف جاندار به موجود دارای حس و حرکت و تعریف نور به چیزی که به‌خودی‌خود قابل رؤیت است، گفته شده است که این تعاریف برای روان‌شناسان، زیست‌شناسان و فیزیک‌دانان، عامیانه و غیرعلمی‌اند و فایده عینی و عملی ندارند (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

این مقاله درصدد است ضمن بیان کاستی‌های تعاریف نظری، اهمیت «شدن» و «تغییر» در عالم هستی و ضرورت ارائه تعریف کاربردی را تبیین کند؛ زیرا در این نوع تعریف، که به ترکیب، تغییر و حرکت اشیا توجه ویژه دارد، می‌توان متغیرهای عینی هر پدیده را از حیث درون و بیرون و نسبت میان آن‌ها شناسایی کرد. به تعبیر بهتر، تعاریف کاربردی، به دلیل ملاحظه زمان‌مندی و مکان‌مندی اشیا، می‌توانند چگونگی شدن آن‌ها را تبیین کنند و این قابلیت را دارند که متناسب با جهت موردنظر برای توسعه یک پدیده، امکان دخل و تصرف در آن را فراهم آورند. این ویژگی، ضمن ارتقای کارآمدی تعاریف نظری، قدرت بهینه‌سازی جهت تغییرات عالم را نیز فراهم می‌آورد و راه مقابله با تعاریف کاربردی‌ای را که دانش را خنثی و فاقد جهت و ارزش می‌دانند، سد می‌کند و با زبان علم به مقابله با نسبیت‌گرایی مادی و ماتریالیستی می‌پردازد. این رهیافت، ضمن گشودن افقی نو برای تطبیق عالم ذهن با عالم عین، توانایی سنجش مقوله جهت و سامان‌دهی تغییرات آن در عینیت را داراست.

مفهوم‌شناسی

مفاهیم موردبحث عبارت‌اند از: منطق، تعریف، تعریف نظری، تعریف کاربردی و رویکرد توحیدی که در ادامه توضیح داده می‌شوند.

۱. منطق

منطق به قانون صحیح اندیشیدن و درست فکرکردن گفته می‌شود که رعایت آن، به مثابه مقیاس و

معیار، و به کارگیری اصول و ضوابطش، ذهن را از اشتباه در تفکر و اندیشه بازمی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۹؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۱۷-۱۹ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۴).

۲. تعریف

تعریف در علم منطق به دو گونه لفظی و حقیقی آمده است. در تعریف لفظی و شرح الاسمی، مجهول یک لفظ است که وجود خارجی دارد؛ از این رو، آگاهی از وضع زبانی با تعریف لفظی مرتبط است (جمعی از اندیشمندان، ۱۳۹۵، ص ۲۸۵). البته گاهی تعریف، بُعد معنایی و مفهومی نیز دارد، اما چون مجهول وجود خارجی ندارد، بُعد معنایی تأثیری در وضوح معنایی معرف ندارد و تنها الفاظ تکرار و کلمات تعویض می شوند؛ این نوع تعریف، شرح الاسمی نامیده می شود (کاشف الغطاء، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳). در تعریف حقیقی، چون مجهول وجود خارجی دارد و تعریف ناظر به معنا و چیستی اشیای خارجی است و موجب ایضاح مفهومی چیستی و ماهیت یک شیء می شود، تعریف حقیقی نامیده می شود. تعریف لفظی به وضع زبانی دلخواهانه بستگی دارد، اما تعریف حقیقی، فارغ از دلخواه، به اقتضای خود اشیای وابسته است. در این مقاله، به صورت تحلیلی، تعریف حقیقی به دو ساحت تقسیم می شود: ساحت نخست، ناظر به چیستی و ماهیت ثابت اشیاست که از آن به تعریف نظری تعبیر می شود؛ ساحت دوم، ناظر به چگونگی تغییر، تحول و کارکرد اشیاست که در اینجا تعریف کاربردی نامیده می شود.

۳. تعریف نظری

تعریف نظری ناظر به دو امر است: پاسخ گویی به سؤال «ماهو» یا همان چیستی شیء، و روشن کردن چیستی کامل شیء از طریق تعریف به حدّ تام. اگر تعریف به معنای شناساندن باشد، تعریف نظری به دنبال شناخت حدود و قیود ذاتی و حقیقی اشیاست که در ارتباط با علل حاکم بر اشیای قابل استخراج هستند. به باور ارسطو و پیروان او، مفاهیمی که در تعریف به حدّ تام برای معرفی ماهیت یک شیء ذکر می شوند، باید دربردارنده علل چهارگانه غایی، فاعلی، مادی و صوری باشند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

۴. تعریف کاربردی

اگر تعریف نظری بر تبیین مفهومی اشیای مشخص کردن حدود و ثغور ماهیت آنها استوار است، تعریف کاربردی در پی توضیح چگونگی پیدایش و شکل گیری کیفیت های اشیاست. در این رویکرد، به جای

تمرکز بر حد ذات و تحلیل مفهومی ماهیت، تلاش می‌شود کیفیت‌ها و ویژگی‌های یک پدیده با توجه به شرایط و عوامل مؤثر در تحقق آن تبیین شوند. از این رو، تعریف کاربردی می‌کوشد نحوه تحول و شدن اشیا و پدیده‌ها را توضیح دهد و نشان دهد که چگونه یک شیء در شرایط معین دارای کیفیت یا وضعیتی خاص می‌شود. به بیان دیگر، آنچه در تعریف کاربردی مورد توجه قرار می‌گیرد، تبیین چگونگی پیدایش کیفیت‌های اشیا و امکان فهم فرایند تغییر و تحول آن‌هاست.

۵. رویکرد توحیدی

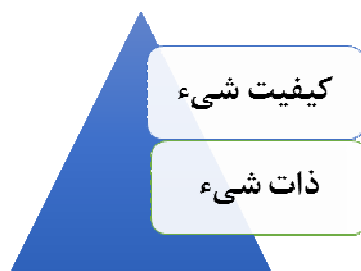
رویکرد، شیوه یا چارچوب کلی‌ای است که فرد برای روبه‌رو شدن با یک مسئله یا تبیین یک پدیده درپیش می‌گیرد. این مقاله با تکیه بر مبانی قرآنی و جهان‌بینی توحیدی، به رویکردی قائل است که در آن شناخت اشیا تنها به بیان ماهیت نظری آن‌ها محدود نمی‌شود، بلکه کارکردها و آثار آن‌ها در نظام آفرینش و زندگی انسان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، در چنین رویکردی، تعاریفی که بتوانند افزون‌بر تبیین مفهومی، کارکردها و آثار عملی پدیده‌ها را نیز روشن کنند، قابل قبول و موجه شمرده می‌شوند.

کالبدشکافی تعریف نظری

مفاهیم مرتبط با تعریف نظری باید دربردارنده علل اربعه باشند. علل اربعه به دو دسته علل وجودی یا بیرونی، یعنی غایی و فاعلی، و علل ماهوی یا درونی، یعنی مادی و صوری، تقسیم می‌شوند. ابن سینا با موشکافی فراوان، کیفیت وقوع علل خارجی را در تعاریف بررسی کرده و درنهایت، تحدید (تعریف) به هریک از علل اربعه را - چه به صورت مجزا و چه به صورت جمعی - پذیرفته است. سپس این اشکال را مطرح می‌کند که ماهیت شیء به علل قوام، یعنی ماده و صورت، آشکار می‌شود، نه به علل وجود، یعنی فاعل و غایت آن. پس چگونه علل خارجی، یعنی فاعل و غایت، را در تحدید شیء معتبر می‌شمارند؟ وی پاسخ می‌دهد چنین حدودی، حدّ به حساب ماهیت نیستند، بلکه حدّ به حساب اثّیت و وجودند و با احراز علت فاعلی و غایی، وجود شیء نیز قطعی می‌شود (ملایری، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۱).

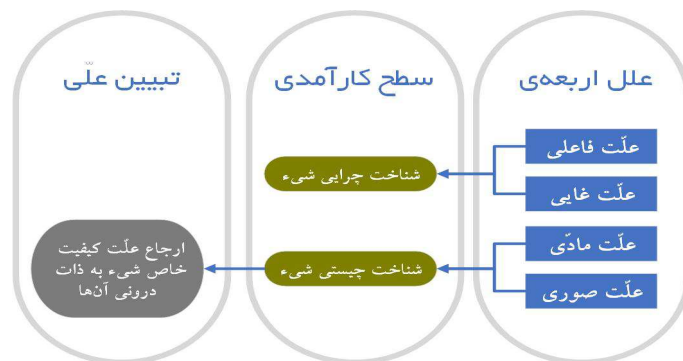
عقلانیت نظری برای تشخیص حدود و قیود تعریف شیء، با ارجاع به علل اربعه، با دو دسته علت مواجه می‌شود: علت‌هایی که به درون ماهیت شیء تعلق دارند و علت‌هایی که بیرون از ماهیت شیء هستند و صرفاً در مقام ایجاد شیء دخالت می‌کنند. دسته نخست، همان علت مادی و صوری‌اند که چیستی شیء را مشخص می‌کنند و دسته دوم، همان علت فاعلی و غایی‌اند که عهده‌دار تعریف چرایی

شیء هستند. به خوبی روشن است که هیچ یک از علل یادشده ناظر به تعریف چگونگی شیء و تبیین شدن آن نیستند؛ بنابراین، با این روش نمی توان چگونگی اشیا و شدن عالم را تعریف کرد. همچنین در کالبدشکافی تعریف نظری، پرسش دیگری در تعریف مفهومی مطرح می شود: اگر کیفیت متعین شیء به ذات آن برگردد، آیا ذات اشیا پذیرای علت می شود یا تعلیل ناپذیر و قائم به ذات است و «لم» بردار نیست؟ همچنین اگر ذات اشیا تعلیل پذیر دانسته شود، آیا می توان در ذات اشیا تصرف کرد؟ در پاسخ باید گفت که بنابر مبانی عقلانیت نظری، ذات هر شیء امری درونی و غیرقابل تعلیل است و برای تبیین علت ظهور کیفیتی خاص از شیء نمی توان به علتی غیر از ذات آن ارجاع داد (نمودار ۱). مثلاً برای توضیح شوری نمک نمی توان به چیزی جز ذات نمک توسل جست. درواقع، ذات هر شیء منشأ ظهور کیفیاتی خاص است و ظهور کیفیت خاص برای یک شیء نیز معلول ذات آن شیء است و علتی بیرون از ذات در بروز اوصاف و کیفیات خاص آن دخالت ندارد؛ درنتیجه، تعیین جنس و فصل برای شیء نیز صرفاً توضیحی مفهومی از ملاحظه آثار و لوازمی است که از کیفیت خاص آن شیء ظاهر شده اند.



نمودار ۱. رابطه کیفیت با ذات شیء

باید توجه کرد که چون علت مادی و صوری به درون پدیده تعلق دارند، صرفاً چستی آن را روشن می کنند و نمی توانند روشنگر چگونگی پیدایش یک کیفیت و تعین خاص برای یک شیء باشند. بنابراین، تعریف مفهومی که علت ذات را بیان نمی کند، پدیدآمدن کیفیتی مشخص برای یک شیء را تعلیل ناپذیر دانسته و درنتیجه آن را تصرف ناپذیر می پندارد (نمودار ۲). توضیح بیشتر آنکه طبق تعریف نظری، مراد منطلق دانان از مقومات ماهیت، جنس و فصل مفهومی، نه اجزای عینی و بیرونی، است و چون ذات شیء بسیط و تجزیه ناپذیر است، تعریف نظری راهگشای تصرف در کیفیت شیء نیست؛ بنابراین، باید سراغ علیتی رفت که ظرفیت پاسخ گویی به پرسش از چگونگی پیدایش کیفیت در شیء را داشته باشد و علل آن را تبیین کند.

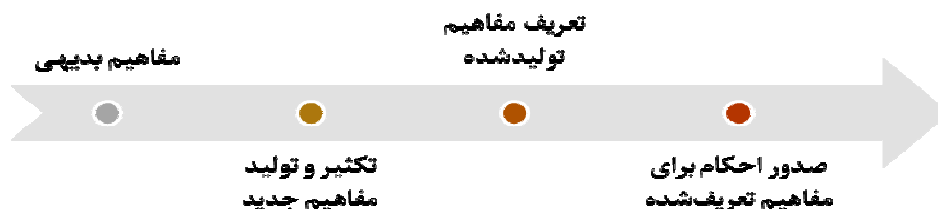


نمودار ۲. رابطه علل اربعه با تبیین علّی در عقلانیت نظری

همچنین روش تعریف نظری بر اصل بداهت استوار است. یعنی در منطق، علم حصولی به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. هر تصدیق نیز دست‌کم دربردارنده سه تصور موضوع، محمول و نسبت میان آن دو است. تصور و تصدیق هر دو یا بدیهی‌اند یا نظری؛ ازاین‌رو، در تبیین تصورات نظری باید به تصورات بدیهی تکیه کرد و در اثبات تصدیقات نظری نیز از تصدیقات بدیهی بهره گرفت. گرچه مفاهیم بدیهی نیازمند استدلال نیستند، درباره امکان تعریف آن‌ها میان منطق‌دانان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن‌ها را تعریف‌پذیر دانسته، برخی بی‌نیاز از تعریف شمرده و گروهی اساساً تعریف آن‌ها را ناممکن دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۷-۵۰).

فرایند تولید مفاهیم و صدور احکام

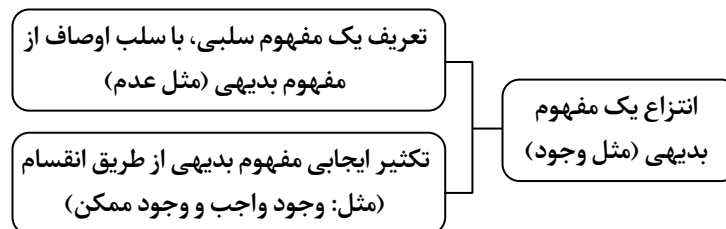
ساختار نظری بحث شامل مفاهیم و قضایایی است که در سه مرحله شکل می‌گیرد: نخست مفهوم‌سازی، سپس ارائه تعریف برای مفاهیم، و در مرحله سوم صدور حکم درباره مفاهیم تعریف‌شده. در دو مرحله نخست، فعالیت ذهن در حوزه تصورات قرار دارد و به شکل‌گیری و تعریف مفاهیم می‌انجامد؛ اما در مرحله سوم، ذهن با برقراری نسبت میان مفاهیم وارد حوزه تصدیقات می‌شود و قضایا شکل می‌گیرند. سامان‌یافتن این فرایند بر اساس روابط کلی و جزئی میان مفاهیم و سنجش سازگاری گزاره‌ها برپایه اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد (ماکولسکی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱).



نمودار ۳. فرایند تولید مفاهیم و صدور احکام

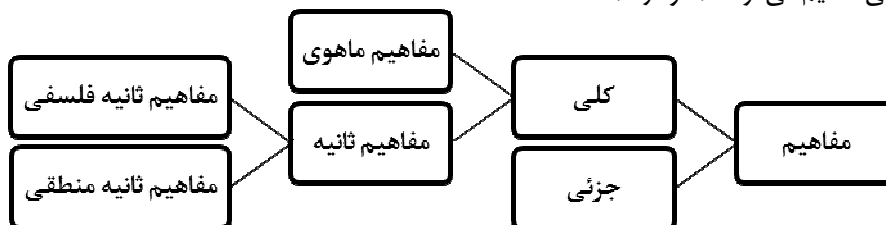
گام اول: مفهوم سازی

مفاهیم بدیهی در منطق نقش مبادی اولیه را در شکل گیری مفاهیم دیگر ایفا می کنند و بسیاری از مفاهیم نظری با اتکا به همین مفاهیم پایه تبیین و تحلیل می شوند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۷-۵۰).
براین اساس، در این مقاله برای توضیح نحوه گسترش مفاهیم از یک الگوی تحلیلی استفاده شده است. مطابق این تحلیل، یک مفهوم بدیهی می تواند به عنوان مفهوم مشترک میان چند مفهوم قرار گیرد؛ سپس از طریق تمایز گذاری سلبی، حد یا قیدی از آن نفی می شود و در گام بعد، با افزودن قید یا حیثیتی ایجابی، مفهومی خاص تر پدید می آید. این فرایند که در نمودار ۴ نشان داده شده است، به تدریج به انقسام های بیشتری می انجامد و مفاهیم جدید در ذیل مفهوم نخست شکل می گیرند. در اینجا انقسام مفاهیم به این معناست که یک مفهوم کلی به مفاهیم خاص تری تقسیم می شود که همگی در ذیل آن قرار دارند. بنابراین، هریک از این اقسام مصداقی از همان مفهوم کلی به شمار می آیند و در نسبت اندراج با آن قرار می گیرند؛ به بیان دیگر، مفهوم کلی به صورت اجمالی در بر دارنده این اقسام است و انقسام، درواقع بیان و تفصیل همان محتوای اجمالی در قالب مفاهیم خاص تر است.



نمودار ۴. تکثیر بدیهی و تولید مفاهیم

به سخن دیگر، در دستگاه عقلانیت نظری، مفاهیم به جزئی و کلی، و مفاهیم کلی نیز به مفاهیم ماهوی یا اولی و مفاهیم ثانیه تقسیم می شوند و مفاهیم ثانیه نیز به مفاهیم ثانیه فلسفی و مفاهیم ثانیه منطقی تقسیم می گردند (نمودار ۵).



نمودار ۵. تقسیم بندی مفاهیم در دستگاه عقلانیت نظری

گام دوم: ارائه تعریف

مفاهیمی که برپایه مفاهیم بدیهی شکل می‌گیرند، در مرحله بعد نیازمند تعریف‌اند. در منطق، تعاریف معمولاً براساس مفاهیم کلی در چارچوب کلیات خمس سامان می‌یابند. کلیات خمس که ریشه در مبانی هستی‌شناختی فلسفه دارند، در پی تبیین نسبت مفاهیم کلی با واقعیت خارجی‌اند. در این چارچوب، موجودات عالم در قالب مقولات کلی بررسی می‌شوند که در تحلیل فلسفی به جوهر و عرض تقسیم می‌گردند و از طریق آن‌ها می‌توان ساختار مفهومی واقعیت را تحلیل کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۵-۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۶۸۶۳). درواقع، حقیقت تعریف چیزی جز بیان مندرجات مفهوم معرّف در این زنجیره جنس و فصل نیست (خوانساری، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳). روش تعاریف حدی را ترکیب دانسته‌اند (دینانی، ۱۳۹۰، ص ۴۵۳) و هر معنایی را که مرکب نباشد، قابل تعریف حدی ندانسته‌اند.

آنچه موجب می‌شود روش تعریف در قالب ترکیب انعکاس یابد، شبکه اندراج مفاهیم پایین‌دست در ذیل مفاهیم بالادست است. براین اساس، در سلسله‌مراتب مفاهیم، رأس هرم مفاهیم به مقولات یا اجناس عالی - به‌عنوان کلی‌ترین و شامل‌ترین مفاهیم - تعلق دارد و مفاهیم دیگر در مراتب پایین‌تر در ذیل آن‌ها قرار می‌گیرند؛ در مقابل، انتهای این سلسله به افراد و اشیای شخصی پایان می‌یابد. با لحاظ چنین ساختاری در سامان مفاهیم، منطق‌دان برای دستیابی به حدود اشیا ناگزیر از شناخت اجناس و فصول و جایگاه آن‌ها در این سلسله‌مراتب مفهومی است؛ زیرا تعریف حدی از طریق تعیین جنس و فصل شیء تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۰-۸۴؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۷۵-۷۰).

گام سوم: صدور حکم

تصورات یا مفاهیم تا زمانی که به تصدیقات یا قضایا تبدیل نشوند، دربردارنده حکم بالفعل نیستند و آن زمان است که قدرت تعریف و صدور حکم پیدا می‌کنند. برای مثال، مفهوم انسان به‌تنهایی بر وجود خارجی انسان دلالت ندارد و در ترکیب با مفهومی مانند «موجود انسان، موجود است» واجد حکم می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). صدق یا کذب هر قضیه‌ای از طریق استدلال میسر می‌شود و مسیر صدور حکم را هموار می‌کند. استدلال، به‌لحاظ روشی، در عقلانیت نظری از سه راه قیاس، تمثیل و استقرا صورت می‌گیرد و قیاس اصلی‌ترین روش استدلال است (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۴۲؛ مظفر، ۱۳۹۴، ص ۳۳۳).

قوام علیت مفهومی در صدور حکم، دست‌کم در بخشی از قضایای ضروری و برهانی، با قاعده اندراج و

اصل امتناع تناقض پیوند دارد. براساس تقریری که از نظریه صدق لایب‌نیتس ارائه شده است، در قضایای تحلیلی و ضروری، محمول به‌نحوی در مفهوم موضوع مندرج است؛ بدین معنا که صدق قضیه از طریق تحلیل مفهوم موضوع و آشکارشدن نسبت آن با محمول قابل تبیین است. بنابراین، در چنین قضایایی، محمول نه امری کاملاً بیرون از قلمرو مفهومی موضوع، بلکه وصفی است که نسبت آن با موضوع، از درون تحلیل مفهومی کشف می‌شود. البته این سخن به‌معنای فروکاستن همه قضایا، به‌ویژه قضایای ترکیبی و تجربی، به قضایای تحلیلی نیست؛ زیرا در بسیاری از قضایای علوم، محمول جزء مفهوم موضوع به‌شمار نمی‌آید، بلکه از راه تجربه، استدلال یا ملاحظه نسبت‌های عینی بر موضوع حمل می‌شود. ازاین‌رو، قاعده اندراج را باید ناظر به سنجی خاص از قضایا، به‌ویژه قضایای تحلیلی و ضروری، دانست، نه معیاری عام برای همه احکام علمی. با این ملاحظه، می‌توان گفت در منطق ارسطویی نیز به‌سبب غلبه نگاه ماهوی و ذاتی به اشیا، بخشی از تحلیل قضایا بر نسبت اندراجی میان موضوع و محمول تکیه دارد، هرچند این امر به‌معنای انکار نقش قضایای ترکیبی در علوم نیست (شریانی و مهرخانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۲).

برپایه این رابطه، برای صدور حکم در قیاس برهانی، نخست باید قضایا به‌صورت شامل - یعنی همان تصدیقات بدیهی به‌عنوان قاعده کلی - و قضایای مشمول - یعنی لوازم مفهومی بدیهیات به‌عنوان مصداق قاعده کلی - تدوین شوند. در گام دوم، حکم شامل بر مشمول با استمداد از دو قاعده ذکرشده تسری پیدا می‌کند؛ یعنی حکم تصدیقات بدیهی به لوازم بدیهیات تسری می‌یابد.

نسبت تعاریف نظری و تعاریف کاربردی در پاسخ به پرسش از چگونگی

برای تبیین نسبت میان تعریف نظری و تعریف کاربردی، توجه به تفاوت غایت معرفت در دو افق نظری و کاربردی ضروری است. در منطق و فلسفه سنتی، به‌ویژه در سنت ارسطویی، غایت اصلی علم کشف واقع و شناخت حقیقت اشیا است. ازاین‌رو، تعریف نظری نیز بیشتر ناظر به پاسخ‌گویی به پرسش از چیستی شیء و تعیین حدود مفهومی و ماهوی آن است و الزاماً به تبیین شیوه تصرف در پدیده‌ها یا طراحی سازوکار تغییر آن‌ها کاری ندارد. بنابراین، نپرداختن تعریف نظری به چگونگی ایجاد و تغییر پدیده‌ها را نباید به معنای نفی ارزش معرفتی آن دانست، بلکه باید آن را ناشی از تفاوت غایت و قلمرو این نوع تعریف تلقی کرد.

دربرابر، در برخی رویکردهای جدید فلسفه علم، به‌ویژه در بحث ابزارانگاری علم، بر کارکرد عملی علم در پیش‌بینی، کنترل و تصرف در جهان تأکید می‌شود (بریجمن، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۲۰). بااین‌حال، تعریف عملیاتی و کاربردی در فلسفه علم غربی نیز خالی از نقد نمانده است. ازجمله، همپل تأکید می‌کند

که فروکاستن مفاهیم علمی به مجموعه‌ای از عملیات سنجش می‌تواند به تقلیل‌گرایی بینجامد و لایه‌های نظری و تبیینی مفاهیم علمی را نادیده بگیرد؛ بنابراین، تعریف عملیاتی نباید جایگزین کامل تحلیل نظری مفاهیم به‌شمار رود، بلکه باید در کنار آن قرار گیرد (Hempel, 1952, p.41-52). البته تأکید بر تعاریف کاربردی در این مقاله به‌معنای فروکاستن علم به ابزار تصرف یا انکار شأن واقع‌نمای معرفت نیست؛ بلکه مقصود آن است که در کنار تعریف نظری، برای پاسخ به مسائل ناظر به تحقق عینی، تغییر، تدبیر و جهت‌دهی پدیده‌ها، به نوعی تعریف مکمل نیاز است که بتواند نسبت مفهوم را با فرایند پیدایش و آثار عملی آن روشن سازد.

براین اساس، تعریف نظری بیشتر به پرسش از چیستی پاسخ می‌دهد، اما تعریف کاربردی ناظر به پرسش از چگونگی است؛ یعنی اینکه یک پدیده چگونه در ساحت واقع تحقق می‌یابد، چه عواملی در پیدایش و تغییر کیفیت آن دخالت دارند و چگونه می‌توان نسبت به تدبیر یا اصلاح آن اقدام کرد. ازاین‌رو، در تحلیل علل فاعلی و غایی، اگرچه اصل پیدایش و جهت نهایی شیء موردتوجه قرار می‌گیرد، توضیح تفصیلی کیفیت تحقق عینی، شرایط پیدایش، عوامل تغییر کیفیت و امکان مداخله در فرایند شکل‌گیری پدیده، نیازمند سطح دیگری از تحلیل است. البته همین‌جا باید توجه داشت که در فلسفه علم، یکی از نقدهای وارد بر تعریف عملیاتی آن است که یک مفهوم علمی ممکن است با عملیات و شیوه‌های سنجش گوناگونی مرتبط باشد؛ ازاین‌رو، نمی‌توان معنای آن را به یک عملیات خاص فروکاست. همپل از این مسئله با عنوان دشواری تقلیل کامل مفاهیم نظری به عملیات مشاهده‌پذیر یاد می‌کند و نشان می‌دهد که مفاهیم علمی غالباً در شبکه‌ای از نظریه‌ها، قوانین و روش‌های سنجش معنا می‌یابند (Hempel, 1952, p.52-65). بنابراین، بحث از تعاریف کاربردی نه در مقام جایگزینی آن‌ها با تعاریف نظری، بلکه در مقام تکمیل قلمرو معرفت نظری با توجه به ساحت عمل، تغییر و تدبیر پدیده‌هاست. علیت موضوعی به‌دنبال بررسی چگونگی شدن است تا بتواند علل پیدایش کیفیتی خاص در یک شیء خارجی را به‌صورت فلسفی تبیین کند. منظور از علیت موضوعی، تبیین کیفیت‌ها و ویژگی‌های یک پدیده با ارجاع به عوامل و شرایط عینی مربوط به موضوع خارجی است؛ یعنی توضیح اینکه چگونه یک شیء در شرایط خاص دچار تغییر، تحول یا پیدایش کیفیتی معین می‌شود. هدف از طرح سؤال چگونگی شدن، شناخت تغییرات متوالی و متوازی است که در جریان تغییرات یک شیء به پیدایش کیفیتی خاص در آن منتهی می‌شوند. دستیابی به این علل از آن‌رو اهمیت دارد که می‌تواند امکان پیش‌بینی، هدایت و کنترل تغییرات شیء را در اختیار ما نهد؛ زیرا با شناسایی عوامل حاکم بر

پیدایش یک شیء می‌توان بر فرایند تغییرات آن لجام زد و تا حد مشخصی پدیده را به سمت دلخواه راند. حضور و اثرگذاری امور متوالی و متوازی در پیدایش یک شیء نشان می‌دهد که در قلمرو پدیده‌های مادی، طبیعی و اجتماعی، بسیاری از امور از حیث تحقق خارجی، دارای حیثیتی ترکیبی و تحلیل‌پذیر به عوامل و شرایط متعدّدند. مقصود از این سخن آن نیست که همه موجودات، اعم از مادی و غیرمادی، در معرض شدن و تبدیل قرار دارند یا اینکه هرگونه ثبات در ذات و ماهیت اشیا نفی می‌شود؛ بلکه مراد آن است که در پدیده‌های مادی، دست‌کم اوصاف، کیفیت‌ها و نحوه تحقق عینی آن‌ها در نسبت با مجموعه‌ای از عوامل، شرایط، متغیرها و روابط پدید می‌آیند و از این‌رو قابل بررسی و تحلیل‌اند. بنابراین، حتی اگر در مبانی فلسفی برای ذات یا جوهر اشیا ثبات پذیرفته شود، این امر مانع از آن نیست که کیفیت‌ها و اوصاف عارض بر پدیده‌های مادی، از حیث پیدایش، شدت و ضعف، تغییر و آثار خارجی، وابسته به نظامی از عوامل و نسبت‌های مشخص دانسته شوند. براین اساس، چگونگی پیدایش یک کیفیت مشخص در پدیده‌های مادی و اجتماعی را می‌توان در پرتو تغییر و تبدیل در همین نظام عوامل و نسبت‌ها بررسی کرد؛ خواه این تغییر در توالی امور و عوامل مؤثر باشد و خواه در توازی و هم‌زمانی آن‌ها.

با تکیه بر تعریف نظری، معمولاً امکان بررسی تفصیلی توالی و توازی عوامل در یک تغییر عینی فراهم نمی‌شود؛ زیرا در این نوع تعریف، ظهور اوصاف پدیده‌ها عمدتاً با ارجاع به ماهیت و مقومات ذاتی آن تبیین می‌گردد. در چنین چارچوبی، کیفیت پدیدآمده در یک شیء بیشتر از حیث انتساب به ماهیت آن در نظر گرفته می‌شود، نه از حیث تحلیل آن به مجموعه‌ای از عوامل و شرایط خارجی. از این‌رو، در جایی که اوصاف یک شیء به ذات و ماهیت آن نسبت داده می‌شود، کمتر مجالی برای تحلیل کیفیت به اجزای برساننده و بررسی نسبت‌های توالی یا توازی میان عوامل مؤثر در پیدایش آن فراهم می‌گردد. همچنین اشاره به جنس و فصل در تعریف نظری - به عنوان مقوماتی که قوام ماهیت به آن‌ها وابسته است - ناظر به ساختار مفهومی ماهیت است و لزوماً به معنای شمارش عوامل خارجی مؤثر در پیدایش یک کیفیت در ساحت واقع نیست. بدین ترتیب، جنس و فصل بیشتر بیانگر مقومات مفهومی‌اند، نه لزوماً بیانگر مجموعه عواملی که در تحقق عینی یک کیفیت نقش دارند.

توضیح بیشتر آنکه کیفیت، تعین و تحصل خاص یک شیء و ناظر به حیثیت صوری آن است. در قرائت مبتنی بر علیت مفهومی، این کیفیت، فارغ از مجموعه‌ای از علل و عوامل عینی پدیدآورنده، به ماهیت و مقومات مفهومی آن نسبت داده می‌شود. از این‌رو، کیفیت در این چارچوب از حیث منشأ پیدایش خارجی تعلیل‌ناپذیر شمرده می‌شود و با لحاظ چنین نکته‌ای، محقق سبزواری می‌گوید: «بکثرة

الموضوع قد تكثر...» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۸). چنین برداشتی ناشی از بنیان فلسفی ذات‌گرایانه حاکم بر دستگاه عقلانیت نظری است. از منظر ذات‌گرایی، هر موضوعی ماهیتی مستقل دارد که نمی‌توان مقوماتش را به اجزای خارجی تجزیه کرد و صرفاً می‌توان آن را ترکیبی از اجزای مفهومی دانست؛ مانند تجزیه یک شیء به ترکیب جنس و فصل. جنس و فصل مفهومی قادر به تبیین تغییرات خارجی اشیا نیست؛ بنابراین، از این روش نمی‌توان انتظار تعریف‌شدن داشت. بنیان فلسفی علیتی که می‌خواهد شدن را تعریف کند، باید ظرفیت ملاحظه ترکیب و تجزیه موضوع به اجزای خارجی سازنده‌اش را داشته باشد؛ یعنی بتواند علل و عوامل پیدایش کیفیت متعین در یک شیء را شناسایی کند تا قدرت تصرف در شیء را به‌دست آورد و تغییرات پدیده را پیش‌بینی کند. بنابر علیت موضوعی، که تبیین کیفیت‌ها با ارجاع به علل عینی است، ذات تعلیل‌پذیر است و می‌توان عوامل و علل پیدایش یک کیفیت و ماهیت خاص را تعریف کرد و در آن تصرف نمود.

۱. نادیده‌انگاشتن اوصاف غیردائمی در تغییر هویت کیفیت

با توجه به اینکه تعریف نظری به اوصاف حدّ ذاتی و رسم عرضی تقسیم‌پذیر است، هریک از آن دو در گامی دیگر به دو شکل تام و ناقص تقسیم می‌شوند. به تعبیر دیگر، اوصافی که به شیء نسبت داده می‌شوند، از سه حال بیرون نیستند: یا ذاتی مقوم‌اند، یا عرض لازم، یا عرض مفارق. با قدری تأمل می‌توان دریافت که مقوله تغییر، بیش از اوصاف ذاتی و عرضی لازم، با اوصافی از قبیل عرض مفارق در پیوند است؛ همان اوصافی که به‌دلیل عدم ماندگاری و عدم تداوم، در تغییرات ماهیت شیء دخالت دارند. طبعاً برای تحلیل تغییر و تبیین چگونگی پیدایش کیفیتی خاص از شیء، ناگزیر باید به این اوصاف رجوع کرد. این در حالی است که بنابر عقلانیت نظری، اوصافی که شکل‌دهنده رسم ناقص شیء هستند، عرض مفارق غیردائمی شمرده می‌شوند و چون با ذاتیات شیء در ارتباط نیستند، بود و نبود آن‌ها در هویت‌بخشی به یک ماهیت تأثیری ندارد؛ از این‌رو، در بیان چیستی و تعریف ماهیت متعین اشیا حضور پیدا نمی‌کنند. غافل از آنکه همین اوصاف غیردائمی و غیرذاتی، نقشی کلیدی در تعریف چگونگی تغییرات عینی شیء دارند.

باید دقت داشت که اگر در بیان چیستی شیء، محوریت با ذات و مقومات ذات است، در بیان چگونگی پیدایش کیفیتی خاص، اوصاف و اعراض مفارق محوریت پیدا می‌کنند. برای مثال، رطوبت و دما برای یک تخم‌مرغ عرض مفارق‌اند. در درجه‌ای معین از رطوبت و دما، جوجه از تخم‌مرغ متولد

می‌شود. اگرچه رطوبت و دمای هوا شرایط لازم برای تولد جوجه‌اند، صرفاً به تولد جوجه تعلق ندارند. اصولاً در هر تعریفی که برپایه شدن صورت‌بندی می‌شود، نسبت میان متغیرها وصفی است، نه ذاتی. از آنجاکه در تبدیل اشیا، تغییر نسبت‌ها نقش اصلی را ایفا می‌کند، برای ارائه یک تعریف کاربردی باید بر تغییر نسبت‌ها تمرکز کرد؛ آن‌هم نسبت‌هایی که امکان پیش‌بینی، کنترل و هدایت تغییرات شیء را برای ما فراهم کنند. این ویژگی برخلاف روشی است که در تعریف نظری و علیت مفهومی در پیش گرفته می‌شود. مقومات ماهیت، مانند جنس و فصل، با متغیرهایی که در تبدیل یک شیء مرکب حضور عینی و خارجی دارند، متفاوت‌اند. از این‌رو، تعاریف نظری از ارائه تعریف عینی ناتوان‌اند.

۲. تطبیق‌ناپذیری تعاریف نظری با عینیت

احتمالاً ذهن پرسشگر مخاطب به این پرسش معطوف خواهد شد که چرا علیت مفهومی و تعریف نظری برپایه جنس و فصل به فاصله‌گرفتن تعریف از عینیت می‌انجامد؟ پاسخ اجمالی این است که اگر پدیده‌ای را با متغیرهای عینی تشکیل‌دهنده‌اش مطالعه نکنیم و درصدد تعریف آن برآییم، چنین تعریفی با عینیت آن پدیده فاصله خواهد داشت. دلیل این امر را در ادامه توضیح می‌دهیم.

برای مثال، در منطق صوری، برای تعریف اشیا نخست مابه‌الاشتراک یک سلسله‌اشیای متفاوت را انتزاع می‌کنند؛ مانند انتزاع مفهوم نظری مشترک امتداد از اشیایی همچون قلم، میز، اتاق، تابلو و دیوار. مفهوم امتداد به هیچ‌یک از این اشیا اختصاص ندارد، بلکه میان آن‌ها مشترک است. در مرحله بعد، با ترکیب یا سلب این مفهوم، مفاهیم جدیدی را تعریف می‌کنند. برای مثال، اگر از مفهوم مشترک امتداد، حجم و سطح را سلب کنیم و هیچ جایی را برای فرض هرگونه امتدادی، مانند خط، باقی نگذاریم، نقطه تعریف خواهد شد. بدین ترتیب، از ترکیب و برقراری نسبت میان نقطه و خط نیز می‌توان صفحه را تعریف کرد. پس از تعریف صفحه، نقطه و خط، می‌توان اشکال مختلفی همچون مربع، دایره و مثلث را تعریف کرد. به همین ترتیب، برای مفاهیم جدید تولیدشده نیز می‌توان احکامی صادر کرد. مثلاً بنابر تعریفی که از درجه و دایره و رابطه آن با مربع داشتیم، می‌توان حکم کرد که مجموع زوایای مربع همیشه ۳۶۰ درجه است.

اشکال اساسی این روش و احکام صادرشده مبتنی بر آن را زمانی می‌توان لمس کرد که بخواهیم چنین نسبت‌هایی را با عینیت تطبیق دهیم. در مقام تطبیق این نسبت‌ها با عینیت می‌توان دریافت که نه تنها امتداد بسیط در عالم واقع وجود ندارد، بلکه قابلیت تحقق نیز ندارد. برای نمونه، حتی اگر فرض کنیم اتصال دو نقطه مصداق خارجی داشته باشد، فرض اتصال و امتداد میان دو نقطه در خارج بدون جاذبه

ممکن نیست؛ چراکه در خارج شیء بسیطی وجود ندارد. جاذبه دارای قواعدی است. بنابر جاذبه، خط لاجرم دارای انحنا می‌شود. اگر به دلیل جاذبه، انحنا را در تعریف خط وارد کنیم، در عالم خارج هیچ خط مستقیمی عاری از انحنا وجود نخواهد داشت. بنابراین، اگر شکل مربع را در عالم خارج از ذهن بخواهیم ببینیم، اعم از اینکه این مشاهده در مقیاس ماکروی کیهانی یا میکروی اتمی باشد، محال است مجموع زوایای مربع 360° درجه شود؛ زیرا در عالم واقع، مربع متشکل از چهار خط مقعر یا محدب است. بنابراین، باید حکم کرد که مجموع زوایای درونی مربع در عینیت یا همیشه کمتر از 360° درجه است یا همیشه بیشتر از 360° درجه. پس می‌توان نتیجه گرفت تعاریف و احکامی که با تکیه بر تعریف نظری و عقلانیت مفهومی تولید می‌شوند، با عینیت عالم تطبیق ندارند. حتی اگر دقیق‌تر بگوییم، دایره، مربع و مانند آن صرفاً در هندسه نظری تعریف شده‌اند و تعاریفی کلی‌اند، اما قابل تحقق و تطبیق در عینیت نیستند.

تولید تعریف نظری مبتنی بر حدّ تام با عالم خارج انطباق ندارد؛ بنابراین، منطقی نیست که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای ما برای تولید تعاریف عینی و کاربردی باشد. تعاریف کاربردی ناظر به چگونگی و شدن پدیده‌ها هستند؛ در نتیجه، مفاهیم به کار رفته در آن‌ها نیز باید قابلیت تحقق در عینیت داشته باشند. هرچند برای امور کلی استفاده از تعاریف نظری بلامانع است، تعاریف کاربردی ناظر به تغییرات عینی اشیا را نمی‌توان از طریق تعاریف غیرقابل تطبیق با عینیت حاصل کرد. بنابراین، برای رفع نقص تعاریف نظری باید دستگاهی فلسفی را پایه‌گذاری کرد که ناظر به شدن باشد و بتواند تعاریفی عینی برای شناسایی، هدایت و کنترل تغییرات عینی اشیا و پدیده‌های عالم ارائه کند.

بررسی ضرورت تعاریف کاربردی و لوازم آن

سیطره چند هزارساله عقلانیت نظری بر تعاریف باعث شده است تأمل در امکان ارائه تعریف کاربردی به پرسشی چالش برانگیز تبدیل شود. طبعاً ناتوانی عقلانیت نظری در صورت‌بندی تعریفی که قدرت تبیین شدن را داشته باشد، به معنای انکار شدن در حقیقت عالم نیست؛ به‌ویژه آنکه بهترین دلیل بر امکان یک امر، تحقق آن امر است. رواج مدل‌سازی در بخش‌های مختلف علوم کاربردی، نشان‌دهنده امکان صورت‌بندی تعریف کاربردی است. البته در فلسفه علم معاصر تأکید شده است که مدل‌سازی و تعاریف عملیاتی هرگز مستقل از چارچوب نظری نیستند. کوهن نشان می‌دهد که مفاهیم و سنجش‌های علمی در درون پارادایم‌ها معنا پیدا می‌کنند و فایرabend^۱ نیز بر نقش پیش‌فرض‌ها و چارچوب‌های نظری در

1. Feyerabend

شکل‌گیری روش‌های علمی تأکید دارد؛ بنابراین، تعریف کاربردی نیز هنگامی معتبر و راهگشا خواهد بود که نسبت آن با مبانی نظری و دستگاه مفهومی پشتیبانش روشن باشد (Kuhn, 1970, p.10-22; Feyerabend, 1993, p.17-36). اگر به خاستگاه مدل‌سازی در یک علم توجه شود، بی‌تردید ردپای فلسفه شدن مختص موضوع آن علم دیده می‌شود. به‌ویژه آنکه شدن در هیچ عرصه‌ای از عالم تعطیل‌بردار نیست و توسعه اجتماعی نیز به‌عنوان گونه‌ای پیچیده از شدن در عرصه حیات جمعی انسان‌ها، هیچ‌گاه تعطیل نشده و تحت هیچ شرایطی معطل نمانده است. این امر به‌روشنی بر ضرورت تولید تعاریف کاربردی برای مدیریت شدن اجتماعی و تنظیم برنامه‌های توسعه دلالت می‌کند.

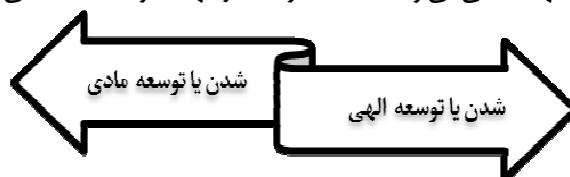
از منظری دیگر، تا زمانی که بتوان امکان سنجش در موضوعات مختلف را برای عقلانیت بشری فرض کرد، به‌تبع امکان گمانه‌زنی جدید را نیز باید محتمل شمرد و تا زمانی که امکان ایجاد حساسیت جدید برای انسان وجود دارد، امکان ترکیب دو حالت و پیدایش حالت جدید روحانی را نیز نمی‌توان برای انسان انکار کرد. همچنین تا زمانی که بتوان امکان ایجاد ارتباط میان عمل دو نفر را تصور کرد، به‌تبع نمی‌توان پیدایش مرتبه جدیدی از ارتباطات اجتماعی را که محصول ارتباط افراد با یکدیگر است، غیرممکن دانست. بنابراین، در جایی که شدن اجتماعی به‌تبع سنجش‌ها، ترکیب‌ها و ارتباط‌های جدید اجتناب‌ناپذیر است، نمی‌توان مدیریت اجتماعی را بی‌نیاز از تعاریف کاربردی دانست.

کارکرد مهم تعریف کاربردی نسبت به تعاریف نظری، تمهید امکان تبدیل یک ماهیت به ماهیت دیگر است و این امکان اساساً در تعاریف نظری انکار می‌شود؛ درحالی‌که در تعاریف کاربردی، امکان تبدیل برخی از مقولات عشر به برخی دیگر وجود دارد. برای نمونه، می‌توان صوت را به نور تبدیل کرد؛ این پدیده در فیزیک آکوستیک «آوادرخشش» نام دارد. پرسش این است که چرا تعریف نظری این امر را ممتنع می‌دانست، اما با تعریف کاربردی این امر قابلیت تحقق دارد؟ پاسخ آن است که تعریف نظری به‌دلیل اتکا به علیت مفهومی، کیفیت اشیا و پدیده‌ها را ترکیبی انضمامی و مفهومی از جنس و فصل می‌شمرد؛ درحالی‌که در تعریف کاربردی، هر کیفیتی یک کل مرکب است که می‌توان با تصرف در نسبت‌های برسانده‌اش، آن را به کل مرکب دیگری با کیفیتی متفاوت تبدیل کرد.

۱. جهت‌داری تعاریف کاربردی

تعاریف کاربردی دارای ویژگی بسیار مهمی تحت عنوان جهت‌داری‌اند و زمانی که برای اداره جامعه به‌کار می‌روند، ناگزیر یکی از دو جهت کلی را دنبال خواهند کرد؛ بدین معنا که یا شدن الحادی را مبتنی بر محوریت

رابطه انسان و جهان، یا شدن الهی را مبتنی بر محوریت اخلاق در روابط، تمهید خواهند کرد. به تعبیر دیگر، تعریف معطوف به شدن به دو نحو ممکن است: شدن یا توسعه الهی و شدن یا توسعه مادی. این دو جهت در مقابل یکدیگر قرار دارند و دو مسیر متفاوت را پیش پای جامعه قرار می‌دهند که در نمودار ۶ مشخص شده است. البته میان این دو جهت اصلی می‌توان طیف گسترده‌ای از جهت‌گیری‌های التقاطی را نیز شناسایی کرد.



نمودار ۶. دو جهت کلان حاکم بر تعاریف کاربردی

توضیح آنکه جهت‌داری تعاریف کاربردی بدین معناست که هر تعریفی باید تأمین‌کننده اقتضائات و اختصاصات جهت متبوع خود باشد. برای نمونه، تعاریف برپایه شدن الهی باید بتوانند هم خود و هم نقطه مقابل خود را تحلیل کنند؛ زیرا اگر چنین قابلیت‌ی نداشته باشند، در عمل منزوی خواهند شد. این سخن بدین معناست که اگر یک دستگاه عقلانی نتواند محیط خود را محاسبه کند، محکوم به انزواست. عقلانیت ایمانی به دلیل جامعیت خود می‌تواند شدن و توسعه کفر را نیز تحلیل کند و بر محیط کفر تسلط محاسباتی داشته باشد. این امر را می‌توان از مزیت‌های دستگاه تحلیلی مؤمنان دانست. برعکس، دستگاه محاسباتی کفر به دلیل ضیق سعه خود فاقد توانمندی لازم برای اشراف محاسباتی بر عقلانیت جامعه ایمانی است؛ چراکه نمی‌تواند اعتقادات مؤمنان را تحلیل کند. دستگاه تحلیلی جامعه کفر برای درک شدن و توسعه جامعه مؤمنان، ناگزیر اعتقادات ایشان را به اعتقادات مادی فرومی‌کاهد تا قابلیت محاسبه در چارچوب عقلانیت کفار را پیدا کند. به سخن دیگر، دستگاه عقلانی کفار نمی‌تواند به درک روشنی از چگونگی ایفای نقش دین به عنوان محور توسعه جامعه برسد؛ بنابراین، برای جبران این نقیصه مجبور است جهان معنایی دین را نیز به مثابه نهادی برآمده از تحولات مادی به حساب آورد و سعه تصرفات دین را در حد سعه تصرفات یک پدیده مادی تنزل درجه دهد. چون مطلق‌گرایی حسی بر دستگاه محاسباتی توسعه مادی حکم فرماست و اطلاق حس برای آنان یک پیش‌فرض شمرده می‌شود، چاره‌ای ندارند جز اینکه اعتقادات و رفتارهای مؤمنان را نیز با عینک مطلق‌گرایی حسی مشاهده کنند.

۲. ضرورت تعاریف کاربردی الهی

تا اینجا روشن شد که تعاریف کاربردی تنها برای توضیح مفهومی پدیده‌ها نیستند، بلکه در فهم،

پیش‌بینی و جهت‌دهی به تغییرات عینی نیز نقش دارند. از آنجا که بخش مهمی از این تغییرات در عرصه نیازها و مناسبات اجتماعی رخ می‌دهد، بحث از تعاریف کاربردی با مسئله سرپرستی اجتماعی پیوند می‌یابد. در جامعه دینی، این سرپرستی نمی‌تواند از فقه جدا باشد؛ زیرا فقه تنظیم‌کننده رفتارهای فردی و اجتماعی براساس اراده تشریعی الهی است. از این رو، اگر فقه بخواهد در تدبیر و جهت‌دهی به پیدایش و تحول موضوعات اجتماعی نقش ایفا کند، نیازمند تعاریف کاربردی متناسب با این کارکرد خواهد بود.

با توجه به ضرورت ارائه تعریف کاربردی برای سرپرستی تغییرات اجتماعی از یک سو و جهت‌داری تعاریف کاربردی از سوی دیگر، ارائه تعریف کاربردی الهی نیز ضرورت دارد؛ زیرا زمانی آموزه‌های دینی نقشی محوری در اداره جامعه خواهند داشت که بتوانند تناسبات، ساختارها و نظامات الهی را در جامعه برپا و پیاده‌سازی کنند. این مطلوب بدون در دست داشتن تعاریف کاربردی الهی ممکن نیست و همان‌گونه که مکتب سرمایه‌داری به‌منظور پی‌ریزی و معماری نظام توزیع ثروت، تعریفی کاربردی برای صرفه‌جویی در مقیاس تولید ارائه می‌کند و چگونگی دخالت انگیزه‌ها در این امر را مشخص می‌سازد، مکتب الهی نیز باید بتواند با محوریت آموزه‌های دینی، برای تنظیم چگونگی توزیع ثروت در جامعه و به‌منظور صرفه‌جویی در مقیاس تولید، تعریف کاربردی ارائه کند؛ زیرا تعاریف نظری موجود برای این منظور کفایت لازم را ندارند. این تعاریف باید کاربردی باشند و قدرت کنترل عینیت را داشته باشند.

تعاریف کاربردی الهی ابزارهایی هستند که امکان سرپرستی سمت‌وسوی تغییرات جامعه را در اختیار حاکمان جامعه اسلامی قرار می‌دهند تا ایشان مسیر و جهت تغییرات را در راستای الهی سوق دهند. از همین‌جا نسبت بحث حاضر با فقه روشن می‌شود؛ زیرا فقه در مقام مواجهه با موضوعات اجتماعی، پس از تحقق موضوع به بیان حکم آن می‌پردازد یا افزون‌بر حکم‌گذاری، نسبت خود را با فرایند پیدایش، تحول و جهت‌دهی آن موضوع نیز تعریف می‌کند.

دستگاه فقهی در جامعه اسلامی نهادی تاریخی است که رسالت دینی‌سازی جامعه بر عهده آن است. امروزه این نهاد می‌تواند دو نوع مواجهه متفاوت با موضوعات و مسائل مبتلابه جامعه در پیش گیرد: راه نخست این است که پای خود را از فرایند پیدایش و تکامل موضوعات و مسائل مبتلابه جامعه بیرون بکشد و صرفاً به نیازها و موضوعات جدید و مستحدثه پاسخ دهد؛ از این رهیافت می‌توان تحت عنوان فقه مستحدثه یاد کرد. راه دوم این است که در پیدایش و تغییرات موضوعات و مسائل مبتلابه جامعه نقش محوری را بر عهده بگیرد و بار رهبری حوادث، موضوعات و مسائل جامعه را بر دوش خود نهد؛ این رویکرد به فقه را نیز می‌توان فقه سرپرستی نام نهاد.

رهیافت فقه مستحدثه مبتنی بر سه پیش فرض بنیادین است:

۱. جوامع بر محور نیازهای مشترک شکل می گیرند؛ بنابراین، برای تحلیل جامعه باید نیازهای مشترکی را تحلیل کرد که سازندگان آن در پی تأمینشان بوده اند.

۲. اساساً پیدایش، تغییرات و تکامل موضوعات و مسائل جامعه امری عقلایی و عرفی است؛ بنابراین، به طور طبیعی، گاهی در مسیر تأمین نیازمندی های مشترک جامعه با نقاط عطفی روبه رو می شویم که در آن نقاط، موضوعات و مسائل جامعه تحول می یابند و تکامل پیدا می کنند. نقش دین این است که در چارچوب نیازمندی های جامعه، خطوط قرمزی را برای این تغییر و تحولات مشخص کند تا افراد ضمن پایبندی به این خطوط، نزد خدای متعال از عقاب معذور باشند. برای مثال، تا پیش از انقلاب صنعتی، اسب و شتر ابزار حمل و نقل شمرده می شدند. نیازمندی انسان به این ابزار، هم راستا با پیچیده تر شدن نیازمندی های مشترک اجتماعی، توسعه و تکامل پیدا کرد و ضرورت ساخت ابزار حمل و نقل جدیدی را اقتضا کرد؛ بدین ترتیب، اتومبیل ساخته شد. از این منظر، تغییر و تحولاتی که در تأمین نیازمندی های بشری رخ می دهند، الزاماً ربطی به آموزه های دین ندارند. تنها وظیفه ای که برای دین در این میان می توان فرض کرد، این است که در دایره نیازمندی های عقلانی و عرفی بشر، خطوط قرمزی را برای معذوریت از عذاب الهی مشخص کند.

۳. رسالت و مأموریت حکومت در راستای حفظ نظم اجتماعی یا تکامل بخشی به نیازمندی های اجتماعی، امری عقلانی و عرفی است که اساساً ربطی به دین ندارد.

با تکیه بر این سه اصل و پیش فرض بنیادین، نهاد دین رسالتی جز پاسخ گویی به مسائل مستحدثه ندارد. مسائل نوپدید در مسیر طبیعی تکامل نیازمندی های اجتماعی و با میانجی گری عقلای جامعه شکل می گیرند؛ بدون آنکه آموزه های دین نقش مستقیم و جهت دهنده ای در توسعه و تکامل نیازمندی ها و کیفیت بسط و رشد نظامات اجتماعی داشته باشند.

تلقی رهیافت فقه سرپرستی از پیدایش، تغییرات و تکامل موضوعات و مسائل مبتلابه جامعه و دردست گرفتن سکان رهبری آن ها، برآمده از رویکرد اجتماعی و تاریخی به دین است. این رهیافت نیز همانند رهیافت فقه مستحدثه، به مقدمات و پیش فرض هایی تکیه دارد که عبارت اند از:

پیدایش جوامع انسانی مترتب بر یک میل محوری است؛ بنابراین، برای تحلیل و تفسیر امور اجتماعی باید آن میل محوری را کشف و بررسی کرد. این میل محوری در کلان ترین شکل خود یا معطوف به پرستش پروردگار متعال است یا معطوف به پرستش دنیاست.

رسالت دین در تکوین جوامع انسانی، سرپرستی و تکامل بخشی به نیازهای جامعه حول محور پرستش خدای متعال است تا بدین ترتیب، نیازهای طبیعی انسان حول تحقق کلمه توحید بهینه شوند. به تبع بهینه‌سازی نیازمندی‌های انسانی حول ایمان و کفر، جوامع مختلف از نیازهای مشترک فاصله خواهند گرفت و از یکدیگر تمایز پیدا خواهند کرد.

حکومت‌ها موظف‌اند نیازمندی‌های جامعه را معطوف به توسعه میل محوری بهینه کنند تا زمینه مساعدی برای تکامل نیازها در جهت آن میل فراهم شود.

با قدری تأمل و دقت در اصول و پیش فرض‌های فقه سرپرستی می‌توان به این ضرورت رسید که تحقق این رهیافت نیازمند تولید تعاریف کاربردی است؛ چراکه بدون دردست داشتن تعاریف کاربردی نمی‌توان در واقعیت خارجی نیازهای اجتماعی دخل و تصرف کرد و جهت آن‌ها را در راستای اقامه کلمه توحید بهینه ساخت.

۳. اضطراب انقلاب اسلامی به تعاریف کاربردی توحیدی

چالش اصلی انقلاب اسلامی در مصادف با تمدن مادی، فقدان تعاریف کاربردی الهی و نبود فلسفه‌ای است که ظرفیت تولید این تعاریف را داشته باشد. خلأ تعاریف کاربردی الهی باعث شده است که در مقام عمل، سرپرستی موضوعات و مسائل عینی جامعه به تعاریف کاربردی مادی سپرده شود. به عبارت دیگر، از آنجاکه نهاد دینی در جامعه اسلامی صرفاً به تولید تعاریف نظری مبتنی بر مبانی دینی اکتفا کرده است، خواهناخواه تاب‌آوری لازم برای ایستادگی در برابر تعاریف کاربردی را ندارد؛ بنابراین، مدیریت میدانی را به تعاریف کاربردی عرفی واگذار می‌کند. در این عقب‌نشینی، نقش مدیریت مسائل به پاسخ‌گویی به مستحدثات فروکاسته می‌شود و در نتیجه، لجام آن‌ها در دستان بیگانگان قرار می‌گیرد. این روند نیز تا ابد ادامه نخواهد یافت، بلکه اگر این شرایط تداوم داشته باشد، حتی در بلندمدت امکان پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه نیز از نهاد دین سلب خواهد شد؛ زیرا جبهه کفر با ایجاد موضوعات جدید و متنوع، اضطراب‌هایی را رقم خواهد زد و تنگنایی پدید خواهد آورد که راهی جز تبدیل شدن فقه به ماشین امضای موضوعات دستگاه کفر، پیش‌پای دستگاه فقاقت باقی نماند.

دستگاه فقاقت باید خود را برای برخوردی منطقی و حساب‌شده با نگاه ساده به مسائل توسعه، تکامل بخشد؛ چراکه نمی‌توان سکان برنامه‌های توسعه را به تمدن مادی سپرد و امید داشت که به صرف پاسخ‌گویی به مستحدثات مدرن بتوان حیات جامعه دینی را تداوم بخشید؛ زیرا اکتفا به این نقش، دین را

به ابزار توسعه الحادی تبدیل خواهد کرد. ابزارشدن دین در بستر تمدن مادی به دو صورت می‌تواند اتفاق بیفتد که در هر صورت، نتیجه‌ای جز بسط فساد و زیان و تشدید بحران‌های اجتماعی در پی ندارد.

در شکل اول، ابزارشدن دین بدین معناست که معارف و آموزه‌های دینی در چارچوب تعاریف کاربردی مادی ریخته شوند و در قامت آن‌ها بازتعریف و تفسیر گردند. این رویکرد را می‌توان در آثار بسیاری از روشنفکران دینی مشاهده کرد. اگرچه آنان به اهمیت و کارکرد تعاریف کاربردی و نقش خطیر و تعیین‌کننده فلسفه «شدن» واقف‌اند، در نبود فلسفه شدن الهی به فلسفه شدن مادی تن می‌دهند و ضمن به‌عاریت‌گرفتن آن، به‌زعم خودشان تعاریف کاربردی مادی را به استخدام جامعه دینی درمی‌آورند. اقتباس از شدن شرقی یا غربی، مانند دیالکتیک یا نسبیت، پیامد درپیش‌گرفتن این رویکرد است. با مبنا قراردادن شدن الحادی، آیات و روایات و احکام دین لاجرم تفسیری مادی پیدا خواهند کرد و تابع تحولات تکنولوژی تأویل خواهند شد. قطعاً صورت‌بندی تفسیری روزآمد از دین به‌تبعیت از پیشرفت‌های مادی بشر به ماندگاری و بقای اسلام کمک نمی‌کند. همچنین ترجمه و تفسیری از دین که با تکنولوژی و لوازم آن هماهنگ باشد، دین را از انزوا در دوران مدرنیته نجات نمی‌دهد، بلکه معارف الهی صرفاً به ابزار تسهیل تکنولوژی تبدیل خواهند شد؛ در نتیجه، این مسیر به تحریف کلی دین خواهد انجامید.

شکل دوم دین‌ابزاری، برآمده از دیدگاه و تبعات عینی رویکرد برخی از متدینان عرف‌گرا به نقش دین در عصر مدرن است؛ کسانی که تصدی منصب سرپرستی نیازمندی‌های اجتماعی ازسوی نهاد دین و فقاقت را جایز نمی‌دانند و آن را تکلیفی خارج‌ازتوان برای حوزه‌های علمیه برمی‌شمرند. به‌گمان ایشان، تحلیل و سرپرستی چگونگی پیدایش و تکامل نیازهای اجتماعی امری عرفی و عقلایی است و در دایره رسالت دین نمی‌گنجد. اساساً این تفکر به کارکرد و ضرورت تعاریف کاربردی برای اداره عینیت توجه ندارد و نسبت به جهت‌داری این تعاریف نیز غافل است. این رویکرد عرصه سرپرستی اجتماعی را به تعاریف کاربردی غیردینی واگذار می‌کند و با سلب و رفع مسند موضوع‌سازی از نهاد دین، قدرت موضوع‌سازی را به فلسفه‌های شدن مادی می‌سپارد. این رویکرد نشان می‌دهد که به‌صرف جدیت و انضباط در حفظ اصول و مبانی دینی نمی‌توان تداوم حاکمیت آموزه‌های دین در جامعه مؤمنان را تضمین کرد. گرچه این دیدگاه بر حفظ اصول و مبانی دینی اصرار داشته باشد، در عرصه اداره عینیت و موضوع‌سازی منفعل خواهد بود و تعاریف کاربردی را نیز فاقد جهت‌شمرده، ناخواسته جایگاه ولایت و سرپرستی جامعه را به فرهنگ بیگانه می‌سپارد؛ زیرا کسی می‌تواند ولایت و سرپرستی عینی را در سطح جامعه اعمال کند که قدرت حادثه‌سازی در میدان را داشته باشد. تن‌دادن به ساختار نظام بانکی، مثال روشنی از تبعات ابزارشدن دین به‌دلیل فقدان تعاریف کاربردی اسلامی است.

نتیجه‌گیری

امروزه نظام جمهوری اسلامی ایران ناچار به تولید تعاریف کاربردی الهی است؛ زیرا در شرایط برپایی حکومت دینی قرار دارد. در حکومت دینی نیز باید محوریت فرایند جامعه‌پردازی با دین و آموزه‌های دینی باشد. اگر نهاد دین و متدینان بخواهند آموزه‌های الهی را در ایجاد تناسبات، ساختارها و نظامات رسوخ دهند، نخستین گام برای تحقق این امر فراهم‌ساختن لوازم تولید تعاریف کاربردی الهی است. تعاریف کاربردی الهی در این معنا ابزار فهم چگونگی «شدن» جامعه‌اند؛ ابزار فهم این مطلب که سیاست، فرهنگ و اقتصاد جامعه چگونه با کیفیتی خاص پدید می‌آیند، تغییر می‌کنند و به سمت کمالات مطلوبی که در نظر داریم حرکت می‌کنند. فلسفه «شدن» اسلامی و پیرو آن، تعاریف کاربردی الهی کمک می‌کنند تا مشخص شود ساختار پژوهشی نظام اسلامی چگونه باید سامان یابد و گردش اطلاعات در کشور چگونه باشد. اقتباس و تبعیت از فلسفه‌های «شدن» مادی، دین را به ابزار توسعه مادی تبدیل خواهد کرد. قرارگرفتن در ساختارهایی که به غیردینی‌بودنشان التفات نداریم، دین را به انحراف خواهد کشاند و با دست خود مسلمانان به اسلام صدمه وارد خواهد شد. وقتی ولایت و سرپرستی ایجاد ساختارها و موضوعات به دست جامعه مشرکان باشد، پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه معنایی جز انزوای دین و درنهایت استحاله دین نمی‌تواند داشته باشد. پاسخ به مسائل مستحدثه در این شرایط چیزی جز توجیه فرایند انزوا و استحاله نیست؛ با این تفاوت که این توجیه از روی عمد نیست، بلکه از روی غفلت است. محاسبه عدم ارتباط مدل‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در موضوعات مختلف با دین، تصور درستی نیست، بلکه تعیین مدل درست در موضوعات و مسائل مختلف تابع‌گزینش جهت دین است. با تعریف نظری نمی‌توان شأن متغیرها و نسبت و جهت آن‌ها را مشاهده کرد و جهت‌داری نظامات و نیازمندی‌های جامعه را تشخیص داد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، دانشگاه تهران.
۲. —، ۱۳۶۶، *الحدود*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران، انتشارات سروش.
۳. —، ۱۳۷۵، *الشفاء: المنطق*، قم، منشورات بیدار.
۴. ارسطو، ۱۳۹۰، *منطق ارسطو، ارگانون*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات نگاه.
۵. بابکاکیچ، هنری، ۱۳۹۸، *تقابل منطق قدیم و جدید*، ترجمه آرش جمشیدپور، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۶. بریجمن، پرسی ویلیام، ۱۳۷۴، *منطق فیزیک جدید*، ترجمه مهدی گلشنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. بنیانی، محمد و بای، پوریا، ۱۳۹۵، «منطق ارسطویی و سیستماتیک در حقوق ایران»، *اندیشه دینی*، شماره ۶۰، ص ۴۷-۷۴.
۸. جمعی از اندیشمندان، ۱۳۹۵، *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش محمد سربخشی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. خوانساری، محمد، ۱۳۸۴، *منطق صوری*، تهران، انتشارات آگاه.
۱۰. دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۰، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. ذکیانی، غلامرضا، باقری، میهن و میرزاپور، مهدی، ۱۴۰۱، «اندراج: راز قیاس حملی ارسطویی»، *منطق پژوهی*، شماره ۲، ص ۱۱۸-۸۹.
۱۲. رسولی شریانی، رضا و مهرخانی، پریرسا، ۱۳۹۲، «تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا»، *تاریخ فلسفه*، شماره ۲، ص ۱۲۷-۱۵۰.
۱۳. سبزواری، مهدی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه با حاشیه استاد حسن زاده*، تهران، نشر ناب.
۱۴. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۸، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی (ره)*؛ به‌ضمیمه *روش‌شناسی علوم*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، جلد ۲، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. عظیمی، مهدی، ۱۳۹۳، *ماهیت منطق و منطق ماهیت*، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. کاشف‌الغطاء، محمدحسین، ۱۳۸۲، *نقد الآراء المنطقیه*، بیروت، مؤسسه التعمان للطباعة والنشر.
۱۹. ماکوولسکی، آ.، ۱۳۶۶، *تاریخ منطق*، ترجمه فریدون شایان، تهران، انتشارات پیشرو.

۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۱. —، ۱۳۹۳، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲، تهران، انتشارات صدرا.
۲۲. مظفر، محمدرضا، ۱۳۹۴، *منطق*، ترجمه حمیدزاده-رحمتی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۳. —، ۱۴۰۰ق، *المنطق*، بیروت، انتشارات دارالمعارف.
۲۴. ملایری، موسی، ۱۳۸۸، «منطق تعریف در بوته نقد و داوری»، *حکمت و فلسفه*، شماره ۳، ص ۸۵-۱۰۲.
۲۵. ملایری، موسی و نادعلی‌زاده، حمزه، ۱۳۹۵، «اصالت وجود و تحول در منطق تعریف»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۸، ص ۴۳-۵۸.
۲۶. یثربی، یحیی، ۱۳۸۴، «تعریف با حد و مشکلات آن»، *اندیشه‌های فلسفی*، شماره ۲، ص ۲۱-۳۱.
27. Feyerabend, Paul, 1993, *Against Method*, 3rd ed., London, Verso.
28. Hempel, Carl G., 1952, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, University of Chicago Press.
29. Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago, University of Chicago Press.

حکمت واجب الوجود از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری

* جواد حاجی‌پور

** سیدسجاد ساداتی‌زاده

چکیده

بحث حکمت واجب الوجود از دیرباز مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. ضرورت پرداختن به این موضوع به این دلیل است که حکمت الهی به مرحله پیش از آفرینش و اصل صدور فعل مربوط می‌شود و از این رو مبنایی‌ترین بحث به شمار می‌آید. به باور نگارنده، از این جهت بر بحث عدل الهی که به مرحله پس از آفرینش مربوط است، برتری دارد. در دیدگاه فیلسوفان متقدم اسلامی مانند کندی و ابن رشد، بیشتر به مصداق‌های حکمت خدا پرداخته شده است. در آثار فارابی نیز نشانه‌هایی از تبیین مفهومی حکمت الهی دیده می‌شود. اما نخستین فیلسوفی که به شرح و بسط مفهومی حکمت خداوند پرداخت، ابن سینا بود. پس از او، این دیدگاه مورد توجه شیخ اشراق، ملاصدرا و پیروان او قرار گرفت. آرای علامه طباطبائی به عنوان شارح حکمت صدرایی در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد. ایشان در تبیین حکمت الهی از دو زاویه متفاوت به آن نگاه کرده است: یکی همسو با دیدگاه فیلسوفان مسلمان و دیگری نزدیک به آرای متکلمان. از نگاه کلامی، علامه معتقد است که فعل خداوند عین حکمت است و مصلحت تابع آن نیست، بلکه خود فعل خدا مصلحت‌آفرین است. در نگاه فلسفی نیز ایشان در تعلیقات خود بر اسفار، همانند ملاصدرا، حکمت و عنایت الهی را حاصل سه صفت علم، سببیت و رضایت خداوند می‌داند. شهید مطهری نیز به بحث حکمت واجب الوجود توجهی درخور داشته است. اساس دیدگاه ایشان درباره حکمت الهی عمدتاً برگرفته از حکمت مشاء و حکمت متعالیه است، اما گستره و عمق پرداخت ایشان به این موضوع نشان‌دهنده جایگاه ویژه آرای او در این زمینه است.

واژگان کلیدی: حکمت الهی، علامه طباطبائی، شهید مطهری.

*. استاد یار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

hajipour.j@dums.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-7397-7029

** استاد یار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

sadati.sj@dums.ac.ir

مقدمه

بحث حکمت خداوند به بررسی نسبت میان فعل الهی و ذات او می‌پردازد و در حقیقت به چرایی و چگونگی پدید آمدن موجودات از ناحیه خداوند و به‌ویژه به عنایت و تدبیر او نسبت به آفریده‌ها نظر دارد. نوشتار حاضر می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری درباره حکیم بودن خداوند چیست و چگونه آن را تبیین می‌کنند؟ آیا این دو دیدگاه به هم نزدیک هستند یا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و اگر تفاوتی هست، این تفاوت‌ها در کدام موارد نمایان می‌شود؟

اهمیت و ضرورت این بحث از آن‌روست که مسئله حکیم بودن پروردگار، مرحله پیش از صدور فعل را بررسی می‌کند و به پرسش‌های گوناگون درباره چرایی و چگونگی آفرینش از سوی واجب‌الوجود پاسخ می‌گوید. از این جهت - به‌باور نگارنده - این بحث بر مسئله عدل الهی که به مرحله پس از آفرینش مربوط می‌شود، برتری دارد؛ زیرا پرداختن به چرایی و فرآیند صدور فعل از ناحیه خداوند می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های مربوط به مرحله پس از آفرینش نیز باشد. افزون‌براین، بحث حکمت الهی در اندیشه فیلسوفان مسلمان، جایگاه شایسته خود را نیافته است، درحالی‌که پاسخ عمیق به بسیاری از پرسش‌ها درباره چرایی آفرینش و فعل الهی به این بحث وابسته است.

پژوهش حاضر می‌کوشد با ژرف‌کاوی در آثار فلسفی و کلامی فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه دو فیلسوف برجسته، علامه طباطبایی و شهید مطهری، به تبیین بحث حکمت الهی بپردازد. از این حیث، روش این پژوهش بنیادی، کیفی و کاربردی است.

پیشینه بحث

پرداختن به مسئله حکمت الهی در هر دو حوزه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، پیشینه‌ای دیرینه دارد. در غرب، نخستین فیلسوفی که می‌توان ردپایی از این بحث در آثار او یافت، افلاطون است؛ آنجا که از نظام احسن هستی سخن می‌گوید (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۴۲). در فلسفه ارسطو، از آنجا که فعالیت خداوند صرفاً روحانی و عقلانی است و او سرخوش از خویش و غرق در لذات روحانی خویش است، پس از آفرینش موجودات، عنایتی به آنان ندارد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۰۲).

در فلسفه لایب‌نیتس، بحث حکمت الهی را می‌توان در نظریه جهان‌های ممکن او جست‌وجو کرد. بر این اساس، صفت قدرت خداوند که پدیدآورنده اشیاست، همراه با علم و اراده، موجب تحقق نظام احسن می‌شود (لایب‌نیتس، ۱۳۷۳، ص ۱۷۵). از نگاه توماس آکویناس، حکمت الهی براساس لطف

اوست؛ خداوند براساس لطف خویش و به مقتضای علم و اراده، موجودات را ایجاد و تدبیر می‌کند (سیدهاشمی، ۱۳۹۲، ص ۴۵-۴۶). تقریر اتین ژیلسون از حکمت خداوند به دیدگاه فیلسوفان اسلامی نزدیک است که براساس قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل» به تبیین حکمت باری تعالی می‌پردازند. از نظر ژیلسون، از آنجاکه خداوند هستی و خیر و مطلوب محض و ذاتی است، از جهت کمال ذاتی، اراده‌اش به ماسوی تعلق می‌گیرد (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵).

در میان فیلسوفان مسلمان، یعقوب بن اسحاق کندی بیشتر به جنبه مصداقی حکمت الهی پرداخته است، نه حوزه مفهومی آن (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۲۴). فارابی را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی دانست که به بحث حکمت الهی و عنایت او به موجودات در حوزه مفهومی پرداخته است. فارابی سرشت حکمت واجب را عبارت از عقل و علم بالذاتی می‌داند که با آن افضل امور را به مدد افضل علوم درک می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۴۶). پس از فارابی، فیلسوفان اخوان‌الصفاء سببیت را یکی از عناصر و مؤلفه‌های موجود در بستر حکمت پروردگار برمی‌شمردند. آنان حکیم بودن خداوند را سببیت موجودات و خارج ساختن آنان از قوه به فعل می‌دانند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ص ۳۴۱ و ۳۷۱). نکته حائز اهمیت آنکه در آرای ابن‌سینا نیز نسبت به حکمت پروردگار عنصر سببیت مشاهده می‌گردد و چه‌بسا ابن‌سینا این بخش از تحلیل مفهومی حکمت پروردگار را وامدار آنان باشد.

پس از فیلسوفان پیش‌گفته، مبحث حکمت واجب در آثار ابن‌سینا جایگاه شایسته خود را می‌یابد و فیلسوفان پس از او از جمله صدرالدین شیرازی و شارحان فلسفه صدرایی همچون علامه طباطبائی و شهید مطهری در چارچوب ایضاح مفهومی سینیوی به بسط و شرح آن می‌پردازند. ابن‌سینا در یک تبیین، حکمت و عنایت را همان علم احاطی واجب‌تعالی نسبت به تمام موجودات می‌داند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۵۰). ابن‌سینا در تبیینی دیگر از حکمت الهی، خیریت و تعقل ذاتی پروردگار را در تحقق حکمت ذاتی او دخیل می‌داند و می‌نویسد حکمت پروردگار نسبت به جمیع موجودات ناشی از آن است که واجب‌تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و مطلوب ذات خویش است (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۹۰). جامع‌ترین تبیین سینیوی از حکمت واجب شامل سه عنصر علم، سببیت ذاتی نسبت به جنس کمال و خیر، و رضایت ذاتی به هر آنچه که لباس وجود می‌پوشد، می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۰).

تبیین حکمت پروردگار هرچند از نگاه صدرالمتألهین غنا یافت، اما باین حال بنیاد تحلیل و تبیین خود را وامدار ابن‌سیناست. صدرا در چگونگی تجلی و تعین حکمت باری با طرح و ترسیم نظریه

«بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، ضعف‌های نظریه سینوی را پوشش داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵-۲۴۶). در یک دیدگاه، ایشان پس از تعریف مفهومی حکمت و بیان علم افضل واجب‌الوجود، بیان می‌دارد که همین علم افضل سبب فعلیت اشیاء و اراده ایجاد آنها می‌گردد (همو، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۱۱). در این دیدگاه، ایشان عنایت را همان علم پروردگار به اشیا که عین ذات اوست می‌شمارد؛ علمی بسیط که هیچ‌گونه کثرتی در ساحت آن راه نمی‌یابد (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶). صدر المتألهین با قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء و تسری آن در ساحت علم الهی، علم پروردگار را در عین گستردگی، دانشی حضوری، عین ذات و در نهایت بساطت می‌داند (همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۲). تعریف دیگری که صدرا از عنایت ارائه می‌دهد، همسو با مفهوم حکمت است و تبیین شیخ‌الرئیس از حکمت باری تعالی را تداعی می‌کند که در آن از سه عنصر علم، سببیت و رضایت یاد شده است (همان، ج ۷، ص ۵۷-۵۹).

در این تبیین، ملا صدرا حکمت پروردگار را از جهتی صفت ذاتی به حساب می‌آورد؛ نیز علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم از مفاهیم و عناصر مندرج در مفهوم حکمت باری شمرده می‌شود. در این باره، تحلیل علامه طباطبایی در شرح رأی صدرا می‌تواند سودمند باشد. به عقیده علامه، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم، ملائم با ذات است که در واقع تعبیر دیگری از رضایت الهی به این علم ذاتی است؛ همان‌گونه که فعل پروردگار و ایجاد سامانی استوار در هستی ملائم ذات اوست. پس هم علم او به نظام خیر ملائم ذاتش می‌باشد و هم فعلش. صورتی که فعل پروردگار ملائم ذاتش می‌باشد، اگر همین ملائمت را به ذات و حیثیت ذاتی رب الارباب ارجاع دهیم، در واقع ذات پروردگار اقتضای این ملائمت را داشته است که بازگشت به صفت ذاتی دارد؛ در عین اینکه صیغه فعلی نیز دارد (همان، ج ۷، ص ۵۸-۵۹). اینک پس از سیری شتابان در آرای فیلسوفان پیش‌گفته، به بیان تفصیلی نظرات علامه طباطبایی و شهید مطهری نسبت به حکمت باری تعالی می‌پردازیم.

حکمت واجب‌الوجود از دیدگاه علامه طباطبایی

آرای علامه طباطبایی به‌عنوان شارح و مفسر برجسته حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی، می‌تواند حائز اهمیت باشد. علامه در تبیین خود از حکمت از دو نظرگاه متفاوت بهره برده است: نظری هم‌سو و هم‌جهت با نظریه حکیمان و فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه حکمت سینوی و صدرایی که اجمالاً به آن پرداخته شد، و نظری نزدیک به آرای متکلمان که البته دیدگاه کلامی ایشان مورد نقد شهید مطهری قرار گرفته است.

علامه در تحقیقی که نسبت به ریشه کلمه «حکمت» انجام می‌دهد، آن را مأخوذ از ماده «حُکَم» می‌داند که دلالت بر اتقان و استحکامی دارد که اگر در هر موجودی یافت شود، ارکان وجودیش از تلاشی و تفرقه مصون می‌ماند. طبق این نظر، اگر موجودی از سر حکمت به وجود آمده باشد، اجزایش متفرق نمی‌گردد و در نتیجه اثرش ضعیف و توانش درهم شکسته نمی‌شود. ایشان این معنا و محتوایی که اشاره شد را جامع تمام معانی مشتقات این ماده مانند حکمت، احکام، تحکیم و حکومت می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۵-۱۱۷) و با ذکر مثال‌هایی در ایضاح لغوی معنی حکمت بیان می‌دارد که به قاضی نیز «حاکم» گفته می‌شود؛ زیرا هنگامی که در قضیه‌ای حکم می‌کند، درحقیقت با حکم خویش، ضعف و فتوری که در رابطه با آن قضیه رخ داده بود را جبران کرده و آن را به کانون قوت و اتقان تبدیل می‌سازد. ایشان این معنا را معنای عرفی‌ای می‌داند که در امور وضعی و اعتباری در میان مردم جریان دارد و آن را قابل بسط و انطباق بر امور تکوینی و حقیقی نیز می‌شمارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۵-۱۱۷)، با این توضیح که امور تکوینی از آن جهت که به خدای سبحان و قضا و قدر او منسوب هستند، دارای چنین استحکامی می‌باشند.

علامه در تبیین حکمت الهی از مقدماتی همچون اراده، مصلحت و غایت بهره می‌گیرد؛ با این توضیح که «فعل» زمانی از سوی یک فاعل تحقق می‌یابد که برخاسته از اراده او باشد؛ یعنی فاعل، انجام فعل را به دلیل آنکه آن را کمال می‌داند، بر ترکش ترجیح می‌دهد. کمال در واقع تعبیر دیگری از غایت و مصلحت در انجام فعل است. براین اساس، فاعل هنگامی که می‌خواهد فعلی را انجام دهد، پیش از آن صورتی علمی و ذهنی از نظام و قوانین حاکم بر هستی که افعال او را به سوی غایت‌شان رهنمون می‌سازد، ترسیم می‌کند. همچنین به مدد تجربه، روابط و مناسباتی را میان اشیای عالم انتزاع می‌کند که در واقع تابع نظام خارجی و منطبق بر متن هستی است. آنگاه هر فاعل دارای اراده می‌کوشد افعالش را چنان سامان دهد که با آن نظام علمی برگرفته از متن هستی و قوانین حاکم بر آن منطبق باشد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته شده، به وسیله فعل خود تحقق بخشد. این امور موجب می‌گردد که فاعل، فعل خود را استوار و متقن انجام دهد و در نتیجه، کننده آن به صفت حکیم متصف شود و اگر فعل او در این چارچوب نبود، او را لغوکار و نادان می‌خوانیم. پس حکیم کسی است که فعل او با نظام علمی‌اش منطبق باشد و نظام علمی‌اش نیز به درستی از نظام خارجی اخذ شده باشد؛ و این همان مصلحت‌دار بودن فعل فاعل است.

اما درباره افعال خداوند که خود عین خارجیت است، منطبق بودن با متن هستی و قوانین حاکم بر

آن معنایی ندارد؛ فعل خدا عین حکمت است. بنابراین اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است، معنایش این خواهد بود که او تابع مصلحت نیست، بلکه مصلحت تابع اوست؛ به این معنا که مصلحتی خداوند را بر انجام فعلی وادار نکرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳).

این تبیین علامه مورد نقد شاگردش، استاد مطهری، واقع شده است. او معتقد است طبق این نظر، در فعل خداوند نه حکمت معنا و مفهومی خواهد داشت و نه غیر آن؛ یعنی حتی در فعل خداوند، عبث نیز مفهومی نخواهد داشت. زیرا بنابر بیان علامه، حکمت از ذات فعل خداوند انتزاع می‌گردد؛ چون فعل خداست، پس حکیمانه است. این دیدگاه با برخی از آیات قرآن مانند «آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به‌سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟» (مؤمنون: ۱۱۵) سازگار نیست. معنای نهفته در این آیات آن است که چون در فعل خدا عبث راه ندارد، بر آن استدلال کنید، نه اینکه صرفاً به دلیل آنکه فعل خداست. دیگر آنکه این بیان با نظر حکمای اسلامی که معتقدند «در امکان، چیزی نیکوتر از آنچه هست، یافت نمی‌شود» نیز سازگاری ندارد. شهید مطهری علت این مسئله را در آن می‌داند که علامه از تبیین حکیمانه حکمت به تبیین متکلمانه گرایش یافته است؛ زیرا متکلمان حکمت باری تعالی را به حکمت آدمیان همانند می‌کنند. البته ایشان در ذیل سوره اعراف در تبیین حکمت پروردگار، روش فیلسوفان را پیموده و بیانی حکیمانه عرضه داشته و خداوند را غایت نهایی همه کوشش‌ها برشمرده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۴۴-۴۴۸).

علامه در تعلیقات خویش بر اسفار، همسو با نظر صدرالدین شیرازی، در تبیینی دیگر، حکمت و عنایت واجب را برآیند سه صفت علم، سببیت و رضایت می‌داند و در توضیح آن بیان می‌دارد: عنایت آن است که فاعل عالی‌ترین اهتمام را برای صدور فعل به کار بندد، به گونه‌ای که فعل با نهایت اتقان و استحکام، محبوب و مورد رضایت او بوده و بر والاترین غایات نیز مترتب باشد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۷۸).

نیز در تبیینی دیگر، علامه عنایت را چنین تعریف می‌کند که همان صورت علمی واجب است که ایجاب‌کننده معلوم که همان فعل است، می‌باشد: «اما عنایت عبارت است از اینکه صورت علمی، علت ایجابی معلوم که فعل باشد، گردد؛ زیرا علم تفصیلی او به اشیا - که عین ذات اوست - علت وجود آن‌ها با تمام خصوصیاتشان است. پس خدای تعالی به آفریده‌های خود عنایت دارد» (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳).

به نظر نگارنده، در این تعریف بدیع از علامه، نشانه‌هایی از اقتباس از دیدگاه مشائیان و تلفیق آن با رأی صدرالدین شیرازی دیده می‌شود. از یک‌سو، ایشان همانند مشائیان به «صورت علمی» قائل است که علت ایجابی معلوم (یعنی فعل) می‌باشد، و از سوی دیگر، این صورت علمی را همان علم تفصیلی پروردگار

به اشیا می‌داند که عین ذات اوست.

علامه در بیانی پیشینی و ناظر به علم پیشین الهی، پس از اشاره به این حقیقت که ذات واجب تعالی غنی بالذات و واجد همه کمالات وجودی است و غایت او در آفرینش موجودات، ذات خود اوست، چنین می‌گوید: «و علمه الذی هو عین ذاته علة لما سواه فیقع فعله علی ما علم من غیر افعال فی شیء مما علم من خصوصیاتہ والکل معلوم» (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳). براساس این بیان، آنچه علت پیدایش موجودات است، علم ذاتی پروردگار می‌باشد که عین ذات اوست. هر آنچه در جهان هستی پدید می‌آید، مطابق همین علم است. از این رو، فعل پروردگار چنان که معلوم اوست تحقق می‌یابد، بی آنکه هیچ ویژگی از آن فروگذار شود، درحالی که دامنه علم او فراگیر و شامل همه چیز است. پس عنایت الهی شامل آفرینش نیز می‌گردد؛ زیرا حوزه شمول علم عنایی فراگیر است و از آنجاکه سرچشمه عنایت ربانی علم اوست، ناگزیر معلومات او - یعنی نظام هستی - برترین صورت ممکن را می‌یابد.

سپس علامه در بیانی پسینی و معطوف به مرحله فعل، بر سازواری و ساخت‌مندی مجموعه هستی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه پدیده‌ها درهم‌تنیده شده و براساس مصالح و منافع استوار گشته‌اند. به‌باور ایشان، آنچه با تأمل در نظام عالم و در میان مخلوقات - نسبت به هر نوعی - مشاهده می‌شود، وجود مصالح و منافع شگفت‌آوری است که حکایت از دقت کار و اتقان صنع دارد (همان، ص ۲۷۸-۲۷۹).

حکمت واجب الوجود از دیدگاه شهید مطهری

حکمت واجب الوجود در آرای شهید مطهری بازتابی شایسته یافته است؛ امری که در میان شارحان فلسفه صدرایی کمتر با این گستردگی دیده می‌شود. شهید مطهری از این دریغ داشته که چرا بحث مهم حکمت الهی آن‌گونه که درخور آن است، مورد توجه و تحقیق فیلسوفان و اندیشمندان قرار نگرفته است؛ موضوعی که یکی از نقاط مهم کشاکش میان حکمت اسلامی و بخشی از فلسفه غرب به شمار می‌آید. هرچند بنیاد تبیین استاد مطهری از حکمت پروردگار عمدتاً برگرفته از حکمت مشاء و متعالیه است، اما پرداخت ریشه‌ای و همه‌جانبه به این مبحث و روشن‌سازی تمایز دیدگاه فیلسوفان با متکلمان مسلمان، همچنین تفاوت نظر فلاسفه اسلامی با فیلسوفان غربی، از شاخصه‌های دیگر اهمیت آرای مطهری است. استاد مطهری مسئله عنایت و حکمت را از مسائل مهمی می‌شمارد که نقطه اصطکاک شدید میان فلسفه قدیم و فلسفه جدید است و راه آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۵). شهید مطهری ایراد و اشکال اساسی نظریه فیلسوفان غربی - به‌ویژه دیوید هیوم - را در این می‌داند که آنان حکمت

خداوند را با حکمت انسان همانند کرده و خداوند را همچون ناظم و صانعی مانند انسان پنداشته‌اند. استاد مطهری با متفاوت دانستن حکمت خداوند و حکمت انسان، حکمت در آدمی را این‌گونه تبیین می‌کند که انسان برای رساندن خود به بهترین مقاصد، عالی‌ترین راه‌ها و کنش‌ها را برمی‌گزیند، درحالی‌که حکمت در خداوند به این معناست که او بهترین وضعیت را برای رساندن اشیا به غایت و مقاصدشان فراهم می‌آورد. این تعبیر دیگری است از نظریه حکیمان که فاعلیت خداوند را «بالاراده» می‌دانند نه «بالقصد». مطهری سپس با مطرح ساختن قاعده «العالی لا یلتفت إلی السافل» (مرتبه والا به فروتر التفات نمی‌کند) بیان می‌کند که فیلسوفان غرب می‌پندارند اگر خدا حکیم باشد، باید همچون یک انسان حکیم به این عالم توجه کند و در آن عمل نماید؛ حال آنکه نظام عالم – با وجود شرور و نقص‌ها – چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. آنان استدلال می‌کنند که اگر خدایی باشد، باید نظامی متناسب با حکمت او وجود داشته باشد، اما چنین نظامی که دلالت بر خدای حکیم کند دیده نمی‌شود؛ پس دلیلی بر وجود خدا نیست.

در مقابل این نظریه، حکیمان مسلمان براین‌باورند که اساساً به‌دلیل علو ذاتی حق تعالی، التفات او به موجودات فروتر و هدف قرار دادن آن‌ها برای فعلش معنا ندارد. ازاین‌رو، نباید انتظار داشت که نظام عالم به‌گونه‌ای باشد که مستقیماً حکمت الهی را بازتاب دهد، هرچند دلایل و قرائن بی‌شماری بر حکمت پروردگار و نظم شگفت‌انگیز عالم دلالت دارد که تبیین ویژه خود را می‌طلبند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۵-۴۰۱).

استاد مطهری با ذکر مثالی، تدبیر و سامانی را که در متن هستی پدیدار است و نشان‌دهنده حکمت پروردگار می‌باشد، این‌گونه تبیین می‌کند که آفرینش الهی با فعل بشر تفاوت دارد. خداوند اشیا را به مقصدشان می‌رساند؛ یعنی این طبیعت است که غایتمند می‌باشد، نه خدا. حکمت الهی اقتضا می‌کند که پدیده‌ها به غایت خود نائل آیند (همان، ص ۴۰۲-۴۰۳). استاد مطهری در پاسخ به مسئله تفاوت میان خدای حکیم و انسان حکیم، اظهار می‌دارد: انسان حکیم کسی است که برای رسیدن خود به بهترین مقصدها، بهترین راه را انتخاب می‌کند، اما خدای حکیم کسی است که بهترین وضعیت را برای رساندن اشیا به مقاصدشان فراهم می‌آورد. پس در یک مورد، حکیم برای نیل خود به غایت عمل می‌کند و در مورد دیگر، برای نیل موجودی دیگر به غایت خویش. چنان‌که در اشعار آمده است: «اذ مقتضی الحکمة و العنایة / ایصال کل ممکن لغایة» (همان، ص ۸۶۵).

هرچند در این نظریه، غایت و مقصد واقع شدن اشیا برای خداوند رد می‌شود، اما این حقیقت که غایت جز ذات بی‌همتای پروردگار نیست و غایت، فقط ذات اوست، مورد غفلت واقع می‌گردد. به‌بیان دیگر، در این تبیین، حکمت خداوند این‌گونه ارائه می‌شود که او اشیا را به غایات خود می‌رساند،

بدون آنکه به این حقیقت اشاره کند که خود خداوند نیز غایت است. به همین دلیل، شهید مطهری در تکمیل این بحث چنان بیان می‌کند که هم غایات را برای اشیا اثبات کند و هم اشیا را غایت واجب نشمارد، و در عین حال غایات اشیا و غایت واجب را همان ذات واجب بداند. در این باره، ایشان بر آن است که حکمت واجب چنین اقتضا دارد که اگر سلسله غایات را در موجودات دنبال کنیم، درمی‌یابیم که آنان دست‌در دست یکدیگر، همگی به سوی غایتی نهایی و یگانه روی می‌آورند که همان واجب‌الوجود است (همان). با این بیان استاد، هم اشیا غایت‌مندند، هم غایت خداوند موجود فروتر نیست، و هم غایت پروردگار ذات اوست که در آینه غایت‌مندی اشیا و نیل آنان به غایت نهایی آشکار می‌گردد.

پاسخ دیگر شهید مطهری، افزون بر غرض‌دار بودن فعل پروردگار، به گونه‌ای حاکی از غرض‌دار بودن فاعل نیز می‌باشد؛ پاسخی نو و بدیع که نشان‌دهنده دقت نظر فلسفی اوست. در این باره ایشان می‌نویسد: «به این معنا وقتی می‌گوییم فعل غرض دارد یعنی "به سوی غرضی" مقوم ذات فعل است، مثل هر حرکت طبیعی. در مورد این فعل به این معنا صادق است که خداوند این فعل را برای این غرض انجام می‌دهد؛ یعنی فعل برای غرض را انجام می‌دهد» (همان، ص ۴۳۰). براساس این بیان، فعلی از خداوند صادر می‌شود که غرض‌مند است و این غرض‌مندی، قوام‌بخش ذات آن فعل است. از این رو، سرایت دادن غرض فعل به غرض فاعل مانعی ندارد؛ اما اگر فعل وسیله‌ای باشد تا فاعل به غرض خود برسد، این امر با علو ذاتی پروردگار ناسازگار است.

شهید مطهری سپس با تعمیم این مطلب به نکته‌ای لطیف اشاره می‌کند: اینکه در هر ذره‌ای از ذرات عالم، میل و عشق به کمال و غایت نهاده شده است و نظام هستی چیزی جز نظام رساندن اشیا به غایات و وصول عاشقان به معشوقان نیست. آنگاه به مطلبی از ملاصدرا می‌پردازد که هر موجودی افزون بر عشق ذاتی به خود و کمالاتش، به علت موجد خود نیز عشق می‌ورزد و چون علت همه اشیا ذات واجب‌تعالی است، او معشوق و غایت همه موجودات می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۰۴ و ۴۳۴). از همین منظر است که نسبت میان حکمت باری با امر عظیم معاد روشن می‌گردد و سر معاد چیزی جز بازگشت پدیدگان به سوی غایاتشان و غایت نهایی نیست.

شهید مطهری در پایان این بحث بار دیگر تأکید می‌کند که تمام اشتباه فلاسفه غرب در این است که خداوند را همانند یک نجار، آهنگر یا مهندس مکانیک پنداشته‌اند که نظام طبیعت را چون صنعتگری برای رسیدن به هدف خود سامان می‌دهد؛ و همین اندیشه، اساس فکر هیوم را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۴۰۴). از دیگر بحث‌های بدیعی که شهید مطهری بدان توجه داشته، واکاوی نسبت میان «حکمت» و

«عدالت» است. ایشان حکمت و عدالت را دو صفت نزدیک به هم می‌دانند که هر دو از ستارگان یک کهکشانند. عدالت را رعایت استحقاق و شایستگی‌های موجودات می‌شمارد؛ بدین معنا که خداوند هرگز این قابلیت‌ها و استحقاق‌ها را فروگذار نمی‌کند. درمقابل، حکمت را استحکام فعل خداوند دانسته؛ با این توضیح که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است. لازمه حکمت و عنایت حق این است که هستی غایتمند باشد؛ یعنی آنچه موجود می‌شود، یا خود خیر است یا مستلزم خیر و زمینه‌ساز وصول به خیر. در واقع، حکمت از شئون علیم و مرید بودن خداوند است و مبین اصل علت غایی برای جهان می‌باشد (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۳).

پیش‌تر اشاره شد که استاد مطهری مبانی تبیین حکمت الهی را از ابن‌سینا برگرفته است. ایشان با محور قرار دادن سه عنصر «علم»، «سببیت» و «رضایت»، پژوهشی شایسته درباره این سه مؤلفه ارائه داده است: از دیدگاه استاد مطهری، مقصود از حکمت یا عنایت خداوند صرفاً مفهوم دانایی مطلق - هرچند علم به همه چیز باشد - یا صرف فاعلیت محض یا اراده و رضایت او نیست. او به تحلیل مفهوم حکمت می‌پردازد و بیان می‌دارد که حکیم بودن از علم، فاعلیت و اراده (رضایت) سرچشمه می‌گیرد، اما نه هر علم و فاعلیت و رضایتی (همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۵۶-۴۵۷).

شهید مطهری با تقسیم حکمت به دو شاخه نظری و عملی - که بیشتر در انسان مصداق می‌یابد - معتقد است: در حکمت نظری، حکیم باید به تمام حقایق و برترین معلومات آن‌گونه که هست آگاهی داشته باشد. اما در حکمت عملی، صرف علم و دانایی کافی نیست، بلکه ساحت کنش و فعل نیز موضوعیت می‌یابد؛ به این معنا که در حکمت عملی، حکیم کسی است که در عمل خود والاترین اهداف را منظور دارد و برای رسیدن به آن‌ها، برترین ابزارها را به کار گیرد و نیکوترین فعل را انجام دهد. در این صورت است که آن سه عنصر یادشده در مفهوم حکمت قابل شناسایی است: یعنی علم وجود دارد، اما نه هر علمی؛ زیرا ممکن است کسی عالم باشد، اما هدفش پست و نازل باشد؛ به چنین فردی حکیم گفته نمی‌شود. بلکه علمی که به برترین معلومات تعلق گیرد، آن هم در مقام عمل، موجب اطلاق حکیم در حکمت عملی می‌گردد. در ساحت غایتمندی نیز وضع به همین منوال است: اگر فرد مصلحت بزرگتر را رها کند و مصلحت کوچکتری را دنبال نماید، فعلش حکیمانه نخواهد بود (همان، ص ۴۰۹، ۴۱۱ و ۴۱۲).

نتیجه آنکه از دیدگاه شهید مطهری، حکمت برآیند برترین و بهترین نوع علم، اراده، عمل و فاعلیت و والاترین غایت است. عناصری که درهم تنیده‌اند و از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. درباره خداوند نیز باید گفت حکمت در شاخه نظری آن بدین معناست که او به حقایق اشیا و برترین معلومات آگاه است - هرچند او به

همه چیز داناست - . در شاخه عملی نیز حکیمیت پروردگار بدین معناست که خداوند در میان مجموعه افعال ممکن، برترین کار را انجام می‌دهد؛ یعنی فعل خدا و علم او و رضایت و اراده ذاتی او درنهایت استواری قرار دارد و از این بیان می‌توان دریافت که نظام هستی، برترین نظام ممکن است (همان، ص ۴۰۹). براین اساس، از دیدگاه شهید مطهری، عناصر نهفته در حکمت الهی - یعنی علم به نظام خیر، علیت و سببیت این نظام، و اراده و رضایت ذاتی او - از راه تحلیل به‌دست آمده و امری تحمیلی و الحاقی نیست.

پیش‌تر اشاره شد که استاد مطهری به تبیین کلامی حکمت الهی نگاه نقادانه دارد. او نخست به تعریف حکمت باری تعالی از دیدگاه متکلمان اشاره می‌کند که آن را از صفات فعل خداوند شمرده و حکیم بودن او را در برابر عبث و بیهودگی قرار داده‌اند (همان، ص ۴۱۱). استاد مطهری براین‌باور است که تعریف متکلمان از حکمت الهی توان ایستادگی در برابر نظریه فیلسوفان را ندارد و با یک تحلیل فلسفی روشن می‌گردد که آنان نیز درنهایت ناگزیر از پذیرش دیدگاه فیلسوفانند؛ زیرا صرف هدف‌دار بودن فعل برای اتصاف به صفت حکمت کافی نیست؛ چراکه خود اهداف و غایات نیز متفاوت و گوناگون‌اند. اگر فرد هدف و مصلحت برتر را رها کند و مصلحت فروتر را برگزیند، هرچند فعلش هدف‌دار و غیرعبث است، اما از روی حکمت نیست. به‌همین دلیل ناچاریم به تعریف حکیمان بازگردیم که گفته‌اند حکمت عبارت است از علم به برترین امور و اراده آن و انجام همان برترین (همان، ص ۴۱۲).

نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، تبیین حکمت الهی در آرای ابن‌سینا از گستره بیشتری برخوردار است و فیلسوفان پس از او ازجمله ملاصدرا در چارچوب ایضاح مفهومی ابن‌سینا به ژرفا بخشیدن آن پرداخته‌اند. علامه طباطبایی و استاد مطهری نیز به‌عنوان شارحان حکمت سینوی و صدرایی به این بحث توجه داشته‌اند. علامه در بسط مفهومی حکمت الهی از دو تبیین کلامی و فلسفی بهره می‌گیرد. تبیین کلامی ایشان ازسوی شهید مطهری مورد نقد قرار گرفته است. دیدگاه استاد مطهری درباره حکمت الهی کاملاً همسو با فیلسوفان است. ایشان با بهره‌گیری از قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل» - برخلاف متکلمان که به هدفمندی خداوند باور دارند - معتقد است موجود والا به‌خاطر موجود فروتر دست به فعلی نمی‌زند، بلکه تحقق فعل ازسوی او به‌جهت علم ذاتی و رضایت او نسبت به آن فعل است. استاد مطهری از همین منظر حکیمانه به نقد هیوم می‌پردازد؛ زیرا هیوم در نقد برهان نظم، تصویری از خداوند ارائه می‌دهد که او را فاعلی هدفمند پنداشته که از فعل خود هدفی را برای خویش منظور داشته است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتبة الأعلام الإسلامی.
۲. —، ۱۳۷۹، *اشارات و تنبیہات*، قم، نشر بلاغت.
۳. إخوان الصفا، بی تا، *رسائل إخوان الصفا و خالان الوفاء*، بی جا، نشر الدار الاسلامیة.
۴. ارسطو، ۱۳۸۵، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر حکمت.
۵. افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۹، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داودی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. سیدهاشمی، محمد، ۱۳۹۲، «عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی»، *آئینه معرفت*، سال دوازدهم، ش ۳۴، ص ۳۹-۶۴.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. —، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چاپ دوم، قم، طلعه نور.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۱. —، ۱۴۲۸، *نهایة الحکمة*، تحقیق عباس علی زارعی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، قم، انتشارات الزهراء.
۱۳. کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، ترجمه سید محمد یوسف ثانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. لایب نیتس، ویلهلم، ۱۳۷۳، *منادولوزی و چند مقاله دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *عدل الهی*، قم، انتشارات صدرا.
۱۶. —، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.

بازسازی مفهومی مسئله ایمان از دیدگاه کرکگور و علامه مصباح

محمدحسین میردريکوندی*

چکیده

علامه مصباح و سورن کرکگور، دو نماینده از اندیشه عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی در فضای الهیات فلسفی هستند. هرکدام از این دو اندیشمند نظریه خود را برپایه تعدادی از مفاهیم بنا کرده‌اند که فهم آن دیدگاه‌ها، به بررسی دقیق همین مفاهیم وابسته است و با انجام این مفهوم‌شناسی، به‌خوبی می‌توان توجیهی برای نظریه ایشان یافت. درواقع، هم کرکگور و هم علامه مصباح براساس آنچه در مرحله ابتدایی مفهوم‌شناسی انجام داده‌اند، گام‌های بعدی را صحیح پیموده و هر دو براساس مبنایشان، به‌گونه‌ای صحیح نظریه‌پردازی کرده‌اند. زمانی که عقل را آفاقی‌اندیشی بدانیم که درکی از عالم انفسیت و درون ندارد، و نیز زمانی که اراده را تأمین‌کننده انسانیت انسان برشماریم، طبیعتاً درباره ایمانی که قرار است مرحله اصلی انسان باشد، خواهیم گفت که این ایمان نباید با عقل حاصل شده باشد و باید محصول اراده باشد. ازسوی دیگر، زمانی که عقل را به‌رغم محدودیت‌هایش، کاشف از حقایق جهان، و اراده را مقدمه‌ای برای هر فعل اختیاری - ازجمله ایمان - بدانیم، طبیعتاً باید ایمان را هم‌زمان، امری مبتنی بر عقل و اختیار به شمار آوریم.

واژگان کلیدی: عقل، اراده، ایمان، سورن کرکگور، علامه مصباح.

*. دانش‌پژوه دکتری، رشته فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران

مقدمه

یکی از مسائل مورد بحث میان فیلسوفان و الهی دانان، چگونگی دریافت و پذیرش دین برای دین داران است. در یک طرف طیفی از افراد هستند که به نوعی عقل ورزی را برای ایمان دینی لازم یا جایز می دانند و در طرف دیگر، طیف دیگری از اقوال قرار دارند که استفاده از عقل را در ایمان دینی، نامطلوب یا ممنوع می شمارند و پیشنهاد های دیگری ارائه می دهند. برای نمونه، سورن کرکگور، فیلسوف دانمارکی، اراده را جایگزین عقل کرده است. طبیعتاً بررسی این طیف از دیدگاه ها و سپس قضاوت درست درباره مسئله مورد نظر، نیازمند «ایضاح مفهومی» از جانب دو طرف است. ایضاح مفهومی بدین معناست که پیش از ورود به ساحت ادله و اثبات و ردّ مدعا، مفاهیم موجود در آن نظریه را تبیین و روشن کنیم تا مشخص شود آن نظریه دقیقاً در صدد اثبات یا رد چیست.

ضرورت ایضاح مفهومی از آن روست که دو طرف بحث بر موضوعی واحد گفت و گو کنند، نه بر دو موضوع مختلف. بارها دیده شده که دو طرف بحث زمان بسیاری را برای اثبات مدعای خود و رد مدعای طرف مقابل به کار می گیرند؛ غافل از آنکه آنچه اولی اثبات می کند، دومی رد نمی کند، و آنچه دومی رد می کند، اولی در صدد اثبات آن نیست و برعکس. بنابراین، لازم است مفاهیم دخیل در هریک از نظریه ها به خوبی و از دید صاحب آن نظریه تبیین گردد، تا بدانیم مقصود هر کدام چیست، آن گاه پس از روشن شدن مقصود ایشان، می توان با عدالت و انصاف به بررسی نظریه تبیین شده پرداخت.

در مسئله پیش گفته، مفاهیم اساسی کدام اند؟ سه مفهوم اساسی و کلیدی در بحث وجود دارند: عقل، اراده و ایمان. گزینش این سه مفهوم، نه براساس سلیقه و میل شخصی نگارنده، بلکه براساس اقتضای خود مسئله است. برای توضیح این نکته، به پرسش اصلی این نگاره برمی گردیم: نقش عقل و اراده در ایمان چیست؟ نگاهی گذرا به این پرسش، کفایت می کند تا به راحتی نتیجه بگیریم که سه مفهوم یاد شده، باز یگر اصلی این پرسش و بالتبع پاسخ آن هستند. از آنجاکه سورن کرکگور یکی از ایمان گرایان مسیحی و از سوی دیگر علامه مصباح یکی از فیلسوفان عقل گرای اسلامی است، ما این سه مفهوم را از دیدگاه ایشان بررسی خواهیم کرد. نتیجه این بررسی برای پاسخ دادن به آن پرسش اصلی لازم است.

۱. عقل^۱

نخستین مفهوم قابل بررسی در پاسخ به مسئله، به دو دلیل «عقل» است. اول اینکه، نقطه اصلی اختلاف

میان عقل‌گرایان و ایمان‌گرایان، مسئله عقل است و این مباحث عقل است که در اینجا تعیین‌کننده اصلی است. علت دوم اینکه، چه عقل‌گرایان و چه ایمان‌گرایان در سیر منطقی بحث خود، برای یافتن پشتوانه‌ای استوار برای ایمان، ابتدا سراغ عقل می‌آیند و آن را سنجش و ارزیابی می‌کنند؛ باین تفاوت که عقل‌گرایان عقل و معارف برآمده از آن را پشتوانه‌ای استوار و قابل‌اعتماد برای ایمان می‌یابند، ولی ایمان‌گرایان چنین نظری نداشته، از عقل گذر می‌کنند و در سرزمین اراده به دنبال گم‌شده خویش می‌گردند. پس ما چه عقل‌گرا باشیم و چه ایمان‌گرا، ابتدا باید تکلیف خود را با عقل روشن کنیم.

الف) عقل از دیدگاه کرکگور

کرکگور را نمی‌توان متفکری ضدعقل دانست؛ زیرا او برای اثبات نظریه خود به استدلال‌های عقلی روی می‌آورد (Evans, 2006, p.134-140). کرکگور اگزیستانسیالیست که دغدغه وجودهای انسانی دارد، با همین نگرش خاص سراغ عقل می‌رود. از نظر او، عقل یکی از ابعاد وجودهای انسانی است که تجربه‌ها و اندیشه‌ها انسانی را بازتاب می‌دهد. به عبارت دیگر، عقل انسان، امری سیال در وجود اوست که هرچه وجود او با تجربه‌ها و نگرش‌ها تغییر کند، عقل او نیز برآمده از همین تغییرات وجودی او، محل تغییر خواهد بود (Kierkegaard, 1983, p.185-186).

از نظر وی، غایت و هدف نهایی عقل این است که به «پارادوکس»^۱ برسد؛ یعنی اینکه فعالیت عقل به جایی بینجامد که دیگر فعالیت از عقل ساخته نیست. پس عقل از مدعای کلی خود بازخواهد ماند: اینکه می‌تواند هرچیزی را بفهمد و درک کند. اساساً هدف عقل درک همین تناقض است (ibid, p.235). کرکگور عقل را یک عینی‌اندیش (آفاقی‌نگر) خالی از احساس و عواطف می‌داند که تنها به درکی خشک و بدون شورمندی^۲ تواناست؛ زیرا لازمه عینی‌اندیشی آن است که از هرگونه شور، احساسات و عواطف خالی باشد (Kierkegaard, 1983, p.7). این خشک و بی‌روح بودن عقل، به معنای بی‌اعتباری آن نزد کرکگور نیست، بلکه او عقل را قوه‌ای برمی‌شمارد که باید مدرکات آن را پذیرفت و اگر کسی خلاف آن مدرکات را بپذیرد، مرتکب حماقت شده است. باین حال در ادامه خواهیم دید که کرکگور در ایمان، چیزی را می‌پذیرد که نه تنها ماورای عقل، بلکه مخالف و متناقض با عقل است (Kierkegaard, 1987^a, p.52).

1. Paradox

2. Passion

کرکگور باتوجه به اثرپذیری اش از کانت در حوزه معرفت‌شناسی، بر آن است که انسان به دلیل محدودیت‌هایش، همواره شناختی عجیب با زمان را تحصیل می‌کند و نمی‌تواند شناختی ورای زمان به دست آورد. بنابراین عقل از نظر کرکگور، برخلاف هگل، نمی‌تواند از منظری مطلق به جهان بنگرد و ذات اشیا را بیابد، بلکه تنها می‌تواند پدیداری از آن‌ها را درک کند (Fremstedal, 2022, p.12).

تا اینجا به نظر می‌رسد کرکگور نیز عقل‌گرایی معتدل است؛ درحالی که او ایمان‌گرا به شمار می‌آید. پس درواقع کرکگور چه عقلی را انکار می‌کند؟ در یک جمله عقل و عقل‌گرایی مورد انتقاد کرکگور، تمام فعالیت‌های ادراکی را در بر می‌گیرد که در آن‌ها فاعل شناسا از موضوع مورد مطالعه جداست، که خود کرکگور عنوان «مطالعات آفاقی»^۱ را برای این دسته از پژوهش‌ها برمی‌گزیند (Evans, 1983, p.178). ازجمله این فعالیت‌ها، فعالیت‌های تاریخی درباره محتوای دین است که به‌ویژه در دین مسیحیت کاربرد فراوانی دارند. بنابراین، تا اینجا روشن شد کرکگور عقلی را نمی‌پذیرد که بخواهد نظام فلسفی تام و تمامی بسازد که مدعای درک و حل همه چیز را دارد. همچنین او عقلی را رد می‌کند که هدف آن، توجیه باورهای دینی و ایجاد یقین درباره آن‌هاست. البته کرکگور به کلی عقل را رد نمی‌کند، بلکه عقیده دارد عقل محدودیت‌هایی دارد که نباید از آن‌ها تجاوز کند. این محدودیت، مرز میان امور آفاقی و امور انفسی است. عقل توان جست‌وجو و ادراک در حوزه امور آفاقی را دارد، ولی اگر بخواهد وارد وادی امور انفسی شود، کاملاً به‌خطا رفته است (ibid, p.233). پس از آنجا که کرکگور ایمان را «انفسیت»^۲ می‌داند، عقل را دارای توانایی عملکرد در این حوزه نمی‌داند.

برای توضیح بیشتر می‌توان این‌گونه بیان کرد که از نظر کرکگور دین و ایمان به آن، امری غیرعقلانی هستند نه ضدعقل، و اساساً عقل از ثمره‌های ایمان است، نه از ریشه‌ها و مبادی آن. درواقع کرکگور عقل را چیزی می‌داند که ایمان نه ضد آن، بلکه ورای آن است (Kierkegaard, 1967, p.3073). بنابراین، کرکگور را نمی‌توان ضدعقل‌گرایی یا اندیشمندی غیرعقل‌گرا دانست، بلکه باید او را فراعقل‌گرا به شمار آورد. توضیح اینکه، از آنجا که کرکگور وادی ایمان را وادی انفسیت می‌داند و وادی عقل را وادی آفاقت، اساساً تقابل ایمان را با عقل متصور نمی‌داند؛ زیرا دو امری که در یک وادی نیستند، چگونه می‌خواهند با یکدیگر به تقابل و تضاد بپردازند؟ به عقیده کرکگور «ایمان از آنجا شروع می‌شود که عقل پایان می‌یابد»

1. Objective

2. Subjectivity

(کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۸۱). بنابراین، ایمان مربوط به وادی ای است که یک مرحله بالاتر و فراتر از وادی مربوط به عقل است و به دلیل همین تمایز است که کرکگور تعبیر «تناقض نما» را درباره برخی آموزه‌های ایمانی به کار می‌گیرد. علت استفاده از این تعبیر آن است که تناقض حقیقی جایی رخ می‌دهد که دو امر تحت اشراف عقل با یکدیگر سر ناسازگاری داشته باشند؛ درحالی که وظایف ایمانی همچون ذبح فرزند به دست حضرت ابراهیم علیه السلام مربوط به وادی ایمان است، نه وادی عقل. بنابراین، تناقضی هم که در اینجا حس می‌شود، تناقض حقیقی نیست و تناقض نماست.

از نظر کرکگور همان طور که ایمان، یگانه تعیین کننده سومین و آخرین مرحله از حیات بشری است، که به آن «سپهر ایمانی یا دینی» اطلاق می‌کند، عقل همین نقش را درباره مرحله دوم اگزیستانس انسان دارد که مرحله اخلاقی است (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

جمع بندی کلمات کرکگور درباره عقل آن است که عقل از نظر او، قوه ای شناختی و برخاسته از وجود انسان است که توانایی ها و محدودیت هایی دارد. توانایی های عقل تا مرز ایمان ادامه دارد و تعیین کننده سپهر اخلاقی انسان است، ولی وقتی به وادی ایمان می‌رسیم، عقل دیگر توانایی خویش را از دست می‌دهد و انسان با تناقض نماهایی روبه‌رو می‌شود که عقل توانایی حل و فصل آن‌ها را ندارد.

ب) عقل از دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح که از فیلسوفان عقل‌گرای اسلامی معاصر به شمار می‌آید، دیدگاهی درباره عقل دارد که در برخی ابعاد مشابه دیدگاه کرکگور است و در برخی موارد با آن تفاوت دارد. او درباره کارکرد و ماهیت عقل می‌نویسد: «اصولاً کار عقل درک مفهوم است. عقل یعنی آن قوه‌ای که مفاهیم کلی را درک می‌کند. هیچ وقت عقل نمی‌تواند مصداق را درک کند و آن را، یا باید با تجربه حسی یافت یا با تجربه درونی که به اصطلاح ما همان علم حضوری و شهودی است. کار عقل فقط درک مفاهیم کلی است» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱-۱۰۲).

طبق این عبارت، علامه مصباح نیز عقل را دارای قدرتی نامحدود نمی‌داند که توانایی شناخت هرچیزی را دارد، بلکه عقل از نظر وی، توانایی و قوه‌ای در انسان است که می‌تواند مفاهیم کلی را درک کند. برای نمونه، عقل می‌تواند مفهوم انسان یا مفهوم درد داشتن را درک کند، ولی نمی‌تواند مصداق انسان یا درد داشتن را درک کند، بلکه یا باید از طریق حواس پنجگانه - مثلاً دیدن - انسان را درک کند یا باید از طریق علم حضوری کیفیت درد داشتن را بفهمد.

علامه مصباح در جایی دیگر درباره محدودیت عقل می‌نویسد: «ازجمله چیزهایی که عقل نمی‌تواند به‌گونه آن پی ببرد، موضوعاتی است که انسان مطلقاً نمی‌تواند آن‌ها را تجربه کند. مثلاً ما می‌خواهیم حقیقت وحی را که به انبیا نازل می‌شده است، بفهمیم، ولی این کار برای عقل امکان ندارد؛ چون هیچ تجربه‌ای از وحی ندارد و فقط با مفاهیم انتزاعی عام بدان اشاره می‌کند. وحی به‌معنای القای علم به‌صورت رمزی و سریع است که ادراک حقیقت و ماهیت آن برای سایر مردم ممکن نیست... همچنین عقل می‌تواند با استفاده از اموری که انسان آن‌ها را تجربه کرده است، مفاهیمی کلی را انتزاع کند، ولی اگر اموری باشند که هرچند قابل تجربه‌اند، اما عقل ما هنوز بدان دست نیافته است، در این صورت محتاج راهنما و منبع دیگری هستیم... هدف از ارسال انبیا و تشریع احکام و قوانین الهی نیز هدایت مردم در این امور بوده است که عادتاً بر مصالح و مفاسد آن احاطه ندارند» (همو، ۱۳۹۳^{الف}، ص ۳۵-۳۷).

علامه مصباح در این متن سه محدودیت برای عقل برمی‌شمارد. اول، ادراک مدرک جزئی است که قابل درک ازسوی عقل نیست که مدرک کلیات است. دوم، شناختی است که اساساً برای عموم مردم عاقل طراحی نشده و فقط مخصوص یک عده است؛ مانند وحی که از ابتدا راهی برای انتقال شریعت از ناحیه خداوند به انبیا بوده است. سوم اینکه عقل ذاتاً می‌تواند چیزی را درک کند، ولی فعلاً نتوانسته است این کار را انجام دهد. با بررسی این سه محدودیت، مشخص می‌شود دو محدودیت اول محدودیت ذاتی عقل‌اند و قابل رفع نیستند، ولی محدودیت سوم محدودیت عارضی است که قابل رفع است.

یکی دیگر از جنبه‌های قوه عقل که علامه مصباح بر آن تأکید دارد، جنبه تصویری و تصدیق‌زایی عقل است. از نظر ایشان عقل توان ایجاد تصورات و تصدیقاتی دارد و بنابراین، عقل به‌نوعی یکی از پایه‌های شناخت انسان است. درباره تصورات، ایشان کلماتی را از عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان غربی نقل و نقد می‌کند. از نظر ایشان، نه می‌توان پذیرفت که برخی مفاهیم عقلی از ابتدا در سرشت انسان وجود داشته‌اند و سپس به‌خودی‌خود فعال می‌شوند، و نه می‌توان پذیرفت که مفاهیم عقلی از تبدیل و تغییر در ادراکات حسی پدید می‌آیند، و نه حتی می‌توان قبول کرد که مفاهیم حسی پایه و اساس تمامی مفاهیم عقلی هستند (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶). از نظر ایشان، برای درک نقش عقل در حصول مفاهیم و تصورات، باید انواع مفاهیم و کیفیت حصول آن‌ها را بازشناسی کرد. ایشان پس از بررسی انواع سه‌گانه مفاهیم، یعنی مفاهیم اولیه، ثانویه منطقی و ثانویه فلسفی می‌نویسد: «نتیجه آنکه، هر مفهوم عقلی نیازمند به ادراک شخصی سابق است؛ ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند. این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسی، و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد.

پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی، عقل ایفا می‌کند» (همان، ص ۲۱۷). ایشان به‌نوعی حد تعادلی را میان عقل‌گرایی افراطی دکارتی و تجربه‌گرایی افراطی کندياکي برقرار می‌کند و هم حس و تجربه را بازیگر عرصه حصول مفاهیم برمی‌شمارد، و هم عقل را دارای نقش اساسی در این زمینه می‌داند. البته با توجه دادن به این نکته که به‌رغم پذیرش نقش حس و تجربه در حصول مفاهیم و تصورات، نقش اساسی را عقل ایفا می‌کند؛ زیرا عقل خمیرمایه‌های ایجادشده حس و تجربه را فرآوری می‌کند و مفاهیم سه‌گانه را از آن‌ها می‌سازد.

درباره تصدیقات و شناخت‌های گزاره‌ای انسان نیز، ایشان انواع تصدیقات را از هم تفکیک می‌کند و راجع به هریک توضیحی ارائه می‌دهد. ابتدا درباره قضایای بدیهی اولی می‌فرماید که در این قضایا، صرف تصور موضوع و محمول کافی است برای اینکه ما به اتحاد میان آن‌ها حکم کنیم. پس در این دسته از قضایا، حس نقشی نخواهد داشت. دسته دوم قضایایی تحلیلی هستند که محمول به‌وسیله تحلیلی کاملاً عقلانی از دل موضوع استخراج می‌شود. روشن است که در این دسته هم جایی برای نقش‌آفرینی حس و تجربه نمی‌توان یافت. همین امر درباره گزاره‌هایی نیز که حمل اولی دارند و گزاره‌هایی که وجدانی هستند، صادق است. بله، تنها در قضایایی که به وجود محسوسات در خارج حکم می‌کنند و در قضایایی که حکمی کلی درباره محسوسات دارند، همچون تجربیات، حس و تجربه زمینه و شرط است. البته در همین قضایا نیز باز نیازمند برهان عقلی هستیم که تطابق محسوس را با واقعیت اثبات کند یا در تجربیات، کلیت و تعمیم را به اثبات برساند. بنابراین، در تصدیقات نیز بازیگر اصلی عقل است. ایشان در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسد: «هیچ تصدیق یقینی به‌صرف تجربه حسی حاصل نمی‌شود، ولی قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان است» (همان، ص ۲۲۷-۲۲۸).

در جمع‌بندی سخنان علامه مصباح درباره عقل می‌توان گفت ایشان عقل را قوه‌ای در وجود انسان می‌داند که می‌تواند تصورات (مفاهیم) و تصدیقات کلی را درک کند؛ کاری که از عهده حس یا مانند آن برنمی‌آید، اما باوجود این نمی‌شود قدرتی مطلق برای عقل در نظر گرفت و در تمام حوزه‌های شناخت به آن تکیه کرد؛ همان‌طور که سه محدودیت برای عقل از کلمات ایشان بیان کردیم. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هم سورن کرکگور و هم علامه مصباح در شناخت توانایی‌های عقل، گرفتار لبه تیز افراط نشده و هر دو محدودیت‌هایی برای عقل شمرده‌اند. اما آیا محدودیت‌هایی که این دو فیلسوف برای عقل برشمرده‌اند، مطابق با واقعیت است یا در برخی موارد حق عقل ضایع شده است؟

۲. اراده^۱

دومین مفهومی که لازم است بررسی شود تا در سایه آن، فهم بهتری از نظریه کرکگور و فیلسوفان اسلامی به دست آید، مفهوم اراده است؛ مفهومی که کرکگور آن را جایگزین معرفت عقلی در حوزه ایمان می‌داند.

الف) اراده از دیدگاه کرکگور

کرکگور متفکری اگزیستانس است؛ یعنی کسی که دغدغه وجود انسانی دارد و در مباحث خود، وجود انسان و ابعاد مختلف هستی او را در نظر گرفته، حول محور آن‌ها به بحث می‌پردازد. کرکگور شخصیتی است که از توده، مطابق جمع رفتار کردن و از تقلید متنفر است. بنابراین از نظر وی، اراده انسان، انسانیت او را می‌سازد و درواقع انسان بدون اراده هیچ است (Kierkegaard, 1967, p.34). البته با نگاهی خوشبینانه به دیدگاه‌های او، می‌توان این‌گونه کلماتش را تفسیر کرد که او فردی ضداجتماع و فراری از پیوندها و گروه‌های اجتماعی نیست؛ چنان‌که خودش نیز فردی شناخته‌شده در این فضاها بوده است، بلکه دغدغه او این است که فرد انسانی در لابه‌لای دیدگاه‌های کل‌گروانه هگلی، فردیت خویش را فراموش نکند و کاملاً تسلیم و تابع جمع نگردد.

از نظر کرکگور مهم‌ترین بعد زندگی انسان، سیر حرکت او در این جهان است؛ به این معنا که آغاز حرکت او کجاست و نهایت حرکت او قرار است به کجا برسد؟ بنابراین، انسان از نظر او موجودی همواره در حال حرکت است (عرب‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۹۵). کرکگور اندیشمندی است که ماهیت و سرشت بالفعلی برای انسان قائل نیست و تأکید می‌کند که ذات و ماهیت انسان بالقوه بوده، او کسی است که ذات خویش را با اراده و انتخاب فردی خویش ترسیم می‌کند (نجفی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۱). اما پرسشی در اینجا مطرح است: چگونه و در چه فرایندی انسان با اراده و اختیار، و به قول کرکگور جهش، به ذات خویش شکل می‌دهد؟

سپهرهای سه‌گانه زندگی که درواقع پاسخ تفصیلی کرکگور به مسئله بالاست، محل پدیدار شدن مفهوم اراده و جهش در آثار کرکگور است؛ مفهومی که نقشی مهم در ایمان کرکگوری ایفا کرده و به‌نوعی جایگزین نقش عقل و معرفت عقلی شده است. کرکگور سه سپهر یا سه مرحله را برای وجود انسان برمی‌شمارد. نخستین مرحله برای حیات انسانی، مرحله استحسانی و زیبایی‌طلبی است که محور آن را

لذت‌های مادی تشکیل می‌دهد. مرحله دوم، مرحله اخلاقی و دیگرخواهی است که محور آن را قواعد کلی اخلاقی تشکیل می‌دهد و مرحله سوم، مرحله دینی و خداخواهی است که محور آن را ایمان می‌سازد. در مرحله اول انسان به خودش عشق می‌ورزد و عظمتش از خودش است. در مرحله دوم انسان به دیگران عشق می‌ورزد و عظمتش از ایشان او می‌باشد. در نهایت در مرحله سوم، انسان به خدا عشق می‌ورزد و بنابراین از همه فراتر است (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

این جهش از یک سپهر به سپهر دیگر، ضامن آزادی و اختیار انسان است؛ یعنی انسان آزاد کسی است که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد در کدامیک از این سپهرها زندگی کند (Weston, 1994, p.31). حال برای عبور از هر مرحله به مرحله دیگر، انسان نیازمند اراده کردن یا به عبارت کرکگورپسند، جهش کردن است. این فرد انسانی، زمانی می‌تواند به مرحله دیگر زندگی قدم بگذارد که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد. دومین جهش، یعنی مهم‌ترین جهش زندگی هر انسان، جهش ایمانی است. بعد از این جهش شخص ناگزیر است عقل و اخلاق را به حالت تعلیق درآورد (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۲۴).

اینکه گفته شد کرکگور اراده را جایگزین عقل در وادی ایمان می‌داند، از آن‌روست که او عقیده دارد درک دین مسیحیت، تنها از طریق دیالکتیک وجودی ممکن است؛ یعنی از طریق جهش از سپهر عقل و اخلاق به سپهر ایمان، نه از طریق دیالکتیک عقلی و ارائه استدلال‌های عقلی و فلسفی بر وجود خدا و ویژگی‌های او (Kierkegaard, 1992, p.568). بنابر این نوع از نگرش به مسئله ایمان، روشن می‌شود که چرا کرکگور می‌گوید «ایمان ظهور اراده است» (Kierkegaard, 1941, p.90). طبق تعریف کرکگور از مسیحیت، مسیحی بودن این نیست که شخص چون پدرش و مادرش مسیحی‌اند، او نیز مسیحی شمرده شود یا اینکه چون ارباب کلیسا او را مسیحی برشمرده‌اند، شخص مسیحی بشود. مسیحیت حقیقی، گزینشی از روی اراده از میان گزینه‌های امکانی است که از رهگذر جهش ایمانی فرد محقق می‌شود و مبتنی بر اراده جسورانه و شورمندی بی‌حدوحدی است (Kierkegaard, 2000, p.437).

اگر بخواهیم چکیده نوع نگاه کرکگور را درباره مفهوم جهش و اراده بیان کنیم، باید بگوییم او در تعریف و تحلیل خود از ماهیت انسان، وی را صرفاً به موجود اندیشنده و دارای قوه ناطقه فرو نمی‌کاهد و به گفته خودش در ترس و لرز^۱ «هرگز شراب مردافکن ایمان را به آب بی‌مزه عقلانیت هگلیان مبدل نمی‌کند» (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۱۶) و در بحث از وجود انسانی، به جای اینکه اولویت را به عقل و

عقل‌ورزی بدهد، اولویت را با شورمندی هرچه تمام‌تر می‌داند. به عقیده او، وجود انسانی برای تحقق بخشیدن به کمالات خود مرحله‌ای را می‌پیماید؛ مرحله‌ای که هرکدام را باید از راه انتخاب‌های آزادانه، از روی اراده و همراه با شور و شوق‌های درونی یا «جهش» پشت‌سر گذاشت. انسان نمی‌تواند با تکیه بر تأمل و تعقل صرف، به وجود اصیل انسانی (بالا‌ترین مرحله وجودی خود) دست یابد.

ب) اراده از دیدگاه علامه مصباح

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، اراده معنایی همسان با اختیار دارد. اساساً فضای بحث از اراده و اختیار در فلسفه اسلامی با فضای بحث از اراده در فلسفه ایمان‌گرایانه کرگوری، اندکی متفاوت است. همان‌گونه که بیان شد، در فلسفه کرگور، اراده به معنایی در نظر گرفته شد که مخالفت با توده و جمع‌گرایی در آن گنجانده شده بود. کرگور اساساً اختیار و اراده داشتن انسان را به این می‌دانست که بتواند مخالف با جمع و توده حرکت کند و فردیت خود را به نمایش بگذارد. اما از دیدگاه فلسفه اسلامی، ازجمله علامه مصباح، اراده و اختیار نه صرفاً درمقابل اجتماع و کل، بلکه دربرابر هر عامل مجبورکننده‌ای مطرح می‌شود. از منظر این دیدگاه، انسان موجودی است دارای اختیار که می‌تواند با آزادی عمل حاصل از اختیار، در میان گرایش‌های مختلف، یکی را برگزیند و سرنوشت خویش را بسازد. برای همین صفت اختیار است که انسان قابلیت تکلیف، ثواب و عقاب را داراست (مصباح، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۰).

نقش اراده و اختیار انسان در زندگی او، به‌اندازه‌ای است که علامه مصباح می‌فرماید: «خداوند در تقدیر امور، اسباب و عوامل را در نظر داشته است. یکی از این اسباب، اراده خود انسان است که جزو اسباب و مسببات است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵). طبق این کلمات، اراده انسانی نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت و مقدرات او دارد؛ زیرا خداوند برای تعیین سرنوشت انسان، از عوامل و اسبابی استفاده می‌کند که اراده انسان هم جزء همین امور است. البته این نکته بدین معنا نیست که اراده انسان نامحدود است و نقش علیت تامه را در تعیین سرنوشت او ایفا می‌کند، بلکه چنان که ایشان نیز تصریح می‌کنند، اولاً خود این اراده محدود است (همو، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۴). مثلاً انسان اختیاری در اصل به وجود آمدن خویش ندارد یا در جنسیت، محل تولد، انتخاب پدر و مادر و اقوام، انتخاب ظاهر و بسیاری از امور دیگر، اراده و اختیار انسان غیرفعال است. ثانیاً در همان مواضعی که انسان اراده و اختیار دارد، که از آن‌ها به «اعمال اختیاری» یاد می‌شود، انسان تحت‌تأثیر عوامل درونی و بیرونی بسیاری است که در آنچه او قرار است اراده کند، اثر می‌گذارند؛ البته نه به‌نحوی که اختیار از انسان سلب شود و او موجودی مجبور تلقی گردد (همان، ص ۱۷۶-۱۷۸).

خلاصه آنکه، اراده و اختیار از دیدگاه علامه مصباح، توانایی محدودی است که خداوند متعال به انسان عطا فرموده است و طبق آن، انسان می‌تواند میان گرایش‌های مختلفی که بر اثر عوامل درونی و بیرونی به وجود آمده‌اند، گزینش عقلانی را ترتیب داده، کاری را انجام دهد یا آن را ترک نماید و در روز قیامت براساس همین گزینش‌ها حسابرسی شود.

۳. ایمان^۱

«ایمان» سومین و مهم‌ترین مفهوم در بین این سه مفهوم است؛ زیرا تمام بحث ایمان‌گرایان و عقل‌گرایان درباره همین مفهوم درگرفته است.

الف) ایمان از دیدگاه کرکگور

کرکگور الهی‌دان و فیلسوفی مسیحی است که فلسفه خود را با نگاه به آموزه‌های مسیحیت نگاشته است. از این رو، او در تبیین ایمان همواره از مثال‌های دینی استفاده می‌کند. از نظر کرکگور، ایمان امری خردگریز و فراعقلی است که محل تولد تناقض‌نماهای دینی است و مهم‌ترین آن‌ها مسئله تجسد است (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

گفتیم که از نظر کرکگور، ایمان سومین مرحله از مراحل زندگی انسان^۲ و بالاترین درجه اگزیستانس^۳ اوست. انسانی که بخواهد وارد این سپهر شود، ناگزیر باید عقل و اخلاق را به تعلیق درآورد و تنها طبق خواسته خداوند رفتار کند (همان، ص ۲۴). انسان در مرحله ایمانی، خدا را هدف و مقصود خویش قرار داده است و عشق به او تعیین‌کننده رفتارهای انسان خواهد بود. به عبارت دیگر، ایمان از نظر کرکگور، شور و شوق وصف‌ناشدنی به خداست. انسان‌هایی که وارد این مرحله از زندگی شوند، بسیار اندک‌اند و بنابراین کرکگور از آن‌ها به «شهبسوار ایمان»^۴ تعبیر می‌کند، که مصداق بارز آن‌ها حضرت ابراهیم^۵ است (عرب‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰ الف، ص ۹۶).

حقیقت ایمان از منظر کرکگور، حقیقتی انفسی است، نه آفاقی. او ایمان را حالتی نمی‌داند که با ادله

-
1. Faith
 2. Stages of life
 3. Existence
 4. Knight of faith

فلسفی و علمی به دست آید، همان‌گونه که ایمان سقراطی چنین ایمان فاقد شورمندی بود؛ بلکه ایمان حقیقی، ایمانی است که خدا را موجودی بداند که در بستر تاریخ همچون یک شخص، یعنی مسیح، تجسد یافته است. ایمان حقیقی، ایمان ابراهیمی است که تنها با تعلق خاطر کامل به خداوند، عشق بی‌نهایت به او و درنهایت رفتار طبق خواسته او به دست می‌آید؛ دقیقاً کاری که حضرت ابراهیم علیه السلام، آن شهسوار ایمان انجام داد (Evans, 2010, 206-207). به عبارت دیگر، ایمان امری آموختنی نیست، بلکه ایمان خود آموزنده است. در ایمان قرار نیست مسیحیت را بشناسیم، بلکه قرار است با این حقیقت ارتباط برقرار کنیم. از منظر کرکگور، ایمان محقق نمی‌شود جز با آموزه‌های تناقض‌نمایی که در مسیحیت وجود دارد؛ آموزه‌هایی مانند تجلی و درواقع تحقق خدای غیر زمانمند در مسیح زمانمند، که در مسیحیت به «آموزه تجسد» معروف است. بنابراین، از آنجاکه در مسیحیت باید به چیزی ایمان داشت که در عین ثابت و ازلی بودن، متغیر و زمانمند است، پس متعلق آن ایمان نمی‌تواند مورد درک عقلی قرار بگیرد و صرفاً باید به آن ایمان داشت (Kierkegaard, 1992, p.211).

از طرف دیگر، کرکگور ایمان را حالتی در انسان می‌داند که با شورمندی، رنج و زحمت خاصی به دست می‌آید، و اساساً ایمان بدون شور و رنج را ایمان نمی‌داند. با توجه به این نکته، از نظر کرکگور عنصر رنج و زحمت وقتی به دست می‌آید که ایمان همراه با نامحتملی آفاقی باشد. به عبارت دیگر، وقتی ایمان شخص مؤمن، شورمندانه و با رنج و دلهره است که او به چیزی ایمان داشته باشد که دلیل عقلی او را پشتیبانی نکرده است و حتی ضد آن می‌ایستد. پس ایمان وقتی ایمان است که اتفاقاً دلیل عقلی آن را پشتیبانی نکند (Kierkegaard, 1992, 26). حال که ایمان با معرفت عقلی و آفاقی به دست نمی‌آید و وقتی ظهور می‌یابد که دلهره و ترس را در کنار خود داشته باشد، شخص باید تصمیم راسخ و اراده نافذی از خود نشان بدهد تا بتواند ایمان را به دست آورد. بنابراین به تعبیر خود کرکگور «ایمان ظهور اراده است» (Kierkegaard, 1941, p.90).

درنهایت کرکگور جزء اخیر علت حصول ایمان را می‌افزاید که فیض و لطف الهی است. درست است که ایمان با نامحتملی آفاقی و با اراده انسانی به دست می‌آید، ولی این دو صرفاً شرط لازم ایمان هستند، نه شرط کافی. وقتی شرایط حصول ایمان به قدر کفایت می‌رسند که شخص از فیض الهی نیز بهره‌مند شود. تا خداوند نخواهد و به شخص لطف و فیض نرساند، اراده او برای مؤمن شدن کارساز نخواهد بود (Kierkegaard, 1987^b, p.81).

ب) ایمان از دیدگاه علامه مصباح

بحث حقیقت ایمان از قدیم‌ترین مباحث کلام اسلامی است. از زمانی که خوارج مرتکب کبیره را کافر شمردند و درمقابل، مرجئه اساساً ایمان را حقیقتی فاقد عنصر عمل دانستند، بحث حقیقت ایمان در فضای اسلامی شکل گرفت. دراین‌میان، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمد که از صرف تصدیق منطقی دانستن ایمان، تا عملی دانستن ایمان امتداد یافت. در میان مذاهب مختلف اسلامی که به این بحث پرداختند، شیعه نظری معتدل داشت؛ چنان‌که در سایر مباحث اختلافی نیز همیشه راه اعتدال را پیموده است.

علامه مصباح در مقام فیلسوف عقل‌گرای اسلامی و پیش‌از آن، در مقام مفسر قرآن کریم، با توجه به آیات شریفه قرآن در بحث ایمان، به‌ویژه آیه ۵۵ سوره مبارکه انفال^۱ ایمان را حقیقت وجودی انسان - یا به تعبیر کرکگور، اگزیستانس انسان - می‌داند. خداوند متعال در این آیه، غیرمؤمنان را بدترین جنبندگان برمی‌شمارد؛ بدین معنا که بی‌ایمانی می‌تواند انسان را از شأنیت انسانی ساقط کند و او را در حد جنبنده تنزل دهد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

ایشان این قوام‌دهنده وجودی را حقیقتی دوجزئی می‌داند؛ حقیقتی متشکل از تصدیق منطقی و تصدیق قلبی و عمل: «حقیقت ایمان فقط دانستن نیست، بلکه افزون‌بر آن، لازم است انسان خود را تسلیم خداوند کند و بر پابندی به لوازم آن علم تصمیم داشته باشد؛ چون ایمان اختیاری است، ولی علم اختیاری نیست. آری، ایمان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان به اختیار قلب خود را آماده کند، خدا را به خدایی بپذیرد و به لوازم خدایی او پایبند باشد» (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۷۱). طبق استدلال ایشان، ایمان امری نیست که جبری و قهری حاصل شود، بلکه امری است که شخص می‌تواند آن را داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد. اساساً به دلیل همین اختیاری بودن ایمان است که ایمان متعلق تکلیف قرار گرفته و آیات قرآن انسان‌های غیرمؤمن را تقییح می‌کند. حال که ایمان امری اختیاری است، مشخص می‌شود که صرفاً تصدیق منطقی برآمده از یک سلسله مقدمات نیست، و الا نتیجه استدلال دیگر به میل و اختیار ما حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه تابع قهری و جبری مقدمات است. پس حال که ایمان اختیاری است، مشخص می‌شود فقط تصدیق منطقی نیست، بلکه تصدیق قلبی و تسلیم محض خدا و اوامر او بودن نیز هست. شاهد قرآنی دوجزئی بودن ایمان، تعبیر قرآن کریم در آیه ۱۴ سوره مبارکه نمل^۲ است. طبق این

۱. «انَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ به یقین بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کافرنند و ایمان نمی‌آورند».

۲. «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ؛ و آن‌ها را درحالی که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین داشت، ستمکارانه و برتری‌جویانه انکار کردند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان چگونه بود؟»

آیه که درباره فرعون و اطرافیان‌ش نازل شده است، انسان ممکن است به‌رغم یقین داشتن به مطلبی - که در این آیه نبوت حضرت موسی (ع) منظور است - به آن مطلب ایمان نیاورد. این تفکیک قرآنی میان جایگاه علم و ایمان، به‌خوبی نشان می‌دهد که علم با ایمان، و دانستن با پذیرفتن یکی نیست، و الا باید هر کس به چیزی علم پیدا می‌کرد، به آن چیز ایمان نیز می‌آورد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹).

تا اینجا فرمایش علامه مصباح و کرکگور بسیار شبیه به هم هستند؛ زیرا هر دو ایمان را با اراده و اختیار دست‌یافتنی دانسته‌اند. اما تفاوت این دو اندیشمند، دست‌کم در دو جایگاه مشهود است: اول در ابتدای ایمان بر معرفت عقلی، و دوم در متعلقات ایمان، که آیا امری متناقض می‌تواند متعلق ایمان قرار بگیرد یا خیر. از نظر کرکگور، ایمان امری ارادی است که نباید و به زبان بهتر، نمی‌شود با مقدمات عقلی به دست آید؛ ولی از منظر علامه مصباح، ایمان امری ارادی است که مقدمات عقلی و آفاقی دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۳). همچنین از منظر کرکگور، این امر ارادی می‌تواند متعلق حاوی تناقض داشته باشد؛ ولی از دید علامه مصباح، متعلق ایمان باید امری مطابق بر قوانین و قواعد عقلی باشد.

نتیجه‌گیری

کرکگور عقل را یک آفاقی‌اندیش صرف می‌داند که اساساً توانی برای ورود به حوزه انفسیات ندارد. ازسوی دیگر، ایمان تماماً با ابعاد درونی وجود انسان درگیر است و بنابراین، عقل را دارای جایگاهی در ایمان نمی‌توان دانست. ازاین‌رو، کرکگور برای حصول ایمان، دست به دامن مفهومی به نام اراده می‌شود. طبق این مفهوم، انسان باید به مرحله‌ای از اگزیستانس برسد که از سپهر عقل‌گرایانه اخلاقی، به سپهر خواست‌گرایانه ایمانی جهش بزند. درمقابل، نگاه علامه مصباح به مفاهیم یادشده، راه متفاوتی پیش‌روی ایشان گذاشته است. او عقل را مدرک واقعیات و حقایق می‌داند؛ چه حقایقی که خارج از وجود انسان محقق می‌شوند و چه درون انسان. ازطرف دیگر، ایمان را حالتی نمی‌داند که به‌صورت جبری بعداز کشف یک حقیقت پدید بیاید، بلکه حصول آن بعداز علم وابسته به اراده است. بنابراین، ایمان موردنظر ایشان بر هر دو پایه عقل و اراده استوار است و برخلاف دیدگاه کرکگور بر تک‌پاشنه اراده نمی‌چرخد.

منابع

۱. اندرسون، سوزان لی، ۱۳۸۵، **فلسفه کرکگور**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲. عرب‌زاده، متین‌السادات و امیرحسین خداپرست، ۱۴۰۰ الف، «ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کرکگور و مطهری»، **جستارهای فلسفه دین**، شماره ۲.
۳. — و ابوالقاسم فنائی، ۱۴۰۰ ب، «انسان متعالی و رابطه عقل و ایمان از منظر کرکگور»، **پژوهشنامه فلسفه دین**، شماره ۱.
۴. کرکگور، سورن، ۱۳۹۳، **ترس و لرز**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۵. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. —، ۱۳۸۲، **بر درگاه دوست**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. —، ۱۳۸۴، **به سوی او**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. —، ۱۳۸۸، **اخلاق در قرآن**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. —، ۱۳۹۱، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. —، ۱۳۹۲، **آموزش فلسفه**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. —، ۱۳۹۳ الف، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. —، ۱۳۹۳ ب، **انسان‌سازی در قرآن**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. —، ۱۳۹۸، **خداشناسی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. نجفی، مسلم و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور»، **الهیات تطبیقی**، شماره ۱۷.
15. Evans, C. Stephen, 2006, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
16. Fremstedal, R, (2022), *Kierkegaard on Self, Ethics, and Religion: Purity or Despair*, Cambridge University Press.
17. Kierkegaard, Soren, (1941), *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie, Princeton University Press.
18. —, (1967), *journals and papers*, Hong (ed), Indiana university.
19. —, 1983, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Humanities Press International Inc.

20. ———, 1987a, *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong and Edna H. Hong (Princeton university press, second Edition).
21. ———, 1987 b, Either/or, vol. II, tr. Walter Lowrie, *Humphery Milford*, Oxford University Press.
22. ———, 1992, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
23. ———, 2000, *The essential Kierkegaard*, edited by Howard. V Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
24. Weston, W, 1994, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Rotledge London and New York.

اختلاف ارسطو با افلاطون در بیان فضایل انسانی و اثربرداری فارابی از ارسطو

محمدعلی نوری*

چکیده

معمولاً آنچه در کتاب‌های اخلاق درباره فضایل انسانی گفته و فهمیده می‌شود، منحصر در فضایل اخلاقی، به معنای عادات و ملکات نفسانی در انجام کارهای نیک است. افلاطون چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را در خصوص قوای سه‌گانه نفس انسانی، یعنی خرد، غضب و شهوت مطرح کرده و حکمای مسلمان پس از فارابی تحت‌تأثیر این دیدگاه، فضایل یادشده را «فضایل مادر» برشمرده و به بررسی این فضایل و دیگر فضایل زیرمجموعه و مرتبط با آن‌ها پرداخته‌اند. ارسطو و به تبع وی فارابی با پذیرش تقسیم فضایل نفس انسان به عقلی و خُلُق، فضایل خُلُق و اخلاقی را نه همه فضایل نفس، بلکه بخشی از آن می‌دانند که بر فضایل عقلی تکیه دارند. به باور آنان، فضایل عقلی به فضایل عقل نظری و فضایل عقل عملی، و فضایل عقل عملی هم به دو قسم فرونسیس و تخته تقسیم می‌شوند و تحقق فضایل خُلُق با هدایت فضایل عقلی و تحت مدیریت آن‌ها صورت می‌گیرد. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود با تمرکز بر دیدگاه ارسطو و فارابی و تبیین سخنان آنان درباره فضایل انسانی، درک بهتری از این فضایل و رابطه آن‌ها با یکدیگر حاصل شود و زمینه تکمیل مباحث حکمت عملی از این منظر فراهم آید.

واژگان کلیدی: حکمت عملی، قوای نفس، فضایل خُلُق، فضایل عقلی، افلاطون، ارسطو، فارابی.

مقدمه

بحث فضایل انسانی در امتداد بحث اصلی و محوری حکمت عملی، یعنی چیستی سعادت و چگونگی دستیابی به آن مطرح می‌شود و تکمیل‌کننده آن است. در انعکاس بحث فضایل انسانی، میان افلاطون و ارسطو اختلاف وجود دارد. این دو فیلسوف با اینکه از این نظر که بحث فضایل انسانی را در بستر تدبیر مُدُن و رسیدن جامعه انسانی به سعادت مطرح کرده‌اند، اشتراک دارند،^۱ ولی باهم این اختلاف را دارند که افلاطون فضایل انسانی را به چهار گونه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت تصویر کرده؛ ولی ارسطو فضایل انسانی را به عقلی و خُلُقی، و فضایل عقلی را به فضایل عقل نظری و فضایل عقل عملی تقسیم نموده و آن‌ها را پایه فضایل انسانی نهاده است. اختلاف دیگر آن است که افلاطون چهار فضیلت یادشده را به یک‌سان، هم درباره فرد انسانی و قوای نفس، یعنی خرد، خشم و شهوت، و هم درباره جامعه انسانی و طبقات جامعه، یعنی حکمرانان، سپاهیان و کسبه مطرح کرده است (افلاطون، ۱۳۶۷ش، ص ۴۲۸-۴۴۱)؛ ولی ارسطو فضایل عقلی و خُلُقی را درخصوص قوای نفس انسانی مطرح نموده و وظیفه حاکمیت را تدبیر جامعه برای دستیابی افراد آن به این فضایل دانسته است (ارسطو، ۱۹۷۹م، ص ۱۱۰۲-۱۱۰۳a).

فارابی اندیشه ارسطو را درباره فضایل انسانی پی گرفته، ولی این اندیشه در کتاب تهذیب الأخلاق مسکویه که در آن، از ارسطو و دیدگاهش نیز یاد شده، انعکاس نیافته است. به نظر می‌رسد پس از فارابی، برداشت مرسوم حکمای مسلمان از فضایل انسانی، از سخنان افلاطون متأثر است که با تقسیم نفس انسان به سه جزء خرد، غضب و شهوت، فضیلت هریک از آن‌ها را عمل به وظیفه خاص خود، یعنی به ترتیب دانایی، شجاعت و خویش‌داری می‌داند که در این صورت فضیلت عدالت نیز در انسان محقق است. در این باره افزون بر کتاب تهذیب الأخلاق (مسکویه، ۱۴۳۷ق، ص ۱۰۲-۱۰۳)، می‌توان از نگاشته‌هایی مانند اخلاق ناصری (طوسی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۸-۱۱۱) و جامع السعادات (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۵) یاد کرد که متأثر از اندیشه افلاطون هستند. حتی در نگاشته‌های امروزی مرتبط با حکمت عملی، مانند کاوش‌های عقل عملی نوشته مهدی حائری یزدی، قانون اخلاق برپایه نقد عقل به عقل نوشته علی عابدی شاهرودی و جایگاه‌شناسی حکمت عملی به مثابه علوم انسانی نوشته حمیدرضا حسنی و هادی موسوی، اندیشه ارسطو و فارابی درباره فضایل انسانی، یا مطرح نشده یا آن‌گونه که باید، تبیین نگردیده است و خلل دارد، که اینجا مجال پرداختن به آن نیست.

نوشتار حاضر به دلیل کامل منعکس نشدن اندیشه ارسطو و فارابی درباره فضایل انسانی در کتاب‌های معطوف به مباحث حکمت عملی پس از فارابی که اشاره به آن گذشت، تلاش دارد بر دیدگاه

ارسطو و تأثیر آن بر سخنان فارابی تمرکز کند و پس از بیان مختصر دیدگاه افلاطون در باب فضایل انسانی، خوانش خود را از فضایل انسانی با محوریت سخنان ارسطو و فارابی صورت دهد. هدف از این خوانش نیز افزون بر روشن شدن دیدگاه ارسطو و فارابی درباره فضایل انسانی در دید وسیع آن، یعنی تأمین غرض تدبیر مُدُن و رسیدن جامعه انسانی به سعادت، امتداد دادن این اندیشه در بررسی فضایل انسانی و بهره‌گیری از ظرفیت این نگاه در پدید آوردن افق جدید در بحث از فضایل انسانی و به تبع آن، فهم بهتر مسائل حکمت عملی است.

فضایل انسانی از دیدگاه افلاطون

طراحی مباحث حکمت عملی، از دغدغه‌های اصلی افلاطون در فعالیت‌های علمی خود است. او در این مباحث با تأکید بر ایده و مثال خیر، جاری شدن این خیر و شعب آن در سطح زندگی انسان، و حرکت جامعه انسانی و افراد آن به سوی این ایده خیر را سبب سعادت‌مندی اجتماع و افراد انسانی می‌داند. به همین دلیل، افلاطون سعادت و حقیقت خیر را در مثال خیر پیاده کرده و از مجموع سخنان وی می‌توان به دست آورد که دستیابی به این مثال خیر در سه محور خداوند، معاد و کمال انسانی مطرح می‌شود. در این تصویر از حکمت عملی، حقیقت انسانی نقش تعیین‌کننده دارد؛ چراکه هویت انسان، بدن نیست که حیات و جنبش و ماندگاری ندارد، بلکه نفس و روح است که حیات و جنبش دارد و از هویتی الهی و ابدی برخوردار است که با اکتساب فضایل به ایده و مثال خیر می‌پیوندد و در ادامه می‌تواند به خیر اعلی و اصل خیر، یعنی خداوند متصل شود.

افلاطون در دفتر چهارم از کتاب جمهوری (افلاطون، ۱۳۶۷ش، ص ۴۲۸-۴۴۱) به بیان فضایل فرد انسانی و فضایل جامعه انسانی می‌پردازد. به باور وی شرط تحقق سعادت انسان آن است که فضایل انسانی کسب شود و یکی از راه‌های اکتساب این فضایل، بررسی کمالات مربوط به قوای انسانی است که متناسب با هر قوه و نیرویی در انسان، فضیلتی وجود دارد که کمال آن است و با کسب این فضایل، انسان به سعادت می‌رسد. محوری‌ترین این فضایل، عدالت است؛ چراکه با بودن عدالت، دیگر فضایل، یعنی دانایی (حکمت)، شجاعت و خویش‌داری (عفت) محقق‌اند و با نبودن عدالت، این فضایل محقق نخواهند بود.

افلاطون به دلیل اینکه انسان را دارای هویت اجتماعی و به اصطلاح مدنی‌الطبع دانسته است و سعادت کامل وی را در بستر تحقق جامعه فضیلت‌محور و مواجهه وی با دیگر افراد و طبقات این جامعه می‌داند، تبیین فضایل انسانی را نخست در بدنه اجتماع و ارکان و طبقات آن پیاده می‌کند و سپس پدید

آمدن این فضایل اجتماعی را به تحقق حالت شبیه‌سازی این فضایل در قوا و نیروهای نفس هر فرد جامعه وابسته می‌سازد.

به‌همین دلیل افلاطون در پی یافتن عدل و ظلم در جامعه و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، و اینکه کدام‌یک از آن‌ها سعادت جامعه را به دنبال دارد، می‌گوید جامعه خوب آن است که دانا، شجاع، خویشتن‌دار و عادل باشد و البته اگر سه ویژگی نخست در جامعه وجود داشته باشد، ویژگی چهارم که به دنبال آن هستیم (عدالت) تحقق دارد.

درباره وجود دانایی در جامعه فضیلت‌محور، باور افلاطون آن است که نخستین ویژگی نمایان در این جامعه، دانایی است؛ زیرا در همه کارها حسن تدبیر دارد و همین حسن تدبیر، خود یک دانش است؛ چرا که تنها در پرتوی دانش می‌توان در هر کار تدبیری نیکو اندیشید، نه در سایه نادانی. بهره‌وران از این دانش، از صاحبان همه فنون و حرفه‌های دیگر کمترند. موضوع این دانش امری از امور جامعه نیست، بلکه خود جامعه است و آنچه در پرتوی این دانش خاص می‌توان دانست، این است که جامعه چگونه با خویشتن باید رفتار کند و در برابر جامعه‌ها و دولت‌های دیگر، چه رفتاری باید پیش گیرد.

افلاطون درباره ویژگی شجاعت در جامعه نیز می‌گوید وقتی جامعه‌ای را ترسو یا شجاع می‌نامیم، جز به افراد طبقه‌ای که وظیفه‌اش جنگیدن با دشمن است، نظر نداریم و بنابراین، جامعه شجاعت خود را نیز مدیون جزئی از اجزای خویش است؛ زیرا این جزء معین (طبقه سپاهیان)، نیرویی دارد که به یاری آن در همه احوال، اعتقاد خود را درباره اینکه چه چیزی خطرناک است و چه چیزی بی‌خطر، استوار نگاه می‌دارد و تنها چیزهایی را خطرناک می‌داند و اجازه ورود آن‌ها را به جامعه نمی‌دهد که قانون‌گذار معین کرده و از راه تعلیم و تربیت در درون او جای داده است.

توضیح افلاطون درباره ویژگی خویشتن‌داری در جامعه آن است که خویشتن‌داری در نظر مردم، نوعی نظم و پیروزی بر هوس‌هاست و به‌همین دلیل در تعریف آن می‌گویند «حاکم بر خویشتن». مراد از این تعریف آن است که اگر در کسی جزء عالی روح بر جزء پست حکم براند، آن شخص حاکم بر خویشتن است، ولی اگر بر اثر تربیت بد یا معاشرت با بدان، جزء پست را بر جزء عالی پیروز کند، بنده خویشتن است. اکنون اگر در جامعه، طبقه عالی که طبیعتی نیکو و تربیتی شایسته دارد، بر طبقه پست حکم براند، این جامعه «حاکم بر خویشتن» است. در این جامعه همه طبقات و افراد، اعم از حاکم و محکوم اتفاق نظر دارند که طبقه حاکم باید بر طبقه محکوم حکومت کند و بنابراین هر دو دسته حاکم و محکوم، خویشتن دارند و در نتیجه، خویشتن‌داری نوعی هماهنگی (به معنای این اتفاق نظر) است. تفاوت

خویشتن‌داری با شجاعت و دانایی آن است که شجاعت و دانایی، هریک تنها در جزئی از جامعه وجود دارد و همین کافی است برای اینکه آن جامعه را شجاع یا دانا بنامیم؛ درحالی که خویشتن‌داری ویژگی‌ای است که در همه جامعه وجود دارد و همه اعضا و طبقات آن را، اعم از ضعفا و اقویا و طبقاتی که میان این دو قرار دارند، به هم می‌پیوندد و هماهنگ می‌سازد.

افلاطون ویژگی چهارم جامعه، یعنی عدالت را این‌گونه تبیین می‌کند که عدالت یعنی اینکه هرکس شخصی یگانه باشد و کار خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند؛ بدین معنا که هرکس تنها باید به یک کار مشغول باشد، آن هم کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است. اگر طبقات گوناگون جامعه بخواهند ابزار کار یا حرفه خود را با یکدیگر عوض کنند یا هرکس درصدد برآید که در آن واحد به حرفه‌های گوناگون بپردازد، این بی‌نظمی و آشفتگی مایه فساد و تباهی جامعه خواهد بود. بنابراین، عدل در جامعه به معنای آن است که هریک از طبقات سه‌گانه کسبه (پیشه‌وران و صاحبان صنایع و فنون)، سپاهیان (مسئولان امنیت و حافظان قانون و فرهنگ و ارزش‌های جامعه) و زمامداران (حکمرانان)، تنها به انجام وظیفه خود بسنده کند و جامعه‌ای که چنین وضعی در آن حکم‌فرما باشد، جامعه‌ای عادل است.

افلاطون این نکته را یادآوری می‌کند که پذیرش این معنا از عدالت، وابسته به آن است که درباره افراد جامعه نیز صادق باشد و نباید میان جامعه عادل و فرد عادل از حیث عدالت فرق باشد، بلکه از این جهت باید همانندی وجود داشته باشد؛ مانند اینکه اگر درباره دو چیز که یکی بزرگ است و دیگری کوچک، گفته می‌شود آن دو از یک نظر برابرند، باید از همان نظر که باهم برابرند، شبیه یکدیگر باشند. بنابراین، همان‌گونه که جامعه وقتی عادل است که هر سه جزء آن در یک صفت مشترک باشند یعنی هریک وظیفه خاص خود را انجام دهد و حال آنکه خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی هنگامی در جامعه پدیدار می‌شود که هرکدام از اجزای آن صفتی دیگر داشته باشد، باید بتوانیم در روح آدمی نیز آن سه جزء را بیابیم و بگوییم همان وضع که در جامعه سبب پیدایش خاصیتی می‌شد، در روح آدمی نیز باید سبب پیدایش همان خاصیت شود.

افلاطون در جست‌وجوی این سه جزء نفس انسان می‌گوید همان اجزا و ویژگی‌هایی که در جامعه وجود دارد، در نفس انسان نیز هست؛ چراکه درغیراین صورت، ممکن نبود آن ویژگی‌ها در جامعه راه یابد. اکنون در پاسخ به این پرسش که «آیا این ویژگی‌های روحی، به سبب نیرویی واحد، یعنی تمام روح پدیدار می‌شوند یا به علت سه نیروی گوناگون یعنی نیرویی خاص برای شناسایی، نیرویی خاص برای خشم و نیرویی سوم برای شهوت؟» باید گفت روشن است که یک چیز نمی‌تواند در یک آن و یک وضع و از یک

حیث، مصدر دو فعل متضاد شود یا دو انفعال متضاد را بپذیرد. پس درباره فعالیت‌های روحی نیز یک نیرو در کار نیست، بلکه نیروهای متعدد در کارند. در نتیجه، باید نفس انسان را دارای سه جزء دانست؛ همچنان‌که جامعه از سه طبقه کسبه، سپاهیان و زمامداران تشکیل شده است، و باید پذیرفت که نفس انسان به همان علت و به واسطه همان جزء می‌تواند دانا باشد که در جامعه چنین است، و به همان علت و به واسطه همان جزء می‌تواند شجاع باشد که جامعه به واسطه آن شجاع می‌شود، و درباره فضایل دیگر نیز وضع روح آدمی و جامعه یکی است. در این صورت باید گفت عدالت در انسان نیز حاصل همان کیفیتی است که در جامعه وجود دارد؛ یعنی همان‌گونه که جامعه هنگامی عادل است که هریک از طبقات سه‌گانه آن وظیفه خاص خود را انجام دهند، هر فرد آدمی نیز هنگامی عادل است که هر جزء روح او به وظیفه خاص خود بپردازد. پس جزء خردمند نفس به تحقق شناخت و دانایی، جزء خشم نفس به تحقق شجاعت و جزء شهوت نفس (به شرط اینکه تحت سلطه و تدبیر خرد و خشم در آمده باشد) به تحقق خویش‌نهادی پرداخته است و رهاورد مجموع این فضیلت‌ها، تحقق عدالت در نفس آدمی است (افلاطون، ۱۳۶۷ش، ص ۴۲۸-۴۴۱).

فضایل انسانی از دیدگاه ارسطو

در نگاه ارسطو، هدف از زندگی انسان رسیدن به سعادت و خیر اعلاست و این مطلب پایه اصلی مباحث وی در بخش حکمت عملی است. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس پس از اشاره به این مطلب و توضیح مفاد تصویری سعادت، در فصل ششم مقاله اول این کتاب به دنبال مفاد تصدیقی سعادت است که بدانیم سعادت چگونه در انسان پیاده می‌شود و برای رسیدن به این شناخت باید تحقیق کنیم که کار ویژه انسانی چیست؛ زیرا همان‌گونه که درباره هرکسی که کاری انجام می‌دهد و برای نمونه به نی‌زنی یا مجسمه‌سازی مشغول است، خیر و خوبی به حسب فعل و کار او تعریف می‌شود، انسان نیز به لحاظ انسان بودنش، اگر کاری انجام می‌دهد، خیر و خوبی درباره او به حسب فعل او تعریف می‌گردد.

ارسطو در این راستا تأکید می‌کند که نمی‌توان پذیرفت برای نمونه نجار و کفاش یا اعضای بدن انسان مانند چشم و دست و پا دارای افعال هستند، ولی انسان با لحاظ اینکه انسان است، طبعش بر بطالت است. بنابراین، باید پرسید این فعل ویژه انسان چیست که سبب سعادت او می‌شود؟ ارسطو در پاسخ می‌گوید این فعل نمی‌تواند جنبه نباتیت انسان، یعنی تغذیه و نمو باشد؛ زیرا این ویژگی به انسان اختصاص ندارد و درباره هر نباتی صدق می‌کند و کمال هر نباتی شمرده می‌شود. نیز این فعل نمی‌تواند

جنبه حیوانی انسان، یعنی احساس و ادراک حسی باشد؛ زیرا درباره هر حیوانی صادق است و فعل کمالی خاص انسان به شمار نمی‌آید. در این صورت کار ویژه انسان که سبب کمال او از حیث انسانیت است، کار جزء ناطقه نفس انسانی است که به انسان اختصاص دارد و دیگر حیوانات با انسان در این ویژگی شریک نیستند (ارسطو، ۱۹۷۹م، ص ۱۰۹۷b-۱۰۹۸a).

دلیل این سخن ارسطو - همان‌گونه که در ادامه می‌آید - آن است که وی حقیقت انسان را روح و نفس می‌داند، نه جسم و بدن؛ بنابراین، کمال ویژه و کار خاص انسان، فعل قوه مربوط به نفس انسانی، یعنی قوه ناطقه است. ارسطو قوه ناطقه انسانی را به دو قسم قوه مفکر و قوه منقاد عقل تقسیم کرده (همان، ص ۱۰۹۸a) که توضیح آن‌ها را در فصل پایانی مقاله اول اخلاق نیکوماخوس می‌آورد و در ادامه نیز این توضیح خواهد آمد.

ارسطو در تکمیل سخن خود درباره فضیلت انسانی، پس از بیان سه مقدمه مترتب بر هم، یعنی الف: «فعل ویژه انسان، فعل نفس انسان مطابق با خواست قوه نطق یا قوه بهره‌ور از نطق (قوه منقاد عقل یعنی قوه نزوعیه) است» و ب: «جنس فعل ویژه هر صنعت و فعل نیک آن صنعت که با مهارت در انجام فعل همراه است، یکی است» و ج: «فعل انسان نه صرف کنش، بلکه کنش برآمده از عادت و ملکه انجام خیر و به‌دیگرسخن، منش و سبک زیست مستمر و برآمده از ملکه فضیلت است که برحسب عقلانیت و با هدایت عقل انجام گرفته است»، نتیجه می‌گیرد که خیر خاص انسانی، فعل نفس انسان مطابق با فضیلت است؛ یعنی کنش سیره‌گونه برحسب فضیلت عقلانی که با عادت بر انجام فعلی که عقل در راستای رسیدن به سعادت به آن فرمان داده، به دست می‌آید (همان).

ارسطو در فصل پایانی مقاله اول اخلاق نیکوماخوس نیز در همین راستا و در فضای تشکیل جامعه و حاکمیت فضیلت‌محور - پس از بیان این نکته که سعادت انسان عبارت است از فعالیت نفس مطابق با فضیلت کامل، یعنی فضیلت عقلی - یادآور می‌شود که باید به بررسی فضایل خاص انسانی، یعنی فضایل عقلی پرداخت و وظیفه اصلی مدبّر مدینه نیز که به دنبال نیک کردن مردم و مسئولیت‌پذیری آنان در عمل به قوانین است، بحث از اصل فضیلت، یعنی چیستی فضایل عقلی است. او در این باره می‌گوید آشکار است که ما خیر انسانی و سعادت انسانی را طلب می‌کنیم و مرادمان از فضیلت انسانی، فضیلت بدن نیست، بلکه فضیلت نفس است و سعادت برتر برای نفس است. بنابراین، باید صاحب تدبیر مُدُن در امر تدبیر نفس نظر کند؛ چرا که فعل خاص انسان، فعل خاص نفس است و در این صورت صاحب تدبیر مُدُن باید احوال نفس را بداند؛ همان‌گونه که چشم‌پزشک باید احوال چشم، و پزشک همه بدن باید

احوال همه بدن را بدانند، و حتی پزشکان ماهر در بررسی احوال بدن مبالغه می‌کنند و این در حالی است که تدبیر مُدُن از دانش پزشکی شریف‌تر و بافضیلت‌تر است. در نتیجه، باید صاحب تدبیر مُدُن در احوال نفس نظر کند و چگونگی برآمدن کنش خیر و شر را از نفس آدمی بررسی نماید (همان، ص ۱۱۰۲a).

ارسطو سپس در مقام شناسایی قوای نفس و رابطه آن‌ها با افعال خیر و شر می‌گوید نفس انسان دو جزء ناطق و غیرناطق دارد و البته در این بحث فرق نمی‌کند که این دو قوه مانند اعضای بدن و اجزای هرچیز قابل تقسیم، از هم جدا و ممتاز هستند یا اینکه حقیقت و طبیعت آن‌ها یک چیز است و در گفتار دو چیزند. جزء غیرناطق نفس، خودش به عام و خاص تقسیم می‌شود. مراد از جزء غیرناطق عام، جزء نباتی نفس است که سب تغذیه و نمو است و این قوه در همه موجودات دارای تغذیه و در جنین‌ها و در انسان‌های کامل وجود دارد. این قوه دارای فضیلت عام و مشترک است و فضیلت انسانی شمرده نمی‌شود؛ زیرا این قوه و جزء بدنی مربوط به آن، در حالت خواب هم کار می‌کنند. بنابراین، ارادی نیستند و در حیطه اختیار انسان قرار ندارند، ولی خیر و شر که در حوزه اراده و اختیار هستند، به حالت خواب انتساب ندارند و به همین دلیل گفته می‌شود میان اهل سعادت و اهل شقاوت در برخی از اوقات عمرشان که در خواب‌اند، تفاوت نیست؛ زیرا خواب حالتی از حالت‌های نفس نیست که به سبب آن حالت، نفس به فاضل یا غیرفاضل متصف شود. البته با لحاظ اینکه برخی از حرکات نفس فاضل و غیرفاضل هنگام خواب نیز در بدن به صورت اندک ظاهر می‌شود، تخیل انسان اهل خیر از تخیل انسان اهل شر بهتر است. در هر حال جزء متغذی به جهت اینکه از فضیلت انسانی خالی است، داخل در بحث ما نیست (همان، ص ۱۱۰۲a-۱۱۰۲b).

جزء دیگر غیرناطق، قوه نزوعیه است که هم غیر از طبیعت جزء نباتی و هم غیر از طبیعت جزء نطقی است، ولی به دلیل اینکه برخلاف جزء نباتی که تحت مدیریت عقل در نمی‌آید، در حوزه کار عقل می‌تواند درآید و مدیریت عقل شامل آن شود، با جزء نطقی به جهتی از جهات مشارکت دارد. بنابراین، امیال و خواسته‌های حیوانی که برآمده از قوه نزوعیه هستند، از این نظر که می‌توانند در حیطه عقل قرار گیرند، جزء فضایل انسانی‌اند که البته بخش فضایل خُلُق و مطیع انسانی، و متفاوت با فضایل عقلی و فکری هستند. در این صورت فضیلت خُلُق، فضیلت عقلی معطوف به بخش حیوانی نفس است که قوه عاقله، میل و خواست حیوانی را تحت مدیریت خود درمی‌آورد. گواه این سخن آن است که ما کسی را که نفس خود را از لذت‌ها دور نگه داشته و جزء ناطقه نفس را در حالت درست که دعوت‌کننده به سوی فضایل است حفظ کرده، می‌ستاییم. دلیل غیرناطقه بودن این قوه نیز آن است که گاه در آن، طبیعت دیگری غیر از نطق

(بخش حیوانی) ظاهر می‌شود که با نطق در تضاد است و خلاف مدیریت عقل عمل، و عقل را تابع خود می‌کند. این بخش نفس از جهت اینکه نفس را از لذت باز نمی‌دارد و آن را به ضد حالت استواء و توسط میان افراط و تقریط می‌کشانند، مانند عضوی از بدن است که فلج شده و هرگاه بخواهیم آن را به‌سوی راست حرکت دهیم، به‌سوی چپ تمایل پیدا می‌کند؛ با این تفاوت که عضو فلج‌شده را به چشم می‌بینیم، ولی قوه حیوانی کشاننده نفس را به‌سوی لذت به چشم نمی‌بینیم. البته وجود این قوه در نفس که بر عقل غلبه می‌کند و در تضاد و تعاند با آن است و قوه ناطقه را به‌سوی شهوت و غضب می‌کشانند، از عضو فلج‌شده در بدن که در تضاد با حرکت طبیعی آن است، کمتر نیست. درهرصورت، جزء غیرنطقی حیوانی (قوه نزوعیه)، مشارک با نطق و منقاد نطق است و به نظر می‌رسد در انسان‌های عقیف و شجاع، انقیادش از نطق بیشتر است؛ چراکه همه احوال این اشخاص تابع نطق است (همان، ص ۱۱۰۲b).

دراین‌صورت می‌توان گفت جزء غیرناطق دو گونه است: جزء نباتی که شباهتی با نطق ندارد و جزء شهوانی (قوه نزوعیه) که به جهتی از جهات با نطق مشارکت دارد؛ لذا منقاد و مطیع نطق است و از دلایل انقیاد این جزء غیرناطق از جزء ناطق نیز تأثیراتی است که امثال نصیحت، سرزنش درونی، سرزنش بیرونی و حسابرسی در ما ایجاد می‌کنند. اگر کسی هم اصرار داشته باشد که این جزء، ویژگی نطقی دارد، دراین‌صورت جزء ناطقه بر دو گونه خواهد بود: جزء ناطقه حقیقی و بالذات (عقل نظری و عقل عملی) و جزئی که به‌منزله گوش دادن به سخن پدر و اطاعت کردن از وی است (قوه نزوعیه تابع عقل) (همان، ص ۱۱۰۲b-۱۱۰۳a).

ارسطو در پایان این فصل با لحاظ آنچه گذشت، نتیجه می‌گیرد که فضایل انسانی دو گونه‌اند: الف. فضایل فکری که عبارت‌اند از حکمت (اعم از حکمت نظری و حکمت عملی)، فهم (تیزهوشی) و عقل (عقل نظری و عقل عملی اعم از مُدرک فرونسیس و مُدرک تخته)؛ ب. فضایل خُلقی، مانند شجاعت و عفت (همان، ص ۱۱۰۳a).

ارسطو در مقام بیان تفاوت در چگونگی برخورداری انسان از فضایل عقلی و خُلقی نیز می‌گوید اصل پدید آمدن و رشد فضیلت عقلی، در بیشتر اوقات با تعلیم صورت می‌گیرد و به‌همین دلیل نیازمند تمرین و ممارست در آموزش و سپری شدن زمان است؛ درحالی‌که فضیلت خُلقی با عادت بر انجام کار خیر حاصل می‌گردد و بنابراین، فضیلت خُلقی به‌صورت طبیعی در ما وجود ندارد، ولی طبع ما بر پذیرش آن سرشته شده است و با تحقق آن تکمیل می‌شویم (همان).

از آنچه گذشت همچنین به دست می‌آید: ۱. حوزه حیوانی، حوزه ارادی است؛ یعنی با اراده و تصمیم

قابل تغییر است. ۲. حوزه حیوانی جاذبه‌هایی دارد که عقل را تابع و جاذب خود می‌کند. ۳. حوزه عقلی منحصر در فضایل فکری است و فضایل خلقی برآمده از جزء غیرعقلی منقاد عقل است که در مسیر هدایت عقل حرکت می‌کند.

فضایل عقلی از دیدگاه ارسطو

پس از بیان اصل اندیشه ارسطو درباره تقسیم فضایل انسانی به عقلی و خلقی، باید به توضیح دیدگاه وی درباره ماهیت این فضایل پرداخت. ارسطو درباره فضایل عقلی نفس می‌گوید جزء خردمند نفس به دو گونه است که یکی به موجودات ضروری و تغییرناپذیر، و دیگری به موجودات ممکن و تغییرپذیر می‌پردازد؛ زیرا به تبع اختلاف جنس موضوعات ادراک شده و به حکم وجود سنخیت میان مدرک و مدرک، عقلی نیز که به بررسی این موضوعات می‌پردازد، مختلف است. گونه نخست را باید جزء علمی (عقل نظری) و گونه دوم را جزء تقدیری و حسابگر (عقل عملی) نامید. دلیل تقدیری نامیدن عقل دوم آن است که تقدیر و رویه یک چیزند و انسان درباره امور تغییرناپذیر تروی ندارد. باید به دنبال شناختی تام از فضیلت هریک از دو عقل نظری و عملی باشیم و فضیلت هرچیز، عمل خاص آن است (همان، ص ۱۱۳۹a).

ارسطو سپس در مقام توضیح فضایل عقلی معتقد است حالت‌هایی که به واسطه آن‌ها نفس انسان به صورت ایجابی یا سلبی از حقایق تعبیر می‌کند، پنج نوع‌اند: تخرن (صناعت)، علم، فرونسیس (فطنه)، حکمت و عقل عیانی. در غیر این موارد، گاه حکم و ظن انسان را به خطا می‌اندازند. مراد از علم، شناخت یقینی موجودات ضروری و نامتغیر در قالب قیاس برهانی است که مقدمات این قیاس برهانی، کلی و فراهم آمده از استقراء جزئیات هستند. مراد از عقل عیانی، قوه ادراک بدیهیات است و این بدیهیات مبادی برهان قرار می‌گیرند. مراد از حکمت، دانش فلسفه است که فراهم آمده از ترکیب علم و عقل عیانی است. صنعت به معنای حرفه، مهارت و فن، سبب ساختن و پدید آوردن محصولات صناعی برای برطرف کردن نیازهای طبیعی زندگی می‌شود. فرونسیس به معنای تدبیر و اداره زندگی اعم از فردی و اجتماعی با انجام کنش اختیاری نیک برآمده از فضایل و ملکات نفسانی خیر است (همان، ص ۱۱۳۹b-۱۱۴۱b). بنابراین، صنعت غیر از فضیلت مطرح در اخلاق و علوم ناظر به کنش اختیاری ارزشی است. ارسطو در مقام تفاوت نهادن میان صنعت و فضیلت مطرح در فرونسیس می‌گوید در صنعت همین که مصنوع خوب از کار درآید، کافی است و قصد صانع در این جهت دخالت ندارد (و البته باید فاعل بداند که چه چیزی خوب است)، ولی در فضیلت، قصد نیک فاعل نیاز است و فعل نیک سه شرط دارد: ۱. با آگاهی همراه باشد و

فاعل به خوب بودن فعل علم داشته باشد. ۲. با اختیار باشد و قصد و اختیار انجام فعل خوب وجود داشته باشد. ۳. با تکرار و ممارست و به صورت دائمی و باثبات باشد. بنابراین، فعل اخلاقی با صاحب فعل گره خورده است و در آن، هم حُسن فعلی و هم حُسن فاعلی وجود دارد (همان، ص ۱۱۰۵-۱۱۰۵b).

برپایه این سخنان ارسطو، حکمت که فعالیت عقل نظری است، از مجموع گزاره‌های بدیهی (عقل عیانی) و استنتاج گزاره‌های نظری از این بدیهیات (علم) به دست می‌آید و شکل دانش بهره‌ور از روش برهان در اثبات مسائل به خود می‌گیرد. این حکمت با لحاظ اختلاف موضوعش که به حوزه غیرانسانی یا به حوزه انسانی مربوط است، به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود.^۲ بنابراین، حکمت عملی که حوزه فعالیت عقل نظری است، با فرونسیس تفاوت دارد که به همراه تخته دو فعالیت عقل عملی شمرده می‌شوند. تفاوت حوزه عقل عملی با حوزه عقل نظری آن است که عقل نظری به کلیات نظری و فراهم آمدن دانش فلسفه برای شناخت یقینی و برهانی جهان و پدیده‌های آن، از جمله انسان و ویژگی‌ها و کمالاتش می‌پردازد؛ ولی عقل عملی به جزئیات در حوزه انسانی برای تدبیر زندگی فردی و اجتماعی و پیاده شدن آموزه‌های حکمت عملی در صحنه عمل و رفع نیازهای طبیعی انسان‌ها مشغول است. به‌دیگرسخن، بحث از حقیقت و غایت فرد انسانی و اجتماع منزلی و اجتماع مدنی و ویژگی‌های حاکمیت جامعه و ارکان و نظامات آن، بحثی نظری است که در حوزه عقل نظری انجام می‌گیرد؛ ولی بحث از مدیریت و تدبیر زندگی فردی و اجتماعی برای تحقق فضایل انسانی در تک‌تک افراد و در بدنه اجتماع و فعلیت بخشیدن به جامعه و حاکمیت فضیلت‌محور و به تبع آن به سعادت رسیدن جامعه، بحثی مدیریتی است که در حوزه عقل عملی انجام می‌گیرد. به همین دلیل است که عقل عملی هر دو حوزه اداره جامعه و افراد آن، یعنی حوزه تحقق افعال ارزشی و حوزه تحقق افعال صناعی و مهارتی را پوشش می‌دهد و مدیریت هر دو حیطه را که به جزئیات معطوف به صحنه عمل مربوط‌اند، به عهده دارد.

فضایل خُلُقی از دیدگاه ارسطو

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به تفصیل ماهیت، اقسام و ویژگی‌های فضایل خُلُقی و رابطه این فضایل را با سعادت و معیار فضایل اخلاقی، یعنی حالت توسط میان افراط و تفریط را مطرح کرده است. در نگاشته حاضر به بازخوانی این سخنان که در نگاشته‌های اخلاقی حکمای مسلمان نیز بازتاب یافته است، پرداخته نمی‌شود و در باب فضایل اخلاقی، تنها اندیشه ارسطو درباره رابطه فضایل خُلُقی با عقل و نقش قوه عاقله در تحقق این فضایل بازگو می‌گردد.

ارسطو در آغاز مقاله ششم اخلاق نیکوماخوس به توضیح رابطه فضایل خُلقی با فضایل عقلی برآمده و در این باره نخست می‌گوید در فضایل اخلاقی باید حدّ وسط را برگزینیم، نه افراط و تفریط را، و حدّ وسط هم مطابق با قاعده مستقیم عقلی معین می‌شود. بنابراین، باید به تحلیل این نکته، یعنی انطباق حدّ وسط با قاعده مستقیم عقلی بپردازیم. در همه استعدادهای خُلقی و دیگر حالت‌ها، غایتی وجود دارد که انسان با لحاظ قاعده درست عقلی، به آن غایت چشم می‌دوزد و برحسب اقتضای مورد، فعالیت خود را شدیدتر یا خفیف‌تر می‌سازد. همه این حالت‌ها به دلیل اینکه مطابق قاعده درست عقلی هستند، از مبدأ و معیاری برای تعیین حدّ وسط برخوردارند؛ زیرا حتی در همه فعالیت‌های انسانی که موضوع دانش‌اند و باید در آن‌ها حدّ وسط را مطابق قاعده درست عقلی به دست آورد، نباید به تحصیل حدّ وسط بسنده شود، بلکه باید طبیعت قاعده درست عقلی و مبدأ و معیار آن معلوم گردد (همان، ص ۱۱۳۸b).

ارسطو در ادامه می‌گوید انسان دارای سه نیروی احساس، عقل و میل در تعامل با فعل اخلاقی است. احساس، مبدأ عمل اخلاقی نیست؛ چراکه حیوانات دارای این نیرو هستند، ولی هیچ کنش اخلاقی ندارند. میل هم هنگامی فعل نیک را طلب و از فعل بد پرهیز می‌کند که در اطاعت عقل باشد؛ زیرا فعل اخلاقی آن است که با انتخاب سروکار دارد و انسان را قادر بر اختیار می‌کند و انتخاب هم میل همراه با تعقل است و انتخاب درست هنگامی رخ می‌دهد که هم تعقل، صادق و بیانگر حقیقت باشد و هم میل مستقیم باشد؛ یعنی به چیزی تعلق بگیرد که عقل تعیین می‌کند (همان، ص ۱۱۳۹a).

به باور ارسطو مبدأ فعل اخلاقی، اختیار است (و مقصود از مبدأ در اینجا، نقطه آغاز حرکت است، نه غایت حرکت) و مبدأ اختیار، میل و تعقل معطوف به غایت فعل است. بنابراین، اختیار نه بدون عقل و فکر و نه بدون فضیلت اخلاقی ممکن نیست و اساساً بدون فکر و بدون خُلق، عمل نیک و بد یافت نمی‌شود. دو شعبه عقل عملی، یعنی عقل عملی فکری و عقل عملی صناعی از این نظر مشترک‌اند که به‌تنهایی منطبع بر هیچ حرکتی نیستند و زمانی منطبع بر حرکت خواهند بود که معطوف به غایت باشند. تفاوت آن‌ها در این است که غایت در ابداع (کار عقل عملی صناعی) مطلق نیست، بلکه نسبی و درباره چیزی است، ولی غایت در فعل (کار عقل عملی فکری) مطلق است؛ چراکه زندگی بافضیلت خودش غایت است و میل نیز به دنبال رسیدن به همین غایت است. به همین دلیل به‌گونه یک‌سان باید گفت اختیار خوب، یا عقل میل‌کننده یا میل موافق عقل است و مبدأ چنین انتخابی نیز انسان خواهد بود. از این رو، اختیار به امر ماضی، مانند تخریب شهر ترویا تعلق نمی‌گیرد؛ چراکه گذشته را نمی‌توان تغییر داد و اختیار تنها به امر مستقبل و ممکن تعلق می‌گیرد. بنابراین، هر دو جزء عقلی نفس (عقل نظری و عقل عملی با

هر دو شعبه‌اش) به دنبال حقیقت‌اند و استعدادهایی که هریک از آن‌ها را به بهترین وجه در زمینه خود به حقیقت می‌رسانند، فضایل خاص هریک از آن‌ها شمرده می‌شوند (همان، ص ۱۱۳۹-۱۱۳۹b).
براساس آنچه گذشت، فضایل خُلُقی از دید ارسطو، همان حالت‌ها و ملکات نفسانی ناظر به افعال ارزشی نیک هستند که برپایه آموزه‌های حکمی عقل نظری و با هدایت و مدیریت عقل عملی، ازسوی قوه حیوانی مطیع عقل، یعنی قوه نزوعیه محقق می‌شوند؛ زیرا معیار فضیلت بودن آن‌ها، حالت توسط میان افراط و تفریط است که شناسایی این حالت در هر مورد و چگونگی دستیابی به آن را عقل عملی با لحاظ آموزه‌های فلسفی و کلان عقل نظری نشان می‌دهد.

فضایل انسانی در کلام فارابی

در میان حکمای مسلمان، اندیشه فارابی درباره ماهیت فضایل انسانی - همان‌گونه که خواهد آمد - در همان دستگاه ارسطو و تحت تأثیر وی معنا می‌شود. فارابی در کتاب فصول منتزعه تلاش کرده اصل دیدگاه ارسطو را درباره مسائل حکمت عملی و رسالت این دانش، یعنی چگونگی تدبیر مُدُن برای رساندن جامعه و افراد انسانی به سعادت و بررسی هویت فضایل انسانی را در این مقیاس بازگو کند. گواه این سخن آن است که فارابی در آغاز کتاب می‌گوید این کتاب مشتمل بر اصول فراوان از گفته‌های پیشینیان در تدبیر درست و شایسته مُدُن و آباد کردن و اصلاح سیره اهل مُدُن و تسدید آنان به سوی سعادت است (فارابی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۳).

با مقایسه مطالب فصول منتزعه با آثار فیلسوفان یونان باستان، به دست می‌آید که این کتاب درواقع بیشتر ناظر به سخنان ارسطو در باب حکمت عملی و در مقام بیان دیدگاه وی در این دانش است. نشان دادن تأثیر عمیق فارابی از ارسطو در بحث فضایل انسانی، خود شاهی بر بازتاب اندیشه حکمت عملی ارسطو در این کتاب است. به همین دلیل و نیز در تأیید درستی برداشت بیان شده از سخنان ارسطو درباره فضایل انسانی، در ادامه گفته‌های فارابی در فصول منتزعه درباره فضایل انسانی بازگو می‌شود.

فارابی در فصول منتزعه، فضایل انسانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف. فضایل خُلُقی (ملکات فاضله) یعنی فضایل جزء نزوعیه مانند عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت. ب. فضایل نُطقی یعنی فضایل جزء ناطقه مانند حکمت، عقل، کیس، ذكاء و جودت فهم (همان، ص ۳۰). فضایل خُلُقی با تکرار و عادت یافتن بر انجام فعل خیر پدید می‌آیند (همان). خود فعل خیر با هدایت عقل عملی انجام می‌گیرد؛ چراکه مراد از فعل خیر، فعل معتدل و متوسط میان دو طرف شرّ، یعنی افراط و تفریط است که

تشخیص حالت توسط را عقل عملی انجام می‌دهد. به تبع فعل خیر، فضیلت نیز حالت و ملکه نفسانی متوسط میان دو حالت رذیلت، یعنی زیاده و نقصان (افراط و تفریط) است (همان، ص ۳۶). با مقایسه این سخنان فارابی با کلام ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، می‌توان پذیرفت که مراد فارابی از فضایل جزء نزوعیه، همان فضایل جزء حیوانی متقاد عقل است که در کلام ارسطو آمده بود.

فارابی جزء ناطقه را نیز به دو جزء ناطقه نظری و ناطقه فکری تقسیم می‌کند و برای جزء ناطقه نظری به سه فضیلت عقل نظری، علم و حکمت، و برای جزء ناطقه فکری به پنج فضیلت عقل عملی، تعقل، ذهن، جودت رأی و ظن صواب اشاره می‌کند. او در توضیح فضایل جزء ناطقه نظری می‌گوید عقل نظری، قوه‌ای است که انسان به کمک آن به بدیهیات که مبادی علوم هستند، علم صادق یقینی پیدا می‌کند؛ مانند علم به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است یا علم به اینکه مقادیر مساوی با مقدار واحد، خود متساوی هستند. این مقدمات، پایه معرفتی هستند و به کمک آن‌ها شناخت دیگر موجودات نظری به دست می‌آید. علم، فضیلتی است که انسان از راه براهین تشکیل یافته از مقدمات صادق و ضروری و کلی و اولی، شناخت یقینی زوال‌ناپذیر به حقایق پیدا می‌کند که انسان قدرت ایجاد آن‌ها را ندارد؛ چراکه این حقایق به اراده انسان وابسته نیستند. حکمت، فضیلتی است که انسان به اسباب بعیده و قریبه همه موجودات، شناخت یقینی پیدا می‌کند و حقایق عالم و رابطه میان آن‌ها و چگونگی پدید آمدن معالیل از علل و چینش علل از علت نخستین تا پایین‌ترین مراتب علل و ماهیت و ویژگی‌های وجودی آن‌ها را می‌داند (همان، ص ۵۰-۵۴). آشکار است که مراد فارابی از عقل نظری در اینجا، همان عقل عیانی آمده در کلام ارسطوست و مراد وی از حکمت نیز، همان دانش فلسفه فراهم آمده از بدیهیات و نظریات استنتاج شده از بدیهیات در قالب قیاس برهانی است که در کلام ارسطو آمده بود.

فارابی در توضیح فضایل جزء ناطقه فکری نیز می‌گوید عقل عملی، قوه‌ای است که به کمک آن برای انسان از راه تجربه امور و مشاهده فراوان اشیای محسوس، مقدماتی به دست می‌آید که انسان با این مقدمات می‌تواند از ابیدها و نیایدهای انجام افعالی که انجامشان برعهده انسان است، آگاهی یابد. این مقدمات می‌توانند کلی (مراد از این کلی، جزئی اضافی همراه با تقدیر و ناظر به فعل خارجی است) باشند که ذیل آن‌ها مقدمات جزئی درباره باید و نباید انجام فعل قرار داشته باشد یا شخصی و جزئی باشند که مثال و نمونه برای اموری باشند که انسان آن‌ها را ندیده است و می‌خواهد از آن‌ها آگاهی یابد. عقل عملی ممکن است در وجود انسان بالقوه باشد (هنگامی که تجربه‌ای برای انسان رخ نداده باشد) و ممکن است بالفعل باشد (هنگامی که تجربه رخ داده و این تجربه حفظ شده باشد) و هر میزان که تجربه

انسان بیشتر باشد، عقل عملی بالفعل او نیز نیرومندتر می‌شود.

تعقل عبارت است از قدرت بر رویت درست و استنباط بایدها و نبایدهای انجام فعل که انسان با انجام این بایدها و نبایدها به سعادت می‌رسد. این فضیلت فکری کاربرد فراوانی در زندگی و تأمین زیست متناسب با سعادت انسان دارد و حتی می‌توان گفت انسان در همه شئون زندگی، کم یا زیاد به تعقل نیازمند است. تعقل، انواعی دارد که یکی از آنها، تعقل منزلی است؛ یعنی تروی درست در تدبیر امور منزل. نوع دیگر تعقل، تعقل مدنی به معنای تروی درست در تدبیر و مدیریت جامعه است. نوع سوم تعقل، تروی درست در رسیدن به معاش و زندگی دنیایی نیک و برآوردن نیازهای روزمره زندگی، مانند رفاه و شکوه است که البته در راستای تأمین سعادت و به هدف اثرگذاری در سعادت انسان باشد. نوع دیگر تعقل، تعقل مشوری به معنای توانایی در استنباط چیزهایی است که برای مشورت دادن به دیگران در تدبیر منزل یا تدبیر مدن و مانند آن سودمند است. تعقل دیگر، تعقل خصومی است به معنای توانایی بر استنباط رأی درست برای مقاومت در برابر دشمن و اهل منازع و دفع آنها.

ذهن هم از انواع تعقل شمرده می‌شود و به معنای استنباط صحیح رأی درست از میان آراست. به دیگر سخن، ذهن، قدرت بر دستیابی به حکم درست و بیان درستی آن از میان احکام متضاد است. ظن صواب هم نوعی دیگر از تعقل است به معنای دستیابی انسان به رأی درست و مطابق با واقع امور مشاهده‌ای و محسوس است بدون اینکه این آگاهی از راه علم به سبب باشد. جودت رأی نیز نوعی از تعقل و به معنای آن است که انسان صاحب رأی باشد، و در کسی یافت می‌شود که فاضل و اهل خیر در کارهایش است؛ به گونه‌ای که گفته‌ها و آرا و مشورت‌های وی به دفعات سنجیده شده و درستی و محکم بودن این دیدگاه‌ها با مشاهده صدق مکرر آنها و دستیابی به نتایج نیک عمل به آنها ثابت گردیده است و به همین دلیل در اثبات درستی گفته‌ها و اشارات صاحب رأی به اقامه دلیل و حجت نیاز نیست (همان، ص ۵۴-۵۹).

برپایه آنچه گذشت، می‌توان گفت سخنان فارابی همانند ارسطو گویای آن است که افزون بر فضایل خلقی، باید از فضایل نطقی هم نام برد که البته خود فضایل نطقی به دو گونه ناطقه نظری و ناطقه عملی است و این دو نوع فضایل باهم متفاوت و دارای دو حیطه جداگانه هستند؛ زیرا فضایل عقل نظری به حیطه علم و شناخت حقایق کلی مربوط است، ولی فضایل عقل عملی به چگونگی پیاده شدن افعال انسان در خارج برمی‌گردد. البته فضایل عقل عملی نیز از این نظر که یا در فضای افعال ارزشی انسان، یعنی تعقل موجود در فعل ارزشی انسان (فرونسیس و فطنه) یا در فضای صناعات و حرف و مهارت‌ها، یعنی تعقل موجود در صنایع انسان (تخنه و تکنیک) مطرح‌اند، با یکدیگر تفاوت دارند.

فارابی در دیگرنگاشته‌های خود، فضایل انسانی را با این سبق و سیاق نیاورده، ولی ساختار کلان ارسطو را درباره ماهیت فضایل انسانی، یعنی تقسیم این فضایل به خُلقی و عقلی، و تقسیم فضایل عقلی به نظری و عملی، و تقسیم فضایل عقل عملی به صناعی و فکری را حفظ کرده است. برای نمونه، او در تحصیل السعادة از فضایل نظری، فضایل فکری و فضایل خُلقی به همراه صنایع عملی با اشیای انسانی یاد، و حصول سعادت دنیوی و اخروی جامعه را به وجود این اشیا وابسته می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۹). فارابی سپس همه تحصیل السعادة را به توضیح این اشیا - که از آن‌ها به «اجناس انسانی» نیز یاد کرده - و چگونگی تحقق آن‌ها در جامعه در راستای تأمین سعادت انسان می‌پردازد. او در کتاب‌هایی مانند سیاست مدنی (همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۲-۳۳) نیز به اختلاف سه قوه ناطقه نظری، ناطقه عملی مِهَنی (صناعی) و ناطقه عملی فکری و تفاوت کارکرد آن‌ها در تحقق کمالات انسان اشاره کرده است.

در کتاب‌های نگاشته‌شده پس از فارابی، این سخنان بازتاب نیافته و حتی مسکویه که فاصله زمانی چندانی با فارابی ندارد، در تهذیب الأخلاق با اینکه به بررسی قوای نفس و فضایل مربوط به آن‌ها پرداخته است، همچون افلاطون از سه قوه خرد، غضب و شهوت یاد کرده و رابطه چهار فضیلت حکمت، عفت، شجاعت و عدالت را با این سه قوه مطرح نموده و سپس به توضیح هریک از این فضایل چهارگانه و اقسام تحت هرکدام از آن‌ها و دیگر فضایل خُلقی مرتبط با آن‌ها پرداخته است (مسکویه، ۱۴۳۷ق، ص ۱۰۲-۱۰۹).

نتیجه‌گیری

افلاطون فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را با نگاهی جامع و کلان در بستر فضایل مطرح در جامعه و مرتبط با آن بیان می‌کند. به باور وی جامعه زمانی به عدالت، یعنی محوری‌ترین شاخصه حکومت فضیلت‌محور می‌رسد که حاکم خردمند بر دیگر طبقات جامعه حکم براند و با هدایت او، دیگر طبقات جامعه به وظیفه خاص خود عمل کنند. فرد انسانی نیز هنگامی عدالت درباره او صدق می‌کند که جزء خردمند وی بر دو جزء غضب و میل سیطره داشته باشد و آن‌ها را رام کند که در این صورت هریک از اجزای نفس انسان به وظیفه خاص خود می‌پردازد. ارتباط فضایل فردی با فضایل جامعه هم به جهت آن است که غلبه خرد بر دیگر اجزای نفس و رام کردن آن‌ها در افراد انسانی، به تحقق حاکمیت جزء خردمند جامعه (فیلسوف) بر دیگر طبقات جامعه (پیشه‌وران و سپاهیان) کمک می‌کند.

دیدگاه ارسطو و فارابی درباره فضایل انسانی در سنجش با سخنان افلاطون در این بحث، این ویژگی را دارد که به صورت تعلیمی و نه به زبان محاوره، و نیز با موشکافی و دقت بیشتر در بیان قوای انسانی و

به‌ویژه انواع گوناگون قوه ناطقه و کارکرد آن‌ها و بیان ضابطه ارتباط قوه حیوانی منقاد عقل با قوه ناطقه در تأمین سعادت انسان صورت گرفته است. ارسطو بارور شدن کمالات انسانی را به شکوفایی شُعب و انواع عقل و به فعلیت رسیدن قابلیت‌های آن‌ها، و نیز نقش پررنگشان در مدیریت زندگی انسان و تحقق فضایل اخلاقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی در سایه هدایت عقل می‌داند.

برپایه دیدگاه ارسطو، فضایل عقلی به دو گونه فضایل نظری و فضایل عملی هستند. فضایل ناطقه نظری، در پدید آمدن شناخت حقایق کلی و ضروری و بی‌ارتباط با قدرت انتخاب انسان - که تنها می‌توان از آن‌ها با روش قیاس برهانی آگاه شد و با عمل انسان ارتباط ندارند و قوه درک کننده آن‌ها عقل نظری است - نقش دارند و عبارت‌اند از حکمت، علم و عقل عیانی. فضایل ناطقه عملی، در پدید آمدن شناخت حقایق جزئی و ممکن و مستقبل - که با انتخاب انسان و تحت هدایت و رهبری عقل حاصل می‌گردند - نقش دارند و عبارت‌اند از فرونسیس (فطنه) و تخته (صناعت)؛ زیرا این حقایق، یا به حیطه صناعات و فنون بشری در تأمین نیازهای طبیعی معاش انسان، یا به حیطه افعال نیک و بد ارزشی مربوط‌اند. همچنین از نگاه ارسطو، پدید آمدن فضایل عقلی مربوط به افعال نیک و بد در انسان، زمینه پیدایش فضایل خُلُق را در انسان فراهم می‌کند. فضایل خُلُق عبارت‌اند از فضایل برآمده از قوه نزوعیه مانند عدالت، شجاعت، عفت و صداقت که برپایه معیار حُسن و قُبْح عقلی فهمیده می‌شوند و تحقق این حالات و ملکات در نفس نیز با عادت بر انجام فعل نیک امکان‌پذیر است.

این سخنان ارسطو در نگاشته‌های فارابی نیز بازتاب یافته و او با اندکی اختلاف در تعبیر، تفصیل این اندیشه را در فصول منتزعه بیان کرده است. فارابی در دیگرنگاشته‌های خود در بحث از مسائل حکمت عملی نیز اصل این اندیشه را حفظ کرده و از دریچه نگاه ارسطو به بیان فضایل انسانی و رابطه آن‌ها با سعادت انسان پرداخته است. پس از فارابی بررسی فضایل انسانی به‌گونه‌ای دیگر و بیشتر تحت‌تأثیر سخنان افلاطون در بحث از قوای نفس و کمالات این قوا مطرح شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ارسطو و فارابی همچون افلاطون، به مباحث حکمت عملی جامع و یکپارچه می‌نگرند. در این نگاه همه مباحث معطوف به فعل ارزشی انسان در سه حیطه اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مُدُن به هم مرتبط‌اند؛ به گونه‌ای که بیان درست آن‌ها در قالب مجموعه آموزه‌های تأمین‌کننده سعادت انسانی در بستر اجتماع صورت می‌گیرد و آشکار شدن معنای درست فضایل اخلاقی و تحقق کامل آن‌ها در همین بستر امکان‌پذیر است. برپایه این تصویر از حکمت عملی، چنین نیست که با سه دانش جداگانه و مستقل از هم به نام‌های اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مُدُن روبه‌رو باشیم که اشتراک آن‌ها در تمرکز بر بیان شرایط و ویژگی‌های فعل ارزشی انسان باشد، بدون اینکه در امتداد هم قرار داشته باشند و به صورت حلقه‌های زنجیر و مرتبط به هم برای رسیدن به غایت تدبیر مُدُن، یعنی سعادت جامعه بشری و افراد آن ترسیم گردند (ارسطو، ۱۹۷۹م، ص ۸۱۰۹۴-۸۱۰۹۴؛ فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۲). به دیگر سخن، ارسطو و فارابی با پذیرش این اندیشه افلاطون که انسان دارای هویت اجتماعی (مدنی الطبع) است و سعادت وی در بستر اجتماع تأمین می‌شود، دانش حکمت عملی را که در پی شناساندن سعادت و مسیر دستیابی به آن است، معطوف به اجتماع و وجود حاکمیت فضیلت‌مدار معنا کرده‌اند. در نظر آنان گرچه سه دانش اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مُدُن قابل‌شناسایی هستند، دو دانش اخلاق و تدبیر منزل در دل تدبیر مُدُن و در راستای تحقق غایت آن معنا می‌یابند؛ بدین‌سان که سعادت‌مند شدن افراد انسان که با رسیدن جامعه واحد انسانی فضیلت‌مدار به سعادت و کمال ممکن است، مستلزم وجود فضایل خُلقی در تک‌تک افراد، و نیز وجود اجتماع منزلی نیک و تأمین‌کننده نیازهای طبیعی افراد خانواده است.

۲. سخنان فارابی در التوطئة فی المنطق: «فالمخاطبة الفلسفية تسمى البرهانية، و هي يلتزم بها تعليم الحق، و بيانه في الأشياء التي شأنها أن توقع العلم اليقین بالشيء... و الفلسفة أربعة أقسام: علم التعالیم و العلم الطبيعي و العلم الالهي و العلم المدني... و العلم المدني يشتمل على النظر في السعادة التي هي بالحقیقة سعادة، و فيما هو سعادة بالظن لا بالحقیقة، و في الأشياء التي اذا استعملت في المدن، نال بها أهلها سعادة، و تعرف الأشياء التي اذا استعملت في المدن عدلت بأهلها عن السعادة. و هذا العلم يسمى الفلسفة الانسانية، و يسمى العملية لأنها انما تفحص عن الأشياء التي شأنها أن تعمل بالارادة و تنال بالارادة» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲-۱۴) نیز در همین راستا معنا می‌شود. برپایه این سخنان فارابی، علم مدنی که در کلام فارابی -به تبع افلاطون و ارسطو- معادل حکمت عملی است و دربرگیرنده سعادت بشر و چگونگی رسیدن بشر به سعادت است، در شمار علوم فلسفی و برهانی جای دارد؛ چراکه از روش برهان در اثبات مسائل خود بهره می‌گیرد. این دانش فلسفی و برهانی به دلیل اینکه از رفتار ارادی انسان بحث می‌کند، فلسفه انسانی و علم عملی نیز نامیده می‌شود.

منابع

۱. ارسطو، ۱۹۷۹م، *الأخلاق*، چاپ اول، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
۲. افلاطون، ۱۳۶۷ش، *دوره آثار افلاطون*، چاپ دوم، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳. طوسی، نصیرالدین. ۱۳۸۷ش، *اخلاق ناصری*، چاپ ششم، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۴. فارابی، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، جلد اول، چاپ اول، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. _____، ۱۴۱۳ق، *تحصیل السعادة در: الأعمال الفلسفية للفارابی*، چاپ اول، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۶. _____، ۱۹۹۳م، *السیاسة المدنية*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق.
۷. _____، ۱۳۶۳ش، *الفصول المنتزعة*، چاپ دوم، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهراء.
۸. مسکویه، ۱۴۳۷ق، *تهذیب الاخلاق*، تحقیق سید حسین مؤمنی، تهران، المعهد العالی للعلوم والثقافة الإسلامية.
۹. نراقی، ملامهدی، ۱۴۲۲ق، *جامع السعادات*، جلد اول، چاپ هفتم، تقدیم محمدرضا مظفر، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ویژگی‌های مجرد عقلی، مثالی و موجودات مادی در فلسفه اسلامی

* شهاب الدین وحیدی مهرجردی

** احسان کردی اردکانی

چکیده

بحث از موجودات مجرد و مادی و شناخت ویژگی‌های آن‌ها، از مسائل مهم در فلسفه اسلامی است. مسئله اصلی این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شد، شناخت دقیق مجرد و مادی، و بررسی ویژگی‌های مشترک و مختص مجرد عقلی و مثالی و موجودات مادی است. در این زمینه میان دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق و متعالیه رویکردهای متفاوتی دیده می‌شود که بیشتر آن به شناخت عالم مثال و پذیرش آن برمی‌گردد. فیلسوفان مشاء با ردّ عالم مثال، موجود مجرد را منحصر در مجرد عقلی می‌دانند؛ ولی در فلسفه اشراق و متعالیه با پذیرش موجودات مثالی، مجردات را اعم از مثالی و عقلی برمی‌شمارند. از این رو در بیان تعریف و ویژگی‌های مجرد و مادی، میان آن‌ها تفاوت دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، مجرد، مجرد مثالی، مجرد عقلی، موجود مادی.

مقدمه

در فلسفه اسلامی، موجود به «مجرد» و «مادی» تقسیم می‌شود. این دو از اقسام موجود بما هو موجودند و در آثار فلسفی، از مسئله ویژگی‌های موجود مادی و مجرد سخن به میان آمده است.

مسئله اصلی تحقیق این است که موجود مجرد و مادی در فلسفه اسلامی چه ویژگی‌هایی دارند؟ به دنبال پرسش اصلی، پرسش‌های دیگری نیز مطرح می‌شوند: براساس سه مکتب اصلی در فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق و متعالیه) آیا موجود مجرد منحصر در مجرد عقلی است یا مجرد مثالی نیز وجود دارد؟ نیز، آیا بین این موجودات وجوه اشتراک و افتراقی هست یا خیر و آن وجوه کدام‌اند؟ این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی به پرسش‌های اصلی و فرعی پاسخ دهد و دیدگاه سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی را با یکدیگر مقایسه کند.

برای ورود به پاسخ پرسش‌های مطرح شده، ابتدا به تبیین دو مفهوم «مجرد» و «مادی» پرداخته می‌شود و اینکه آیا مجرد، معنایی سلبی برای مادیات دارد یا معنایی اثباتی، سپس درباره ویژگی‌های مشترک و مختص آن‌ها بحث می‌گردد.

در میان فیلسوفان اسلامی، مشائیان معتقدند عوالم امکانی بر دو قسم‌اند: عالمی که موجودات آن مجرد از ماده و تمام لواحق ماده‌اند (عالم عقل) و عالمی که موجودات آن، یا همراه ماده و عوارض ماده‌اند؛ مانند اشیای خارجی یا اگرچه مجرد از ماده‌اند، همراه برخی از لواحق ماده‌اند؛ مانند صور حسی و خیالی (عالم ماده) (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹-۳۵۶؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۱۶۶-۱۷۱).

اما فیلسوفان اشراق و متعالیه معتقدند عوالم امکانی سه قسم‌اند: ۱. عالمی که موجودات آن نه تنها عاری از ماده‌اند، بلکه هیچ‌یک از آثار ماده را ندارند؛ مانند عقل و صورت عقلی (عالم عقل). ۲. عالمی که موجودات آن عاری از ماده‌اند، ولی برخی از آثار ماده را دارا هستند؛ مانند صور حسی و خیالی (عالم مثال). ۳. عالمی که موجودات آن دارای ماده‌اند (عالم ماده) (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲).

بنابراین، مشائیان تنها به تجرد عقلی معتقدند؛ درحالی که اشراقیان و فیلسوفان متعالیه افزون بر تجرد عقلی، به عالم مثال و تجرد مثالی نیز باور دارند. ازاین‌رو، باید در بیان معنای مجرد و ویژگی‌های آن، میان کسانی که به تجرد مثالی و عالم مثال معتقدند و کسانی که منکر آن‌اند، تفاوت قائل شد.

به‌طورکلی فیلسوفان، دو تعریف برای مجرد ارائه کرده‌اند:

تعریف اول: مجرد موجودی است که نه جسم باشد و نه جسمانی (طوسی، ۱۴۰۵، ق، ص ۱۳۰؛

سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۸۳.

جسم، جوهری است که بتوان در آن، ابعاد سه‌گانه را فرض کرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸-۴۹۹) و جسمانی چیزی است که نسبتی با جسم دارد و به دو معنا قابل اطلاق است: یکی اینکه در جسم حلول کرده باشد. دیگر اینکه ویژگی‌های اجسام، مانند شکل و هیئت و رنگ را داشته باشد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵۹).

از آنجا که مشائیان از میان مجردات امکانی، تنها به عالم عقل و مجرد عقلی معتقدند، می‌توان گفت از نظر آن‌ها، مجرد، موجودی است که نه جسم باشد، نه جسمانی؛ چه جسمانی به معنای حلول در جسم و چه به معنای داشتن ویژگی‌های جسم. اما از آنجا که اشراقیان و فیلسوفان متعالیه به عالم مثال و مجرد مثالی معتقدند و موجودات عالم مثال برخی ویژگی‌های جسم را دارند، مجرد در نظر آن‌ها موجودی است که جسم نباشد و در جسم نیز حلول نکرده باشد.

تعریف دوم: مجرد، موجودی است که نه ماده باشد، نه مادی (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۵-۴۷۶).

ماده در اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود: یکی ماده به معنای اخص، یعنی ماده اولی و جوهری که قوه محض است و حامل فعلیت بوده، در تمام موجودات جهان یک‌سان است. دیگر ماده به معنای اعم، یعنی ماده ثانیه و جوهری که حامل قوه اشیا است و در هر شیئی از اشیا تفاوت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۰).

مادی، چیزی است که نسبتی با ماده داشته باشد و می‌تواند به یکی از این دو معنا باشد: الف. به معنای اینکه در ماده حلول کرده باشد. ب. به معنای اینکه ویژگی‌ها و لواحق ماده بما هو ماده مانند قوه و استعداد و تغیر را داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۰).

حال از آنجا که همه فیلسوفان معتقدند مجردات، چه مجرد عقلی و چه مجرد مثالی، خالی از ماده است، این تعریف مورد اتفاق آن‌هاست؛ چه مجرد را به این صورت معنا کنیم که در ماده حلول نکند و چه به این صورت که اوصاف و لواحق ماده بما هو ماده را نداشته باشد؛ زیرا مجردات، اگرچه واجد برخی از ویژگی‌های جسم هستند، هیچ‌یک از اوصاف ماده را ندارند.

با توجه به این تعریف‌ها از مجرد، مشخص شد که مجردات معنایی سلبی در برابر مادیات دارند؛ یعنی اگر موجودی ماده و مادی نبود، مجرد است (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

در باره پیشینه تحقیق، مقالاتی نگاشته شده است؛ از جمله:

مقاله «ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوپین و ملاصدرا» (اکبریان و کرمی، ۱۳۸۸) که نویسندگان در آن به بررسی دیدگاه فلوپین و ملاصدرا در زمینه تمایز امور مادی و مجرد می‌پردازند. مهم‌ترین مختصات مادیات که در این مقاله بحث شده، عبارت‌اند از: ماده، مکان، زمان، مقدار و حرکت. مقاله «طرحی نو در معیار تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر» (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۸) که در آن با نقد و بررسی معیارهایی همچون ماده، مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، حجم، رنگ، وجود فی الماده و وجود مع الماده، استعداد، تغییر، حرکت، قابلیت انقسام خارجی، زمان، مکان، شخصیت و جزئیت که اندیشمندان مسلمان مطرح کرده‌اند، معیار جدیدی در تمایز موجود مادی از مجرد ارائه می‌گردد که براساس آن، موجود مادی، موجودی است که با حواس ظاهری درک می‌شود یا وابسته به آن است؛ ولی موجود مجرد، موجودی است که نه محسوس با حواس ظاهری است و نه وابسته به آن.

مقاله «بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آن‌ها» (نورمحمدی نجف‌آبادی، ۱۳۹۸) که براساس یافته‌های آن، در طول تاریخ فیلسوفان معیارها و ویژگی‌های متعددی برای جداسازی موجود مادی از مجرد مطرح کرده‌اند؛ صفاتی مانند امتداد، حیّز، مکان و وضع داشتن، قابل انقسام بودن، قابل ادراک و اشاره حسی بودن، ماده داشتن و علم داشتن. برخی از این معیارها به تفاوت موجود مادی با موجود عقلی بازمی‌گردد، نه تفاوت مجرد و مادی، و برخی نیز دارای اشکال است. براساس تعریف مختار نویسنده، موجود مادی، جسم و هرچیزی است که قائم به جسم باشد و موجود مجرد به‌خلاف آن است.

با توجه به پیشینه تحقیق، آنچه در مقاله حاضر مورد بحث قرار گرفته و در مقالات یادشده به تفصیل بحث نشده است، بررسی ویژگی‌های مشترک مجرد عقلی و مثالی، و نیز مثالی با مادی است تا از این طریق بتوان به تعریف دقیق‌تری از مادی و مجرد دست یافت. همچنین در دستیابی به تعریف مادی و مجرد نیز دستاوردهای متفاوتی میان مقاله حاضر و مقالات پیش گفته دیده می‌شود.

الف) ویژگی‌های مجرد عقلی

منابع فلسفه اسلامی برای مجردات عقلی، ویژگی‌های متعددی بیان کرده‌اند. این ویژگی‌های پراکنده در آثار فلسفی، تا جایی که ما تتبع کردیم، به سیزده ویژگی می‌رسند:

۱. مجردات عقلی دارای قوه و استعداد نیستند؛ درحالی‌که موجودات مادی قوه و استعداد دارند.
- از آنجاکه استعداد و پذیرش از لوازم ماده است و هر موجود عاری از ماده، قوه و استعداد ندارد، مجردات

عقلی که دارای ماده نیستند، قوه و استعداد ندارند و کمالات وجودی‌شان را یک‌جا دارند؛ به‌خلاف موجودات مادی که چون دارای ماده‌اند و قوه و استعداد از لوازم ماده است، کمالات وجودی‌شان را یک‌جا ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۶۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۴۶).

۲. در مجرد عقلی، تغییر و در نتیجه حرکت راه ندارد و مجردات عقلی ثابت‌اند؛ به‌خلاف موجودات مادی که متغیرند. دلیل راه نداشتن تغییر و حرکت در مجردات عقلی این است که تغییر، فرع بر قوه و استعداد است و از آنجا که مجردات عقلی دارای قوه و استعداد نیستند، تغییر در آن‌ها راه ندارد. وقتی تغییر در آن‌ها محال شد، حرکت نیز که خروج شیء از قوه به فعل است، محال خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۹-۶۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۳؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۸۶).

۳. مجردات عقلی زمانمند نیستند، یعنی به بازه خاصی از زمان اختصاص ندارند؛ درحالی‌که مادیات زمانمندند. زمان عبارت است از «کَمُّ متصلٌ غیرُ قار عارضٌ للحركة» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵). لذا فیلسوفان اسلامی معتقدند زمان، مقدار حرکت است. بنابراین، از آنجا که زمان، مقدار حرکت است و مجردات عقلی فاقد حرکت‌اند، فاقد زمان‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

۴. در مجردات عقلی تضاد و تراحم وجود ندارد؛ به‌خلاف موجودات مادی. تضاد و تراحم این است که وجود شیئی مانع تحقق شیء دیگر باشد؛ مانند اینکه وجود جسمی در زمان و مکان و وضعی خاص، مانع وجود جسم دیگر در همان زمان و مکان و وضع شود. از آنجا که مجردات عقلی فاقد قوه و استعدادند و همه کمالات را بالفعل دارند، رسیدن به کمالات برای آن‌ها موضوعیتی ندارد تا در این راه تراحم پدید آید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۹۷ و ۴۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۱).

۵. در مجردات عقلی و عالم عقل شرور یافت نمی‌شوند؛ به‌خلاف مادیات و عالم ماده که در آنجا شرور وجود دارند. شرّ در جایی اتفاق می‌افتد که موجود به کمالات لایق خود نتواند دست یابد و در این راه با موانع گوناگونی برخورد کند. از آنجا که مجردات عقلی تمامی کمالات لایق را بالفعل دارا هستند، احتمال وقوع شرّ در آن‌ها منتفی است؛ اما در موجودات مادی، از آنجا که هر موجودی استعداد رسیدن به کمالات را دارد، ممکن است در مسیر راه خود با موانعی برخورد کند. بنابراین، میدان بروز و ظهور شرّ، عالم ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴^{الف}، ص ۴۱۶؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۵؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

۶. در مجردات عقلی قضا و قدرهای حتمی وجود دارد؛ به‌خلاف موجودات مادی که در آن‌ها قضا و قدرهای غیرحتمی دیده می‌شود. در مجردات که تحت‌تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضا و قدر

حتمی است؛ زیرا با بیش از یک سلسله علل سروکار ندارند و سرنوشت معلول با علت است و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل وجود ندارد، سرنوشت آن‌ها حتمی است؛ اما در موجودات مادی که تحت قانون حرکت‌اند، قضا و قدرهای غیرحتمی وجود دارد؛ یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آن‌ها را معین نمی‌کند و چون این امور با علت‌های گوناگون مواجه‌اند، سرنوشت‌های مختلف در انتظار آن‌هاست (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲).

۷. مجردات عقلی منحصر در فرد واحدند. لذا کثرت افرادی ندارند و اگر کثرتی در مجردات باشد، تنها کثرت نوعی است؛ درحالی‌که مادیات کثرت افرادی دارند؛ زیرا ماهیت تنها زمانی می‌تواند افراد کثیر داشته باشد که مقارن و همراه با ماده باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۵۲).

کثرت افرادی به این است که یک شیء نوع واحد باشد و افرادش کثیر باشند و دراین میان عامل کثرت، یا داخلی است یا خارجی. اگر داخل در ذات است، یا تمام ذات است یا جزء ذات، و اگر خارج از ذات است، یا عرض لازم اوست یا عرض مفارق. اما سه فرض اول در هیچ فردی از ماهیت تحقق پیدا نخواهد کرد؛ زیرا هرگاه فردی از ماهیت تحقق یابد، بی‌تردید آنچه به وجود آمده، کثیر خواهد بود و آن کثیر نیز مجموعه‌ای از چندین واحد است. این رویه همچنان ادامه دارد و درنتیجه، هرگز فردی برای ماهیت به وجود نمی‌آید. بنابراین، باید کثرت افرادی امری بیرون از ماهیت بوده، قابلیت جدایی از آن را داشته باشد و قهراً عرض مفارق به موجودی نیاز دارد که استعداد عروض را داشته باشد؛ چون تنها ماده حامل استعداد است و این در مجردات فرض ندارد. ازاین‌رو، عروض چنین چیزی بر ماهیت به ماده نیاز دارد. پس هر ماهیت دارای بیش از یک فرد، مادی است. عکس نقیض این قضیه آن است که هر ماهیت مجرد، فاقد کثرت افرادی است و به‌همین دلیل هر نوع مجرد تنها یک فرد دارد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۸. مجردات عقلی بسیط‌اند؛ درحالی‌که موجودات مادی مرکب‌اند.

«ترکیب» دو گونه است: **الف. ترکیب اعتباری:** ترکیبی که در آن، وحدت حاکم بر اجزا، وحدت اعتباری است، نه حقیقی؛ یعنی از ترکیب همه اجزا، امری جدید که دارای آثار خاص باشد، به وجود نمی‌آید. ترکیب لشکر یا ترکیب خانه از گچ و سیمان و آهن از نوع ترکیب اعتباری است. **ب. ترکیب حقیقی:** ترکیبی که میان اجزای متعدد مرکب، وحدت حقیقی حکم‌فرماست؛ به‌گونه‌ای که از ترکیب اجزا، امر جدیدی پدید می‌آید که آثار ویژه خود را دارد. ترکیب انسان از نفس و بدن یا ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه از نوع ترکیب حقیقی است.

ترکیب حقیقی به سه قسم تقسیم می‌شود: **الف. ترکیب عقلی:** ترکیبی که عقل در تحلیل و بررسی خود، یک شیء را به جهات گوناگون تجزیه می‌کند؛ هرچند ممکن است آن شیء در خارج، امری بسیط و غیرمرگب باشد؛ مانند ترکیب یک شیء به جنس و فصل. **ب. ترکیب خارجی:** ترکیبی که شیء در خارج، از ماده و صورت تشکیل شده باشد؛ مانند انسان که دارای ترکیب خارجی است؛ زیرا از نفس و بدن تشکیل شده است و همچنین آهن که مرگب خارجی است؛ زیرا در خارج مرگب از جسم و صورت نوعی مخصوص به خود است. **ج. ترکیب مقداری:** ترکیبی که شیء با آنکه در خارج یک پارچه است، اجزای بالقوه‌ای دارد که می‌تواند به آن‌ها تقسیم شود (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۰-۸۱).

مجردات عقلی هیچ کدام از این ترکیب‌ها را ندارند؛ زیرا ترکیب، مشروط به ماده است؛ درحالی که در مجردات عقلی ماده وجود ندارد. از این رو، برخلاف مجردات عقلی که ترکیب‌پذیر نیستند، موجودات مادی ترکیب‌پذیرند. ابن سینا درباره بساطت نفس می‌نویسد: «دلیل بر اینکه نفس از ماده و صورت ترکیب نشده، این است که هر مرگبی بدون اجزایش قابل بقا نیست؛ درحالی که نفس بدون ماده‌اش که بدن باشد، قابل بقاست. پس نفس، بسیط است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۵).

از آنجاکه مجردات عقلی مرگب از ماده و صورت نیستند، مرگب از جنس و فصل نیز نخواهند بود؛ زیرا ماده همان جنس است اگر لایشرط در نظر گرفته شود، و صورت همان فصل است اگر لایشرط در نظر گرفته شود (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

نوعی از ترکیب، ترکیب مقداری است که مجردات عقلی از آن نیز مبری هستند. لذا مجردات عقلی، قابل انقسام نیز نیستند؛ درحالی که موجودات مادی قابل انقسام‌اند.

انقسام به دو نحو قابل فرض است: **الف. انقسام فکّی، قطعی یا خارجی:** در این انقسام، شیء ذی مقدار در عالم خارج به دو قسمت تقسیم می‌شود. **ب. انقسام وهمی، فرضی یا ذهنی محض:** در این انقسام، ذهن، شیء را به دو قسمت تقسیم می‌کند.

در موجودات مادی هر دو نوع انقسام وجود دارد؛ زیرا موجودات مادی دارای امتدادند؛ یعنی طول و عرض و عمق دارند. از این رو قابل انقسام‌اند و می‌توان آن را در مقایسه با امتدادهای دیگر، به نسبت‌های کمی مانند بزرگی و کوچکی و مساوات متصف کرد؛ به خلاف مجردات عقلی که هیچ یک از دو تقسیم را ندارند؛ زیرا دارای امتداد نیستند. لذا قابل انقسام نیستند و نمی‌توان آن‌ها را در مقایسه با مجردات دیگر به نسبت‌های کمی متصف کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۹-۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۹).

۹. مجردات عقلی از بین نمی‌روند؛ درحالی که مادیات از بین می‌روند.

علت آن است که هر شیئی که از بین می‌رود، قوه فساد در آن وجود دارد. از طرف دیگر، فعلیت بقا با قوه فساد دو چیزند و به همین دلیل حامل فعلیت با حامل قوه بقا و فساد تفاوت دارند. پس امور فاسدشدنی دست کم مرگب از دو امرند: ماده و صورت؛ درحالی که مفارقات عقلی بسیط‌اند و مرگب نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶).

۱۰. مجردات عقلی قابل اشاره حسی نیستند و از این رو در هیچ جهتی از جهات عالم قرار ندارند؛ به خلاف موجودات مادی که قابل اشاره حسی‌اند و می‌توان آن‌ها را به جهتی از جهات عالم متصف کرد. موجودات مادی قابل اشاره حسی‌اند؛ یعنی شیء در جهتی از جهات این عالم، یعنی در بالا یا پایین، اینجا یا آنجا قرار دارد؛ به خلاف مجردات عقلی که قابل اشاره حسی نیستند؛ زیرا اشاره حسی به وجود ماده مشروط است؛ درحالی که در مجردات، ماده وجود ندارد.

ابن سینا دلیل بر این مطلب را که موجودات مادی قابل اشاره حسی‌اند، امتداد داشتن آن‌ها می‌داند و معتقد است از آنجا که جسم امتداد ثلاثه دارد، قابل اشاره حسی است؛ همان طور که جسم از آنجا که امتداد ثلاثه دارد، منقسم است؛ درحالی که مجردات چون امتداد ندارند، قابل اشاره حسی و منقسم نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۶۳؛ نیز ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۱۰).

در نظر شیخ اشراق که جسم را جوهری می‌داند که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد، مطلب بسیار روشن است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷).

موجودی که قابل اشاره حسی نباشد، مکان نیز نخواهد داشت؛ زیرا مکان داشتن از لوازم اشاره حسی است. پس وقتی مکان نداشت، بالتبع در مقایسه با جسمی مکاندار، به نسبت‌های مکانی مانند دوری و نزدیکی متصف نمی‌شود؛ به خلاف موجودات مادی که چون دارای مکان‌اند، به این نسبت‌ها متصف می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۱-۶۰۲).

۱۱. مجردات عقلی دارای وضع نیستند؛ درحالی که موجودات مادی دارای وضع‌اند.

وضع دارای سه معناست: الف. وضع به معنای قابلیت اشاره حسی. ب. وضع جزء مقوله، یعنی نسبت اجزای یک شیء به هم، مانند اینکه سر انسان روی بدنش است. ج. وضع تمام مقوله، یعنی نسبت اجزا به هم و نسبت تمام اجزا به شیء خارجی، مانند اینکه انسان پشت در است؛ البته می‌توان وضع تمام مقوله را منحصر در نسبت تمام اجزا به شیء خارجی دانست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۲۴-۱۲۵).

مراد از وضع در اینجا، وضع جزء مقوله و تمام مقوله است؛ یکی از مقولات دهگانه ارسطو که مشائیان مسلمان نیز از او پیروی کردند و آن را به صورت مقوله مستقل به کار بردند، اما شیخ اشراق آن را

تحت مقوله نسبت می‌داند.

مجردات عقلی وضع مقولی ندارند: آن‌ها وضع جزء مقوله ندارند؛ زیرا مجردات عقلی دارای اجزا نیستند؛ به‌خلاف مادیات که چون دارای اجزایند، این وضع را دارند. وضع تمام مقوله را نیز ندارند؛ زیرا مجردات عقلی دارای مکان نیستند؛ به‌خلاف موجودات مادی که چون مکان دارند، این وضع را نیز دارا هستند.

۱۲. مجردات عقلی تداخل‌پذیرند؛ به‌خلاف موجودات مادی که تداخل‌ناپذیرند.

موجودات مادی تداخل‌ناپذیرند؛ یعنی محال است در یک مکان و در یک زمان، بیش از یک جسم جای گیرد؛ زیرا موجودات مادی دارای مقدار و امتدادهای سه‌گانه‌اند و به‌همین دلیل محال است دو موجود مادی یک وضع را داشته باشد؛ به‌خلاف مجردات عقلی که چون دارای مقدار و امتدادهای سه‌گانه نیستند، تداخل‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴^{الف}، ج ۱، ص ۱۲۱).

به نظر می‌رسد ملاصدرا مانع تداخل اجسام را صرف صورت جسمیه نمی‌داند، بلکه مانع تداخل اجسام، صورت جسمیه به‌همراه ماده است. ازاین‌رو بنابر نظر او، دلیل اینکه موجودات مادی تداخل‌ناپذیرند، این است که آن‌ها واجد صورت جسمیه و هیولا هستند.

درهرصورت، چه نظر ابن‌سینا را در نظر بگیریم و چه نظر ملاصدرا را، موجودات مادی تداخل‌ناپذیرند؛ درحالی‌که مجردات عقلی تداخل‌پذیرند؛ زیرا مجردات عقلی، نه ماده دارند و نه صورت جسمیه.

۱۳. مجردات عقلی علم به ذات خودشان دارند؛ درحالی‌که موجودات مادی علم به ذات خود ندارند. در ذات امور مادی نوعی غیبت وجود دارد؛ زیرا موجودات مادی دارای ابعاد و مقدارند و ازاین‌رو، وجود جمعی ندارند و هر طرف آن، از طرف دیگرش غایب است. این غیبت را هم می‌توان از حیث بعد مکانی در نظر گرفت که هر طرف آن از طرف دیگرش غایب است، و هم از حیث بعد زمانی که الان از قبل و بعد خود غایب است؛ به‌خلاف مجردات عقلی که چون دارای وضع و مکان نیستند، اجزای آن از هم غایب نیستند و وجود جمعی دارند.

ازآنجا‌که موجودات مادی وجود متفرق دارند و اجزای آن‌ها از هم غایب‌اند، علم به ذات و در نتیجه علم به غیر ندارند؛ زیرا اگر چیزی علم به ذات نداشت، علم به غیر نیز نخواهد داشت؛ به‌خلاف مجردات عقلی که چون اجزایشان نزد هم حاضرند، علم به ذات دارند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۷). ملاصدرا دراین‌زمینه می‌نویسد: «الادراک عبارة عن وجود شيء لشيء و حضور له و المادة و المادیات لا حضور لها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۱۶). لذا در علم، حضور شرط است؛ درحالی‌که مادیات از هم غایب‌اند.

توجه به این نکته ضروری است که اگرچه ملاصدرا در بسیاری از مواضع معتقد است موجودات مادی

علم و ادراک ندارند (همان، ج ۳، ص ۴۴۷-۴۴۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۷)، در برخی موارد به علم و آگاهی در موجودات مادی معتقد است و می‌نویسد: «ان الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۴). به نظر می‌رسد تحقیق نهایی ایشان این است که وجود، علم و آگاهی است و همه موجودات به اندازه مرتبه وجودی خود از علم و ادراک بهره‌مندند؛ زیرا هر جا وجود تحقق یابد، کمالات آن، مانند علم و قدرت و حیات نیز با مراتب گوناگون حضور دارند. لذا بنابر نظر ایشان نمی‌توان این تمایز را بین موجودات مادی و مجردات عقلی در نظر گرفت (همان، ج ۶، ص ۱۱۷-۱۱۸).

ب) ویژگی‌های مجرد مثالی

مجرد مثالی، موجودی است که اگرچه ماده ندارد، برخی از آثار ماده را داراست. از این رو مجردات مثالی، واسطه‌ای میان مجردات عقلی و موجودات مادی‌اند؛ یعنی از طرفی به دلیل داشتن مقدار و شکل و... شبیه موجودات عالم کون و فسادند و از طرف دیگر، به دلیل نداشتن ماده، شبیه موجودات عالم عقل‌اند. از این رو، ویژگی‌های مجرد مثالی در دو بخش بررسی می‌شود: در بخش اول ویژگی‌های مشترک مجرد مثالی و مجرد عقلی، و در بخش دوم ویژگی‌های مشترک مجرد مثالی و موجودات مادی بررسی می‌گردد.

یک. ویژگی‌های مشترک مجرد مثالی و مجرد عقلی

۱. مجرد مثالی مانند مجرد عقلی دارای قوه و استعداد نیست؛ زیرا مجرد مثالی موجودی است که ماده ندارد. پس دارای قوه و استعداد نیز نخواهد بود؛ چرا که قوه و استعداد از لوازم ماده است. از این رو، مجردات مثالی کمالات وجودی‌شان را یک‌جا دارند (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۷۹).
۲. همان‌طور که در مجرد عقلی تغییر و در نتیجه حرکت و تکامل راه نداشت، در مجرد مثالی نیز تغییر و حرکت و تکامل راه ندارد و ثابت‌اند؛ زیرا تغییر و حرکت و تکامل، فرع بر قوه و استعداد است؛ در حالی که مجردات مثالی قوه و استعداد ندارند. به تعبیر ملاصدرا، موضوع حرکت باید هم بالقوه باشد و هم بالفعل. اگر بالقوه محض باشد، ممکن نیست موجود شود، تا چه رسد به اینکه حرکت کند، و اگر بالفعل محض باشد، امکان حرکت نخواهد داشت؛ زیرا حرکت، خروج الشیء من القوة إلى الفعل است؛ در حالی که در مجرد مثالی قوه و استعداد وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۹-۶۰؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۳۵۹؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۷).

۳. مجرد مثالی نیز مانند مجرد عقلی دارای زمان نیست؛ زیرا زمان، مقدار حرکت است و از آنجاکه

مجرد مثالی حرکت ندارد، زمان نیز نخواهد داشت، و وقتی زمان نداشته باشد، نمی‌توان آن را به نسبت‌های زمانی مثل گذشته و حال و آینده متصف کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۸۲).

۴. در مجردات مثالی نیز مانند مجردات عقلی، تضاد و تزاممی وجود ندارد؛ زیرا موجودی دارای تضاد و تراحم است که دارای قوه و استعداد بوده، پیدایش صور در آن‌ها متوقف بر قوه و استعداد باشد؛ یعنی ابتدا باید برای پذیرش یک صورت مستعد شود، سپس در ماده پدید آید و از آنجا که علل مادی در تراحم‌اند، چه‌بسا در این میان موانعی سدّ راه او شود و اجازه ندهد برخی از کمالات به فعلیت برسند؛ درحالی‌که مجردات مثالی قوه و استعداد ندارند و بالفعل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۱-۵۱۲).

۵. در مجردات مثالی نیز ضرور یافت نمی‌شوند؛ زیرا مجردات مثالی تمام کمالات لایق خودشان را بالفعل دارا هستند و فاقد قوه و استعداد و تضادند؛ درحالی‌که ضرور در جایی اتفاق می‌افتند که موجودی استعداد رسیدن به کمالی را داشته باشد و چون در آنجا تضاد وجود دارد، ممکن است در مسیر خود با موانعی برخورد کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۷۰-۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۱۲-۳۱۴).

۶. در مجردات مثالی نیز مانند مجردات عقلی، قضا و قدرهای حتمی وجود دارد؛ زیرا مجردات مثالی دارای قوه و استعداد نیستند و در این عالم تضاد و تزاممی وجود ندارد.

۷. مجردات مثالی نیز بسیط‌اند و در آن‌ها نه ترکیب خارجی (ترکیب از ماده و صورت) وجود دارد و نه ترکیب عقلی (ترکیب از جنس و فصل)؛ زیرا ترکیب خارجی مشروط به وجود ماده است؛ درحالی‌که در مجردات مثالی ماده وجود ندارد و به‌همین دلیل مرگب از ماده و صورت نیستند. پس، از آنجا که ماده همان جنس است اگر لا بشرط در نظر گرفته شود، و صورت همان فصل است اگر لا بشرط در نظر گرفته شود، در آن‌ها ترکیب از جنس و فصل نیز وجود ندارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۱-۵۱۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۶۳).

۸. مجردات مثالی نیز از بین نمی‌روند؛ زیرا چنان‌که در مجرد عقلی بیان شد، هر شیئی که از بین می‌رود، در آن قوه فساد موجود است و از طرفی فعلیت بقا با قوه فساد دو چیزند. لذا امور فاسدشدنی دست‌کم مرگب از ماده و صورت‌اند؛ درحالی‌که مجردات مثالی بسیط هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۳).

۹. موجودات مثالی نیز قابل اشاره حسی نیستند؛ زیرا اشاره حسی مشروط است به وجود ماده؛ درحالی‌که مجردات مثالی خالی از ماده‌اند. از این‌رو، صرف اینکه شیئی دارای مقدار بود، دالّ بر این

نیست که قابل اشاره حسی است، بلکه اگر شیئی دارای ماده بود، قابل اشاره حسی است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۲۱). چنان که قبلاً اشاره شد، اشاره بر سه قسم اشاره حسی و خیالی و عقلی است و مجرد مثالی، اگرچه قابل اشاره حسی نیست، قابل اشاره خیالی است.

موجودی که قابل اشاره حسی نباشد، مکان نیز نخواهد داشت؛ زیرا مکان داشتن از لوازم اشاره حسی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۰).

۱۰. مجردات مثالی نیز وضع مقولی ندارند؛ زیرا وضع مقولی عبارت است از اینکه میان نسبت‌های یک شیء، از نظر جهت نسبت‌های خاصی برقرار باشد (وضع جزء مقوله) و نیز میان کل آن شیء و اجسام مغایر با آن، از نظر جهت نسبت‌های خاصی برقرار باشد (وضع تمام مقوله) یا به عبارت دیگر، میان مکان اجزای آن از نظر جهت نسبت‌های خاصی برقرار باشد یا میان مکان آن و مکان اجسام کنار آن نسبت‌های خاصی برقرار باشد؛ درحالی که مجردات مثالی دارای جهت و مکان نیستند و به همین دلیل وضع ندارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۲۰). ملاصدرا در ادامه می‌گوید: همان‌طور که اشاره سه قسم حسی و خیالی و عقلی دارد، وضع نیز بر سه قسم حسی و خیالی و وضعی است و اگرچه مجرد مثالی وضع حسی ندارد، دارای وضع خیالی است؛ همان‌گونه که مجردات عقلی نیز وضع عقلی دارند.

۱۱. موجودات مثالی نیز تداخل‌پذیرند؛ زیرا چنان که گذشت، مانع تداخل اجسام، صورت جسمیه به همراه ماده است؛ درحالی که مجردات مثالی از ماده خالی‌اند. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد: «و آنچه سخن ما را تأیید می‌کند، این است که ما مقدار بزرگی را مانند عالم با مجموع آنچه در آن از آسمان‌ها و زمین تخیل می‌کنیم، و مقدار دیگری را دوبرابر مقدار اول یا مثل آن در داخل آن تخیل می‌کنیم، و همچنین بزرگ‌تر و بزرگ‌تر از آن را، تفاسد و مانعی در تخیل آن‌ها وجود ندارد و این عوالم مقداری به حال خودشان باقی‌اند، و بسیاری از سالکان، عوالم مقداری زیادی را مشاهده می‌کنند که هیچ تراحم و تضایق و و تنگی بینشان نیست» (همان، ص ۴۶).

۱۲. مجردات مثالی علم به ذات خودشان دارند؛ زیرا همان‌گونه که درباره مجردات عقلی گفته شد، چون مجرد علم به ذات خود دارد، مجرد مثالی نیز همین حکم را داراست.

دو. ویژگی‌های مشترک مجرد مثالی و موجود مادی

۱. مجردات مثالی مانند موجودات مادی دارای ابعاد ثلاثه هستند؛ به خلاف مجردات عقلی که ابعاد ثلاثه ندارند. از آنجاکه مجرد مثالی ابعاد ثلاثه دارد، دارای شکل و سطح و حجم و کیف است و ذاتاً مقدار

و اندازه دارد. از این رو در مقایسه با امتدادهای دیگر به نسبت‌های کمی مانند بزرگی و کوچکی و... متصف می‌شود (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

۲. برخلاف مجردات عقلی که کثرت افرادی ندارند و نوعشان منحصر در فرد است، مجرد مثالی و موجود مادی کثرت افرادی دارند و نوعشان متکثر است؛ با این تفاوت که مجردات مثالی از ماده مبرا بوده، وجود آن‌ها قوی‌تر و لطیف‌تر از مادیات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۰) و به همین دلیل کثرت این موجودات سبب تراحم در زمان و مکان و غیبت برخی از برخی دیگر نمی‌شود. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: خداوند متعال سه عالم خلق کرد: الف. **عالم واحد روحانی** که همان عالم عقل است و در آن کثرت افرادی محال است. لذا مثلاً در عالم عقل برای تمام افراد انسان‌ها یک عقل به نام «رب‌النوع انسان» وجود دارد. ب. **عالم کثرت جسمانی** که همان عالم مثال است. عالم مثال، جسمانی است؛ یعنی همراه عوارض جسم است، لیکن مادی نیست؛ یعنی در ماده حلول نکرده است. در عالم مثال کثرت افرادی وجود دارد؛ لذا در این عالم برای تک‌تک افراد مثلاً انسان، یک موجود مثالی هست، لیکن تک‌تک افراد دارای وجود عقلی در عالم عقل نیستند، بلکه یک عقل همه نوع را اداره می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت به ازای هر فردی از هر نوعی از موجودات عالم طبیعت، فردی در عالم مثال وجود دارد. ج. **عالم کثرت مادی** که همان عالم ماده است که نه تنها جسمانی است، یعنی همراه عوارض جسم است، بلکه در ماده نیز حلول کرده است. در عالم ماده نیز کثرت افرادی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به ویژگی‌هایی که برای موجود مادی و مجرد عقلی و مجرد مثالی بیان شد، آیا می‌توان ملاک و معیاری برای تمایز میان آن‌ها برشمرده به گونه‌ای که شامل همه مکاتب (مشاء و اشراق و متعالیه) شود یا نه؟ ملاک‌ها و معیارهایی برای تمایز موجودات مادی و مجرد در اینجا قابل‌تصویر است؛ مانند ماده اولی و ثانی، قابلیت اشاره حسی، امتداد، ادراک و...، لیکن به نظر می‌رسد بهترین ملاک برای تمایز موجود مادی و مجرد، دو امر باشد: یکی «ماده»؛ زیرا موجودات مادی واجد ماده‌اند؛ درحالی‌که مجردات فاقد ماده‌اند. دیگری «قوه و استعداد»؛ زیرا موجودات مادی واجد قوه و استعدادند؛ درحالی‌که مجردات فاقد قوه و استعدادند.

این دو ملاک از دو نظر بر ملاک‌های دیگر ترجیح دارد:

اولاً: این دو ملاک، همه مکاتب فلسفی را در بر می‌گیرند؛ یعنی هم معتقدان به تجرد برزخی و عالم مثال (اشراقیان و فیلسوفان متعالیه) و هم منکران آن (مشائیان) بر آن‌اند که مطلق موجودات مجرد خالی از ماده و خالی از قوه و استعدادند.

ثانیاً: این دو ملاک، شامل بسیاری از ویژگی‌های موجودات مادی هستند و غالب ویژگی‌هایی که برای مادیات بیان شد، به این دو ویژگی برمی‌گردند؛ زیرا ویژگی‌هایی از قبیل داشتن قوه و استعداد، ترکیب، زوال‌پذیری و تداخل‌ناپذیری به ماده بازمی‌گردند. پس، از آنجاکه موجودات مادی دارای ماده‌اند، واجد قوه و استعداد و مرکب و زوال‌پذیرند؛ درحالی‌که مجردات عقلی و مثالی از آنجاکه فاقد ماده‌اند، فاقد این ویژگی‌ها هستند. همچنین ویژگی‌هایی از قبیل وجود تغییر و حرکت و تکامل و زمان و تضاد و تزامن و شرور و قضا و قدرهای غیرحتمی به قوه و استعداد برمی‌گردند. پس، از آنجاکه موجودات مادی دارای قوه و استعدادند، متغیر و متحرک و دارای زمان‌اند؛ درحالی‌که مجردات عقلی و مثالی فاقد قوه و استعدادند و به همین دلیل هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارند.

منابع

۱. ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۷، *تلخیص مابعدالطبیعه*، تهران، انتشارات حکمت.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. —، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبیها*، قم، نشر البلاغة.
۴. —، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. —، ۱۳۹۰ق، *الشفاء*، تصدیق و مراجعه: ابراهیم مدکور، قاهره، دارالکاتب العربی.
۶. —، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الإلهیات*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۷. ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، با تصحیح علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. احمد نگر، عبد‌النبی بن عبد‌الرسول، ۱۹۹۷، *موسوعة مصطلحات جامع العلوم (الملقب بدستورالعلماء)*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۹. ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
۱۰. —، ۱۳۷۸، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، نشر فرهنگ معاصر.
۱۱. ایزدی، محسن، ۱۳۹۴، «امکان استعدادی و نسبت آن با امکان ذاتی (از حکمت سینوی تا حکمت صدرایی)»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، پیاپی ۶۴، ص ۷۱-۹۲.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، قم، الشریف‌الرضی.
۱۳. توحیدی، ابوحیان علی‌بن محمد، ۱۹۹۲، *المقابسات*، کویت، دار سعاد الصباح.
۱۴. تهنائی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقیق رفیق‌العجم، بیروت، مکتبه لبنان.
۱۵. جرجانی، سیدشریف، ۱۴۰۷، *التعریفات*، تحقیق دکتر عبد‌الرحمن عمیره، بیروت، عالم‌الکتاب.
۱۶. میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۸۵، *الافق المبین*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم-شرح حکمت متعالیه*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسرا.
۱۸. حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۳۷، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد یا شرح حکمة العین*، تصحیح علینقی منزوی، تهران، چاپخانه دانشگاه.
۱۹. —، ۱۴۱۹، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. خونجی، افضل‌الدین، ۱۳۸۹، *کشف الأسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات والتنبیها*، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۲. ———، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقية فی علم الإلهیات والطبیعیات*، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۳. قطب رازی، محمد بن محمد، ۱۳۷۵، «المحاكمات» در: *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۲۴. ———، بی تا، *شرح المطالع*، بی جا.
۲۵. رازی تهرانی، میرقوام الدین محمد، ۱۳۷۸، *دو رساله فلسفی: عین الحکمة وتعلیقات (عین الحکمة وتعلیقات)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. راس، ویلیام دیوید، ۱۳۷۷، *ارسطو*، ترجمه قوام صفری، تهران، فکر روز.
۲۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، تحقیق آیه الله حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب.
۲۸. سعیدی مهر، محمد و سید شهریار کمالی سبزواری، ۱۳۹۳، «امکان ذاتی و امکان استعدادی از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی»، *خردنامه صدرا*، پیاپی ۷۸، ص ۱-۱۰.
۲۹. سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، «التلویحات» در: *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۲. ———، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. ———، بی تا، *الإلهیات من الشفاء مع تعلیقات صدر المتألهین*، قم، بیدار.
۳۵. صدری، جمشید، ۱۳۸۴، «امکان استعدادی "قوه و لاقوه" در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، پیاپی ۴۰، ص ۴۳-۴۸.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین، ۱۹۸۱، «تعلیقه» در: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، «تعلیقه» در: *أساس الإقتباس*، مانتن سیدعبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۳۸. ———، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۳۹. فارابی، ۱۴۰۸، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۰. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۳، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۱. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۲. گمپرتس، تتودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۴۳. لوکری، ابوالعباس، ۱۳۶۴، *بیان الحق بضمان الصدق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۴. مطهری، علی، ۱۳۹۹، «تأثیر اصالت وجود بر تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی»، *حکمت معاصر*، پیاپی ۳۰، ص ۲۱۳-۲۲۷.
۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۴۶. نراقی، مهدی، ۱۳۸۰، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *مشکات: آموزش فلسفه*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۴۸. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.

بررسی تعارضات تفکر اومانیستی حلقه بهار با نظریه معیت وجودی در حکمت متعالیه

مرضیه هاتف*

چکیده

بی‌شک، در عصر کنونی آشکارسازی محدودیت‌های فلسفه غرب در تبیین حقیقت انسان، امری ضروری است. در این راستا، بهره‌گیری از ظرفیت‌های حکمت متعالیه جهت نقد گفتمان‌های انسان‌محور، راهگشا خواهد بود. نگاه اومانیستی مدرن و به تبع آن، نگرش حلقه موسوم به «بهار» به عنوان یک رویکرد فلسفی، انسان را محور عالم قرار می‌دهد و قائل به تکثر در مفهوم خدا و وابستگی معنای الوهیت به انسان است. در مقابل، نظریه «معیت وجودی حق» بر اساس مبانی فلسفی صدر المتألهین، خدا را محور هستی دانسته و بر یگانگی حقیقت هستی و تشکیک در ظهورات حق تأکید دارد. در این پژوهش، ضمن تبیین مبانی فکری این دو دیدگاه، به تحلیل تقابل انسان‌محوری حلقه بهار با خدا‌محوری فلسفه اسلامی پرداخته می‌شود و بیان می‌دارد که حلقه بهار به جهت پیروی از مکاتب غربی، با چالش‌های جدی در عرصه‌های مختلف معرفت‌شناختی، اعتقادی، سیاسی و اجتماعی مواجه است؛ در حالی که نظریه صدر المتألهین انسجام کاملی با مبانی دینی و اهداف انقلاب اسلامی دارد. مقاله پیش‌رو که به روش توصیفی - تحلیلی تنظیم شده است، تلاش دارد تا این دو نگرش را تحلیل کرده و پیامدهای آن‌ها را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: اومانیسم، حلقه بهار، معیت وجودی، حکمت متعالیه، صدر المتألهین.

*. عضو هیأت علمی - تربیتی نیمه وقت، موسسه آموزش عالی حوزوی فاطمة الزهراء (ع) خوراسگان، اصفهان، ایران

maedehhatef1391@gmail.com

 orcid.org/0009-0002-1650-701X

مقدمه

در دنیای معاصر، فلسفه‌های مختلفی در تبیین جایگاه انسان و خداوند در نظام هستی پدید آمده‌اند. یکی از این فلسفه‌ها، مکتب اومانیزم است. در تفکر اومانیزمی، انسان به‌عنوان محور هستی معرفی می‌شود و در مقابل، فلسفه اسلامی، مخصوصاً حکمت متعالیه، بر نقش خداوند به‌عنوان مبدأ و محور هستی تأکید می‌کند. در تاریخ اندیشه بشری، همواره تقابل‌های بسیاری بین این دو جریان فکری وجود داشته است. در این میان، یکی از جریان‌های سیاسی که از اومانیزم به‌عنوان مبنای فکری خود بهره برده، حلقه بهار است. پژوهش حاضر ضمن بررسی مبنای اومانیزمی حلقه بهار، درصدد تحلیل تفاوت‌های بنیادین آن با نظریه معیت وجودی در فلسفه صدرالمتألهین است و درنهایت، به بررسی دقیق‌تری از تأثیرات اجتماعی و سیاسی آن می‌پردازد. در رابطه با مسئله موردنظر مقاله، کتاب یا مقاله‌ای با این عنوان به چاپ نرسیده است؛ اگرچه در موضوع اومانیزم آثار بسیاری تألیف گردیده است. از بین آثار مرتبط با عنوان پژوهش، می‌توان به کتاب «روایت انحراف» که به‌کوشش پژوهشگران اندیشکده ولاء به چاپ رسیده است، اشاره کرد. این کتاب با نگاهی نو به افکار و عقاید حلقه بهار، به بررسی همه‌جانبه و مستند از انحرافات آن می‌پردازد. اما مقاله حاضر تنها در مقام بررسی دیدگاه اومانیزمی این حلقه و بیان ناسازگاری آن با نظریه معیت وجودی حق و خلق در فلسفه صدرالمتألهین است. از این رو، نخست به تبیین مبنای نظری اومانیزم پرداخته می‌شود و در ادامه، به دیدگاه حلقه بهار در رابطه با نقش انسان در زندگی و همچنین بررسی شواهدی بر دیدگاه اومانیزمی این گروه اشاره می‌شود و پس از آن، نظریه معیت وجودی حق در مکتب حکمت متعالیه صدرالمتألهین تبیین می‌گردد و در پایان، به مقایسه این رویکرد با نظریه صدرالمتألهین و نیز پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن در انقلاب اسلامی ایران و جوامع بشری پرداخته می‌شود.

۱. اومانیزم در فلسفه غرب

جهت تبیین اندیشه اومانیزم، نخست به تعریف آن می‌پردازیم و سپس تاریخچه و تحولات تاریخی آن را مورد مذاقه قرار می‌دهیم و سرانجام به تأثیرات سیاسی و اجتماعی آن اشاره خواهیم کرد:

۱-۱. تعریف و تاریخچه اومانیزم

واژه «اومانیزم»^۱ در لغت به‌معنای انسان‌گرایی یا انسان‌مداری است و در اصطلاح، جنبشی است که با

ارج نهادن به انسان، اصالت را به کمال و شکوفایی او می‌دهد و از زمان رنسانس به‌عنوان یک مبنای فکری، در بسیاری از نظریه‌های فلسفی، دینی، اخلاقی، ادبی و نیز در دیدگاه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی غرب به‌کار رفته است (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۴۳).

گرایش به اومانسیم در اواخر قرون وسطی در اروپا، توسط برخی از نویسندگان و هنرمندان، از جمله دانتِه ایتالیایی مطرح شد و در حقیقت، بازگشتی به عهد پیش از مسیحیت است. پیش از مسیحیت، فرهنگ یونان باستان و رم، بهادادن به انسان و استقلال فردی او بود؛ اما پس از حاکمیت کلیسا و دین مسیحیت در اروپا، وضع دگرگون شد؛ به‌گونه‌ای که انسان‌شناسی مسیحی بر انسان‌شناسی یونانی غلبه کرد. ولی در قرن چهاردهم، مجدداً گرایش به فرهنگ یونان و روم باستان رونق گرفت و جنبشی به نام رنسانس پدیدار گشت. حاصل این جنبش، استقلال فردی انسان و آزادی او از حاکمیت کلیسا بود؛ به‌گونه‌ای که می‌توان این تحول را نقطه شروع پیدایش اومانسیم مدرن در غرب دانست (ر.ک. احمدی، ۱۳۷۷، ص ۹۲-۹۴).

این شیوه فکری، در برخی از مکاتب فلسفی و سیاسی مانند پراگماتیسم، لیبرالیسم، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم بروز و ظهور بیشتری یافت؛ به‌گونه‌ای که در تاریخ مغرب‌زمین، با دو خوانش فردگرا و جمع‌گرا از اومانسیم مواجه هستیم. در عرصه حیات سیاسی و اقتصادی، گرایش جمع‌گرا معمولاً در مکاتب سوسیالیسم و مارکسیسم و گرایش فردگرا به‌ویژه در لیبرالیسم و کاپیتالیسم خود را نشان داد (مشکات، ۱۳۸۱، ص ۵۴-۸۲).

۲-۱. رویکردهای فلسفی، اجتماعی و الهیاتی اومانسیم در غرب

با وجود آنکه اومانسیم در دوره رنسانس، رویکرد فلسفی نداشت، اما در عصر جدید، با ظهور فیلسوفانی چون برونو، بیکن، دکارت، اسپینوزا، جان لاک، بارکلی و هیوم، به‌تدریج بافت فلسفی خود را پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که در فلسفه‌های عقل‌گرا مانند دکارت، تأکید بر اصالت عقل به‌معنای جست‌وجوی مرجعیت در یک «من» عقلانی انسان بود. اصل معروف دکارت که می‌گوید: «می‌اندیشم، پس هستم»، نقطه آغاز تمرکز بر انسان به‌عنوان «من اندیشنده» و همچنین آغاز اومانسیم فلسفی شمرده می‌شود (همان).

در بُعد اجتماعی نیز بر اساس تفکر اومانستی، این انسان است که ارزش‌ها را می‌آفریند؛ به‌گونه‌ای که چیزی دارای واقعیتری فراتر از تفکر انسان نیست. قانون هم چیزی است که انسان آن را وضع می‌کند و کسی جز او حق تعیین قانون ندارد. سرنوشت انسان‌ها تنها به‌دست خودشان تعیین می‌شود و این تعیین

سرنوشت در حوزه سیاست، بر اساس اراده انسان و در شکل دموکراسی ظهور و بروز می‌کند (همان). اما در قلمرو الهیاتی، مهم‌ترین رویکرد تفکر اومانیستی آن است که داشتن یک جهان‌بینی که برپایه پذیرش واقعیات ماورای طبیعت و نیز اعتقاد به جهان غیرمادی باشد، تلاشی برای تضعیف عقل انسان است. گرایش به طبیعت، پذیرش و اهتمام به جایگاه لذت در زندگی و نیز تساهل و تسامح در دین، از جمله موضوعات محوری اومانیسم است. بنابراین در این نگاه، جهان موجودی خودپیدا است و انسان نیز به‌عنوان موجودی در همین جهان مادی، براساس یک فرآیند تحول دائمی و تکاملی پدید آمده است. از این‌رو همه باید‌ها و نبایدهای دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی باید با معیار و مقیاس بشر ارزش‌گذاری شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵).

۲. حلقه بهار

پس از بررسی مکتب اومانیسم و تأثیرات گوناگون آن در جهان غرب، به بررسی دیدگاه حلقه موسوم به «بهار» می‌پردازیم. با اینکه جهان غرب، خاستگاه اصلی اومانیسم است و این مکتب در تقابل با مسیحیت تحریف‌شده شکل گرفته است، با این حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا تفکر اومانیستی و پیامدهای آن، مانند لیبرالیسم و سکولاریسم، در اسلام و نیز در ایران، قابلیت مقابله و نفوذ دارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت با بررسی برخی جریان‌های فکری و سیاسی که قبل و بعد از انقلاب اسلامی در ایران شکل گرفته‌اند، آشکار می‌شود که این اندیشه با هدایت غرب در حال ترویج و نهادینه‌سازی است و هرچند تهاجمات فرهنگی و تبلیغات رسانه‌ای در سال‌های اخیر، سبک زندگی و افکار غربی متأثر از نگرش اومانیستی را بر زندگی اسلامی-ایرانی حاکم کرده است، لکن بررسی این موضوع که آیا چنین اتفاقی در قالب یک جریان سیاسی خاص نیز رخ داده است، ضروری به‌نظر می‌رسد.

۲-۱. معرفی «حلقه بهار»

«حلقه بهار» گروهی فعال در عرصه سیاسی ایران و دارای دیدگاه‌های خاص در زمینه‌های مختلف است. این حلقه از سال ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۲ با نفوذ در ساختار قدرت موفق شد برنامه‌های خود را پیگیری نماید. دولت نهم تا مدت‌ها با حمایت نیروهای انقلابی و معتقد به آرمان‌های اسلام و سر دادن شعارهای انقلاب در حرف و بروز روحیه انقلابی در عمل، موفق بود؛ اما به‌تدریج با نقش‌آفرینی حلقه انحرافی به‌نام حلقه بهار و سخنانی در باب انسان‌گرایی، جهانی‌شدن، مکتب ایران، کوروش و... به‌تدریج محبوبیت خود

را در بین نیروهای انقلابی ازدست داد و سرانجام، تمام تلاش‌ها و کارهای عظیم صورت گرفته در دولت‌های نهم و دهم به حاشیه رفت.

برخی از دیدگاه‌های این گروه، تأکید بر علم‌گرایی، تقدیس علم پوزیتیویستی، نقد دین سنتی، اومانسیم، خداانگاری انسان، دیدگاه‌های خاص درباره مهدویت و ظهور، بحث از انسان کامل و موارد دیگر است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵، ص ۶۳۲). اما آنچه در این نوشتار مورد نظر است، دیدگاه خاص آنان در باب انسان و اومانسیم بوده که در تقابل صریح با معیت وجودی حضرت حق در نظام فکری و فلسفه اسلامی و آموزه‌های دین و حیانی است.

۲-۲. «اومانسیم» یکی از مبانی فکری «حلقه بهار»

براساس شواهد و مدارک موجود^۱، حلقه بهار بر اومانسیم و محوریت انسان تأکید دارد. جهت اثبات این ادعا می‌توان به نظریاتی که سران این حلقه ابراز کرده‌اند، استناد کرد. یکی از سران این حلقه در ضمن سخنرانی عمومی می‌گوید: «خدا محور عالم نیست؛ بلکه خالق عالم است. خدا در عالم نیست؛ بر عالم است. در عالم، انسان محور است» (رحیم مشایی، ۱۳۹۲). به نظر وی، وجود انسان به خدا معنا می‌بخشد. خدا، محور وحدت انسان‌ها نیست. به تعداد انسان‌ها خدا وجود دارد و دوره اسلام‌گرایی به پایان رسیده است (همو، ۱۳۸۸).

با بررسی و تأمل در سخنان و آرای اعضای حلقه بهار به دست می‌آید که طرفداران این حلقه در سخنان خود همان معنایی را اراده می‌کنند و در نظر دارند که این واژه در غرب بر آن دلالت دارد. حتی با این استدلال که «حکومت دینی در غرب، منفور است»، توصیه به استفاده از انسان‌گرایی به جای تبلیغ حکومت دینی و تکیه بر آموزه‌های دینی کرده و می‌گویند که این رویکرد برای اصلاح ذهنیت مردم اروپا به‌خاطر سابقه زشت کلیسا است. یکی از اعضای این حلقه در سخنرانی خود می‌گوید: «الان در دنیا، نگاه سنتی قدیم درباره ما حاکم است؛ به گونه‌ای که حکومت ما در دنیا یک حکومت دینی تبلیغ می‌شود که این نوع حکومت به‌خاطر سابقه زشت کلیسا در اروپا در دنیا تقریباً منفور است... این ذهنیت را باید اصلاح می‌کردیم؛ بنابراین شروع به کار کردیم و از انسان سخن گفتیم» (همو، ۱۳۹۲).

۱. جهت بررسی دیدگاه‌های حلقه بهار می‌توان به کتاب «روایت انحراف» اثر نویسندگان اندیشکده ولاء و نیز کتاب «گفتمان بهار» نوشته بهمن شریف‌زاده که از طرفداران این حلقه است مراجعه کرد. در این آثار می‌توان با مشاهده مستندات فراوان به بررسی رویکرد اومانستی این حلقه پرداخت.

البته باید توجه داشت که کنش‌های حلقه بهار، فقط کنش سیاسی معطوف به کسب قدرت نبود، بلکه ریشه در عقاید خاص این حلقه دارد. چنان‌که پیداست، در آموزه‌های این حلقه، «انسان» محور اصلی خلقت است. در این نگاه، همه هستی در خدمت انسان است و اگر انسان نباشد، هستی عبث و بیهوده خواهد بود. از نظر این حلقه، بدون وجود انسان، این بیهودگی به‌حدی است که حتی وجود خدا هم معنایی نداشته و این وجود انسان است که به خدا معنا می‌بخشد. «خدا محور وحدت انسان‌ها نیست و حتی امروز هم بشر به وحدت نرسیده است؛ چرا که اگر به وحدت رسیده بود، این همه خونریزی و جنگ‌ها صورت نمی‌گرفت. چرا خدا محور نشده است؟ من می‌گویم مشکل این است که به تعداد انسان‌ها خدا هست. ملت‌ها در طول تاریخ همواره یک خدا را پرستیده‌اند؛ چون انسان‌ها خدای متفاوت دارند» (همو، ۱۳۸۸).

و دیگری در سخنان عجیب‌تر می‌گوید: «به نظرم همواره باید از انسان شروع کنیم، نقطه شروع خود انسان است، اصلاً همه‌چیز از انسان است، مربوط به انسان است، خارج از انسان چیزی وجود ندارد» (احمدی‌نژاد، ۱۳۹۵).

باید پذیرفت که حلقه بهار با ترویج دیدگاه‌های اومانیستی و انسان‌محور، انحرافی جدی در تفکر دینی و سیاسی ایران ایجاد کرد. اعتقادات این حلقه به‌روشنی با اصول و آموزه‌های اسلام در تضاد است و این امر باعث نگرانی و انتقاد بسیاری از علما، مراجع و دلسوزان انقلاب شد. از آنجاکه این حلقه با نفوذ سیاسی در بدنه انقلاب و انجام اصلاحات معیشتی محبوبیت یافت و بسیاری از مردم، از علت مخالفت علما و نیز رهبر انقلاب با این جریان آگاه نیستند، بسیار ضروری است که با استمداد از مبانی عقلی و فلسفی حکمت متعالیه، عقل انسان را به داوری طلبید و زمینه آگاهی از این دیدگاه انحرافی را با پشتوانه عقلی و دینی در مردم ایجاد کرد.

۳. نظریه معیت وجودی حق در فلسفه صدرالمتهلین

نقطه مقابل دیدگاه انسان‌محور، شناخت عمیق و دقیق جایگاه خداوند در جهان هستی است. در این مسیر می‌توان از ظرفیت‌های فلسفه اسلامی بهره برد. صدرالمتهلین بنابر مبانی فلسفی و روش‌های تفسیری خود اثبات می‌کند که برخلاف دیدگاه اومانیستی، مخلوقات، وجودی مستقل از خالق ندارند، بلکه عین ربط و وابستگی به او هستند. فرض وجود علت هستی‌بخش و بی‌نیازی معلول از او، فرضی تناقض‌آمیز است.

جهت بررسی دیدگاه صدرالمتهلین، ابتدا به تبیین معیت وجودی حق با خلق می‌پردازیم:

۳-۱. معیت وجودی حق

آنچه از متون دینی و عقلی به دست می آید، این است که خداوند، ذاتی متعالی و واحد به وحدت حقه حقیقه است و با این حال معیت وجودی با تمام مخلوقات خود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۹۶). از مهم ترین آیاتی که به طور صریح بر این مطلب دلالت دارد، آیه کریمه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ: هر کجا باشید او با شماست» (حدید: ۴) است.

معیت در لغت به معنای همراهی و مصاحبت است؛ مطابق ظاهر آیه، اگر منظور از معیت را مکانی و زمانی بدانیم، پر واضح است که خداوند از قید زمان و مکان مبرا است و اگر از ظاهر آیه دست برداریم و به جهت تنزیه مقام الهی از صفات مخلوقات، آیه را تأویل کنیم و معیت را تنها معیت علمی بدانیم، معنای آیه این خواهد بود که مخلوقات هر کجا باشند، خداوند متعال به آن ها علم دارد.

اما از نظر صدر المتألهین هر دو معنا در رابطه با معیت حق و خلق برداشتی ناصواب است؛ چراکه معیت خداوند با اشیا نمی تواند مانند معیت جسم با جسم دیگر و یا معیت جسم با عرض خود و یا حتی مانند معیت عرض با عرض دیگر باشد؛ زیرا معیت الهی معیت در وضع و مکان و زمان و مانند آن نیست و نیز به معنای معیت حال و محل و فعل و انفعال و یا به نحو حرکت و انتقال هم نخواهد بود؛ چراکه خداوند منزّه از این گونه اوصاف و تشبیه هاست و حتی معیت الهی، معیت وجودی هم نیست؛ چراکه او قبل از هر وجودی است و این قبلیت و مقدم بودن بر همه چیز، معیت الهی را با اشیا دگرگون نمی سازد؛ بلکه معیت خداوند متعال نوع دیگری از معیت است (همو، ج ۶، ص ۱۷۱).

۳-۲. معنای دقیق معیت در آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»

بنابراین، اگر در تفسیر معنای معیت الهی، مصداق آن را همان معنای مادی یعنی هم جواری مکانی و زمانی بدانیم، گرفتار تشبیه شده ایم و اگر جهت حفظ تنزیه حق تعالی، معیت را به معنای معیت علمی بدانیم، دست به تأویل زده ایم و از ظاهر آیه عدول کرده ایم و در این صورت، معیت درباره خداوند معنای مجازی و غیر حقیقی خواهد داشت؛ اما چنانچه روح و حقیقت معنای معیت را درک کنیم که یکی از مصادیق روحانی معیت، همراهی به معنای احاطه وجودی حق و قیومیت خداوند به جهت وحدت شخصی وجود او است، به معنای صحیح و دقیق تر آن دست یافته ایم.

صدر المتألهین در این مسیر بر مبانی فلسفی و روش شناسی تفسیری خود تمسک می جوید. او بر اساس نظریه «وحدت شخصی وجود» اثبات می کند که خداوند همان بسیط الحقیقه ای است که جا

برای غیر نمی‌گذارد. حق تعالی یک وجود بی‌انتهاست، بنابراین در هیچ‌جا نمی‌توان خلأ او را فرض کرد و به‌این معنا، حقیقتاً داخل در تمام اشیاست، اما این داخل شدن، همراه با محدودیت نیست؛ چراکه حدود اشیا در ذات الهی راه ندارد. بنابراین به‌دلیل نامتناهی و نامحدود بودن ذات خداوند، نمی‌توان هیچ نقطه‌ای را خالی از او تصور کرد. براساس مبانی فلسفی، هر وجودی جز واحد حقیقی یعنی خداوند متعال، پرتویی از پرتوهای ذات او و وجهی از وجوه اوست. همه موجودات دارای اصلی واحد هستند که او حقایق را محقق می‌سازد و اشیا را به‌وجود می‌آورد. او حقیقت است و بقیه شئون او هستند؛ او نور است و بقیه تابش او؛ او اصل است و دیگران ظهورات و تجلیات اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۵؛ همان، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۰۶؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹).

مطابق این دیدگاه، همان‌گونه که صورت شخص در آینه‌های متعدد تجلی می‌کند، خداوند متعال نیز بر همه اشیا تجلی کرده است. تجلی الهی بر همه اشیا به‌جهت نوریتی است که برای خداوند است، اما ظهور این تجلی بستگی به قابل‌های مختلف دارد. برخی از قابل‌ها به‌جهت ضعف و کوچکی نمی‌توانند نور عظیم الهی را به‌خوبی منعکس کنند و همان‌گونه که چشم خفاشان به‌جهت ضعف نمی‌تواند نور خورشید را جز سایه‌هایی ضعیف مشاهده کند، جمادات و نباتات و برخی از انسان‌ها به‌جهت ضعف وجودی نمی‌توانند محل تجلی نور حقیقت به‌معنای واقعی آن باشند و همچنین اگر آینه‌ای دارای کدورت یا شکستگی باشد، نمی‌تواند صورت مرآتیه را به‌خوبی نمایش دهد، نفوس انسان‌های گناهکار و مانند آن نیز نور الهی را به‌درستی منعکس نمی‌سازد، وگرنه خداوند متعال متجلی بر هر شیئی است و با همه اشیا معیت دارد و از رگ گردن به همه موجودات نزدیک‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۱۷۲). و همچنین معیت صورت و آینه مانند معیت حال و محل و متمکن و مکان هم نیست؛ چراکه اگر به‌نحو حلول بود، دراین صورت حلول صورت واحد برای آینه‌های بسیار و مختلف در حالت واحد، ممکن نبود؛ بلکه اگر در یکی از آینه‌ها حلول می‌کرد، باید از دیگری جدا می‌شد درحالی‌که چنین نیست، بلکه صورت برای همه مشاهده‌کنندگان به یک‌باره تجلی می‌کند. البته صورت در بعضی از آینه‌ها صحیح‌تر و واضح‌تر و دارای ظهور بیشتر است و در برخی دیگر پنهان‌تر و کج و ناراست است. صدرالمتألهین تجلی خداوند را برای گروهی از عارفان و مقربان از فرشتگان و بندگان صالح خدا به این نحو دانسته که حق تعالی بر همه‌چیز، با وجود درجات مختلفی از ضعف و کاستی در آن‌ها، سایه افکنده است (همو، ج ۶، ص ۱۷۲-۱۷۴).

۳-۳. بررسی معیت الهی در برخی دیگر از آیات و روایات معصومین

صدرالمتألهین برای تبیین معیت الهی به حدیث پیامبر اسلام ﷺ استشهد می‌کند. در حدیث شریف آمده

است که خداوند متعال فوق هر چیزی و تحت هر چیزی است، عظمت و کبریایی او همه چیز را پر کرده است و زمین و آسمان و نیز دریا و خشکی و هوا از او خالی نیستند، قبل از خداوند چیزی نبوده و بعد از او هم چیزی موجود نیست، او ظاهری است که فوق او چیزی نیست و باطنی است که زیر او نیز چیزی نیست؛ پس اگر با ریسمانی به زمین زیرین فرستاده شوید، بر خداوند فرود خواهید آمد؛ یعنی اگر در دل هر موجودی فروبروید، حضور وجودی خداوند و معیت او را در آن خواهید دید (همو، ج ۶، ص ۱۷۳).

و نیز در این باره، روایتی از حضرت موسی ﷺ ذکر می‌کند که حضرت خطاب به خداوند می‌فرماید ای پروردگار من! آیا تو به من نزدیک هستی تا با تو مناجات کنم و یا دوری که تو را صدا زنم؟ همانا من صوت نیکوی تو را احساس می‌کنم اما تو را نمی‌بینم؛ پس تو کجا هستی؟ سپس خداوند عزوجل به سوی موسی ﷺ وحی می‌فرستد که من پشت تو و روبه‌روی تو هستم و در شمال و جنوب تو هستم. من همنشین کسی هستم که مرا یاد کند و من با هر کسی هستم که مرا بخواند (همو).

چنانچه از عبارات و شواهد روایی صدر المتألهین برمی‌آید، حضور همه‌جانبه خداوند و اینکه وجودی به جز وجود واحد حق تعالی نیست و ماسوی‌الله در حقیقت تنها لمعه‌ای از لمعات ذات و وجهی از وجوه او هستند، به بهترین شکل معیت الهی را نمایان می‌سازد. در دعاها تأثیر آمده است: «يَا هُوَ، يَا مَنْ هُوَ، يَا مَنْ لَيْسَ هُوَ إِلَّا هُوَ، يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ آئِينَ هُوَ إِلَّا هُوَ!...».

صدر المتألهین افزون بر آیات دال بر معیت خداوند و نیز آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» به آیات «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و نیز کلام حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) «هُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمُقَارَنِي وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمُزَايَلِي» اشاره می‌کند و همراهی خداوند با مخلوقات را به این معنا تفسیر می‌کند که حق تعالی به واسطه ظهورش در پوشش اسما و صفات در دو عالم علم و خارج، عین اشیاست، و نیز به جهت علو ذات متعالیش از هر شیئی و نیز استعلائی او به واسطه صفاتش از هر نقص و زشتی و تقدسش از حصر و تقید و تنزیه از صفات مخلوقات مانند حدوث و تکوین، غیر از همه اشیاست (همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۳).

صدر المتألهین در ضمن تفسیر سوره توحید به روایتی اشاره می‌کند که در آن خداوند هم نزدیک و هم بعید توصیف شده است:

خداوند متعال بلند و والا شد، پس نزدیک شد. اینکه خداوند متعال به جهت نهایت علّوش به همه اشیا نزدیک است و آن حق است به جهت اینکه علّوش مکانی نیست، بلکه به جهت کمال رتبه وجودی و شدت نورانیتش می‌باشد؛ چراکه نور هرچه شدیدتر و قوی‌تر باشد، نزدیک‌تر و

پایین‌تر است - زیرا نزدیکی نور سبب غلبه اشراق آن می‌شود و غلبه اشراق سبب مقهوریت مشاهده و قوه ادراکی می‌گردد - مانند نور خورشید در آسمان چهارم و به نسبت نور چراغ یا مشعل که در روی زمین است. پس به اینها نگاه کن کدامیک به تو نزدیک‌ترند تا اینکه تو بدانی که بالاترین وجودات از نظر شرافت و نورانیت باید نزدیک‌تر به تو باشند. و اما اینکه خداوند متعال نزدیک شد، پس دور گردید، به جهت غایت نزدیکی و ثباتش بر یک حالت است که باعث می‌شود از دیده‌ها پنهان بماند و در حجاب بودن و دوری با یکدیگر متلازمند و محجوب بودن از چیزی ناچاراً از آن دور است؛ همان‌طور که اگر دقت شود، دوری از چیزی، در بعدش از او محجوب می‌شود. اما سببیت اول پس برای اینکه غایت نزدیکی نور و غلبه اشراق او موجب اشتباه و فرسودگی قوه مدرکه می‌شود و همان چیزی که بر چشم خفاش از تابش نور خورشید بر سرش می‌آید، بر او عارض خواهد شد؛ پس او نیز چیزی را نمی‌بیند و از او محجوب می‌شود. و این چنین است حال دیده‌ها که حق برایشان در حجاب است. و اما سبب دوم پس به خاطر اینکه اشیاء گاهی با اضداد خویش شناخته می‌شوند، درحالی که خداوند متعال ضد ندارد؛ پس از این طریق نیز قابل شناسایی نیست؛ لذا از خلائق محجوب است (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۷).

باید توجه کرد اینکه در آیات و روایات گفته شده خداوند قریب و بعید است، نه به این معناست که گاهی قریب و گاهی بعید است؛ بلکه جهت قرب به عینه جهت بُعد حق و جهت بُعد به عینه جهت قرب حق است؛ یعنی از همان جهت که قریب است، از همان جهت هم بعید است؛ مانند صفت ظاهر و باطن و اول و آخر که خداوند هم ظاهر است و در عین ظهور، باطن است؛ نه اینکه گاهی ظاهر است و زمانی دیگر باطن! خداوند به خاطر احاطه معنویه وجودیه‌اش، فوق هر چیزی است و چیزی فوق او نیست؛ زیرا وجودش محدود نیست، بلکه فوق ملاتئاهی است. و معنای دخول خداوند در اشیاء، دخول موجود مقوم در آن چیزی است که به آن قوام می‌بخشد؛ چون همه اشیاء افعال خداوند هستند، اما چون خداوند علت آن‌هاست و قابل مقایسه با آن‌ها نیست، پس از همه آن‌ها بعید است و منظور از خارج بودن از اشیاء، به دلیل تام‌الحقیقه بلکه فوق‌التمام بودن خداوند است که تمام هستی از وجود او افاضه شده است (همان، ج ۳، ص ۶۵). خداوند به همه اشیاء قریب است؛ چون همه مخلوقات عین الربط به او هستند و بعید است؛ چون خداوند غنی از همه است.

۳-۴. جمع‌بندی

خلاصه اینکه معیت الهی براساس فهم روح معنای معیت که دارای مصادیق مادی و غیرمادی است، به

این است که ذره‌ای از ذرات جهان هستی از نور حق تعالی و تجلیات و ظهورات او خالی نیست و اما فهم این معرفت و وصول به مشاهده این تجلیات، گوهر گرانبهایی است که تنها در پرتو قرآن و فهم آیات آن میسر خواهد بود (همان، ج ۶، ص ۱۷۲-۱۷۴). از نظر صدرالمتألهین هیچ مکان و زمانی از خداوند تهی نیست؛ بلکه خداوند با همه چیز است و علت این گونه معیت، تنها احاطه قیومیه او بر همه ماسوی الله است. خداوند متعال در همه مکان‌ها و مواضع و با همه اوقات و ساعات هست، بدون اینکه واجد اندازه و جزء و قید و انحصار باشد؛ اما عموم انسان‌ها از فهم این درجه از توحید که مطابق با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود است، عاجزند؛ چرا که مبتنی بر حقیقت مسئله وجود و وحدت ذاتیه حق تعالی است که هیچ منافاتی با کثرت در شئون و تجلیات او ندارد (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹).

۴. بررسی تعارضات دو دیدگاه

چنان که در تبیین نظریه اومانیستی مطابق رویکرد حلقه بهار و توضیح نظریه معیت وجودی حق بیان شد، براساس مبانی دینی و عقلی هرگز نمی‌توان هستی را جدای از خالق آن تصور کرد. اگرچه اومانیسم، به ظاهر انسان‌ها را برای یک زندگی راحت و سالم آماده کرده است، اما دو پدیده پوچ‌گرایی (نهیلیسم) و تخیذگرایی در غرب که مدعی اومانیسم هستند، بسیار قابل تأمل و توجه است. درحالی که مطابق نظریه معیت وجودی حق، محتوای برخی از آیات که به معیت خداوند با مخلوقات، به ویژه انسان می‌پردازد، به توحید با نگاه کاربردی خود نظر دارد؛ چرا که چنین نگاه توحیدی مانند نیروی محرکه‌ای است که در تمام جریان‌های اجتماعی، حکمرانی، اداره دولت، مبارزه با دشمنان و در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان حاضر است. اما زندگی برپایه اصول اومانیستی، زندگی بیگانه از خود و سایر انسان‌هاست که خود موجب اضطراب روحی و روانی بشر امروز شده است.

در حوزه سیاست و حکمرانی نیز باید از دموکراسی به عنوان یک مکتب علمی مبتنی بر تفکر اومانیستی یاد کرد. این نظام فکری، اگرچه در جوامع غربی و شرقی رواج یافته، اما با چالش‌ها و مشکلات بسیاری روبه‌رو بوده است. یکی از مهم‌ترین نقدها به دموکراسی این است که تاکنون تعریفی دقیق و جامع از آن ارائه نشده و نمی‌تواند پاسخ‌گوی تمامی ابعاد زندگی انسان باشد. به عبارت دیگر، دموکراسی به شکلی که معمولاً اجرا می‌شود، با اعطای آزادی‌های مطلق و بدون مسئولیت به امپریالیسم، مستکبران و قدرت‌طلبان جهان، زمینه‌ساز ناهنجاری‌ها و بی‌عدالتی‌ها در جوامع انسانی شده است (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹).

در مقابل این دیدگاه، در نظام حکمرانی اسلامی، رویکردی کاملاً متفاوت و کاربردی وجود دارد که بر مبنای معیت حق با مردم استوار است. دموکراسی نه با تعریف اومانیستی، بلکه برپایه مبانی توحیدی و همراهی مردم مومن جامعه با حاکمیت را می‌توان در رهبری حضرت امام خامنه‌ای مشاهده کرد. ایشان در تبیین داستان خروج قوم موسی علیه السلام از زیر سلطه فرعون، به کلام حضرت اشاره می‌کنند که خطاب به قوم خود می‌فرماید: «قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ»؛ نه، یقیناً پروردگارم با من است و مرا هدایت خواهد کرد (شعراء: ۶۲). رهبر معظم انقلاب این آیه را به‌عنوان نمادی از حضور مستمر و معیت خداوند در نظام حکومتی اسلامی تفسیر می‌کنند و تأکید دارند که اگر خداوند را یاری کنیم، خدا نیز ما را یاری خواهد کرد. این باور نه تنها در سخنان ایشان، بلکه در عملکرد و راهبردهای عملی‌شان نیز به‌وضوح دیده می‌شود و نشان‌دهنده پابندی عمیق به حضور و نقش فعال خداوند در اداره جامعه است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱).

اما در دیدگاه اومانیستی حلقه بهار، انسان محور و معیار همه چیز است؛ یعنی انسان به‌عنوان موجودی مستقل و صاحب اصالت، مرکز دایره هستی قرار دارد و همه امور دیگر در خدمت او هستند. نتیجه انکارناپذیر این تفکر این است که خدا و موجودات مجرد نفی یا کم‌اهمیت دانسته شوند و انسان را مالک و صاحب‌خانه جهان می‌پندارد که حق دارد مطابق میل خود در جهان تصرف کند. اما مطابق نظریه معیت وجودی حق، خداوند محور هستی است و انسان به‌عنوان خلیفه خدا و تجلی او، دارای جایگاهی والا است؛ اما نه به‌عنوان موجود مطلق و مستقل. انسان در نظام خلقت و تشریع خداوندی قرار دارد و همه موجودات براساس حکمت الهی دارای نظم و جایگاه خاصی برای رسیدن به کمال هستند.

همچنین در دیدگاه اومانیستی، انسان خود قانون‌گذار است و نیازی به هدایت و راهنمایی موجود ماورایی ندارد. بنابراین نظام تشریع و قانون‌گذاری باید مطابق خواسته‌ها و عقل بشری باشد و انسان صرفاً به عقل و دانش خود اعتماد کند. اما دستاورد نظریه معیت وجودی حق در حکمرانی اسلامی، پذیرش خداوند به‌عنوان منبع قانون و مشروعیت است. در این نظام، انسان موظف است در چارچوب اراده الهی حرکت کند و نظام حکومتی باید نمایانگر عدالت و هدایت الهی باشد.

نکته دیگر این که دیدگاه اومانیستی و طرفداران این مکتب، جهان را مادی و در اختیار انسان می‌دانند که باید مطابق خواسته‌های انسان نظم یابد و سایر موجودات، ابزار و وسیله‌ای برای تحقق اهداف انسان شمرده می‌شوند. از این جهت، انسان حق دارد هرگونه تصرفی در هستی انجام دهد. اما براساس دیدگاه توحیدی، جهان مادی، مقدمه‌ای برای جهان معنوی و آخرت است. انسان نباید به‌صورت دلخواه و بدون رعایت حکمت الهی در آن‌ها تصرف کند؛ بلکه باید با رعایت عدالت و مسئولیت‌پذیری با

طبیعت رفتار نماید. در دیدگاه اومانیستی، هدف زندگی تأمین خواسته‌ها و لذات فردی است و انسان محور سعادت و ارزش‌هاست. درحالی‌که در نگاه الهی، هدف زندگی رسیدن به کمال و قرب الهی است؛ انسان باید در مسیر الهی حرکت کند تا به سعادت حقیقی و ابدی دست یابد.

و سرانجام، همان‌گونه که در عمل براساس کنش‌های حلقه بهار شاهد بودیم، دیدگاه اومانیستی این حلقه، به‌دلیل فردگرایی و اصالت دادن به خواسته‌های شخصی، به ساختارشکنی، بی‌تعهدی اجتماعی، رودررویی با حاکم عادل و زمینه‌سازی برای سلطه‌گری و نفوذ قدرت‌های استکباری انجامید. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که حلقه بهار به‌جهت پابندی بر اصول اومانيسم غربی با حاکمیت اسلامی که متکی بر پذیرش بی‌چون‌وچرای معیت وجودی و احاطه کامل خداوند بر تمام هستی است، دو نظام فکری و عملی با مبانی، اهداف و روش‌های کاملاً متفاوت هستند.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و معرفی دیدگاه اومانیستی حلقه بهار و نظریه معیت وجودی حق، نتایج به‌دست‌آمده از این تقابل نشان می‌دهد که نگرش اومانیستی حلقه بهار با چالش‌هایی جدی نسبت به نظریه معیت وجودی حق مواجه است. دست‌آورد دیدگاه اومانیستی در غرب دو پدیده پوچ‌گرایی و تخریب‌گرایی است، درحالی‌که پذیرش نظریه معیت وجودی حق، مانند نیروی محرکه‌ای است که جامعه را در همه ابعاد مادی و معنوی به جلو می‌راند.

در عرصه سیاست‌گذاری نیز خروجی تفکر اومانیستی، بحث دموکراسی و ابعاد پنهان این نظریه است؛ به‌نحوی که اگر دموکراسی به‌صورت دقیق اجرایی نشود، زمینه تسلط امپریالیسم را در جامعه فراهم می‌سازد. در مقابل این دیدگاه، نظام حکمرانی ایران بر مبنای معیت حق با مردم استوار بوده است؛ به‌گونه‌ای که دموکراسی نه با تعریف اومانیستی، بلکه برپایه مبانی توحیدی در کنار همراهی مردم جامعه با حاکمیت پایه‌ریزی شده است. دلیل این مدل سیاست‌گذاری این است که در دیدگاه اومانیستی حلقه بهار، انسان مالک جهان و قانون‌گذار پنداشته می‌شود؛ اما مطابق نظریه معیت وجودی حق، خداوند محور هستی و منبع قانون و مشروعیت است و انسان به‌عنوان خلیفه خدا و تجلی او، دارای جایگاهی والا است؛ اما نه به‌عنوان موجود مطلق و مستقل.

و درنهایت، چنین مبانی فکری که برگرفته از تئوری‌های روشنفکرانه غربی است، منتج به این امر شد که حلقه بهار، به‌دلیل فردگرایی و اصالت دادن به خواسته‌های شخصی، به ساختارشکنی، بی‌تعهدی اجتماعی، رودررویی با حاکم عادل و زمینه‌سازی برای سلطه‌گری و نفوذ قدرت‌های استکباری را فراهم

آورد. اگرچه نمی‌توان به‌صراحت ادعا کرد که هدف این حلقه از آغاز همین امر بوده است، اما ملزم‌شدن به هر گرایش و اعتقادی، خواه‌ناخواه لوازم و پیامدهایی را به‌دنبال خواهد داشت که در عمل، حلقه بهار به‌جهت پایبندی بر اصول اومانیسم غربی با حاکمیت اسلامی که متکی بر پذیرش بی‌چون‌وچرای معیت وجودی و احاطه کامل خداوند بر تمام هستی است، دو نظام فکری و عملی با مبانی، اهداف و روش‌های کاملاً متفاوت پیدا کند و دچار زاویه جبران‌ناپذیر شود و هزینه‌های گزافی را به نظام اسلامی تحمیل کند. خداوند همه مومنان و دلسوزان و حاکمان نظام را از انحرافات اعتقادی و ایدئولوژیکی و اخلاقی مصون بدارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۷۷، *معمای مدرنیته*، تهران، مرکز.
۳. احمدی‌نژاد، ۱۳۹۵، سخنرانی، در جمع دانشجویان و فعالین تشکل های دانشجویی، ۸ / ۱۳۹۵،
<https://www.mashreghnews.ir/news/911498>
۴. جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار؛ تکاپوی اندیشه ها*، تهران، مؤسسه تدوین و آثار علامه جعفری.
۵. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵، *روایت انحراف: نگاهی نو به افکار و عقاید حلقه بهار*، تهران، دیدمان.
۶. خامنه‌ای، سید علی، ۱۴۰۱، سخنرانی، در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷.
۷. رجبی، محمود، ۱۳۹۲، *انسان شناسی*، قم، زلال کوثر.
۸. رحیم مشایی، اسفندیار، ۱۳۸۸، سخنرانی، در کنفرانس انجمن سالانه دانشگاه‌های باز در سالن همایش‌های صدا و سیما، ۱۳۸۸/۸/۱۹.
۹. —، ۱۳۹۲، سخنرانی، به نقل از باشگاه خبرنگاران جوان: ۱۳۹۲/۲/۲۹.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرارالایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. —، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار.
۱۲. —، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۳. —، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۴. —، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد صدرا.
۱۵. —، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. —، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۱۷. مشکات (بیات)، عبدالرسول، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها؛ درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. —، ۱۳۹۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

An Examination of the Conflicts between the Humanistic Thought of the Bahar Circle and the Theory of Existential Concomitance in Transcendent Philosophy

Marzieh Hatef*

Undoubtedly, in the contemporary era, exposing the limitations of Western philosophy in explaining the truth of the human being is essential. In this regard, drawing on the capacities of Transcendent Philosophy to critique anthropocentric discourses can be illuminating. Modern humanism, and consequently the perspective of the so-called “Bahar Circle” as a philosophical approach, places the human being at the center of the universe and maintains that there is plurality in the concept of God and that the meaning of divinity is dependent on the human being. By contrast, the theory of the “existential concomitance of the Real,” grounded in the philosophical principles of Mulla Sadra, regards God as the center of existence and emphasizes the unity of the reality of existence and gradation in the manifestations of the Real. This study, while elucidating the intellectual foundations of these two perspectives, analyzes the opposition between the anthropocentrism of the Bahar Circle and the God-centered orientation of Islamic philosophy. It argues that, owing to its adherence to Western schools of thought, the Bahar Circle faces serious challenges in various epistemological, theological, political, and social domains, whereas Mulla Sadra’s theory is fully consistent with religious foundations and the objectives of the Islamic Revolution. Employing a descriptive-analytical method, the present study seeks to analyze these two perspectives and examine their implications.

Keywords: humanism, Bahar Circle, existential concomitance, Transcendent Philosophy, Mulla Sadra.

*. Part-time Faculty Member, Fatima al-Zahra (PBUH) Institute of Higher Education in Islamic Studies, Khorasgan, Isfahan, Iran.

Email: maedehhatef1391@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1650-701X>

The Characteristics of Intellective Immaterial, Imaginal, and Material Existents in Islamic Philosophy

Shahab al-Din Vahidi Mehrjerdi*

Ehsan Kordi Ardakani**

The study of immaterial and material existents and the identification of their characteristics is an important issue in Islamic philosophy. Employing a descriptive-analytical method, this study seeks to provide a precise account of the immaterial and the material and to examine the characteristics shared by, and distinctive to, intellective immaterial, imaginal existents, and material existents. In this regard, different approaches can be found in the Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent Philosophy traditions, with much of the disagreement concerning the recognition and acceptance of the imaginal realm. Rejecting the existence of an imaginal realm, Peripatetic philosophers restrict immaterial existents to intellective immaterial existents. By contrast, Illuminationist and Transcendent philosophers, through accepting imaginal existents, regard immaterial existents as encompassing both imaginal and intellective existents. Accordingly, differences can be observed among these traditions in their definitions and accounts of the characteristics of immaterial and material existents.

Keywords: Islamic philosophy; immateriality; imaginal immateriality; intellective immateriality; material existent.

*. Associate Professor, Meybod University, Meybod, Iran.

Email: vahidi@meybod.ac.ir

** . Assistant Professor, Ardakan University, Ardakan, Iran.

Email: e.kordi@ardakan.ac.ir

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0017-3051>

Aristotle's Disagreement with Plato on the Account of Human Virtues and al-Farabi's Influence from Aristotle

Mohammad Ali Nouri*

What is commonly discussed and understood in ethical writings under the heading of human virtues is generally restricted to moral virtues, understood as habits and dispositions of the soul in performing good actions. Plato identifies four virtues—wisdom, courage, temperance, and justice—in relation to the three faculties of the human soul, namely reason, anger, and appetite. Muslim philosophers after al-Farabi, influenced by this view, regarded these virtues as the “cardinal virtues” and examined them together with the subordinate and related virtues. Aristotle, and following him al-Farabi, by accepting the division of the virtues of the human soul into intellectual and moral virtues, regard moral virtues not as constituting all the virtues of the soul, but only as a part of them, grounded in intellectual virtues. In their view, intellectual virtues are divided into virtues of theoretical intellect and practical intellect, while the virtues of practical intellect are further divided into phronesis and techne. Moral virtues are actualized under the guidance and management of intellectual virtues. The present study seeks, by focusing on the views of Aristotle and al-Farabi and clarifying their accounts of human virtues, to provide a better understanding of these virtues and their interrelations and thereby to contribute to the further development of discussions in practical philosophy from this perspective.

Keywords: practical philosophy, faculties of the soul, moral virtues, intellectual virtues, Plato, Aristotle, al-Farabi

*. Assistant Professor, Research Center for the Encyclopedia of Islamic Rational Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

A Conceptual Reconstruction of the Problem of Faith in the Thought of Kierkegaard and Allameh Mesbah

Mohammad Hossein Mirderkvandi*

Allameh Mesbah Yazdi and Søren Kierkegaard represent, respectively, rationalism and fideism within the context of philosophical theology. Each thinker develops his theory on the basis of a number of concepts, and understanding their respective positions depends on a careful analysis of these concepts. Such conceptual analysis provides a sound basis for understanding and justifying their theories. Indeed, both Kierkegaard and Allameh Mesbah, on the basis of the preliminary conceptual analysis they undertake, proceed correctly in the subsequent stages of their reasoning and formulate their theories consistently with their respective foundations. If reason is understood as an outward-oriented faculty that apprehends the external world but lacks access to the realm of the inner self, and if the will is regarded as constitutive of human beings' humanity, then faith, insofar as it is to constitute the principal stage of human existence, should not be regarded as something attained through reason but rather as a product of the will. Conversely, if reason, despite its limitations, is understood as capable of disclosing the truths of the world, and the will as a prerequisite for every voluntary act—including faith—then faith should naturally be regarded as simultaneously grounded in reason and free choice.

Keywords: reason, will, faith, Søren Kierkegaard, Allameh Mesbah.

*. PhD Candidate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: mmir7876@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6113-0397>

The question of the wisdom of the Necessary Existent has long attracted the attention of Muslim philosophers. Addressing this issue is essential because divine wisdom concerns the stage preceding creation and the very origination of divine action, and is therefore regarded as one of the most fundamental issues in Islamic philosophy and theology. In the author's view, it is more fundamental in this respect than the question of divine justice, which concerns the stage subsequent to creation. Early Muslim philosophers such as al-Kindi and Ibn Rushd focused primarily on the manifestations of God's wisdom. In al-Farabi's works, however, there are also indications of a conceptual account of divine wisdom. Ibn Sina was the first philosopher to provide an extensive conceptual elaboration of God's wisdom. Subsequently, this view received attention from Suhrawardi, Mulla Sadra, and their followers. The views of Allameh Tabataba'i, as an interpreter of Transcendent Philosophy, are of particular significance in this regard. In explaining divine wisdom, he approaches the issue from two distinct perspectives: one aligned with Muslim philosophers and the other closer to the views of theologians. From a theological perspective, Allameh maintains that God's action is identical with wisdom and that it does not derive from an independently established expediency; rather, God's action itself brings about expediency. From a philosophical perspective, in his glosses on al-Asfar, following Mulla Sadra, he regards divine wisdom and providence as arising from three divine attributes: knowledge, causality, and satisfaction. Shahid Motahhari also devoted considerable attention to the wisdom of the Necessary Existent. His account of divine wisdom is based primarily on Peripatetic philosophy and Transcendent Philosophy; nevertheless, the breadth and depth of his treatment indicate the distinctive significance of his views on this subject.

Keywords: divine wisdom, Allameh Tabataba'i, Shahid Motahhari.

definition which primarily concerned with explicating concepts, ultimately yields nothing more than general and theoretical definitions. This approach faces serious shortcomings, including its neglect of non-permanent attributes in changes of qualitative identity and the lack of correspondence between theoretical definitions and objective reality. Since definitions should take into account the "becoming" and "change" in the realm of existence, functional definitions can provide a way forward insofar as they are capable of attending to these two dimensions. By taking into consideration the temporal and spatial situatedness of things, functional definitions can explain how things come to be what they are, and in accordance with the intended direction of the development of a phenomenon, make it possible to intervene in and modify it. Moreover, functional definitions prevent the emergence of value-neutral knowledge and materialistic relativism. Using an analytical-critical method, this article examines theoretical definitions and explains and analyzes the possibility—and indeed the necessity—of formulating functional definitions and their various functions.

Keywords: definition; theoretical definition; functional definition; logic; theistic approach.

The Wisdom of the Necessary Existent from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Shahid Motahhari

Javad Hajipour*

Seyyed Sajjad Sadatizadeh**

*. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, School of Nursing, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran.

Email: hajipour.j@dums.ac.ir

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7397-7029>

** . Assistant Professor, Department of Islamic Studies, School of Nursing, Dezful University of Medical Sciences, Dezful, Iran.

Email: sadati.sj@dums.ac.ir

Abstracts

Critique and Evaluation of Theoretical-Logical Definitions and the Need to Attend to Functional Definitions: A Theistic Approach

Hossein Hajipour*

Davoud Heydari**

Fatemeh Dastvar***

The conventional approach of logicians to definition, which considers, in the process of knowing things, the complete essential definition, incomplete essential definition, complete descriptive definition, and incomplete descriptive

*, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Yadegar-e Imam Khomeini Branch, Tehran, Iran.

Email: Hosseinhajipour@iaui.ir

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3982-5328>

**, PhD Candidate in Islamic Studies Education, Ethics, University of Islamic Studies, Qom, Iran.

Email: hajipour110@chmail.ir

***, Associate Professor and Teacher, Qom Department of Education; B.A. in Qur'anic Studies and Ethics, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran

Email: hajipour8@yahoo.com

Table of Contents

A Preliminary Remark	5
Critique and Evaluation of Theoretical Logical Definitions and the Need to Attend to Functional Definitions: A Theistic Approach/ ✎ Hossein Hajipour, Davoud Heydari & Fatemeh Dastvar	7
The Wisdom of the Necessary Existent from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Shahid Motahhari/ ✎ Javad Hajipour & Seyyed Sajjad Sadatizadeh	29
A Conceptual Reconstruction of the Problem of Faith in the Thought of Kierkegaard and Allameh Mesbah/ ✎ Mohammad Hossein Mirderkvandi	53
Aristotle's Disagreement with Plato on the Account of Human Virtues and al-Farabi's Influence from Aristotle/ ✎ Mohammad Ali Nouri	69
The Characteristics of Intellective Immaterial, Imaginal, and Material Existents in Islamic Philosophy / ✎ Shahab al-Din Vahidi Mehrjerdī & Ehsan Kordi Ardakani	91
An Examination of the Conflicts between the Humanistic Thought of the Bahar Circle and the Theory of Existential Concomitance in Transcendent Philosophy/ ✎ Marzieh Hatef	111
Abstracts	119

Ma`aref-e ‘Aqli is a biquarterly journal on Islamic intellectual sciences, and fundamental studies corresponding to the objectives of the Research Centre for the Encyclopedia of Islamic Intellectual Sciences.

This periodical ranges over a number of basic philosophical, theological and relevant topics.

This journal is intended to safeguard the basic Islamic teachings against eclectic and unorthodox opinions and thoughts in pave the way for exchanging thoughts, and provoking debates and criticisms on the aforementioned topics. We will appreciate your remarks and comments.

In the Name of Allah

Ma`aref-e ‘Aqli

**A Biquarterly Journal of
the Research Center of the Encyclopedia
of Islamic Intellectual Sciences**

Fall & Winter 2023-2024

Publisher: The Imam Khomeini Education and Research Institute

Address: Ma`aref-e ‘Aqli, Imam Khomeini Education and Research
Institute, Shahid Molavi Blvd, Pardisan, Qom, Iran.

Phone: (+98) 2532137243

Mobile: (+98) 9127475339

Fax: (+98) 2532808903

E-mail: maaref@qabas.net

Website: www.nashriyat.ir