



فصلنامه علمی - پژوهشی

حكمت اسلام

سال نهم، شماره چهارم (پیاپی ۳۵)

۱۴۰۱ زمستان

شایع ۱۵۰۵_۲۴۲۳

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- مسعود آربابجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

- عز الدین رضائزد (استاد پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ)

- حسن رمضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

- علی عباسی (استادیار پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ)

- محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

- یارعلی کرد فیروزجایی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ره))

- مجتبی مصباح (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

- حسن معلمی (استاد دانشگاه باقرالعلوم (ره))

بر اساس مجوز شماره ۱۴۷۴/۱۱/۴ مورخه ۱۳۹۴/۱۱/۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، به فصلنامه حکمت اسلامی از شماره اول درجه علمی - پژوهشی اعطا شد.

نمایه شده در پایگاه‌های:

(پایگاه استادی علوم جهان اسلام) ISC

(پایگاه اطلاعات نشریات کشور) Magiran

(پایگاه مجلات تخصصی نور) Noormags

نشانی: قم، خیابان ۱۹ دی، کوچه ۱۰، پلاک ۵

صندوق پستی: ۳۷۱۸-۴۴۵۴

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۵۷۶۱ (داخلی ۱۲۵)

دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۱۰۰۴

سامانه فصلنامه: www.fhi.hekmateislami.com

پست الکترونیکی: fhi@hekmateislami.com

سامانه پیامکی: ۵۰۰۰۱۹۹۰۰۹۱۳۹۳

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

صاحب امتیاز:

جمع‌عالی حکمت اسلامی

مدیر مسئول:

آیت‌الله غلامرضا فیاضی

سردیر:

دکتر علی عباسی

دبیر تحریریه:

دکتر محمد رضایی

دبیر اجرایی:

محمد باقر خراسانی

امور اجرایی:

سید رضا شاه‌چراغی

مترجم انگلیسی:

دکتر رضا بخشایش

مترجم عربی:

نوفیل بن ذکریا

ویراستار:

سلیمان محمودی مقدم

صفحه آراء:

حسن محسنی

نشر و توزیع:

عباس بریمی

چاپ:

مرکز چاپ و نشر زلال کوثر

بسمه تعالیٰ
راهنمای نگارش و تنظیم مقالات
شرایط عمومی

۱. فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی فقط مقالات پژوهشی معتبر و اصیلی را که ساختار علمی دارد و بر اساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، ارزیابی می‌کند.
۲. مقاله ارسالی باید اولاً به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسنده‌گان باشد. ثانیاً متن کامل آن نباید پیش‌تر در نشریات داخلی یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشد.
ثالثاً هم‌زمان برای چاپ به دیگر مجلات علمی فرستاده نشده باشد.
۳. مشخصات کامل پدیدآورنده، شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسنده‌گان، مرتبه علمی، خلاصه‌ای از پیشینه علمی - پژوهشی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی دقیق پستی، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن به همراه مقاله فرستاده شود.
۴. مقالات ارسالی حتماً باید تألیفی باشد. مقالات ترجمه‌ای نیز در صورتی قابل چاپ خواهد بود که همراه نقد و بررسی باشد و نسخه‌ای از متن اصلی و معروفی اجمالی نویسنده همراه آن ضمیمه گردد.
۵. فصلنامه حکمت اسلامی در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است و مقالات دریافتی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.
۶. حق رد یا قبول و نیز ویرایش و اصلاح مقالات برای فصلنامه محفوظ است.
۷. مقالات و مطالب منتشر در فصلنامه حکمت اسلامی، لزوماً بیان کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
۸. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای فصلنامه محفوظ، و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

نحوه تنظیم مقالات

۱. مقاله به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی (شامل بیان مسئله، پرسش‌ها، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری) و فهرست کامل منابع خواهد بود.
الف) چکیده مقاله باید حداقل در دویست کلمه تنظیم گردد که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، بحث و نتیجه‌گیری یافته‌ها باشد.
ب) واژگان کلیدی شامل حداقل هفت واژه و ترجیحاً مستخرج از اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی موجود باشد.
ج) حتی‌المکان ترجمه انگلیسی و عربی چکیده و واژگان کلیدی به مقدار ذکر شده نیز ضمیمه گردد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط word ۲۰۱۰، با حداقل ۳۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم و

منحصرًا از طریق سامانه فصلنامه به نشانی (www.fhi.hekmateislami.com) ارسال شود.

۳. متن مقاله با قلم Lotus14 B، متن عربی IRCompset13 و متن انگلیسی Times New Roman12 تنظیم گردد.

۴. همه توضیحات اضافی و معادل انگلیسی اسمای خاص یا اصطلاحات در پایین همان صفحه در پاورپوینت آورده شود.

۵. ارجاعات مقاله پس از نقل قول یا مطلب استفاده شده، درون متن و داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:

(الف) منابع فارسی: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه؛ مثل (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۶)

(ب) منابع لاتین: نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثل (Kant, 1998, p.71) ع در صورت تکرار منبع از واژه «همان، شماره جلد و شماره صفحه» و تکرار نویسنده از واژه «همو» و در صورت استفاده از همان منبع و همان صفحه از کلمه «همانجا» استفاده شود. همچنین در منابع لاتین از واژه Ibid استفاده شود.

۷. فهرست منابع مورد استفاده با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده‌گان و تاریخ انتشار به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:

(الف) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب (Italic) (شماره جلد). نام مترجم، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

مثال: کتاب: فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). فصوص الحكم. تحقیق محمدحسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: بیدار.

(ب) مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». عنوان نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.

مثال: سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۴). «تقریر برهان صدیقین آقا علی مدرس زنجوی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۲(۲)، ص ۹-۳۲.

(ج) منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ). «عنوان مقاله». نام نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره صفحه. بازیابی تاریخ دسترسی، از نام صفحه اینترنتی.

مثال: صدرا، علیرضا (۱۳۹۳). «حکمت حکمت مدنی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۱(۳)، ص ۹-۳۰. بازیابی ۲۰ بهمن ۱۳۹۴، از www.noormags.com

کلیه حقوق مادی و معنوی مقالات برای فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی محفوظ است و آن دسته از نویسنده‌گان محترمی که مقاله آنها در این فصلنامه منتشر شده و یا در صدد انتشار مقاله منتشره خود در مجموعه مقالات یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت فصلنامه را اخذ کنند.

فهرست عناوین

| | | |
|---|-----|-------------------------------------|
| تحلیلی از اصل عدم تفاوت در فلسفه احتمال با تأکید بر دیدگاه شهید صدر و جان مینارد کینز | ۱۱ | مهدی میری، مهدی منفرد |
| بررسی ادله تجرد علم به مثابه مانعی برای اثبات شعور همگانی موجودات در حکمت متعالیه | ۳۳ | محمدعلی محیطی اردکان، غلامرضا فیاضی |
| زن در فلسفه سیاسی فارابی | ۵۵ | علیرضا صدرا |
| معیارهای کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی خواجہ نصیرالدین طوسی | ۷۷ | مرتضی یوسفی راد |
| بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا | ۹۷ | علی عباسی، جلال حیدری |
| روابط فلسفه حقوق و فلسفه سیاست | ۱۱۵ | مرتضی رضائی |
| مزایای انحصاری برهان صدیقین علامه طباطبائی در اثبات وجود خدای متعال بدون تنگناها | ۱۳۷ | عسکری سلیمانی امیری |
| نقد و بررسی ماهیت معنا در نظریه کاربردی معنای ویتنشتاين با رویکرد اسلامی | ۱۵۱ | لیلا محسنیان، محمدصادق علیپور |
| بررسی تطبیقی جاودانگی تناسخی نفس در اسلام و مسیحیت | ۱۷۵ | محمدتقی یوسفی |

سخن سردبیر

حکمت عملی به عنوان مجموعه‌ای از تأملات عقلی درباره کنش‌های فردی و اجتماعی انسان بخشی مهم از نظام‌های فلسفی از جمله فلسفه اسلامی است که به بررسی عقلی و پیشین مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق فردی و اجتماعی و سیاست مدن می‌پردازد.

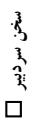
مجموعه رفتارهای درونی و بیرونی انسان به علاوه کنش‌های وی در قلمرو خانواده و جامعه موضوع پژوهش حکمی در این شاخه مهم از معارف عقلی است. بدون شک ملموس‌ترین تأثیر معارف فلسفی در حیات واقعی انسان مربوط به این بخش است، هرچند تأسیس الگویی معقول و منسجم از حکمت عملی بدون تدقیق مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌سوز نخواهد بود.

اما در عمل عنایت به این ساحت در میان فلاسفه و حکما در طول تاریخ متفاوت است. در حالی که حکیمانی چون افلاطون و ارسطو و فارابی نگرشی حداکثری در این زمینه داشتند، فیلسوفانی نیز بودند که به علی که اکنون مجال طرحشان نیست عنایت چندانی به این‌گونه مباحث نداشتند. در میان حکماء مسلمان توجه فارابی و ابن‌سینا و خواجه طوسی به این قلمرو بیش از دیگران است. هرچند جناب صدرالمتألهین نیز متأثر از فارابی در برخی از آثارش چون الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد به این‌گونه مباحث ورود داشته است. ولی حجم و عمق پرداختن وی به این مسایل قابل قیاس با اعتنای او به مسایل حکمت نظری به ویژه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نیست.

اما از میان حکماء مسلمان اندک‌اند کسانی که علاوه بر اهتمام نظری به مباحث فلسفی سیاست، به لحاظ عمل نیز وارد این عرصه شده و به کنش‌گری سیاسی اجتماعی در زمانه خود پرداخته باشند. ابن‌سینا و خواجه طوسی و بیش از همه امام خمینی از جمله چنین حکیمانی هستند که نه تنها در مرحله نظر و تأملات عقلی در حوزه فلسفه سیاسی تلاش نمودند، بلکه در مقام عمل نیز در میدان سیاست حضور داشته و البته به درجات گوناگون تأثیرگذار بوده‌اند.

ریاضی دان و دانشمند بزرگ جناب خواجہ نصیرالدین طوسی به لحاظ جمع میان علوم نظری و عملی از یکسو و جمع میان علم و عمل از دگرسو، از نوادر روزگار است. جامعیتی بی نظیر در علوم و فنون مختلف به علاوه کنشگری مؤثر در قلمرو سیاست زمانه و در عین حال برخورداری از مراتب کمال و اعتلای معنوی از ویژگی های این مرد بزرگ است. قرن هفتم به لحاظ منازعات درونی و تهاجم ویرانگر مغول دوره ای پرتلاطم و مملو از حوادث دردنگ است ولی جالب آنکه این حکیم فرزانه در هر موقعیت سختی که قرار گرفت با عقلانیتی برخاسته از حکمت و کیاست، تهدیدها را به فرصت تبدیل نمود.

استقرار و حبس طولانی مدت وی در قلاع اسماعیلیه هرگز او را از تولید آثار فاخر باز نداشت چنانکه تدابیر حکیمانه وی سرانجام از موجوداتی غارتگر و خونریز، قومی دانش پرور و خدمو به علم و آیین پدید آورد. مواجهه مدارآمیز و جذب حداکثری وی نسبت به دانشمندان و حکیمان با مذاهب و گرایش های مختلف هرگز موجب نشد که وی فرصت جهاد تبیین در مسیر ترویج مرام و عقیده به حق امامیه را از دست بدهد. لذا در عین حال که شمع وجودش روشنگر محفلی متشكل از پیروان مذاهب گوناگون بود و دایره شاگردانش اهل سنت را هم شامل می شد با آفرینش متمن استوار در کلام اسلامی بهترین و معقول ترین دفاع را از مذهب امامیه رقم زد. تحرید الاعتقاد وی بدون شک نقطه عطفی در پژوهش های کلامی جهان اسلام است که از یکسو با به اوج رساندن کلام فلسفی به رشد و تعالی دانش کلام کمک نمود و از سوی دیگر در فضای مستعد آن روزگار مذهب امامیه را ترویج نمود، و لذا این اثر چنان مورد عنایت متکلمان بعد از وی قرار گرفت که صدھا شرح و تعلیقه بر آن توسط فریقین در سده های بعدی بر آن نگاشته شد. چنانکه شیوه وی در پردازش و تدوین مسائل کلامی و بهره مندی از معارف فلسفی در آنها در قرون بعدی تبدیل به شیوه معیار گردید و متونی چون مقاصد و مواقف و شروح آنها کاملاً با همان الگو تدوین گردید. در حوزه تفکر فلسفی نیز شرح وی بر اشارات شیخ تأثیری عظیم در احیاء مجدد حکمت مشاء داشت. در حالی که به خاطر تشکیکات فخر رازی و انتقادات بی رحمانه غزالی و حملات بی امان شهرستانی فلسفه مشاء سینوی در معرض تضعیف و مهجویری قرار گرفته بود دفاع معقول خواجہ بعلاوه بهره گیری اش از میراث شیخ اشراق به احیاء و حتی ارتقاء حکمت مشاء در این دوره انجامید. نگارش متون تخصصی اخلاق و حکمت عملی چون اخلاق ناصری واوصاف الاشراف در الگوهای گوناگون از مهارت و چیره دستی اش درین وادی حکایت دارد. مهم ترین ویژگی در شخصیت پر فروع خواجہ طوسی همین است که در عین انجام کارهای علمی و حکمی سترگ در قلمروهای مختلف اولاً هرگز از کنشگری سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار در آن زمانه بی قرار غافل نگردید. و ثانیاً فعالیت



علمی و سیاسی اجتماعی گسترده هرگز مانع سلوک معنوی و کسب کمالات عملی وی نگشت. نگارش آثاری چون «اوصاف الاشراف» و «آغاز و انجام» حکایت از روح لطیف و متعالی او دارد چنانکه سلوک معنوی و اخلاقی وی در عین میدان داری اش در سیاست مورد تأیید معاصرانش واقع گشت. علامه حلی که در زمانه خود بزرگانی چون محقق حلی و ابن طاووس را درک نمود، در اجازه خود به ابن زهره راجع به خواجه می نویسد: «كان افضل عصره فى العلوم العقلية والنقدية وكان اشرف من شاهدناه فى الاخلاق». فسلام الله عليه حين ولدو عاش وجاهدو حين ارتحل الى جوار رحمته ربہ و حين يبعث حیا.

تحلیلی از اصل عدم تفاوت در فلسفه احتمال با تأکید بر دیدگاه شهید صدر و جان مینارد کینز

مهردی میری^۱، مهردی منفرد^۲

چکیده

طرفداران نظریه منطقی احتمال، به اشکالات منتقدان اصل عدم تفاوت پاسخ گفته‌اند. جان مینارد کینز^۳ و شهید محمدباقر صدر دو چهره شاخص این عرصه‌اند. مسأله اصلی در این مقاله، بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه ایشان در این موضوع است. هدف از این تحقیق، زمینه‌سازی برای ورود اندیشمندان معاصر اسلامی به نظریه‌پردازی در این خصوص در بستر گفت‌وگو با صاحب‌نظران جهانی است. روش تحقیق در این مقاله از حیث گردآوری مدارک، «كتابخانه ای» و از لحاظ ماهیت روش، تجزیه و تحلیل کیفی، «عقلی برهانی» است. در نتیجه تحقیق روشن شد که اصل بدیهی اول شهید صدر در تبیین نظریه احتمال، درواقع همان اصل عدم تفاوت کینز است و هر دو اندیشمند از راهبرد ایجاد تقسیمات فرعی تلاش کرده اند شباهت‌هایی آن را پاسخ دهند. عده‌ی اما تمام تناقضات ادعایی، به خاطر ابهام در خود مسأله احتمالاتی مورد نظر و یا تطبیق اشتباہ پیش‌آمده است. نتیجه اینکه نظریه احتمال شهید صدر حاوی ظرفیت‌های بزرگی برای روبارویی با چالش‌های نو در این خصوص است.

واژگان کلیدی: فلسفه احتمال، اصل عدم تفاوت، نظریه منطقی احتمال، احتمال ذهنی، پارادوکس‌های اصل عدم تفاوت، شهید صدر، جان مینارد کینز.

Shmahdimiri@iran.ir

mmونfareed86@gmail.com

۳. John Maynard Keynes اقتصاددان بریسته و تیزهوش انگلیسی که نظریه منطقی احتمال را به منظور کاربرد در علم اقتصاد پایه‌ریزی کرد (۱۸۸۳ - ۱۹۴۶).

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه مشهد

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

از اوایل قرن ۱۷، در مغرب زمین "فلسفه احتمال" بیشتر مورد توجه واقع شد (Hájek, 2011, p.4). در میان مکاتب مختلفی که در "فلسفه احتمال" شکل گرفته (Gillies, 2000, p.1-3) و مکتب سنتی‌ای که بیشترین قدامت را در شرق و غرب داشته است، مکتب کلاسیک است. در این مکتب، "احتمال" به عنوان «درجه باور معقول» تلقی می‌شود. مکتب منطقی نیز نوعی از مکتب کلاسیک است. از بزرگ‌ترین مدافعان این دیدگاه، در شرق («شهید صدر») و در غرب («کینز»)^۱ بوده‌اند.

یکی از عواملی که در بیشتر متفکران متأخر غرب سبب شد تا آنها دست از مکتب کلاسیک و منطقی برداشته و به تفسیرهای دیگر روی آورند، تناقضاتی بود که به نظر آنها در این دو مکتب وجود داشت و قابل حل نبود (Ibid, p.49). به طور خاص، این تناقضات بیشتر مربوط به اصل عدم تفاوت^۲ است. فروپاشی اعتبار این اصل به معنای فروپاشی کل مکتب کلاسیک است. در این مقاله دو چهره شاخص در شرق و غرب که به این موضوع پرداخته‌اند (یعنی شهید محمدباقر صدر و جان مینارد کینز)، به طور تطبیقی قرائت شده است. مسئله اصلی در این میان، همسویی‌ها و هم زبانی‌های این دو اندیشمند است؛ همچنان‌که به تفاوت دیدگاه‌های آنان نیز خواهیم پرداخت. سؤال اصلی که پاسخ آن را دنبال خواهیم کرد این است که هر کدام از این دو متفکر، اصل عدم تفاوت را چگونه معرفی می‌کنند و فارغ از ظاهر بیان آنان، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در عمق دیدگاه آنان وجود دارد. سؤالات فرعی نیز عبارتند از اینکه هر کدام از آنها چه بیان‌های تکمیلی‌ای در تبیین این اصل دارند و نیز اینکه چگونه با تمسک به تبیین خود، به حل تناقضات ادعایی اقدام می‌کنند و در نهایت، نگارنده به قضاوت بین این دیدگاه‌ها می‌پردازد.

روش تحقیق در این مقاله، از حیث گردآوری مدارک، کتابخانه‌ای (اعم از روش دستی و سامانه‌های رایانه‌ای) بوده و از لحاظ ماهیت روش، تجزیه و تحلیل کیفی به روش عقلی برهانی است.

1. J. M. Keynes.

2. The Principle Of Indifference.

۱. نظریه منطقی احتمال و جایگاه اصل عدم تفاوت

لابلاس^۱ نظریه کلاسیک احتمال را این‌گونه معرفی می‌کند: «نظریه شانس در برگیرنده فروکاهی تمام پیشامدهایی از یک نوع است به تعداد معینی از رویدادها که به یک اندازه ممکن هستند. مقصود از «به یک اندازه ممکن» یعنی چنانند که گویا ما در مورد وجود یا عدم آنها به یک اندازه مردد هستیم. همچنین، نظریه شانس در برگیرنده تعیین تعداد حالت‌های مساعد نسبت به رویدادی است که به دنبال محاسبه احتمال آن هستیم. نسبت این عدد به تمام حالت‌های ممکن عبارت است از درجه احتمال رویداد» (Laplace, 1902, p.6).

احتمالاً این رویکرد تقریباً یک قرن در بین ریاضیدانان رایج بود و مبنایی برای محاسبات ریاضی احتمال بود. درواقع محاسبات پیچیده احتمال، فروکاهی عقلانیت موجود در این روش به جبر و حسابان بود. یک عقلانیت ثابت و شهودی به معنای کامن سنس^۲ در این روش مفروض است که هر انسانی به طور طبیعی باید دارای آن باشد.

هم‌زمان با فروریختن پایه‌های پوزیتیویسم منطقی و نگاه‌های تبیینی در حوزه علوم تجربی در اواسط قرن بیستم، آخرین کورسوهای شناخت در منظر عمله فیلسوفان غربی نابود شد و نوعی شکاکیت نوکانتی پدید آمد. دیگر هیچ نوع عقلانیت ثابت و همگانی مورد قبول نبود. ذهنی‌گرایی با انواع مختلف خود در عرصه تفکر فلسفی میدان دارد. اگرچه فلسفه کانت نیز ذهنی‌گرایی بود. ولی با این تفاوت، او به مقولات ثابتی برای فاهمه اعتقاد داشت. درحالی که در نحله‌های نوکانتی هیچ نوع ثباتی برای ذهنی‌گرایی مورد قبول نبود. در چنین فضایی، جزم‌گرایی در تمامی حوزه‌های معرفتی نفی شد. در دیدگاه منطقی احتمال نیز که در امتداد دیدگاه کلاسیک ایجاد شده بود، نوعی جزم‌گرایی وجود داشت. یک گزاره احتمالی نسبت به شواهدی خاص، درجه باور عقلانی خاصی را می‌طلبد و این اقتضاء یک اقتضاء جزمی و مستقل از فاعل شناساً است و این یک نوع جزم‌گرایی است.

«گیلیس» تأکید می‌کند که در نظریه کلاسیک، مفروضاتی وجود دارد که عمدهاً مورد قبول متفکران عصر روشنگری و قرن نوزده بود، درحالی که در قرن بیستم جایگاهی ندارند (Gillies, 2000, p. 24).

نفی این جزم‌گرایی در احتمال، وقتی تقویت شد که پارادوکس‌های اصل عدم تفاوت مطرح شد. دهه‌های اول قرن بیستم، عرصه طرح پارادوکس‌های مختلف در حوزه‌های مختلف علوم

1. Pierre-Simon Laplace (1749- 1827).

2. Common sense.

3. Immanuel Kant (1724 – 1804).

ریاضی و منطقی و تلاش برای پاسخ به آنها بود. در حال حاضر، عمدۀ فیلسوفان احتمال به این اصل به دیده تردید می‌نگرند. ولی بیشتر فیلسوفان مسلمان و برخی از متفکران غربی همچنان به دفاع از آن می‌پردازند.

۲. اصل عدم تفاوت

۱-۱. دیدگاه کینز

کینز معتقد است که اصل عدم تفاوت پیش از او توسط لایینیتس^۱ طرح شده و آن، اصل عدم دلیل کافی^۲ نامیده شده است. او ترجیح داد این نام را به اصل عدم تفاوت تغییر دهد (Keynes, 1921, p 41). «اگر در مورد یک موضوع، بین چند محمول مختلف هیچ اطلاعات و دلیلی در ذهن نداشته باشیم که یکی را برخلاف بقیه تأیید یا تضعیف کند، آنگاه نسبت به چنین وضعیت ادراکی ای خواهیم گفت که تطابق و صدق هر کدام از این محمول‌ها دارای احتمال یکسانی است» (Ibid, p.42). پس اگر هیچ شاهدی که یک طرف را تأیید کند موجود نباشد، احتمال همه طرف‌ها برابر است (Hájek, 2011, p.7). البته کینز در جای دیگر تأکیدمی‌کند که این تساوی احتمال و به‌طور کلی هر احتمالی نسبت به شواهد خاص در نزد فاعل شناسای خاص سنجیده می‌شود و نه به‌طور مطلق (Keynes, 1921, p.7).

۱-۲. دیدگاه شهید صدر

علم احتمالی، از نظر شهید صدر^۳ به یک علم اجمالی فروکاسته می‌شود و خود متعلق به مجموعه‌ای از رویدادهای اعضاء یا اطراف این علم اجمالی را تشکیل می‌دهند و هر کدام می‌تواند به شخصه همان رویداد مورد نظر باشند. اعضای این مجموعه باید متداخل نباشند. یعنی هر کدام نسبت به دیگری تناقضی و تقابل داشته باشد و از سوی دیگر، کل حالات ممکن و محتمل را شامل شوند. فاعل شناساً می‌داند که یکی از این مجموعه قطعاً تحقق دارد. اگر مقدار ارزش علم را یک واحد صحیح اعتبار کنیم، در این صورت کسری که صورت آن "عدد یک" و مخرج آن "عدد اعضای مجموعه گفته شده" باشد، ارزش احتمال هر عضو خواهد بود (صدر، ۱۹۷۷، ص ۱۸۰-۱۸۷).

شهید صدر برای محاسبه میزان احتمال، چند اصل بدیهی را به اصول بدیهی رایج^۴ اضافه

1. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716).

2. The Principle of Non-Sufficient Reason.

3. در اینجا در مقام نقد تعریف ایشان از احتمال نیستیم.

4. اصول موضوعه احتمال با اندکی اختلاف در نحوه بیان و شماره آنها در آثار مختلف، همان اصول کولموجروف است (ر.ک به: صدر، ۱۹۷۷، ص ۱۴۸؛ Kolmogorov, 1956 p.2).

می‌کنند. اولین اصل بدیهی اضافه شده ایشان این است که علم اجمالی به شکل مساوی بین اعضا مجموعه تقسیم می‌شود. این درواقع همان اصل عدم تفاوت است که البته ایشان به این نام از آن یاد نمی‌کنند (همان، ص ۱۷۱ و ۲۰۰).

اگر شاهدی به نفع یکی از اعضا وجود نداشته باشد، واضح است که تعبیر شهید صدر از اصل عدم تفاوت با تعبیر کینز از آن، صرف نظر از اختلافی که در ادامه خواهد آمد، یکی خواهد بود. اما اگر شاهدی به نفع یکی از طرف‌ها وجود داشته باشد، در تعبیر کینز دیگر اصل عدم تفاوت اجرا نخواهد شد. اما به ظاهر در تعبیر شهید صدر مشکلی وجود خواهد داشت؛ زیرا در این صورت، در نگاه اولیه همچنان علم اجمالی باقی است و این اصل می‌گوید که احتمال باید به طور مساوی بین اعضا تقسیم شود. اما اگر خوب دقت شود، در این حالت دو علم اجمالی وجود دارد؛ زیرا بنا بر نظر شهید صدر، هر احتمالی به یک علم اجمالی فروکاسته می‌شود. بنابراین در هر کدام از این دو علم اجمالی، اصل به درستی اجرا می‌شود و اگر برخی از طرف‌های علم اجمالی اول احتمال بیشتری پیدا کنند، به علت عضویت در دو علم اجمالی جداگانه است. به عبارت دیگر، در علم اجمالی اول فقط از آن جهت که علم اجمالی اول وجود دارد، احتمال اعضاء مساوی است. یعنی فقط ارزش آن علم به تساوی تقسیم شده است (همان، ص ۲۲۱ و ۲۲۵).

۲-۳. تحلیل و بررسی تطبیقی

همان‌طور که دیده می‌شود، هر دو تعبیر از اصل عدم تفاوت، درواقع به یک حقیقت برمی‌گردند؛ البته تعبیر "کینز" حالت سلبی دارد و تعبیر "شهید صدر" حالت ایجابی. در تعبیر کینز، به عدم تفاوت اشاره شده است که طبق اصل وبالبداهه، در حالت ادارکی فاعل شناساً نسبت به طرف‌های مختلف نیز نباید تفاوتی وجود داشته باشد و در تعبیر شهید صدر، همه طرف‌ها به یک شکل مشمول علم اجمالی هستند و تساوی نسبت آنها با علم اجمالی ما باعث تساوی حالت ادارکی مانسبت به آنها می‌شود. پژوهانه هر دو بیان، این اصل بدیهی است که ترجیح بدون مرجع محل است. تحلیل معرفت‌شناسختی این ابتلاء و بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشمند در این باره، بحث مفصل و علی‌حدهای را می‌طلبد. نکته دیگر اینکه عنوان «عدم تفاوت» برای این اصل بیشتر با بیان کینز تابع دارد. گواینکه شهید صدر نیز این تعبیر را به کار نگرفته است. اگر بخواهیم عنوانی به این اصل در کار شهید صدر بدھیم، شاید عنوان "اصل تساوی" مناسب‌تر از عنوان "اصل عدم تفاوت" باشد.

هم تعبیر ایجابی و هم سلبی مورد قبول است اگرچه تعبیر ایجابی بسیاری‌تر از سلبی است؛ چراکه تعبیر سلبی نتیجه ایجابی نمی‌دهد، درحالی‌که در این اصل ما حکم ایجابی به تساوی احتمال‌ها می‌دهیم. بنابراین تعبیر ایجابی شهید صدر موجه‌تر است.

۳. ابهام‌زدایی از اصل عدم تفاوت

اصل عدم تفاوت، اصلی بدیهی شمرده شده است. اما تبیین امور بدیهی در قالب مفاهیم و الفاظ و تطبيق آن بر مصاديق گاهی مشکل بوده و دچار خطأ می‌شود. این خطاهای بخصوص در مواجهه با پارادوکس‌های ادعایی بیشتر خودنمایی می‌کند.

۳-۱. ابهام‌زدایی کینز از اصل عدم تفاوت

کینز در ضمن برخی از معماهای طرح شده به این ابهام‌زدایی پرداخته است. در اینجا ما به پارادوکس کتاب اشاره می‌کنیم. فرض کنید کتابی در جای خاصی از کتابخانه است و ما هیچ نسخه‌ای از آن کتاب را تاکنون ندیده‌ایم. بنابراین هیچ چیز درباره رنگ جلد کتاب نمی‌دانیم. پس معرفت‌های موجه ما درباره قرمز بودن رنگ جلد آن کتاب با معرفت‌های موجه ما درباره قرمز نبودنش یکسان است و مطابق اصل عدم تفاوت، احتمال قرمز بودن رنگ جلد این کتاب با احتمال قرمز نبودن آن برابر است. یعنی هر کدام طبق حساب احتمالات برابر نیم خواهد بود. اما همین امر درباره رنگ آبی و سبز و زرد و... نیز صادق است. واضح است که این به تناقض می‌انجامد. مجموعه احتمالات حالات ناسازگار نباید از یک بیشتر شود (Keynes, 1921, p.43-44).

او در تلاش برای پاسخ به معماهای کتاب، به عنوان مقدمه اشاره می‌کند: در مثال رنگ کتاب ممکن است این گونه دفاع شود که ما نباید از اصل عدم تفاوت با تقریر بیان شده استفاده کنیم؛ زیرا در این تقریر فرض بر این است که ما هیچ آگاهی مرتبط و مؤثری در معرفت نسبت به رنگ کتاب نداشته باشیم و حال آنکه ما به این حقیقت آگاهی داریم که دو رنگ مختلف در یک زمان نمی‌توانند عارض بر یک شیء شوند. این یک شاهد بیرونی نسبت به مسئله است. سپس خود او پاسخ می‌دهد که این بیان تام نیست؛ زیرا آگاهی ما در این مورد به طور مستقیم از خود موضوع (عنی کتاب) نیست، بلکه از محمول (عنی رنگ) است. بنابراین مدافع اصل عدم تفاوت باید بگوید شرط اجرای اصل عدم تفاوت این است که نباید هیچ آگاهی مرتبطی (به نفع یک طرف خاص) —نه نسبت به موضوع و نه نسبت به محمول— وجود داشته باشد که در این صورت عملاً هیچ‌گاه نمی‌توان از این اصل استفاده کرد. درواقع کینز می‌خواهد به ابهام موجود در مفهوم «شواهد بیرونی» اشاره کند. چه چیزی شاهد محسوب می‌شود و ملاک بیرونی بودن یا نبودن چیست؟ مثلاً «غیر قرمز بودن» متاثر از این آگاهی است که [آن رنگ] شامل رنگ‌های متعددی است که باهم در یک شیء به طور هم‌زمان جمع نمی‌شوند. این آگاهی در مورد طرف دیگر وجود ندارد. اما این یک آگاهی مربوط به محمول است نه خود موضوع. پس مدافع اصل عدم تفاوت نمی‌تواند بدون اصلاح تقریر خود از این اصل در پاسخ به این معما، از این نکته استفاده کند (Ibid, 43).

سپس کینز روشن می‌کند که مقصود از شواهد بیرونی چیست. مسأله این است که در به کارگیری این اصل بین دو طرف نقیض به چه معنا می‌گوییم که هیچ شاهد خارجی نداریم؟ آیا معنای خود دو گزاره را می‌دانیم یا نه؟ آیا خود دانستن این معنا به نوعی شاهد محسوب نمی‌شود؟ اگر بشود، این شواهد و اطلاعات باید کنار گذاشته شود. پس باید روشن کنیم که وقتی می‌گوییم شواهد خارجی، مقصود ما شواهدی فراتر از لوازم معنای خود گزاره است. اگر گفته شود که هیچ معنایی از آن گزاره وجود ندارد، در این صورت محاسبه احتمال برای آن بی معنا است. ما برای بخشی از علم خود به محاسبه می‌پردازیم نه مشتی الفاظ بی معنا. به عبارت دیگر، آیا متغیر (a) در مسأله، نماد یک گزاره است به طوری که فقط می‌دانیم یک گزاره است بدون اینکه از محتوا و معنای گزاره اطلاع داشته باشیم؟ یا گزاره‌ای مشخص است ولی ما فقط آنچه را که در فهم خود گزاره مؤثر است می‌دانیم و نه بیشتر؟ اگر فقط معنا را بدانیم دیگر حالت اول صادق نیست؛ زیرا چیزی بیش از اینکه گزاره‌ای است می‌دانیم. در حالت دوم نیز باید از احتمال گزاره در قیاس با نقیضش سخن بگوییم؛ زیرا باید بدانیم که کدام گزاره خاص نقیضش است (Ibid, p.57).

کینز در تلاش برای رفع این ابهام‌ها مفاهیم «عدم وابستگی» و «استقلال» پدیده‌ها نسبت به هم را تعریف کرده و اصل عدم تفاوت را بر مبنای این تعاریف بازنگری می‌کند: «اگر اضافه شدن یک شاهد به یک شاهد موجود تغییری در احتمال یک رخداد ایجاد نکند، می‌گوییم آن شاهد نسبت به آن رخداد ناوایسته است»^۱ (Ibid, p.54). او استقلال دور خداد را این‌گونه تعریف می‌کند:

«رخداد (h1) و (h2) نسبت به هم مستقل بوده و مکمل هستند (مکمل بودن به معنای اینکه از

ترکیب آنها یک شاهد ترکیبی به وجود می‌آید)؛ اگر هیچ کدام از دیگری قابل استنتاج نباشد».^۲

او بعد از این، اصل عدم تفاوت را این‌گونه بازنگری می‌کند:

«اگر هیچ شاهد وابسته‌ای به یکی از طرف‌ها موجود نباشد و یا اگر موجود باشد به نسبت

یکسانی برای همه موجود باشد و نحوه اثرگذاری آن نیز در همه طرف‌ها به یک‌شکل

باشد، مجرای اصل عدم تفاوت خواهد بود» (Ibid, p.55).

وی تأکید می‌کند که قبل از اجرای اصل باید مجموعه‌ای از قضاوتهای پیشین را در مورد اینکه

۱. به تعبیر دقیق‌تر: H_1 is irrelevant to x/h if $x/h=x/h$. یعنی رخداد H_1 نسبت به احتمال رخداد پدیده X با فرض اینکه شاهد h برای آن وجود داشته باشد، ناوایسته (irrelevant) است، اگر اضافه شدن این شاهد به h تأثیری در احتمال رخداد X نداشته باشد. او تعریف دقیق‌تری هم ارائه می‌دهد تا از عدم جامعیت در حالتی خاص پرهیز کند. از آنجاکه در بحث ما چنین حالتی پیش نمی‌آید، از بیان آن صرف نظر می‌کنیم (Ibid, 55).

2. H_1 and h_2 are independent and complementary parts of h if $h_1h_2=h$, $h_1/h_2 \neq 1$, and $h_2/h_1 \neq 1$.

چه رخدادها یا شواهدی وابسته هستند، داشته باشیم. این بخش را نمی‌توان در خود اصل و بهوسیله فرمول‌ها تبیین کرد (Ibid, p.56). این قضاوت‌های پیشین، ادراک‌هایی مستقیم و شهودی هستند که باید قبل از استفاده از این اصل لزوماً توسط فاعل شناساً مشخص شوند، والا امکان استفاده از این اصل وجود ندارد.

او سپس به بیان نمادین و دقیقت این تعریف می‌پردازد و می‌گوید:

«فرض کنید $\Phi(a)$ و $\Phi(b)$ دو گزاره احتمالی و a و b دو متغیر باشند. اصل عدم تفاوت در صورتی بین این دو گزاره با فرض وجود شاهد h اجرا می‌شود که بهازای هر $f(a) - f(b)$ که بخشی مستقل از h وابسته به $\Phi(a)$ فرض می‌شود و شامل هیچ بخش مستقلی که به $\Phi(a)$ ناوابسته باشد نمی‌شود - h شامل $f(b)$ هم باشد.»

يعنى در آگاهی‌های ما نسبت به طرفین، اگر عنصری وجود داشته باشد که به طریق و شکل خاصی یکی از دو طرف را تقویت یا تضعیف می‌کند، باید حتماً شامل عنصر مشابهی باشد که به همان شکل و قالب طرف دیگر را تقویت یا تضعیف کند.

کینز در پاسخ به معما کتاب این چنین پاسخ می‌دهد که اگر نسبت به گزاره (a) و نقیض آن هیچ‌چیزی (حتی معنای گزاره) را ندانیم، احتمال هر طرف نیم خواهد بود. اما متغیرها و نمادها برخلاف سایر مباحث ریاضی در محاسبات احتمالی می‌توانند بهشدت گمراحتنده شوند (Ibid, p.58). بنابراین اگر این متغیر به گزاره «قرمز بودن کتاب» و نقیض آن (يعنى «قرمز نبودن کتاب») تبدیل شود، در این صورت نمی‌توانیم اصل را جاری کنیم. فقط دانستن معنای این واژه‌ها کافی است تا آگاهی‌های ما به‌گونه‌ای باشد که با شرایط گفته شده برای این اصل هماهنگ نباشد (Ibid). او سپس تصریح می‌کند که این دقت‌ها برای رفع همه شباهت کافی نیست و شرط دیگری نیز باید گذاشته شود. شرط دیگر ازنظر او این است که طرف‌ها باید حالت نهایی باشند و به محدوده‌ها یا اقسام کوچک‌تری که از نوع و سنت طرف‌های اصلی هستند، قابل تقسیم نباشند. همچنین تعداد طرف‌ها باید محدود باشد. او یک حالت یا طرف را با شرایط زیر تقسیم‌پذیر می‌داند:

$\Phi(a_r)$ تقسیم‌پذیر است اگر چنین باشد:

- (i.) $[\Phi(a_r) \equiv \Phi(a_{r'}) + \Phi(a_{r''})]/h = 1$
- (ii.) $\Phi(a_{r'}) \cdot \Phi(a_{r''})/h = 0$
- (iii.) $\Phi(a_{r'})/h \neq 0, \Phi(a_{r''})/h \neq 0$

شرط اول به این معنا است که گزاره (a_r) هم‌ارز با عطف دو گزاره دیگر است؛ به‌طوری که آن دو گزاره حالات تحقق این گزاره را با شرط تحقق رخداد h افزای می‌کنند. در شرط دوم گفته می‌شود احتمال اینکه این دو گزاره هم‌زمان صادق باشند، به شرط تحقق رخداد h صفر است. این به معنای

عدم اشتراک این دو نسبت به هم است. در نهایت تأکید می‌شود که هر کدام از این دو گزاره باید احتمال وقوعی بیشتر از صفر داشته باشدند (Ibid, p.60). توجه شود که تابع گزاره‌ای، پس از تقسیم باید قالب و سخن یکسانی نسبت به گزاره اولی داشته باشد. به زبان ساده‌تر اینکه همه طرف‌هایی که مجرای این اصل هستند باید حالت نهایی باشند. اگر یکی از طرف‌ها قابل تقسیم به دو قسمت باشد به‌طوری که هر قسمتی سخن و نوع یکسانی نسبت با سایر اعضاء مجموعه اطراف داشته باشد، باید این تقسیم انجام شود. البته این در صورتی است که این اقسام باهم تداخل نداشته و تهی نیز نباشند. کینز در ادامه تأکید می‌کند که این شرایط به اصل عدم تفاوت تحمیل نشده است، بلکه عقل سلیم وجود این شرایط را تأیید می‌کند. او معتقد است که در صورت تقسیم‌پذیری، درواقع این شرط که ما اطلاعات وابسته و متفاوتی نسبت به یک طرف نداشته باشیم نقض شده است. پس ما درواقع همان تعریف اولیه از اصل عدم تفاوت را ابهام‌زدایی و دقیق‌تر کردہ‌ایم (Ibid, p.61).

بنابراین در معما کتاب، درواقع باید طرف دوم (یعنی «غیر قرمز بودن کتاب») را به رنگ‌های مختلف تقسیم کنیم؛ «آبی بودن کتاب»، «مشکی بودن کتاب» و

یکی از اشکالاتی که بر کینز وارد شده (مصطفاً، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷) این است که شرط تقسیم‌پذیری در فضاهای پیوسته هیچ‌گاه محقق نمی‌شود؛ زیرا با تقسیم محدود، به حالت‌های نهایی نمی‌رسیم. این اشکال بر کینز وارد نیست. او خود به این مسئله توجه داشته است و در این باره گفته است:

«این خیلی معمول است که گاهی در برخی موارد ما با هیچ فرایند متناهی از تقسیم کردن طرف‌ها نمی‌توانیم به طرف‌های کوچک‌تر و غیر قابل تقسیم برسیم. یا اینکه اگر هم برسیم، [این‌گونه نیست که] آنها نسبت به هم از جهت تأثیرشان در امر محتمل، مشابه و یکسان باشند... . بسیاری از مواردی که مقادیر فیزیکی یا هندسی دارند، از این قبیل هستند» (Ibid, p.47-62).

معتقد است در بسیاری از این پارادوکس‌های هندسی می‌توان به راحتی طرف‌هایی که مجرای اصل واقع می‌شوند (آلترناتیوها) را به‌گونه‌ای تعریف کرد که این اصل بدون هیچ اشکالی جاری شود؛ مثلاً فرض کنید پاره خطی به طول $L \times M$ داریم (پاره خطی که از M بخش متواالی با طول L تشکیل شده است). حال تابع احتمال را این‌گونه تعریف می‌کنیم: نقطه‌ای به‌طور تصادفی روی این خط انتخاب می‌کنیم. $\Phi(X)$ عبارت است از احتمال اینکه این نقطه در X امین قطعه از این خط قرار بگیرد. اکنون می‌توان اصل عدم تفاوت را به درستی بین $(1)\Phi$ و $(2)\Phi$ و ... $(m)\Phi$ اجرا کرد.

در جاری شدن این اصل آنچه اهمیت دارد تحقق شروط لازم است ولی عمدتاً مواردی که به عنوان نمونه‌هایی از نقص اصل عدم تفاوت طرح شده‌اند، فروض مختلفی از یک مسئله‌اند که به علت ابهام در مسئله به وجود می‌آیند. هر یک از این فروض به صورت علی حده، مسئله‌ای جدا

ومستقل محسوب می‌شوند. تفاوت احتمال‌های محاسبه شده برای هر یک از این فروض، از نظر کینز نقض اصل عدم تفاوت محسوب نمی‌شود. (Ibid, p.63).

۳-۲. ابهام‌زدایی شهید صدر از اصل عدم تفاوت

ورود شهید صدر به این اصل، در ضمن تعریف احتمال واقع شده است. ایشان ابتدا از احتمال‌دانان کلاسیک، اصولی را برای احتمال نقل می‌کند و سپس تعریف احتمال را تلاش برای تعبیری از احتمال که با این اصول هماهنگ باشد در نظر می‌گیرد. او اولین اشکالی را که در تعاریف کلاسیک می‌بیند، دوری بودن تعریف است. همه تعاریف کلاسیک از احتمال، براساس هم‌احتمالی مجموعه‌ای از پدیده‌ها انجام شده است. احتمال‌دانان غربی نیز به این نکته توجه داشته‌اند (Hájek, 2011, p.7). ایشان تعریف خود از احتمال را براساس علم اجمالی طرح نموده و اصل عدم تفاوت را در ضمن اصول موضوعه احتمال قرار می‌دهد. ارزش علم، معادل یک محسوب شده و بین همه اعضای طرف‌ها تقسیم می‌شود. این تقسیم باید به شکل مساوی انجام شود که از نظر شهید صدر بدیهی بوده و درواقع همان اصل عدم تفاوت است. این درواقع اولین اصل بدیهی‌ای است که ایشان به اصول شش گانه احتمال اضافه می‌کنند و سپس در برخورد با برخی تناقضات ادعایی، به تبیین دقیق‌تر این اصل پرداخته‌اند. او ابتدا این سؤال را طرح می‌کند که چگونه اعضای مجموعه طرف‌ها یا آلتنتیوهای یک احتمال که با علم اجمالی تعبیر شده‌اند، مشخص می‌شوند؟

فرض می‌کنیم علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این سه نفر (یعنی مثلاً: محمد پسر حامد و علی پسر حامد و ماجد) خواهد آمد. حال احتمال آمدن هر کدام چقدر است؟ پاسخ بستگی به این دارد که علم اجمالی و اعضای مجموعه اطراف را چگونه لحاظ کنیم:

۱. محمد، علی و ماجد

۲. علی و کسانی که اسمشان با میم شروع می‌شود.

۳. پسر حامد و ماجد

هر کدام از این دسته‌بندی‌ها ظاهرًاً نتیجه متفاوتی در محاسبه احتمال ایجاد خواهد کرد. در حالت اول، احتمال هر کدام از آنها^۱ خواهد بود، در حالی که دو روش دیگر در تقسیم‌بندی، نتیجه^۲ را به بار خواهد آورد. ایشان سپس حالتی را تصویر می‌کنند که تناقض آشکارتر می‌شود. فرض کنیم محمد چهار لباس مختلف دارد که با هر کدام ممکن است بیاید، ولی دو نفر دیگر فقط با یک لباس خاص امکان حضور دارند. بنابراین می‌توان حالت آمدن محمد را به چهار حالت مختلف تقسیم کرد و به این ترتیب، احتمال حضور او در این صورت‌بندی جدید ظاهرًاً^۳ خواهد بود.

به عبارت دیگر، هرچه تعداد لباس‌های ممکن او بیشتر شود، احتمال حضور او بیشتر می‌شود و این

واضح البطلان است. شهید صدر به منظور رهایی از این مشکلات، اصل بدیهی دیگری را که خودش دو گونه تقریر مختلف دارد، اضافه می‌کند. درواقع این اصل شرایط اجرای اصل عدم تقاضت است.

تعابیر اول از اصل دوم بدیهی

۱. اگر یکی از طرف‌ها قابلیت تقسیم داشت و تقسیم متناظر با آن در طرف‌های دیگر هم ممکن بود، یا باید همه تقسیم شوند و یا هیچ‌کدام تقسیم نشوند.

۲. اگر فقط یکی از طرف‌ها صلاحیت تقسیم داشت و طرف‌های دیگر فاقد آن بود، ضرورتاً باید تقسیم در این یک‌طرف انجام شود.

در مثال آمدن یکی از سه نفر، محمد به چهار حالت تقسیم شد. تصور اولیه این است که تقسیم متناظر برای علی و ماجد امکان‌پذیر نیست؛ زیرا آنها یک لباس بیشتر ندارند. درحالی‌که ایشان معتقدند می‌توان این تقسیم متناظر را در دو طرف دیگر هم داشت:

– علی می‌آید، با صدق این قضیه شرطیه که اگر محمد بیاید با لباس شماره یک می‌آید.

– علی می‌آید، با صدق این قضیه شرطیه که اگر محمد بیاید با لباس شماره دو می‌آید و

در این تقسیم‌بندی، فروض مختلف آمدن علی با تکثر قضیه شرطیه متعدد می‌شوند و از آنجاکه این قضایا نمی‌توانند باهم صحیح باشند، پس تقسیم آمدن علی به آنها ممکن است.

اما در حالتی که اعضای مجموعه، «پسر حامد و ماجد باشند» نیز شروط رعایت نشده است.

عضو اول (یعنی پسر حامد) قابلیت تقسیم دارد، درحالی‌که عضو دیگر چنین قابلیتی را ندارد. پس باید تقسیم شود.

تعابیر دوم اصل دوم بدیهی

اگر یکی از اطراف قابلیت تقسیم داشت و بقیه قابلیت تقسیم متناظر را نداشتند، دو حالت می‌توان تصور کرد: اقسام اصلی باشند و یا اقسام فرعی. فقط در صورتی که اقسام اصلی باشند باید تقسیم انجام شود. اقسام فرعی نیز اقسامی هستند که حالات مختلف وقوع یک عضو از مجموعه هستند و در اصل تحقیق وجود آن عضو تأثیری ندارند. در مثال گفته شده، اقسام آمدن محمد با لباس‌های چهارگانه، فرعی هستند. حالات اصلی، حالتی هستند که در اثبات و تحقیق وجود همان طرف تأثیر داشته و دخیل هستند؛ مثلاً علی بودن یا محمد بودن در تحقیق آمدن «پسر حامد» مؤثر است؛ زیرا انگیزه‌ها و خصوصیات شخصیتی علی و محمد است که در آمدن آنها – که همان آمدن «پسر حامد» است – مؤثر خواهد بود.

در نهایت، شهید صدر تعبیر دقیق‌تری از مجموعه اطراف علم اجمالی با استفاده از این اصل بدیهی دوم ارائه می‌دهد و می‌گوید مجموعه طرف‌های علم اجمالی شامل تمام طرف‌ها می‌شود؛ با این وصف که اولاً طرف‌ها باید از اقسام فرعی باشند و ثانیاً در هیچ‌کدام از طرف‌ها تقسیم به اقسام اصلی باید صرف نظر شود، مگر اینکه در همه تقسیم‌های متاظر برای سایر طرف‌ها نیز اهمال شده باشد (صدر، ۱۹۷۷م، ص ۲۰۲).

۳-۳. بررسی ابهام‌زدایی کیز و صدر از اصل عدم تفاوت

۱. کیز تأکید کرد که منظور ما از شواهد بیرونی، شواهد فراتر از لوازم معنای خود گزاره است. اما این نکته محل تأمل است. باید سؤال کنیم که مقصود از این لوازم، لوازم بین و آشکار است یا لوازم غیر بین؟ آیا مشروط به لحاظ و توجه فاعل شناساً هست یا نه؟ اگر برخی از لوازم یک گزاره مورد توجه فاعل شناساً نباشد، در میزان توقع او از رخداد پدیده‌ها مؤثر خواهد بود. درواقع ملاک بیرونی یا درونی بودن شواهد در اصل عدم تفاوت، مفروضات مسئله است. این مفروضات هم شامل آگاهی‌های اولیه و هم بخشی از لوازم تحلیلی آنها است که به‌طور متعارف فرض می‌شود که یک فاعل شناساً به آنها توجه دارد. درواقع می‌توان شواهد را از جهت دیگری نیز به دو دسته تقسیم کرد؛ شواهد تحلیلی و شواهد تجربی. اگر یک آگاهی نسبت به اعضای مجموعه از خود مفاهیم آنها قابل استخراج نباشد، حتماً از منبع تجربه به‌دست آمده است. شرط «شاهد بودن» یک شاهد در هر صورت این است که فاعل شناساً به آن توجه داشته باشد. پس حتی شواهد تحلیلی که از خود مفاهیم و لوازم آنها به‌دست می‌آیند نیز ممکن است به‌خاطر عدم توجه، تأثیری در اجرای اصل عدم تفاوت نداشته باشند.

۲. کیز به درستی بین دو مفهوم استقلال و ناواستگی تفکیک قائل می‌شود. هدف اصلی کیز تدوین نظامی منطقی است که براساس آن، میزان تقویت و تضعیف احتمالات براساس شواهد تجربی و غیر تحلیلی به‌دست آید. فاعل شناساً پس از تحلیل مفهومی طرف‌ها، یک احتمال پیشینی اولیه براساس اصل عدم تفاوت به‌دست می‌آورد. در این مرحله اگر به استقلال یا عدم استقلال طرف‌ها توجه نشود، ممکن است احتمال به درستی و به‌تساوی بین آنها تقسیم نشود. منشأ برخی پارادوکس‌های ظاهری در همین نکته، یعنی عدم تحلیل درست مفهومی طرف‌ها است. در حوزه این دسته از شواهد که ما آنها را شواهد تحلیلی می‌خوانیم، مفهوم استقلال کاربرد دارد. مسئله اصلی در فلسفه احتمال کیز، نظام منطقی تقویت و تضعیف احتمالات براساس شواهد غیر تحلیلی است. به همین دلیل، در تبیینی که از اصل دارد، بر روی مفهوم وابستگی تأکید شده است. در تعریف اولیه او مسئله تأیید یا تضعیف احتمال مطرح است. درحالی که در مفهوم استقلال، «استلزم» تشکیکی و

ذومراتب نیست. اگر هم او در تبیین دقیق‌تر، مستقل بودن طرف‌ها یا عدم اشتغال آنها بر بخش مستقل و ناوایسته را ذکر می‌کند، به این دلیل است که بخش اصلی یک شاهد از بخش‌های غیرمرتبط و بی‌اثر تفکیک شود تا در قضاوت در مورد یکسان بودن نسبت این شاهد با همه طرف‌ها که شرط اجرای اصل عدم تفاوت است، خلط و مغالطه پیش نیاید.

۳. نکته دیگری که کیز مورد توجه قرار داده و خود از بحث‌های عمیق فلسفه احتمال و مسأله استقراء است، مسأله قضاوت‌های شهودی و مستقیم در مورد وابستگی یا عدم وابستگی شواهد به طرف‌های مجموعه احتمالی است. بدون این قضاوت‌های شهودی و مستقیم نمی‌توان در عمل از اصل عدم تفاوت استفاده کرد. اما روشن نشد که او چگونه می‌تواند یک نظام منطقی براساس چنین مبنای در مورد ملاک وابستگی و عدم وابستگی ارائه دهد؟ مشکل اصلی این است که ما در مورد وابستگی نسبی و نوعی استلزمان تشکیکی (نه استلزمان منطقی) سخن می‌گوییم. آیا این قضاوت مستقیم و شهودی براساس تجربه‌های گذشته ما از جهان حاصل شده است (De Finetti, 1937, p.153)? نویسنده این مقاله معتقد است که هیچ راهی برای رهایی از این قضاوت‌های مستقیم نداریم و این رهایی فقط در احتمال‌های پیشینی اولیه و تحلیلی ممکن است که البته این دسته از احتمالات، در بسیاری از کاربردهای عینی، نمی‌تواند توجیه معرفت‌شناختی کامل و کافی باشد. اما این به آن معنا نیست که نظام منطقی احتمال به نحو موجه قابل تدوین نیست. در حقیقت، ما هم ذهنیت احتمال را به معنای اتکاء آن بر برخی قضاوت‌های شهودی می‌پذیریم و هم ذهنی‌گرایی به معنای رایج در احتمال را – که در ابتدای مقاله توضیح داده شد – نفی می‌کنیم. این قضاوت‌های پیشینی شهودی در یک محاسبه احتمال، از ذهنیت‌هایی که اقتضاء روانی خاص یک فاعل شناساً است قابل تفکیک‌اند و می‌توانند توجیه معرفت‌شناختی یابند، تفصیل بیشتر این بحث نیاز به مجال وسیع‌تری دارد.

۴. شرط تقسیم‌پذیری کیز با شرایط گفته شده، خصوصاً این شرط که قالب و نوع اقسام، پس از تقسیم باید در همه طرفها یکسان باشند، بسیاری از تناقضات ادعایی در مصاديق را پاسخ می‌دهد. برخی از نقدهای غیرصحیح نسبت به راه حل کیز ناشی از عدم توجه به همین شرط کیز در تقسیم‌پذیری است.^۱ ولی در عین حال این راه کار همه پارادوکس‌ها را حل نمی‌کند. یکی از نمونه‌هایی که اشکال کیز به درستی در آن نشان داده شده است، پارادوکس پرتاپ مکرر سکه است (صبح، ۱۳۹۰، ۱۳۸۰ و ۱۴۶). در اینجا نمونه ساده‌تری از این پارادوکس را طرح می‌کنیم:

۱. برخی اندیشمندان لازمه سخن کیز را این دانسته‌اند که در پارادوکس «آمدن محمد، علی و ماجد» که قبلاً ذکر شد، «آمدن محمد» به «آمدن‌های» مختلف بالبس‌های مختلف تقسیم شود (ر.ک به: مصبح، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). درحالی‌که تابع گزاره‌ای ما قالب و نوع «آمدن یک شخص» را دارد نه آمدن باقیدی از نوع لباس و می‌دانیم که تغییر قیود باعث تغییر قالب و نوع اقسام که بیانگر قالب و نوع اصل تابع گزاره‌ای است می‌شود.

پژوهشگاه اسلام و اسلام‌شناسی

فرض کنید بخواهیم احتمال اینکه در چهار بار پرتاب مکرسکه، احتمال اینکه هر چهار بار شیر بیاید را با احتمال اینکه دوبار شیر و دوبار خط بیاید مقایسه کنیم. واضح است که به نحو شهودی و تجربی می‌دانیم که احتمال اولی خیلی کمتر است. اما با راهکار کینر نمی‌توان این مسأله را حل کرد. شرایط تقسیم‌پذیری در این مسأله وجود ندارد و هر دوی این حالت‌ها، حالت نهایی محسوب می‌شوند؛ زیرا اگر دومی را به حالت‌های مختلف آن تقسیم کنیم، قالب و نوع تابع گزاره‌ای ما با طرف دیگر یکسان نخواهد بود. همه طرف‌ها باید صرفاً تعداد شیرها یا خط‌ها باشند بدون دلالت دادن ترتیب آنها. در حالی که «(اقسام)» مقید به ترتیب شیرها و خط‌ها خواهد شد. به این ترتیب روشن می‌شود که حالت‌ها، حالت نهایی هستند و قابلیت تقسیم ندارند. این به آن معناست که باید بتوان به درستی اصل عدم تفاوت را اجرا کرد، درحالی که چنین نیست. البته می‌توان با تعبیر کلی‌تری که کینر در مورد اصل داده و همان تعریف کلی مشهور است این پارادوکس را حل کرد و نشان داد که در این مورد، شواهد تحلیلی ما از همه طرف‌ها یکسان نیست، ولذا نمی‌توان از این اصل استفاده کرد. این اشتباه در مورد پارادوکس پرتاب مکرسکه و نحوه استفاده از اصل عدم تفاوت در آن، عیناً اشتباهی است که در تبیین قاعده توالی لابلاس¹ توسط برخی ذکر شده است.

.(Gillies, 2000, p.72)

۵. دقت کینر در نحوه استفاده از اصل در فضاهای پیوسته درست است. اما چگونگی اجرا شدن این راهکار در نمونه‌های مختلف، پیچیدگی‌های بسیار بیشتری دارد که او به آنها وارد نشده است. از ظاهر عبارات کینر - همان‌طور که ذکر شد - می‌توان برداشت کرد که او به یک نکته دقیق در حل این دسته از پارادوکس‌ها اشاره کرده است؛ اگرچه تبیین دقیق‌تر آن نیاز به مقاله مستقلی دارد. آن نکته دقیق این است که بسیاری از تناظرات ظاهری مطرح شده در فضاهای هندسی، درواقع پاسخ‌های مختلف برای مسأله‌های مختلف است. درواقع با ایجاد تغییر در برخی فرضیات مسأله و یا اضافه کردن برخی فرض‌ها در مواردی که مسأله اجمال دارد، ما با مسأله متفاوتی مواجه خواهیم بود. بنابراین نکته مهم این است که در هر حالت، اصل عدم تفاوت با شرایط خود به درستی اجرا شود. در این صورت همه این پاسخ‌ها موجه خواهند بود. نکته بسیار مهم که نگارنده در بحث او نیافت، این است که چگونه می‌توان برای یک مسأله خاص که در نفس الامر و ثبوت خارجی یک واقعیت بیشتر ندارد، با فرض‌های مختلف برای یک پدیده، احتمال‌های مختلف نسبت بدھیم که همه درست باشند؟ برای روشن شدن مسأله، به پارادوکس مریع و مکعب (Hájek, 2011, p.8) اشاره می‌کنم:

1. Laplace's Rule of Succession.

فرض کنید کارخانه‌ای یک نوع مکعب تولید می‌کند که طول ضلع آن بین صفر تا یک است. اگر یک مکعب انتخاب کنیم، چقدر احتمال دارد که طول ضلع آن کمتر از نیم باشد؟ یک حالت این است که فرض کنیم این انتخاب به این شکل انجام می‌شود که طول ضلع مکعب را اندازه می‌گیریم.

بنابراین واضح است که بنا بر اصل عدم تفاوت در این حالت این احتمال $\frac{1}{2}$ - خواهد بود. اما می‌دانیم که مکعب به طول ضلع نیم، هر سطح آن مساحت $\frac{1}{4}$ - را خواهد داشت. پس می‌توان احتمال اینکه طول یک ضلع مکعب کمتر از $\frac{1}{2}$ - باشد را براساس مساحت محاسبه کرد که در این صورت پاسخ $\frac{1}{4}$ - خواهد بود.

اکنون کیز باید پاسخ دهد که اگر هر دو احتمال براساس دو فرض گفته شده به درستی با کمک اصل عدم تفاوت محاسبه شده‌اند، چگونه می‌توان واقعیت مسأله در خارج را تبیین کرد؟ حقیقتاً احتمال اینکه مکعب انتخابی طول ضلعش کمتر از نیم باشد چقدر خواهد بود؟ می‌توان با آزمایش به وسیله پرتاپ‌های مکرر زیاد، یکی از چند پاسخ را تأیید کرد. در حالی که ظاهرا از نظر کیز، همه این پاسخ‌ها موجه است.

می‌توان از کیز این‌گونه دفاع کرد که فرایند تولید مکعب، به شکل‌های مختلفی قابل تصویر است؛ این‌گونه که: ممکن است کارخانه طول ضلع مکعب را انتخاب کرده و سپس مکعب را تولید کند و یا اینکه مساحت یک سطح از سطوح آن را مشخص کرده و سپس طول ضلع را از روی مساحت مشخص شده محاسبه نموده و مکعب را تولید کند. در حالت اول، نوع انتخاب انتخاب‌گر که براساس طول ضلع است با نوع توزیع مکعب‌ها که آن هم براساس طول ضلع است، یکسان بوده و توزیع هر دو خطی است. مقصود از خطی بودن این است که فراوانی نسبی تعداد مکعب‌ها نسبت به مقادیر طول ضلع مکعب، در هر بازه‌ای از کل مجموعه پیوسته (یعنی فاصله صفر تا یک) یکسان است. خطی بودن این توزیع تضمین می‌کند که آگاهی تحلیلی ما از مسأله در کل بازه یکسان است. بنابراین شاهد تحلیلی ای که بخش خاصی از بازه را نسبت به بخش دیگر تضییف یا تقویت کند، نداریم. پس اصل عدم تفاوت به درستی قابل اجرا است. اما در همین حالت اگر بخواهیم احتمال مربوطه را با واسطه محاسبه مساحت به دست بیاوریم، اگرچه این واسطه کاملاً معادل حالتی است که براساس طول ضلع عمل کرده ایم، اما نه از نظر شهید صدر و نه از نظر کیز قابلیت اجرای اصل عدم تفاوت را نخواهد داشت. از نظر شهید صدر، به این دلیل این قابلیت وجود ندارد که اصل بدیهی دوم ایشان که شرط اجرای اصل است، در این مسأله تحقق ندارد. توضیح اینکه: اگرچه ایشان براساس مجموعه‌های گسسته (نه پیوسته) بحث را طرح کرده است، اما در واقع همان بحث در حالات پیوسته نیز قابلیت تعمیم را دارد. در تعبیر اول ایشان، از اصل بدیهی دوم باید

تعیین آزادی اهل عدم تفاوت در فضاهای احتمال با تأثیر بر دیدگاه شهید صدر و جان میشاد پسندیده

طرفهایی که قابلیت تقسیم دارند تقسیم شوند. در مسأله مورد نظر، وقتی مساحت سطح را واسطه قرار می‌دهیم، تراکم مکعب‌های تولیدی در بازه مقادیر مساحت یک سطح که از صفر تا یک است، به طور یک‌تواخت توزیع نشده است. به این علت که کارخانه بنا بر فرض، براساس طول ضلع «مکعب‌ها» را تولید می‌کند. اما مساحت سطح که توان دوم طول است، وقتی طول ضلع به نیم برسد، فقط یک چهارم حداکثر مقدار خود را گرفته است. این نشان می‌دهد که تراکم مکعب‌ها در همین یک چهارم برابر کل سه چهارم باقی مانده است. پس هر بازه فرضی را در نظر بگیریم، نسبت به بازه مشابه‌ای که به یک نزدیک تر باشد، تراکم بیشتری دارد. بنابراین هر بازه با تراکم بیشتر، حکم طرفهایی از علم اجمالی را دارد که باید تقسیم شود تا لحظه چگالی مکعب‌هایی که شامل می‌شود، به اندازه کم تراکم‌ترین بازه فرضی - که در انتهای کل بازه مساحت‌ها قرار دارد - برسد. اگرچه این تقسیم در فضاهای پیوسته عملاً ممکن نیست، ولی نشان می‌دهد که اصل عدم تفاوت قابلیت اجرا را ندارد. بنابراین باید مستقیماً از خود طول ضلع به عنوان ملاک مکعب‌های مورد نظر استفاده کرده و از واسطه مساحت سطح پرهیز کنیم.

اما از نظر کیز نمی‌توان اصل را در این حالت اجرا کرد. بیان ساده آن اینکه: وقتی می‌دانیم تراکم مکعب‌ها در طول بازه یکسان نیست، بنابراین آگاهی تحلیلی خاصی داریم که قسمت‌های اول بازه را نسبت به قسمت‌های انتهایی آن بیشتر تأیید می‌کند و این یعنی شواهد نسبت به همه طرف‌ها - که در اینجا بازه‌هایی فرضی هستند - یکسان نیست. توضیح دقیق تر اینکه: اگر (a) را متغیری برای مساحت مکعب در نیمه اول بازه مساحت‌ها و (b) را در نیمه دوم در نظر بگیریم، (a) و قوع مساحت مکعب در نیمه اول بازه مساحت‌ها و (b) و قوع آن در نیمه دوم تعريف می‌شوند. در این صورت می‌توان $f(x)$ را طول ضلعی که مساحت متناظر با آن برابر x است تعريف کرد. در این صورت سقف این تابع برای مقادیر مختلف (a) به این صورت محاسبه می‌شود:

$$f(x) = \sqrt{x} \quad \max f(x) = \sqrt{\frac{1}{2}} = 0.7$$

بنابراین طول بازه مقادیری که (a) می‌تواند بگیرد، حدود ۰.۷ و خواهد بود. اما شرط کیز این بود که به ازاء هر $f(a)$ یک $f(b)$ موجود باشد که به همان اندازه که $f(a)$ ، $f(b)$ را تأیید یا تضعیف می‌کند، $f(b)$ را تأیید یا تضعیف کند. در صورتی که بازه $f(a)$ ، $f(b)$ کل بازه را به خود اختصاص داده است و قطعاً نمی‌توان معادل هر $f(a)$ یک $f(b)$ پیدا کرد. این درواقع بیان دیگری از همین نکته است که شرایط مسأله، تراکم بیشتر مکعب‌ها در اوایل بازه مساحت‌ها را نشان می‌دهد و به این ترتیب نمی‌توان اصل عدم تفاوت را روی بازه مساحت‌ها اجرا کرد.

در بسیاری از پارادوکس‌های هندسی نیز منشأ تناقض ظاهری، استفاده از واسطه‌ها یا مدل‌سازی‌هایی برای مسأله است که در ظاهر، معادل مسأله اصلی است، ولی در واقع مسأله را به مسأله دیگری تبدیل می‌کند. در همین مسأله، اگر فرض کنیم که خود کارخانه نیز مکعب‌هارا براساس مساحت سطح تولید می‌کند، توزیع یکنواخت می‌شود و می‌توان اصل را جاری کرد و با این فرض، پاسخ مسأله ^۱ خواهد بود. بنابراین همان‌طور که کینز نیز تأکید کرده باید فروض مختلف را از هم تفکیک نموده و مسأله را براساس هر فرض، جداگانه حل کرد و در هر مورد شروط اجرای اصل عدم تفاوت به دقت رعایت شود.

در این مسأله اگر هیچ اطلاع قطعی نسبت به کیفیت تولید و انتخاب مکعب‌ها نداشته باشیم، باز مسأله قابل طرح است. در واقع در این حالت با دو مسأله مواجه خواهیم بود. مسأله اول محاسبه احتمال «کیفیت تولید و انتخاب» و مسأله دوم «احتمال خود پذیده» است. در مسأله اول نیز به شرط یکسان بودن معرفت ما نسبت به انواع فرض‌های ممکن، اصل عدم تفاوت را می‌توان اجرا کرد. اما در اکثر موارد، چنین چیزی امکان پذیر نیست؛ زیرا یا تعداد حالت‌های قابل فرض محدود و مشخص نیست و یا اینکه همه حالات به لحاظ متعارف به یک اندازه رواج ندارند و یا معقول و محتمل نیستند؛ مثلاً احتمال اینکه در مثال بالا کارخانه براساس طول ضلع عمل کند بیشتر است.

۱. اصل دوم بدیهی شهید صدر قابل قبول است. ولی عبارت «منتظر یا مشابه بودن تقسیم‌ها» مقداری ابهام دارد و باید روشن شود که ملاک این تناظر در تقسیم طرف‌ها چه چیزی است؟ البته تعییر دوم از این اصل اشکالی دارد که در ادامه خواهد آمد. اما در هر صورت می‌توان از تعییر دوم، از اصل بدیهی دوم دفاع کرد. در پارادوکس «آمدن محمد، علی و ماجد» - که قبلًا ذکر شد - اگر آمدن محمد با لباس‌های مختلف مقید شود، در این صورت باید تقسیم‌های مشابه و متناظر در بقیه اطراف هم انجام شود. شهید صدر - همان‌طور که قبلًا ذکر شد - این تقسیم‌ها را به شکل قضایای شرطی انجام داده است. برخی اندیشمندان بر این نوع تقسیم این اشکال را وارد دانسته‌اند که در پارادوکس کتاب نیز می‌توان قرمز بودن کتاب را به اقسام مختلفی تقسیم کرد: «قرمز با این قضیه شرطیه که اگر غیر قرمز بود، آبی بود» و ... (صبحاً، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸). این اشکال بر شهید صدر وارد نیست. اگر چنین تقسیمی در طرف قرمز انجام شود، به شکل متناظر و مشابه در طرف غیر قرمز هم باید انجام شود. یعنی غیر قرمز تقسیم شود به «غیر قرمز با این قضیه شرطیه که اگر غیر غیر قرمز بود، غیر آبی بود» و شهید صدر تأکید کرده است که تقسیمات مشابه باید در همه طرف‌ها انجام شود و یا در همه طرف‌ها متوقف شود. پس در واقع برای طرف غیر قرمز، دو تقسیم وجود دارد. یکی تقسیم آن به آبی و زرد و ... که فقط در همین طرف قابل اجرا است؛ زیرا تقسیم غیر قرمز

تئیین
از آنچه
در عدم
تفاوت
در فایده
احمال
با تأکید
بر دیدگاه
شهید
صدر و
جان میشاند
پسندیده

به آنها، اقسامی را تولید می‌کند که رنگ‌های متعارف هستند؛ برخلاف طرف دیگر (یعنی قرمز) که تقسیم آن، درجات یک رنگ متعارف را تولید می‌کند. پس تقسیم‌ها متناظر و مشابه نخواهند بود و بنا بر اصل بدیهی دوم شهید صدر، در اصل عدم تفاوت، فقط در همان طرف باید اجرا شود. اما تقسیم دوم، تقسیم‌های شرطی گفته شده است که یا در هر دو طرف باید اجرا شود و یا در هر دو طرف در یک مرحله خاص باید متوقف شود. پس اصل، به درستی در آن قابل اجرا است. پارادوکس پرتاب مکرر سکه نیز براساس ترتیب و تعداد شیرها و خطوطها قابل تقسیم است.

۲. تعبیر دوم ایشان از اصل بدیهی دوم دچار اشکال است. تقسیمات اصلی و فرعی براساس خصوصیات ذاتی طرف‌ها - چه عینی باشند و چه اعتباری - مشخص نمی‌شوند بلکه براساس نوع فرض مسأله و کیفیت آگاهی فاعل شناسا یا ناظر باید تعیین شوند. به مثالی که در نقض بیان شهید صدر توسط برخی از محققین ارائه شده است دقت کنید:

«فرض کنید می‌دانیم آنچه از دور می‌بینیم، یا انسان است یا اسب است و یا درخت و هیچ چیزی که موجب ترجیح یکی از آنها بر دیگری باشد نمی‌دانیم. اما می‌دانیم که اگر آنچه می‌بینیم انسان باشد، یا محمد است یا علی. روشن است که احتمال آنچه می‌بینیم انسان باشد $\frac{1}{2}$ است، با اینکه محمد یا علی بودن در تحقق وجود انسان مؤثرند و مطابق شرط مزبور باید این تقسیم صورت گیرد و در این صورت، احتمال آنکه آنچه می‌بینیم انسان باشد، $\frac{1}{2}$ خواهد بود» (صبح، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹).

این مثال نقض به درستی اشکال بیان شهید صدر را روشن می‌کند. اما می‌توان ملاک تقسیم اصلی و فرعی را مفروضات مسأله در نظر گرفت و به این ترتیب بیان شهید صدر را بازتعریف و اصلاح کرد. به این صورت که اگر علم اجمالی ما اصالتاً به یک شیء تعلق گرفته و سپس با انتزاع مفهومی کلی تر، چند قسم ذیل یک عنوان قرار گرفته باشند، تقسیم آن عنوان کلی تر به اقسام، یک تقسیم اصلی خواهد بود؛ زیرا نتیجه آن، تولید شدن اقسامی است که هر کدام ذات یکی از طرف‌های علم اجمالی ما را تولید می‌کنند. اما اگر علم اجمالی ما به کل گزاره «آمدن محمد با لباس اولش» تعلق گرفته باشد، کل این پدیده مركب، ذات آن را تشکیل می‌دهد نه اینکه لباس خارج از ذات آن تلقی شود. بنابراین در مثال نقض گفته شده، از آنجاکه علم اجمالی ما اصالتاً به اصل «انسان بودن» به عنوان یکی از طرف‌ها تعلق گرفته است، اقسامش اصلی نخواهند بود. اما اگر از ابتدا علم اجمالی به «علی و محمد و اسب و درخت» تعلق گرفته بود و مفهوم «انسان» از علی و محمد انتزاع شده و مشیر به آنها بود، تقسیمش به آنها تقسیم اصلی بود.

نتیجه‌گیری

اصل عدم تفاوت در نظر شهید صدر و کینز بدیهی است. ولی هر کدام از آنها در مواجهه با اشکال‌های واردشده بر این اصل، تلاش کرده‌اند بیانی تفصیلی از شرایط اجرای اصل ارائه دهند تا هیچ کدام از اشکالات پیش نیاید. در هر دو بیان، از یک راهبرد کلی (یعنی اجرای تقسیمات فرعی) استفاده شده است که به طور کلی قابل قبول است. ولی بیان تفصیلی کینز، علی‌رغم وجود برخی نکات ارزنده دارای اشکال است؛ همچنان‌که یکی از دو بیان متفاوت شهید صدر از شرایط اجرای اصل عدم تفاوت نیز دارای اشکال می‌باشد. عمدۀ اشکالات واردشده بر این اصل، در اثر تطبیق نادرست بر مسائل وجود ابهام در آنهاست. توضیحات کینز در این خصوص بسیار ارزنده است. به این ترتیب می‌توان از اصل عدم تفاوت که یکی از مبانی اصلی نظریه منطقی احتمال است - برخلاف نظر اکثر فیلسوفان معاصر احتمال - دفاع کرد.

كتابنامه

١. صدر، محمدباقر (۱۴۲۴ق). **الأسس المنطقية للإستقراء**. قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
 ٢. ——— (۱۹۷۷م). **الأسس المنطقية للإستقراء**. چاپ چهارم. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
 ٣. مصباح، مجتبى (۱۳۸۷). «پارادوکس‌های اصل عدم تفاوت». **معرفت فلسفی**، ۶(۱). ۱۳۵ - ۱۷۹.
 ٤. ——— (۱۳۹۰). **احتمال معرفت‌شناختی**. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
-
5. Hájek ,Alan(2011),"*Interpretations of Probability*", p4 ,7 , 8 . Retrieved 19 Dec, 2011 From: <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret>.
 6. Keynes, John Maynard (1921), *A Treatise on Probability*, London: Macmillan co, Limited.
 7. Gillies, Donald(2000) , *Philosophical Theories of Probability*, London and New York : Routledge.
 8. Laplace, P. S.(1902), *A philosophical Essay on Probabilities*, English translation by Frederich Wilson Truscott & Frederich Lincoln Emory, London: Chapman & Hall.
 9. Kolmogorov, A. N (1956) *Foundation of The Theory Of Probability*. Translated by N. Morrison. New York: Chelsea Publishing Company.
 10. De Finetti , Bruno(1937), *Foresight: Its Logical Laws, Its Subjective Sources* English translation by Henry E. Kyburg: Gauthier-Villars.

بررسی ادله تجرد علم به مثابه مانعی برای اثبات شعور همگانی موجودات در حکمت متعالیه

محمدعلی محیطی اردکان^۱، غلامرضا فیاضی^۲

چکیده

یکی از حقایقی که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده، شعور همگانی موجودات است؛ موضوعی که ظواهر آیات قرآن کریم و روایات فراوان گواه آن است. حکمت متعالیه گام‌های ارزنده‌ای در مقام تبیین سریان ادراک در همه موجودات برداشته است. اما ادله تجرد علم همواره به عنوان مانعی جدی برای اثبات این ادعا مطرح بوده است. نگارنده در این مقاله می‌کوشد با به کارگیری روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی انتقادی، عدم مانعیت ادله مزبور برای اثبات سریان ادراک در هستی را نشان دهد و این حقیقت را در مقام اثبات یک گام جلو ببرد. براساس نتایج به دست آمده، هیچ یک از ادله تجرد علم بر اشتراط تجرد در مطلق علم دلالت ندارد و نمی‌تواند مانعی حقیقی برای پذیرش شعور همگانی موجودات باشد. با از میان برداشتن موانع عقلی پذیرش ادعای مزبور می‌توان حتی در صورت ناکافی بودن ادله عقلی اثبات شعور همگانی موجودات به آن دسته از ادله نقلی استناد کرد که بر سریان ادراک در موجودات دلالت دارند.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، شعور موجودات، تجرد علم، صدرالدین شیرازی.

hekmatquestion@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

fayyazi@utq.ac.ir

۲. استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نحوه استناد: محیطی اردکان، محمدعلی؛ فیاضی، غلامرضا (۱۴۰۱). «بررسی ادله تجرد علم به مثابه مانعی برای اثبات شعور همگانی موجودات در حکمت متعالیه»، حکمت اسلامی، ۹ (۴)، ص ۳۳-۵۳.

مقدمه

یکی از موضوعات مشترکی که به لحاظ عقلی و نقلی قابل بررسی تطبیقی است، مسأله شعور همگانی موجودات است. در طول تاریخ ادیان نیز این مسأله همواره مطرح بوده است و پیشینه‌اش تا قبل از تاریخ قابل رهگیری است (ناس، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۱۵). مشهور فیلسوفان سریان ادراک در همه موجودات را نپذیرفته‌اند؛ هر چند برخی دیگر (همانند صدرالمتألهین) کوشیده‌اند این حقیقت را با ارائه ادله‌ای عقلی به اثبات برسانند.

پرسش اصلی در پژوهش حاضر این است که: ادله تجرد علم که معمولاً به عنوان مانعی برای اثبات شعور همگانی موجودات به حساب می‌آید، از این‌جایی که چگونه ارزیابی می‌شوند؟ به عبارت دیگر، آیا واقعاً مانع اثبات مدعای مزبورند یا خیر؟ استخراج ادله یاد شده، دسته‌بندی آنها، تغیری، تبیین و بررسی آنها مهم ترین گام‌های برداشته شده توسط نگارنده برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی است.

گفتنی است منظور از شعور در این پژوهش، مطلق علم و آگاهی است. این مفهوم بدیهی است و البته ما انسان‌ها تنها از علم خودمان تصور روشی داریم و راهی برای درک حقیقت علم غیر خود - آن‌گونه که به علم خودمان آگاهیم - نداریم و از کیفیت آن ناگاه هستیم. همچنین منظور از حکمت متعالیه، آموزه‌های منسجم فلسفی صدرالدین شیرازی است که برخی به تبیین و شرح آن پرداخته‌اند و برخی هم با پذیرش چارچوب کلی دیدگاه‌های او، نقدهایی بر آن دارند. براساس این سنت فلسفی، شعور همگانی موجودات به لحاظ عقلی پذیرفتی است. البته خود ملاصدرا نیز در مواردی که شمار آن بیش از ۴۰ مورد است، سریان ادراک در موجودات را انکار کرده است و بازگشت آن به موانعی است که مشهور فلاسفه برای رد این ادعا آورده‌اند و نظر نهایی ملاصدرا به حساب نمی‌آید. این دیدگاه از سوی شارحان حکمت متعالیه پذیرفته شده و منقح شده است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، تعلیقات حکیم سبزواری، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ۷۶؛ همان، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۸؛ همان، ج ۶، ص ۱۵۰-۳۳۹؛ همان، ج ۸، ص ۱۹؛ همان، ج ۹، ص ۲۷۰؛ همان، ج ۹، ص ۱۶۴؛ تعلیقات ۲۸۳

علامه طباطبائی، همان، ج ۶، ص ۱۵۰ و ۳۴۰؛ همان، ج ۷، ص ۱۵۳؛ همان، ج ۸، ص ۲۹۱؛ تعلیقات ملاعلی نوری ج ۱، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ همان، ج ۶، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ همو، ۱۳۸۷، تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی بر رساله اجوبة المسائل، ص ۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹-۳۸۰).

به اعتقاد نویسنده، دیدگاه نهایی صدرالدین شیرازی آن است که همه موجودات از نوعی علم بهره‌مند هستند. بر این اساس باید موانع پیش روی اعتقاد مذبور را از میان برداشت؛ موانعی که استناد به آنها بسیاری از اندیشمندان را از باورِ مستند به برهان عقلی به آن باز داشته و مفسران را به دست برداشتن از ظاهر برخی آیات و ادراسته است. یکی از مهم‌ترین موانع موجود، ادله تجرد علم است. نکته قابل توجه آن است که نویسنده در این پژوهش قصد ندارد به دیدگاه‌هایی پردازد که علم موجودات را به اعتبار عالمی مجرد به همه هستی قابل سریان می‌دانند. بلکه در این اندیشه است که بتواند یکی از موانع جدی استناد علم به هر شیء را از میان بردارد.

براساس آیات و روایات و همچنین براساس مبانی حکمت صدرایی، از یکسو شعور در سراسر هستی سریان دارد و همه موجودات عالم هستند و از سوی دیگر، در صورتی که ادله تجرد علم صحیح باشد، غیر مجردات - از آنجهت که غیر مجردند - دیگر عالم نخواهند بود؛ زیرا وجود علم و عالم یکی است. در این صورت اگر علم مجرد باشد، عالم نیز مجرد خواهد بود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴۰). به عبارت دیگر، یکی از شرایط حصول علم، حضور است و امتداد با حضور منافات دارد. بنابراین غیر مجردات از آنجهت که غیر مجردند، نه نزد خودشان حضور دارند و نه دیگران نزد آنها حاضرند. بنابراین علم برای غیر مجردات نفی می‌شود. به بیانی دیگر، علم وجود للغیر (للعالم) دارد. بنابراین اگر عالم مادی باشد و احکام ماده را داشته باشد، علم نیز همان خصوصیات را خواهد داشت و مادی خواهد بود؛ درحالی‌که ادله تجرد علم مانع آن است.

احتمال‌های پیش رو برای حل اشکال بالا عبارتند از:

۱. تجرد علم به صورت مطلق انکار شده و همه علوم، مادی دانسته شود. این احتمال با توجه به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و دین‌شناختی اندیشه‌های اسلامی قابل پذیرش نیست.
۲. ادله تجرد علم پذیرفته شود و همه موجودات بهره‌ای از تجرد داشته و از این‌جهت عالم باشند.
۳. ادله تجرد علم پذیرفته شده، اما گستره آن به برخی علوم مقید شود. در این صورت، علم به دو دسته مادی و مجرد تقسیم می‌شود. علم مادیات، تخصصاً از دایره ادله تجرد علم خارج خواهد شد. برای مثال، اگر ادله تجرد علم تنها شامل علوم حضولی باشد، مانع برای عالم بودن مادیات به علم حضوری وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، ویژگی تجرد در علم به علم حضولی یا نوعی خاص از علوم اختصاص خواهد داشت. در این رویکرد، ادله تجرد علم به عنوان مانع برای پذیرش علم مادی نقد می‌شود و علم مادیات مستقر خواهد شد. در این صورت، مدعای آن است که

هرچند علم می‌تواند مجرد باشد، لزوماً چنین نیست. بلکه می‌توان علم را به دو دسته مادی و مجرد تقسیم کرد. نکته قابل توجه در احتمال اخیر آن است که حتی اگر یکی از ادله تجربه علم تمام باشد، مانعی جدی برای قول به شعور غیر مجردات خواهد بود و در این صورت باید همه آیات و روایات مربوط به شعور همگانی موجودات را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با ادله تجربه علم منافات نداشته باشد.

نکته قابل توجه آن است که دیدگاه امکان تقسیم علم به مادی و مجرد به معنای پذیرش سخن فیزیکالیست‌ها یا هموار کردن مسیر آنها برای طرح ادعاهایشان نیست؛ زیرا تجربه روح با ادله متعددی اثبات می‌شود که قوامشان به تجربه علم نیست تا با انکار آن، ادله نیز محدودش باشد. اگر تنها از راه تجربه علم به اثبات تجربه نفس می‌پرداخیم و ادعای نوشتار هم مادیت مطلق علم می‌بود، اثبات تجربه نفس از این راه با مشکل رویه‌رو می‌شد. ادعای نوشتار، مادیت مطلق علم نیست. بلکه علم می‌تواند در برخی موارد مادی باشد. البته علم نفس نمی‌تواند مادی باشد. برای اثبات تجربه نفس، حتی اگر یک دلیل داشته باشیم کافی است.

در این پژوهش با بررسی ادله تجربه علم، گام مهمی برای تبیین عدم مانعیت آنها برای پذیرش شعور همگانی موجودات برداشته شده است؛ به گونه‌ای که با پذیرش آن می‌توان ادراک را حتی در مادیات از آن جهت که مادی هستند قبول کرد. در عین حال هنوز اثبات علم مادیات از آن جهت که مادی هستند، تلاشی مضاعف می‌طلبد.

ادله تجربه علم

در این بخش با ذکر ادله تجربه علم، شمول نداشتن آنها نسبت به هر نوع علم نشان داده می‌شود تا از این جهت مانعی برای پذیرش شعور همگانی موجودات وجود نداشته باشد:

دلیل اول: تجربه ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی

صورت منطقی دلیل اول را بدین ترتیب می‌توان تقریر کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹ - ۱۰۰)؛

۱. ادراک، یا حسی است یا خیالی یا وهمی و یا عقلی.

۲. ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی مجردند. بنابراین:

۳. ادراک مجرد است.

دلیل بر کرای قیاس فوق را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱-۲. هنگام احساس، یا قوه حاسه متأثر می‌شود و اثری از محسوس در آن پدید می‌آید یا خیر.

۲-۲. شق دوم تالی باطل است؛ زیرا:

- اگر هنگام احساس، قوه حاسه متأثر نشود و اثری از محسوس در آن پدید نیاید، حس کننده بالقوه و حس کننده بالفعل مساوی خواهد بود.
 - تالی باطل است؛ زیرا قوه ملازم فقدان و فعل مساوی وجدان است و در این صورت فقدان و وجدان مساوی خواهد بود. پس:
 - هنگام احساس، اثری از محسوس در قوه حاسه پدید می آید.
- ۲-۳. اگر در قوه حاسه اثری از محسوس پدید آید، یا اثر مزبور مناسب ماهیت محسوس است یا خیر.

۲-۴. شق دوم تالی باطل است؛ زیرا:

- اگر اثر حاصل از محسوس مناسب ماهیت محسوس نباشد، حصول آن اثر در قوه حاسه، احساس آن محسوس نخواهد بود.
- تالی باطل است؛ زیرا فرض آن است که احساس متعلق به آن محسوس است. پس:
- اگر در قوه حاسه اثری از محسوس پدید آید، اثر مزبور مناسب ماهیت محسوس خواهد بود.

۲-۵. اثر حاصل از محسوس و مناسب با آن، یا تنها از حیث صورتش مناسب ماهیت محسوس است یا هم از حیث صورت و هم از حیث ماده.

۲-۶. شق دوم تالی باطل است؛ زیرا:

- اگر اثر حاصل از محسوس و مناسب با آن، هم از حیث صورت و هم از حیث ماده مناسب ماهیت محسوس باشد باید آثار ماده را هم داشته باشد. برای مثال، کوهی که تصور می شود باید همراه با ماده باشد و آثاری مانند سنگینی را هم داشته باشد.
- تالی باطل است؛ زیرا ما درون خود می یابیم که اثر حاصل در حاسه، مانند امر محسوس، ماده و لوازم آن را ندارد. پس:
- اثر حاصل از محسوس و مناسب با آن، تنها از حیث صورت مناسب ماهیت محسوس است. بنابراین ادراک حسی مجرد از ماده است.

۲-۷. ادراک خیالی مانند ادراک حسی است؛ زیرا با غیبت ماده محسوس از حس، صورت حسی نیز از میان می رود و تنها صورت خیالی باقی می ماند. بنابراین ادراک خیالی نیز که در مقایسه با ادراک حسی تجرد بیشتری دارد، مجرد خواهد بود.

۲-۸. ادراک وهمی همان ادراک معنا بوده و غیر محسوس و مجرد است.

۲-۹. ادراک عقلی نیز ماده و آثار ماده مانند شکل، رنگ و مقدار را نداشته، بلکه اضافه و نسبتی

نیز با محسوس ندارد. بنابراین مجرد است. نتیجه آنکه همه اقسام ادراک مجردند.

بررسی دلیل اول

دلیل اول، اقسام علم حصولی را برمی‌شمرد و از تبیین تجرد ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی «تجربه علم» را نتیجه می‌گیرد. بر فرض آنکه همه مقدمات آن درست باشند، در این استدلال خدشهایی به مدعای سریان ادراک در موجودات وارد نمی‌شود؛ زیرا دلیل مزبور در صدد اثبات تجرد همه اقسام علم نیست. به عبارت دیگر، مقدمه اول این استدلال قابل پذیرش نیست؛ زیرا ادراک در چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی منحصر نمی‌شود.

البته اگر منظور از ادراک در مقدمه اول «ادراک حصولی» باشد، اشکال عدم انحصار وارد نیست. اما براساس این استدلال، اشکالی بر مدعای نیز وارد نمی‌شود. شاید تنها بتوان گفت بر فرض درستی همه مقدمات، علم مادیات را از قبیل علم حصولی نمی‌دانیم؛ زیرا با دلیل فوق، تجرد مطلق ادراک ثابت نمی‌شود. همچنین ممکن است این گونه گفته شود که این دلیل ارتباطی با تجرد علم ندارد؛ زیرا مفاد دلیل آن است که علم به محسوس خارجی در نفس به این معناست که ماده محسوس وارد مدرک نمی‌شود و این مسئله غیر از تجرد علم است. این ادعا را ابن سینا هم قائل است، درحالی که او ادراک حسی را مادی و جایگاه آن را گوشهای از مغز معرفی می‌کند و در عین حال مدعی است که ماده محسوس در آنجا حاضر نیست.

دلیل دوم: علم نبودن هیولی، جسم یا منطبع در جسم

صورت منطقی دلیل دوم را بدین ترتیب می‌توان تقریر کرد (در ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ۴۴۷ - ۲۹۷، ۲۹۹ - ۴۴۸)؛

۱. هر شیء مادی، یا هیولا است یا جسم یا اموری مانند صور نوعیه و اعراض که در جسم منطبع هستند.

۲. هیولا، جسم و امور منطبع در جسم «علم» نیستند.

۳. هیچ مادی ای علم نیست و براساس عکس این قضیه، هیچ علمی مادی نیست.
دلیل بر کهای قیاس فوق را به صورت زیر می‌توان تقریر کرد:

۲-۱. هیولا بالفعل موجود نیست.

۲-۲. هرچه بالفعل موجود نباشد، علم نیست؛ زیرا علم نحوه‌ای از وجود است و به همین دلیل بالفعل است. پس هیولا علم نیست.

۲-۳. جسم اجزای خارجی دارد.

۲-۴. هر جزء خارجی از جسم، مغایر دیگر اجزا و مغایر کل است و می‌تواند از آنها سلب شود.

۲-۵. آنچه اجزای مغایر با یکدیگر و مغایر با کل داشته باشد، همه آن برای ذات خود موجود نیست.

۲-۶. آنچه همه‌اش برای ذات خود موجود نباشد، برای غیر نیز موجود نخواهد بود و شیء دیگر آن را درک نخواهد کرد؛ زیرا حضور برای غیر، فرع حضور برای خود است.

۲-۷. چیزی که برای دیگری موجود نباشد و دیگری آن را درک نکند، علم نیست؛ زیرا علم آن چیزی است که نزد دیگری موجود و حاضر است و دیگری آن را درک می‌کند. پس جسم علم نیست.

۲-۸. صورت نوعیه و اعراض، وجود لغیره دارند؛ زیرا در ماده منطبع هستند.

۲-۹. هرچه وجود لغیره دارد، وجود لنفسه ندارد؛ چون وجود لغیره وجود لنفسه قسمی یکدیگرند.

۲-۱۰. هرچه وجود لنفسه نداشته باشد، دیگری آن را درک نمی‌کند؛ زیرا:

- در صورتی یک شیء می‌تواند نزد دیگری حاضر باشد که حضور لنفسه داشته باشد.

به عبارت دیگر، حضور لغیره فرع حضور لنفسه است.

- صورت نوعیه و اعراض، حضور لنفسه ندارند. بنابراین:

- صورت نوعیه و اعراض نمی‌توانند نزد دیگری حضور داشته باشند و دیگری آنها را ادراک کند.

۲-۱۱. هرچه دیگری آن را درک نکند، علم نیست؛ زیرا علم آن چیزی است که نزد دیگری موجود و حاضر است و دیگری آن را درک می‌کند. بنابراین آنچه در ماده نیز منطبع است، نمی‌تواند علم باشد.

بررسی دلیل دوم

غیر از اشکال در وجود هیولا که مفهومی انتزاعی است نه جوهر و ماهیت جوهری، می‌توان چند اشکال زیر را نیز مطرح کرد:

۱. هرچند جسم تا بینهایت قابل تقسیم است، مصدق حقیقی جسم متصل است و اجزای خارجی بالفعل ندارد. بنابراین مقدمه ۲-۳ صحیح نیست.

۲. کلیت مقدمه ۲-۵ و ۲-۶ پذیرفتی نیست؛ زیرا جسم مثالی با اینکه اجزاء (طول، عرض و عمق) دارد و هر جزئیش با جزء دیگری و با کل مغایر است، می‌تواند وجود خویش را درک کند و معلوم دیگری نیز واقع شود.

۳. مقدمه ۲-۶ و ۲-۱۰ که یک مطلب را بیان می‌کنند، قابل نقض هستند؛ زیرا نفس کیفیات نفسانی را که وجود لغیره دارند، درک می‌کند.

۴. اگر مقدمه ۲-۶ درست باشد، مادیات معلوم خداوند متعال نخواهد بود؛ در حالی که خداوند متعال به مادیات هم علم دارد.

دلیل سوم: تنافی علم با حرکت و غیبت اجزاء

صورت منطقی دلیل سوم را بدین ترتیب می‌توان تقریر کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷، تعلیقه علامه طباطبائی):

۱. همان‌گونه که در جای خود ثابت شده است، جواهر مادی و عوارضشان در حرکتند.

۲. متوجه که حرکت جوهری، عین حرکت است و حرکت جوهری نیاز به موضوع ندارد. پس:

۳. جواهر مادی و عوارضشان عین حرکتند.

۴. هر آنچه عین حرکت باشد، اجزای آن اجتماع در وجود ندارند؛ زیرا هر جزء مفروض، جز با

معدوم شدن جزء سابق و عدم تحقق جزء لاحق متحقق نمی‌شود.

۵. اجزای جواهر مادی و عوارضشان، اجتماع در وجود ندارند.

۶. آنچه اجزائش اجتماع در وجود نداشته باشد، هر جزئی از جزء دیگر و مجموع اجزاء از مجموع اجزای آن غایب خواهد بود. یعنی برای خود حضور ندارد.

۷. آنچه برای خود حضور ندارد، برای دیگری نیز حضور ندارد؛ زیرا حضور برای دیگری، فرع حضور برای خویش است.

۸. اگر حضور چیزی برای دیگری محال باشد، علم بودنش نیز محال است؛ زیرا غیبت با علم منافات دارد.

نتیجه: جواهر مادی و عوارضشان علم نیستند.

بررسی دلیل سوم

۱. با توجه به بالقوه بودن و فرضی بودن اجزاء در موجودات مادی، امتداد (ثبت یا سیال) مانعی برای شعور موجودات به شمار نمی‌آید.

۲. با اینکه نفس انسان - چه آن را مجرد بدانیم یا مادی - جوهر متوجه است، نزد خویش حاضر است و علم حضوری و حصولی، هر دو برای او ثابت است.

۳. هرچند جزء بالفعل در صورتی محقق می‌شود که جزء سابق معدوم شده و جزء لاحق هنوز نیامده باشد، بهر حال جزء کنونی موجود است و نزد خویش حضور دارد. پس جزء کنونی می‌تواند عالم باشد. بنابراین مقدمه ششم صحیح نیست.

۴. علی‌رغم اینکه کیفیات نفسانی وجود لغیره دارند، نفس آنها را درک می‌کند. بنابراین مقدمه هفتم صحیح نیست.

دلیل چهارم: تقسیم‌پذیر نبودن علم

صورت منطقی دلیل چهارم را بدین ترتیب می‌توان تقریر کرد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، بی‌تا، ص ۲۳۷):

۱. علم تقسیم‌پذیر نیست و برای مثال نمی‌توان آن را نصف کرد.

۲. هر امر مادی تقسیم‌پذیر است (ماهه تقسیم‌پذیر و امور منطبع در ماہه نیز به تبع آن تقسیم‌پذیرند). بنابراین:

۳. علم امری مادی نیست.

بررسی دلیل چهارم

۱. دلیل چهارم در علومی که ما می‌شناسیم و درباره موجودات عالمی که با آنها سروکار داریم جاری است. اما احتمال اینکه علمی قابل انقسام وجود داشته باشد که ما آن را نمی‌شناسیم، متفقی نیست؛ زیرا از علم غیر خود اطلاعی نداریم. بنابراین کلیت صغیری پذیرفتی نیست.

۲. بر فرض که همه علوم تقسیم‌پذیر باشند، اما چه‌بسا خصوصیتی غیر از علم بودن موجب انقسام‌ناپذیری علوم شده باشد. برای مثال، در علم انسان چه‌بسا علم که عین نفس انسانی است. از آن جهت بالوjudan انقسام‌پذیر نیست که نفس انسان مجرد است و تجرد نفس او موجب انقسام‌ناپذیری علم می‌شود، نه آنکه علم از آن جهت که علم است، غیر قابل تقسیم باشد. به عبارت دیگر، انقسام‌ناپذیری علم انسان به معنای انقسام‌ناپذیری مطلق علم نیست.

دلیل پنجم: مقید نبودن علم به زمان

صورت منطقی دلیل پنجم را می‌توان بدین ترتیب تقریر کرد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، بی‌تا، ص ۲۳۷ و ۲۳۸):

۱. هر امر مادی - اعم از جواهر و اعراض - حرکت دارد.

۲. هرچه حرکت دارد، زمان‌مند است؛ زیرا زمان، مقدار حرکت است. بنابراین:

۳. هر امر مادی، زمان دارد و مقید به زمان است.

۴. اگر علم مادی باشد، زمانی است و مقید به زمان خواهد بود.

۵. اگر علم زمانی و مقید به زمان باشد، با تغییر زمان تغییر می‌کند؛ زیرا:

۵-۱. اگر علم لاحق همان علم سابق باشد، تکرار وجود به عینه لازم می‌آید.

۵-۲. تالی باطل است. پس:

- مقدم نیز باطل خواهد بود. بنابراین اگر علم زمانی باشد، علم لاحق همان علم سابق نیست و با تغییر زمان تغییر می‌کند.
- ۶. اگر علم با تغییر زمان تغییر کند، آنچه در زمان لاحق درک شده یا یادآوری شود، همان چیزی که در زمان سابق درک شده نخواهد بود.
- ۷. تالی باطل است؛ زیرا بالوجدان آنچه در یک زمان درک می‌شود، در همه زمان‌ها همان‌گونه درک شده و یادآوری می‌شود. بنابراین علم مادی نیست.

بررسی دلیل پنجم

مهم‌ترین نقد این دلیل آن است که نمی‌تواند مدعای شعور همگانی موجودات را باطل کند؛ زیرا دلیل نمی‌تواند ادعای تجرد مطلق علم را اثبات کند. در مقدمه هفتم به وجودان و علم حضوری انسان استناد شده که تنها علوم متعلق به نفس انسانی را شامل می‌شود. انسان تجربه و یافته از علوم غیر خود ندارد.

آن‌گونه که برخی تحقیقات نشان می‌دهند، حرکت مخصوص مادیات نیست و مجرdat مانند موجودات بزرخی نیز می‌توانند حرکت و زمان داشته باشند. برای نمونه می‌توان به آیه ۴۶ سوره غافر اشاره کرد که می‌فرماید: «اللَّٰهُ يَرْعِضُونَ عَلَيْهَا غُدُوٌّ وَعَشِيًّا وَيَوْمٌ تَّقُومُ السَّاعَةُ أَذْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»؛ [اینک هر] صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و روزی که رستاخیز بر پاشود، [فریاد می‌رسد که:] فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورید (در.ک به: همو، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۲). علاوه بر این براساس ادلهٔ نقلی، هر ممکنی متغیر است و از این جهت حرکت دارد.

دلیلی بر حرکت همه مادیات، از جمله اعراض تمام اجسام وجود ندارد. بله، اجسامی که به خودشان و به حرکت اعراضشان علم داریم، حرکت جوهری دارند. اما چه دلیلی وجود دارد که همه اجسام - حتی اجسام دیگری که علم به وجودشان نداریم - اعراض متحرک داشته باشند و بنابراین جواهرشان نیز متحرک باشند؟ این اشکال در صورتی وارد است که حرکت جوهری را براساس حرکت اعراض اثبات کنیم و دیگر ادله را قابل مناقشه بدانیم.

اگر همیشه علم عین معلوم باشد، با تغییر در علمی، معلوم هم متغیر می‌شود و اشکال یادشده در مقدمه ششم صحیح خواهد بود. اما علم - خواه حصولی یا حضوری - گاه در وجود، عین معلوم است (مانند علم به نفس و صفات نفس خویش) و گاه در وجود، عین معلوم نیست؛ مانند علم به دیگری و صفات دیگری.

دلیل ششم: مقید نبودن علم به مکان

صورت منطقی دلیل ششم را می‌توان بدین ترتیب تغیری کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، بیتا، ص ۲۳۷):

۱. هر امر مادی - اعم از جواهر و اعراض - مقید به مکان است.
 ۲. اگر علم مادی باشد، مکانی است و مقید به مکان خواهد بود.
 ۳. آنچه مکانی و مقید به مکان است، با تغییر مکان تغییر می‌کند.
 ۴. اگر علم مکانی و مقید به مکان باشد، با تغییر مکان تغییر خواهد کرد؛ زیرا:
 - ۴-۱. اگر علم در مکان لاحق همان علم در مکان سابق باشد، تکرار وجود به عنینه لازم می‌آید.
 - ۴-۲. تالی باطل است. پس:
- مقدم نیز باطل است. بنابراین اگر علم مکانی باشد، علم در مکان لاحق همان علم در مکان سابق نیست و با تغییر مکان تغییر می‌کند.
۵. اگر علم با تغییر مکان تغییر کند، آنچه در مکان لاحق درک شده یا یادآوری می‌شود، همان چیزی که در مکان سابق درک شده است نخواهد بود.
 ۶. تالی باطل است؛ زیرا بالوجدان آنچه در یک مکان درک می‌شود، در همه مکان‌ها همان‌گونه درک شده و یادآوری می‌شود. بنابراین علم مادی نیست.

بررسی دلیل ششم

۱. مهم‌ترین نقد بر این دلیل آن است که نمی‌تواند مدعای شعور همگانی موجودات را باطل کند؛ زیرا نمی‌تواند ادعای تجرد مطلق علم را به اثبات برساند. در مقدمه ششم به وجودان و علم حضوری انسان استناد شده که تنها علوم متعلق به نفس انسانی را شامل می‌شود. انسان تجربه و یافته از علوم دیگر ندارد.

۲. کلیت مقدمه اول مخدوش است؛ زیرا اجسام مثالی نیز وضع و مکان دارند. ازین‌رو چنین نیست که مکان داشتن از خواص مادیات باشد. روایات بسیاری بر مکان داشتن ارواح و اجسام بزرخی دلالت دارند. برای نمونه می‌توان از روایاتی یاد کرد که قبر را با غی از باغ‌های بهشت یا گودال‌های جهنم شمرده‌اند (ر.ک. به: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۰۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۵ و ۲۷۵؛ ج ۸، ص ۳۱۸؛ ج ۴۱، ص ۲۴۹؛ ج ۵۸، ص ۷؛ ج ۷۴، ص ۳۸۸؛ ج ۷۹، ص ۵۳ و ۵۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۶).
۳. تغییر مکان مستلزم تغییر آنچه در مکان واقع می‌شود نیست؛ زیرا مکان با ممکن مغایر است.

۴. اگر علم همیشه عین معلوم باشد، با تغییر علم، معلوم هم تغییر خواهد کرد و اشکال مذکور در مقدمه پنجم صحیح خواهد بود. اما علم - خواه حضوری یا حضوری - گاه در وجود عین معلوم است (مانند علم به نفس و صفات نفس خویش) و گاه در وجود عین معلوم نیست؛ مانند علم به دیگری و صفات دیگری.

دلیل هفتم: کلی بودن علم

صورت منطقی دلیل هفتم را می‌توان بدین ترتیب تقریر کرد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۱۰۵-۱۰۶ و ۱۱۸؛ ر.ک به: همو، بی‌تا، ص ۲۳۶):

۱. علم از آن جهت که علم است، کلی و قابل صدق بر کثیرین است.
۲. هیچ امر مادی کلی و قابل صدق بر کثیرین نیست. پس:
علم از آن جهت که علم است، مادی نیست.

بررسی دلیل هفتم

مقدمه اول کلیت ندارد؛ زیرا انطباق در دایره علم حضوری معنا ندارد و علم حضوری انطباق‌ناپذیر است؛ زیرا معلوم به عینه نزد عالم حاضر است. بنابراین شعور مادیات به صورت علم حضوری از این جهت بلامانع است.

دلیل هشتم: تغییر نکردن علم

با توجه به تفاوت میان تغییر علم و تغییرنایپذیری علم می‌توان استدلال دیگری را براساس ممکن نبودن تغییر علم اقامه کرد. از برخی عبارات اندیشمندان اسلامی نیز شواهدی بر این مطلب یافت می‌شود (ر.ک به: همو، بی‌تا، ص ۲۳۷ و ۲۳۹). با توجه به شباهت بسیار زیاد استدلال مبتنی بر تغییر علم و استدلال براساس تغییرنایپذیری علم و نیز یکسان بودن نقدتها، به تقریر و بررسی استدلال مبتنی بر تغییر علم بسته می‌کنیم.

صورت منطقی دلیل هشتم را می‌توان بدین ترتیب تقریر کرد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۱۰۶ و ۱۰۷)؛ همو، بی‌تا، ص ۵۱؛ همو، بی‌تا، ص ۲۳۷. همچنین ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص ۲۲۵ و ۱۴۱۷، ج. ۱، ص ۱۴۱۷.

۱. علم از آن جهت که علم است، تغییر نمی‌کند؛ زیرا:

۱-۱. به گواهی وجود، صورت علمی مفروض، قوه صورت دیگری را ندارد که به آن تغییر کند.
۱-۲. اگر علم از آن جهت که علم است تغییر می‌کرد، نباید هنگام یادآوری همان چیزی را به یاد آوریم که در گذشته دانسته‌ایم. تالی باطل است، بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود.

- ۱-۳. اگر علم تغییر می‌کرد، هیچ محمولی قابل حمل بر موضوع نبود؛ زیرا موضوع ثابتی

نمی‌ماند تا محمول بر آن حمل شود. تالی باطل است، بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود (طباطبائی، ج ۱، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳).

۲. هر امر مادی تغییر می‌کند. پس:
علم از آن جهت که علم است، مادی نیست.

بررسی دلیل هشتم

۱. علم تغییر می‌کند؛ زیرا گاهی انسان برخی علوم را به دست می‌آورد و گاه همان علم زائل می‌شود؛ مانند اینکه انسان گاهی احساس تشنجی می‌کند و با نوشیدن آب، آن علم حضوری از میان می‌رود. همین اشکال نقضی در تصدیقات نیز وجود دارد؛ زیرا ممکن است به اشتباہ حکم کرده باشیم و با روشن شدن اشتباہ، آن حکم و تصدیق از میان برود. به علاوه، همان‌گونه که در تحلیل معناشناختی علم گفته شد، علم مراتب دارد و برای مثال می‌تواند از حالت نا‌آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه به صورت آگاهانه درآید (مصطفای زیدی، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۲. بر فرض، آنچه با علم بشر قابل ادراک است بالوjudan تغییر نکند. اما برای عدم تغییر در علوم مادیات که در حیطه علم انسان نیست چه دلیلی وجود دارد؟

۳. همان‌گونه که در مقدمه ۱-۱ بیان شده، انسان تغییرناپذیری در علوم خویش را می‌یابد. اما نمی‌توان با این بیان، قابل تغییر نبودن علوم را نتیجه گرفت.

۴. مقدمه ۲-۱ بیان‌گر ثبات معلوم است، نه ثبات علم. اگر علم مطلقاً عین معلوم باشد، ثبات معلوم نیز نشانه ثبات علم خواهد بود. اما علم - خواه حصولی و خواه حضوری - گاهی در وجود عین معلوم است (مانند علم به نفس خویش و صفاتش) و گاهی در وجود عین معلوم نیست؛ مانند علم به دیگری و صفات دیگری. با این توضیح ممکن است آنچه به یاد می‌آوریم همان چیزی باشد که در گذشته درک کردہ‌ایم. یعنی معلوم یکی است، اما علم اکنون همان علم سابق نیست.

دلیل نهم: استحاله انطباع کبیر در صغیر

صورت منطقی دلیل نهم را می‌توان به این ترتیب تعریف کرد:

۱. اگر ضعیفترین مراتب علم، یعنی احساس که مشروط به حضور ماده است مجرد باشد، سایر مراتب علم نیز به طریق اولی مجرد خواهند بود.

۲. اما ضعیفترین مراتب علم مجرد است؛ زیرا:

۲-۱. اگر احساس مادی باشد، لازم می‌آید با احساس آنچه بزرگ‌تر از ماست در ما منطبع شود.

۲-۲. تالی باطل است. بنابراین:

- مقدم نیز باطل خواهد بود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۳۸ و ۳۹-۲۳۷؛ همو، بی‌تا / الف، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۲-۱۰؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۳). علم مطلقاً مجرد است.

بررسی دلیل نهم

هرچند ممکن است در مقدمه اول از آن جهت اشکال شود که احساس، ضعیف‌ترین مراتب علم نیست. تآنجاکه به پژوهش حاضر مربوط می‌شود، مهم‌ترین اشکال این دلیل آن است که با بیان کیفیت علم انسانی در ضعیف‌ترین مراتب، تجرد مطلق علم را نتیجه می‌گیرد. درحالی‌که سریان کیفیت این‌گونه علوم در نفس انسانی به علم دیگر موجودات پذیرفتی نیست. بنابراین دلیل حاضر نمی‌تواند وجود علم در مادیات یا مادی بودن علم آنها را نفی کند.

دلیل دهم: تجرد اوصاف نفس

صورت منطقی دلیل دهم را می‌توان به این ترتیب تعریف کرد (ر.ک. به: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۳):

۱. هر علمی صفت نفس است.
۲. هر صفتی در خارج به وجود موصوفش موجود است. پس:
۳. هر علمی به وجود موصوفش (نفس) موجود است.
۴. وجود نفس مجرد است. پس:

هر علم از آنجاکه صفت جوهر مجرد است، مجرد خواهد بود.

بررسی دلیل دهم

به نظر می‌رسد کلیت مقدمه اول قابل مناقشه باشد؛ زیرا علم مجردات تام و مجردات مثال منفصل، صفت نفس نیستند. مگر آنکه دلیل به‌گونه‌ای تعریف شود که تجرد علم براساس تجرد موصوف مجردش ثابت شود، نه از آن جهت که موصوف علم، نفس و جوهر مجرد است. اما در هر صورت، احتمال عالیم بودن مادیات متنفی نیست.

دلیل یازدهم: حاصل نشدن علم با فراهم بودن همه اسباب مادی

هرچند می‌توان این دلیل را با دلیل دهم ادغام کرد و در قالب یک دلیل آور، اما با توجه به امکان تغییر صورت استدلال و تبدیل آن به استدلال دیگر، به صورت مستقل مطرح شد. صورت منطقی دلیل یازدهم را می‌توان به این ترتیب تعریف کرد (ر.ک. به: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۴):

۱. اگر ضعیف‌ترین مراتب علم (یعنی احساس که مشروط به حضور ماده است) مجرد باشد،

سایر مراتب علم به طریق اولی مجرد خواهد بود.

۲. اما ضعیف‌ترین مراتب علم مجرد است؛ زیرا:

۱-۲. اگر احساس مادی باشد، با فراهم بودن همه اسباب مادی باید حاصل شود؛ زیرا فرض آن است که احساس مادی است و بر اثر اجتماع همه اسباب مادی (به عنوان علت تامه حصول احساس) پدید می‌آید.

۲-۲. تالی باطل است؛ زیرا گاه به رغم فراهم بودن همه اسباب مادی برای پیدایش احساس، چنین علمی برای انسان به دست نمی‌آید. بنابراین:

- مقدم نیز باطل خواهد بود.

علم مطلقاً مجرد است.

بررسی دلیل یازدهم

همان‌گونه که در بررسی دلیل استحاله انطباع کبیر در صغير نیز بیان شد، هرچند ممکن است در مقدمه اول از آن جهت اشکال شود که احساس، ضعیف‌ترین مراتب علم نیست، تآنچاکه به پژوهش حاضر مربوط می‌شود، مهم‌ترین اشکال این دلیل آن است که با بیان کیفیت علم انسانی در ضعیف‌ترین مراتب، تجرد مطلق علم را نتیجه گرفته است. در حالی که سریان کیفیت این‌گونه علوم در نفس انسانی به علم دیگر موجودات پذیرفتی نیست. بنابراین دلیل حاضر نمی‌تواند وجود علم در مادیات یا مادی بودن علمشان را نفی کند.

ممکن است در رد مقدمه ۲-۲ و به عبارت دیگر، در مقام بیان کلیت نداشتن این مقدمه گفته شود علم در صورتی آگاهانه است که نفس به آن توجه داشته باشد. به عبارت دیگر، علمی که هنگام فراهم بودن همه اسباب مادی برای پیدایش احساس انکار شده، علم آگاهانه است نه مطلق علم. بنابراین حتی اگر نفس به اموری اشتغال داشته باشد، باز هم می‌تواند به امور دیگری علم پیدا کند؛ هرچند این علم آگاهانه نباشد.

دلیل دوازدهم: امکان مقایسه صور ذهنی

هرچند می‌توان این دلیل را نیز با دلیل نهم و یازدهم ادغام کرد و در قالب یک دلیل آورد، اما با توجه به امکان تغییر صورت استدلال و تبدیل آن به استدلال دیگر، به صورت مستقل مطرح می‌شود. صورت منطقی دلیل دوازدهم را می‌توان بدین ترتیب تحریر کرد:

۱. اگر ضعیف‌ترین مراتب علم (یعنی احساس که مشروط به حضور ماده است) مجرد باشد، سایر مراتب علم به طریق اولی مجرد خواهد بود.

۲. اما ضعیف‌ترین مراتب علم مجرد است؛ زیرا:

- ۲-۱. اگر ضعیف‌ترین مراتب علم (احساس) مادی باشد، هر صورتی در جزئی مغایر با جزء دیگر ماده حاصل می‌شود تا صورت‌ها در هم و مبهم نباشند.
- ۲-۲. اگر هر صورتی در جزئی مغایر با جزء دیگر ماده حاصل شود، مدرک هر صورت با مدرک صورت یا صور دیگر مغایر خواهد بود؛ زیرا مدرک هر صورت، همان محلی است که صورت در آن حاصل شده است.
- ۲-۳. تالی باطل است؛ زیرا در صورتی که مدرک هر صورت با مدرک صورت یا صور دیگر مغایر باشد، نمی‌توان دو صورت را با هم مقایسه کرد؛ چراکه مقایسه میان دو شیء، بدون حضور آن دو نزد مقایسه‌کننده و حکم‌کننده امکان ندارد. در حالی که می‌توان دو صورت را با هم مقایسه کرد و برای مثال یکی را بزرگ‌تر و دیگری را کوچک‌تر دانست. بنابراین مدرک هر صورت با مدرک صورت یا صور دیگر مغایر نیست (همان، ص ۲۲۴-۲۲۵). بنابراین:
- مقدم نیز باطل است. یعنی چنین نیست که هر صورتی در جزئی مغایر با جزء دیگر ماده حاصل شود. بنابراین ضعیف‌ترین مراتب علم مادی نیست. پس: علم مطلقاً مجرد است.

بررسی دلیل دوازدهم

هرچند ممکن است در مقدمه اول از آن جهت اشکال شود که احساس، ضعیف‌ترین مراتب علم نیست. اما تأثیج‌کار به پژوهش حاضر مربوط می‌شود، مهم‌ترین اشکال دلیل دوازدهم آن است که با بیان کیفیت علم انسانی در ضعیف‌ترین مراتب، تجرد مطلق علم را تبیجه می‌گیرد. در حالی که سریان کیفیت چنین علومی در نفس انسانی به علم دیگر موجودات پذیرفتی نیست. بنابراین دلیل حاضر نمی‌تواند وجود علم در مادیات یا مادی بودن علم آنها را تلقی کند.

دلیل سیزدهم: تغییر نکردن علم در صورت تغییرپذیری اجزاء

صورت منطقی دلیل سیزدهم را می‌توان به این ترتیب تغیر کرد (همان، ص ۲۲۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۲۳-۱۲۴):

۱. آن‌گونه که در علوم تجربی به اثبات رسیده است، تمام اجزای بدن تغییر می‌کند و پس از گذشت چند سال از بین می‌رود و نو می‌شود.
۲. اگر علم مادی بود و در جزئی از بدن پدید می‌آمد، با تغییر اجزای بدن تغییر می‌کرد و یا از میان می‌رفت.

۳. تالی باطل است؛ زیرا:

- ۳-۱. اولاً^۱ اگر علم با تغییر اجزای بدن تغییر می‌کرد یا از میان می‌رفت، نباید هنگام یادآوری همان چیزی را به یاد آوریم که در گذشته دانسته‌ایم. بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود.

۲-۳. ثانیاً اگر علم با تغییر اجزای بدن تغییر می‌کرد یا از میان می‌رفت، امکان مقایسه دو صورت وجود نداشت؛ زیرا مقایسه دوشی، بدون حضور آن دو نزد مقایسه‌کننده و حکم‌کننده امکان ندارد. تالی باطل است. بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود. پس: علم مادی نیست.

بررسی دلیل سیزدهم

۱. مهم‌ترین اشکال دلیل سیزدهم با توجه به موضوع پژوهش حاضر آن است که می‌تواند تجرد علوم ما را که کیفیت آن را در خود می‌یابیم اثبات کند. اما وجود علم در مادیات - که کیفیت آن را نمی‌یابیم - را نمی‌کند.

۲. نخستین مقدمه، تجربی است و از یقینیات بهشمار نمی‌رود.

۳. مقدمه ۱-۳ و ۲-۳ بیانگر ثبات معلوم است، نه ثبات علم. اگر علم مطلقاً عین معلوم باشد، ثبات معلوم نیز نشانه ثبات علم خواهد بود. اما علم - خواه حصولی یا حضوری - گاهی در وجود عین معلوم است (مانند علم به نفس و صفات نفس خویش) و گاهی هم در وجود عین معلوم نیست؛ مانند علم به دیگری و صفات دیگری. با این توضیح ممکن است آنچه به یاد می‌آوریم همان چیزی باشد که در گذشته درک کرده‌ایم. یعنی معلوم یکی است، اما علم همان علم سابق نیست.

با توجه به آنچه تاکنون درباره ادله تجرد علم بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ادله فوق بر فرض درستی مقدمات، یا مخصوص دسته‌ای از علوم (مانند علوم حصولی) هستند و یا از اثبات تجرد مطلق علم عاجزند و تنها تجرد علم را در برخی علوم انسان ثابت می‌کنند. بنابراین ادله مزبور نمی‌توانند شعور مادیات را نمی‌کنند.

نتیجه‌گیری

هرچند صدرالدین شیرازی در برخی عبارات خویش، با طرح دیدگاه مشهور فلاسفه شعور همگانی موجودات را انکار کرده است. اما در موارد متعددی با ادله گوناگون به اثبات آن پرداخته و دیدگاه نهایی خویش را تبیین کرده است. از آنچاکه ممکن است براساس دیدگاه مشهور یکی از مهم‌ترین موانع پذیرش شعور همگانی موجودات، ادله تجرد علم به حساب آید، بررسی آنها و نسبتشان با مدعای سریان ادراک در هستی را کانون توجه قرار دادیم.

عنوانی ادله مزبور بدین شرح است:

- تجرد ادراک حسی و خیالی و وهمی و عقلی
- علم نبودن هیولی یا جسم یا منطبع در جسم

- تنافی علم با حرکت و غیبت اجزاء
- تقسیم‌پذیر نبودن علم
- مقید نبودن علم به زمان و مکان
- کلی بودن علم
- تغییر نکردن علم (و تغییرناپذیری علم)
- استحاله انطباع کبیر در صغیر
- تجرد اوصاف نفس
- عدم حصول علم با فراهم بودن همه اسباب مادی
- امکان مقایسه صور ذهنی
- تغییر نکردن علم در صورت تغییرپذیری اجزا.

آن‌گونه که در این پژوهش به تفصیل بررسی کردیم، هیچ‌یک از ادله تجرد علم بر اشتراط تجرد در مطلق علم دلالت ندارد و نمی‌تواند مانعی حقیقی برای پذیرش شعور همگانی موجودات باشد. □ حقیقت آن است که برخی ادله در علومی که ما می‌شناسیم و درباره موجودات عالمی که با آنها سروکار داریم جاری است. اما احتمال دارد علمی غیرمجرد و با ویژگی‌های مادی وجود داشته باشد که ما آن را نمی‌شناسیم؛ زیرا از علم غیر خود اطلاعی نداریم. حاصل آنکه ادله تجرد علم بر فرض درستی مقدمات، یا مخصوص دسته‌ای از علوم (مانند علوم حضوری) هستند و یا از اثبات تجرد مطلق علم عاجزند و تنها تجرد علم را در برخی علوم انسان ثابت می‌کنند. بنابراین ادله مزبور نمی‌توانند شعور مادیات را نفی کنند.

كتابنامه

-قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ق). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. _____ (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاعه.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). رحیق مختوم (ج ۴-۲). چاپ دوم. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۴. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. بیروت: اعلمی.
۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب إلى الصواب. قم: نشر شریف رضی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). رساله أوجوبة المسائل. چاپ سوم. با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ هجدهم. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرای.
۹. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. _____ (بیتا). نهایة الحکمة. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۱. _____ (بیتا/الف). بدایة الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۲. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. چاپ دوم. نجف: المکتبة الحیدریة.
۱۳. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۴ق). الأمالی. با تحقیق و تصحیح مؤسسه البعثة. قم: دار الشفافۃ.
۱۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی. چاپ چهارم. با تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الكتب الاسلامیہ.

١٥. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق). بخار الانوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
١٦. مصباح یزدی، محمدتقی (١٣٨٣ق). آموزش فلسفه. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
١٧. مفید، محمدبن محمد (١٤١٣ق). الإختصاص. با تحقق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرومی زرندی. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
١٨. ناس، جان بایر (١٣٩٠ق). تاریخ جامع ادیان. چاپ بیستم. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
١٩. نوری، حسین بن محمد تقی (١٤٠٨ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل الیت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل الیت علیهم السلام.

زن در فلسفه سیاسی فارابی

علیرضا صدر^۱

چکیده

مسئله [در این گفتار]، نقش فعال مدنی زنان می‌باشد؛ از جمله در مناصب مدیریتی عالی سیاسی تا مرز ریاست جمهوری.

پیش‌فرض اینکه: نقش فاعل اجتماعی و سیاسی زن، هم‌چنان پرسش خیز و چالش‌انگیز است. پرسش اصلی: شخصیت مدنی زن چیست؟ به تعبیری، خاستگاه، جایگاه و نقش اجتماعی و سیاسی زنان در جامعه سیاسی و در نظام سیاسی و دولت چیست؟

فرضیه: «در فلسفه سیاسی فارابی، زن انسان اجتماعی و سیاسی و دارای قابلیت نقش فعال سیاسی تا مدیریتی بالای سیاسی است». توضیح فرضیه اینکه: چه بسا لطافت طبع زنان سبب بسیاری سوء فهم‌ها و بدتر از آن، سوء استفاده‌های تاریخی از زنان باشد.

نتیجه: زن ظرفیت ایفای نقش فعال سیاسی نرم (نه قهرآمیز) را به تناسب لطافت طبع خود داشته است. اما این ضرورت نیازمند زمینه‌سازی متناسب می‌باشد.

روش: تحلیل متن و محتوایی آثار و آراء فلسفی سیاسی، به خصوص دیدگاه فارابی در زمینه زن و در مورد او می‌باشد.

بر این اساس، در این مقاله «زن در فلسفه سیاسی فارابی» را بررسی می‌نماییم. [ناگفته نماند که] فارابی (قرن^۴ه.ق/۱۱م) برترین مفسر و مؤسس حکمت مدنی و فلسفه سیاسی اسلامی است.

واژگان کلیدی: زن، فلسفه سیاسی، فارابی، عمومی، نقش، مدنی.

پیش‌درآمد

خاستگاه ذاتی (تکوینی) اجتماعی و سیاسی زن

علی‌رغم این‌همه یافته‌ها از فرمورزهای ذره‌شکافی تا فرامرزهای کیهان‌شناختی، انسان (چه زن و چه مرد) هم‌چنان موجودی ناشناخته بوده و ناشکفته مانده است که جهانی بزرگ در جسمی کوچک می‌باشد؛ چنان‌که جهان، انسان کوچک در جسم بزرگ است. [در این میان] زن از مرد ناشناخته‌تر بوده و مرد از زن ناشناخته‌تر می‌باشد. چه‌بسا دلیل بسیاری از آسیب‌ها و ناهنجاری‌های جاری جوامع در سطح جهانی ناشی از این ناشناختگی و ناشکافتگی است؛ چه از مردان باشند و چه از زنان. شاید بتوان ادعا کرد که زن حتی ناشناخته‌تر از مرد است. در این راستا طرفیت، ضرورت و زمینه‌سازی نقش‌آفرینی عمومی یا مدنی، یعنی اجتماعی و سیاسی زن فراتر و سرنوشت‌سازتر می‌باشد. به همین مناسبت، به بازکاوی «زن در فلسفه سیاسی و حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی فاضلی فارابی» می‌پردازیم. خاستگاه، جایگاه و نقش زن در فلسفه سیاسی فارابی، با عنایت به خاستگاه، جایگاه و نقش حکمت مدنی فارابی در تمامیت ماجرای فکری و فلسفی سیاسی اسلامی و ایرانی تا کون، مبین خاستگاه، جایگاه و نقش زن در جریانات علمی و عملی سیاسی تا امروز و همچنین در آینده می‌باشد.

ابونصر محمد فارابی (قرن ۴هـ) دارای خصوصیات علمی زیر است:

۱. ایجادکننده حکمت جاویدان شرقی و ایرانی بوده و فراهم‌کننده عقلانیت، وحیانیت یا دیانت و سیاست بوده است. فراگیر توسعه اقتصادی، توأمان تعادل سیاسی و در جهت تعالی فرهنگی، معنوی و اخلاقی است تا الگوسازی اسلامی ایرانی پیشرفت در گام دوم انقلاب اسلامی تداوم دارد.
۲. ایشان حیات‌بخش فلسفه راستین یونانی - که در مقابل تقلیف سیاسی تک‌ساختی و سوفیسم سیاسی تنازعی قدیم، میانی جدید از نسبیت مدرنیسم تا نیهیلیسم پست مدرنیسم معاصر است - می‌باشد.

۳. مفسر حکمت دینی مدنی توحید اسلام، قرآن و سنت می باشد.
۴. مؤسس حکمت مدنی توحیدی اسلامی فاضلی است. گفتنی است که در حکمت، واحد پنج بنیان‌گذار هستیم:

نخست) شاخه و شعبه حکمت عقلی برهانی مشایی سینوی می باشد.

دوم) شاخه و شعبه حکمت قلبی شهودی اشرافی سهوردی می باشد.

سوم) حکمت تقریبی خواجه نصیر است که خود تقریب حکمت عقلی برهانی و حکمت قلبی شهودی، تقریب حکمت نظری و عملی، تقریب حکمت محض به حکمت مدنی و سرانجام تقریب حکمت به حکومت می باشد.

چهارم) حکمت متعالی صدایی که از سویی تجمعی اهم مشارب حکمی و کلامی و مسائل عرفانی و اخلاقی می باشد. از سوی دیگر، معطوف به مدنی (یعنی اجتماعی و سیاسی) است.

پنجم) حکمت مدنی متعالی امام خمینی^{ره} و انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، حکمت علامه جوادی آملی و حکمت مدنی رهبری معظم می باشد.

از گام اول انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، مرحله نهادسازی و تأسیس نظام سیاسی، مرحله دفاع مقدس و ثبت نظام اسلامی و مرحله توسعه زیربنایی، از جمله تربیت میلیون‌ها دانش‌آموخته فنی حرفة ای می باشد که در عین حال، در تمامی اینها متضمن بر جستگی حضور و آموزش مؤثر تا تعیین کننده زنان به صورت فزاینده و فraigستی بوده است. هم اینک نیز می تواند در همین راستا گام دوم (یعنی چالش دولت‌سازی اسلامی کارآمد، راهبرد الگوسازی اسلامی ایرانی پیشرفت و چشم‌انداز تمدن‌سازی نوین اسلامی) باشد که می تواند میان نقش آفرینی سازنده فردی، خانوادگی و اجتماعی و سیاسی بیشایش زنان باشد.

در فلسفه سیاسی و حکمت مدنی فاضلی فارابی - چنان‌که در گفتمان کتاب سیاست مدنی ایشان در مورد انسان، اعم از زن و مرد آمده است - گفته شده: «انسان از جمله انواع جاندارانی است که به طور مطلق نه به حوانچ اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل؛ مگر از راه زیست گروهی و اجتماعی گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹). اجتماعات مدنی یا جهانی و بین‌المللی یا منطقه‌ای و یا ملی تا شهری، متشكل از زنان و مردان است. خانواده، نیز جماعت مدنی و کوچک‌ترین نهاد مدنی، اجتماعی و سیاسی فraigی و پایدار است. به تعبیر وی، در اندیشه‌های اهل مدنی فاضلی، «کوچک‌تر از همه (جماعات مدنی)، اجتماع در یک منزل (خانواده) می باشد» (فارابی، ۱۳۶۱،

ص ۲۵۳). جماعت خانواده فراهم آمده حداقل دو نفر زن و مرد، با تقسیم کار، تعامل و رابطه مخصوص و مکمل هم هست. خانواده، دورزادترین، دیرپاترین و فراگیرترین اجتماع انسانی مدنی و جماعت مدنی بوده که فرای افراد مدنی، اعم از زن و مرد که عضویا شهروند مدنی تشکیل‌دهنده جماعت مدنی یا گروههای مدنی سه‌گانه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. این اجتماع، عنصر مدنی ایجادکننده و تشکیل‌دهنده جامعه مدنی، نظام مدنی و به‌اصطلاح مدنیه یا کشور می‌باشد. به عبارتی، مدنیه یا کشور دارای نظام مدنی متشكل از دولت و ملت یا جامعه مدنی، جامع و فراهم آمده جماعات سه‌گانه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی بوده و فراگیر خانواده‌های مدنی متشكل از افراد مدنی زن و مرد اجتماعی و سیاسی است. افراد، سبب فاعلی مؤسس و مادی تشکیل‌دهنده جماعات مدنی هستند. جماعات، اعم از خانواده مدنی و گروههای مدنی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می‌باشند. جماعات مدنی، سبب صوری و غایی افراد مدنی هستند. جماعات مدنی سه‌گانه، سبب فاعلی و مادی جامعه مدنی می‌باشند. جامعه مدنی، فراهم آمده و فراگیر و صورت ساختار اجتماعی و به بیان دیگر، سبب صوری ساختاری و غایت و سبب غایی افراد، خانواده‌ها و جماعت مدنی می‌باشد. بر همین اساس و در همین راستا، «جامعه مدنی» مؤسس و فاعل و سبب فاعلی و نیز ماده و سبب مادی و تشکیل‌دهنده نظام مدنی است. کما اینکه نظام مدنی، صورت ساختاری راهبردی و سبب صوری ساختاری راهبردی و نیز غایت و سبب غایی راهبردی و کمال، رسایی و سازورای جامعه مدنی، جماعات مدنی، خانواده مدنی و افراد مدنی اعم از زن و مرد مدنی بوده و بهشمار می‌آید. مدنیه جامع جامعه مدنی و نظام مدنی و حتی دولت بوده و جامعه مدنی دارای نظام مدنی و دولت یا حاکمیت و حکومت و سیاست مدنی است. شهر، شهرستان، استان، بهویژه کشور یا مُلک و به عبارتی مملکت تا جهان، به تعبیری همان مدنیه از کوچک تا بزرگ گستر می‌باشد. به تعبیری قلمرو، سرزمین و ظرف مظروف و گستره و حتی میهن، وطن، ... جامعه مدنی دارای نظام مدنی و دولت و حکومت مدنی است. در هر صورت به تعبیر فارابی، «تشکیل مدنیه نخستین مرتبت کمال است برای نوع انسان» (همان). بنابراین کمال انسان - چه زن و چه مرد - در جامعه و زندگی و زیست اجتماعی و سیاسی است. حال اگر زندگی اجتماعی و سیاسی درست باشد، بهزیست مدنی بوده که کمال بعدی و نهایی زنان و مردان است.

بدین ترتیب که اشارت گردید: زندگی اجتماعی و سیاسی از همان خانه و خانواده بنیان‌گذاری شده و آغاز می‌شود. افراد (اعم از زن و مرد) خانواده تشکیل داده و خانواده‌ها به مثابه جماعات مدنی، جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند. در نتیجه خانواده عضو و عنصر و پدیده‌ای اجتماعی است. هر جامعه‌ای دارای نظام سیاسی و دولت می‌باشد. در نتیجه پدیده‌ای سیاسی است. به تعبیری علاوه بر افراد (اعم از زنان و مردان)، خانواده به عنوان نهادی مدنی، ضمن اینکه حوزه خصوصی محسوب

شده، در عین حال دارای جنبه و نقش عمومی و مدنی، اجتماعی و سیاسی در جامعه، نظام سیاسی و کشور می‌باشد. بدین ترتیب، زن دارای خاستگاه ذاتی، یعنی تکوینی اجتماعی و سیاسی است.

درآمد

۱. جایگاه خانوادگی و اجتماعی و سیاسی زن

(الف) در فلسفه سیاسی فارابی، زن و مرد انسان مدنی (یعنی اجتماعی و سیاسی) هستند. همین زن و مرد جز در حوزه شخصی و خصوصی و خانوادگی و نقش و حقوق دختری و پسری، زنی و مردی، مادری و پدری تمایزی ندارند؛ آن‌هم به سبب این است که تنها در دستگاه زادآوری تفاوت دارند. در فرایند زادآوری، مکمل همند؛ همان‌گونه که زادآوری در برخی گیاهان نیز بسان درخت خرما، دو پایه (یعنی مادگی و نرینگی) آنها مجزا است. به تعبیر فارابی در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، «دو قوت، یعنی قوت ذکریت (مردانگی) و انوثیت (زنانگی) در نوع انسانی موجود و متفرق در دو شخص (مرد و زن) جدا می‌باشد» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۴). فرق، تفرق و متفرق یعنی جدا از هم است. اما «در بسیاری از نباتات، هر دو در یک شخص بالتمام مقترن هستند» (همان، ص ۲۱۴). مقترن یعنی مقارن هم و باهم بوده و تک‌پایه یا یک‌پایه‌اند. در این صورت، در انسان غیر از اعضای دستگاه تاسلی که متفاوت و در عین حال مکمل بوده، «سایر قوای نفسانی (اعضای قوای نفسانی) در مؤنث (زن) همانسان بوده که برای مذکور (مرد) می‌باشد» (همان). یعنی تنها از حیث جسمی و بدنی در دستگاه زادآوری دو پایه‌ای مکمل زن و مرد و تا حدودی غراییز میل و خشم، به تناسب همان رسالت مادینگی و نرینگی، دختری و پسری و زنی و مردی فرق دارند و در هوش ابرازی، فطرت عقلی راهنمای و قلبی راهبر هیچ تمایزی نیست. مگر در فعلیت، فعالیت و فاعلیت اینها که چه بسا عارضی بوده و تحت تأثیر و تأثر آموزش‌های نظری و پرورش‌های عملی و تدابیر و تلاش‌های فردی یا جمعی زنان و عرف‌ها و مقتضیات تاریخی، اجتماعی و اوضاع زمانی مثبت راهگشا یا منفی مانع و مخل بُروز و خودشکوفایی آنهاست که قطعاً نیازمند آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی و بازمهندسی مجدد، مکرر و مستمر و مدیریت بهینه و به‌سامان کارآمد، بهره‌ور و اثربخش می‌باشد. به تأکید ایشان، تنها «آدمی زاد آن دو قوت (جنسي زنی و مردی) درباره او همواره متمایز در دوشخص می‌باشد» (همان، ص ۲۱۵). یعنی دو پایه است. بدین ترتیب «هر یک از آن دو قوت (نری و مادگی) را اعضايی ویژه بود که عبارت از اعضاي معروف است» (همان). مراد دستگاه و نیز آلات مردانگی و زنانگی زادآوری می‌باشد. اما «در سایر اعضاء و همین طور در قوای نفسانی به‌جز دو قوه، نر و ماده مشترک هستند» (همان). جسم از حیث تشریح (فیزیولوژی) و کالبدی (آناتومی) جنسی، زن و مرد داشته و متمایز و مکملند. از حیث روحی، زن و مردی نیست. روح،

روح است. نه زن بوده و نه مرد است، بلکه روح است. فطرت عقلی، قلبی، انسانی اعم از زن و مرد می‌باشد. به تأکید فارابی:

«و البتہ در اعضاي که در هر دو مشترکند، باز هم در مذکور گرم‌تر (يعنى شدیدتر) می‌باشند» (همان، ص ۲۱۶، ص ۲۱۵). بدین سبب «آن اعضاي که وظيفه حرکت و تحريك دارند، در مذکور (از

لحاظ حرکت و تحريك) نير ومندى است» (همان، ص ۲۱۶). «از عوارض نفساني آنچه مایل به قوت و مربوط به نير ومندى است (مثل غصب، خشم، دافعه و شدت (قدرت)) در مؤنث ضعيفتر (ظريفتر) و در مذکور قوي تر (شدیدتر) می‌باشد» (همان). «و آنچه مایل به لطافت (محبت و مهرباني و جاذبه) و ظرافت (زيبابي مربوط به اين قبيل عوارض و حالات) است، مانند رحمت (بخشنده) و رافت (نرم خوبی و مهرباني) در مؤنث قوي تر می‌باشد» (همان). در قوا، اعضا و عوارض نفساني (يعنى غريزه جاذبه، غالباً زن قوي و لطيف تر است. در قوا، اعضا و عوارض نفساني يعني غريزه دافعه، اكثراً مرد قوي تر و شدیدتر می‌باشد؛ تاجايي که اگر پيوستاري ميان لطافت و خشونت، رحمت و شدت و همانند اينها را ترسیم کنيم، از حیث عاطفي زن بيشتر به سوي لطافت، رحمت، رافت، محبت، جاذبه، ... کشیده می‌شود و مرد عمدتاً به سوي شدت، خشونت، دافعه ... می‌گرایيد. «البتہ اين ضابطه مانع از اين نیست که در بين مذکوري انسان و مردان کسی پيدا شود که اين گونه عوارض در او شبیه به عوارض مؤنث و زنان باشد» (همان). مردي بسان زنان، عاطفي تر باشد. «و بر عکس در جنس انان (زنان) کسی يافت شود که عوارض و حالات موجود در او مانند عوارض و حالات مذکور و مردان باشد» (همان). زنی به مثابه مردان، شدیدتر باشد. اما اينها قاعده نبوده و استثناء می‌باشند. «و لكن در هر حال به اين گونه اوضاع و عوارض است که در نوع آدمی زاد، مردان از زنان متمايز و جدا می‌شوند» (همان). متمايز يعني مختلف که به معنای متعدد و متفاصل هستند و متفاوت يعني متعارض نیستند. «و اما در قوه حاسه (درک حسى) و متخليله (فهم و ذهن و هوش ابزاری) و ناطقه (عقل يا خرد راهنمای اختلافی ندارند» (همان). يکسان و مشترکند. حداقل يک گونه‌اند. اختلاف ميان زن و مرد، کمي و حداکثر كيفي می‌باشد. چه بسا اختلاف شخصي است و بسان اختلاف ميان مردان از حیث شدت بوده يا اختلاف ميان زنان از حیث لطافت می‌باشد.

ب) اختلاف و مختلف بودن در گفتمان فلسفی سیاسی حکمای اسلامی، غير از تقاوت می‌باشد. «تقاوت»، تعارض و تبعيض است. «تضاد»، تباين، تنافر و تناقض (يعنى ناسازواری) بوده که قابل جمع نمی‌باشند؛ چنان‌که در قرآن بدین معنا تصریح دارد: «ما ترى فى الخلق الرحمن من تقاوت» (ملک (۶۷)، ۷). «اختلاف»، تمایز بوده و «مختلف»، متمايزند. يکي و يکسان و تساوي یا متساوی نبوده، اما تبعيض و تعارض و متعارض نيز نمی‌باشد. بسان چشم و گوش است. چنان‌که در

قرآن نیز بدین معنا تصریح دارد: «الاختلاف اللیل و النهار» (آل عمران (۳)، ۱۹۰). زن و مرد، مختلف بوده و فرق داشته و متمایزند. اما متفاوت (یعنی متعارض و ناسازوار نمی‌باشند).

ج) بدین ترتیب زن و مرد از حیث خرد، فهم و حواس پنج گانه اختلاف ندارند. ولو آفرینش زن به گونه‌ای بوده که از جمله در این مراتب و حتی حواس نیز لطیفتر می‌باشد. اما برداشت‌ها و آموزه‌های غلط افراطی یا تغیریطی، عادات ناپسند، لطفات را به احساساتی تعبیر یا تبدیل کرده و هم به زن جفا نموده و هم چه‌بسا زنان به این جفا تن داده و خود نیز در حق خود جفا نموده باشند. تنها و برترین گزینه رویکرد واقع‌بینی، رهیافت یقینی و راهبرد واقعی به ترتیب فوق است. در همه موضوعیت، موجودیت، ظرفیت، ضرورت و زمینه‌سازی هویت و فعالیت شخصی، خانوادگی و مدنی (اعم از اجتماعی و سیاسی) زنان به دور از هر گونه افراط و تغیریط می‌باشد. نه جفا در حق زنان از جمله به دست خود زنان در حق خود زنان بوده و نه جفا در حق اشخاص، خانواده و جامعه به نام زنان و به دست زنان به شمار آید. تأمین و تضمین حق و حقوق زن و زنان و مرد و مردان به مثابه دو عضو و یا دو قشر تعیین‌کننده، تشکیل‌دهنده و پیش‌برنده جامعه متشكل از همین افراد زنان و مردان و فراهم آمده از خانواده‌های همین زنان و مردان است.

د) سیر این گفتمان زن در زندگانی انسانی تا امروز نیز همچنان تداوم دارد؛ چنان‌که برای نمونه، علامه سید محمدحسین طباطبائی، از فلاسفه و مفسرین بنام اسلامی و ایرانی در دوران معاصر نیز در این زمینه در تفسیر المیزان مدعی می‌شود که «زن و مرد ... برابرند... چیزی که هست صنع خدای تعالی در زن دو خصلت قرار داده که به آن دو خصلت، زن از مرد امتیاز پیدا می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۰۲). یکی زادآوری بوده و دیگری لطفات است. ظرفیت نقش‌آفرینی و حقوق زن و مرد نیز به تناسب دو ویژگی مکمل، لطفات و شدت و جاذبه و دافعه زنان و مردان در زندگی شخصی و فردی، خانوادگی و اجتماعی و حتی سیاسی باشد. بلکه باسته و شایسته بوده این گونه باشند.

۲. نقش فطری اجتماعی و سیاسی زن

فارابی در کتاب سیاست مدنی در زمینه «فطرت‌های انسانی» زنان و مردان به صورت متساوی معتقد است:

(یک)

۱. «مردمی که دارای فطرت سالم‌مند همه صاحب یک فطرت مشترکی هستند که به موسیله آن اساساً معارف و مقولات نخستین را پذیرا می‌شوند» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۷)؛ چه زن باشد و چه مرد. زن و مرد در فطرت نگرش عقلی برهانی و گرایش قلبی شهودی انسانی مدنی، اجتماعی و

سیاسی بالقوه برابرند. بسان درک و دریافت ضرورت و حتی زیبایی امنیت، نظام و نظام، دولت و سیاست و حکومت، عدالت و آزادی تا سعادت و کرامت انسانی که بنیاد و غایت زندگانی اجتماعی و سیاسی بوده است. زن و مرد چون مدنی، اجتماعی و سیاسی هستند، هم نگرش یکسان داشته و هم گرایش همانندی در این موارد دارند. به تصریح ایشان، «این فطرت مشترک میان همه هست» (همان). در برخی قوا، اعضا و عوارض نفسانی (یعنی غریزه جاذبه) غالباً زن قوی و لطیفتر است و در برخی قوا، اعضا و عوارض نفسانی (یعنی غریزه دافعه) هم غالباً -ولی نه نوعاً- مرد، قوی تر و شدیدتر می‌باشد. «همه آنان بوسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکتند» (همان). مبادی نگرش نظری و گرایش عملی همگی افراد و اقشار زنان و مردان تا این حد مشترک است. به تأکید وی، «این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترک بین مردم سلیم الطبع» (همان). همه انسان‌ها، اعم از زنان و مردان جامعه و نظام سیاسی، با این نگرش و گرایش در پی خوشبختی، اعم از آسایش بدنی و آرامش درونی جامعه، خانواده و خویشند که با توسعه و تعادل سیاسی تحصیل می‌شود. پس تا اینجا زن و مرد مشترک و متساویند و هر دو گونه انسانی هستند.

۲. اما «از این مرتبت و وجه مشترک که بگذریم، مردم در سطح دیگر معارف و معلومات متفاوت و مختلفند» (همان). همه انسان‌ها، چه زن و چه مرد، در مبادی فطری عقلی نگری و قلبی گرایی مشترکند. اما استعدادهای متنوع و متضالن دارند. آموزش‌های نظری و پرورش عملی غیر رسمی و رسمی و سنت‌های مدنی درست یا غلط، تمایزات را تبدیل به تفاوت می‌سازند؛ کما اینکه «همین امر ایجاب می‌کند که هر فردی را فطری ویژه خود باشد به جز فطرت ویژه آن دیگر» (همان). اختلاف اعم از تنوع و تفاضل افراد انسان‌ها در فعلیت، فعالیت و فاعلیت اینهاست. تفاوت مفروض در قشر زنان و قشر مردان بیشتر در آموزه‌های آموزشی و تربیت‌های پرورشی درست و نادرست و دقیق یا غیر دقیق می‌باشد. چه باسا ظرفات زن، تحریف به ضعف زن شده و شدت مرد، تحریف به خشنونت شده باشد. جاذبه زن، تلقی و منحرف به انفعال گردیده و دافعه مرد، به فعل مایشاء تعبیر و منحرف گشته است. اینها مسبب سوء استفاده‌ها گردیده و می‌گردد. از اینجا به بعد:

۳. «از همین روست که دیله می‌شود فردی مستعد پذیرش معارف و معقولاتی دیگر است ویژه خود» (همان)؛ چه زن باشد و چه مرد که «مشترک بین وی و دیگران نمی‌باشد» (همان). خاص این زن یا این مرد بوده و یا شخصی آن مرد و آن زن به خصوص است و «به وسیله آن به سوی معرفت به علم و یا علوم دیگری کشش پیدا می‌کند» (همان). به آن علاقه‌مند گشته و دست می‌پازد و «بدان نائل می‌آید» (همان، ۱۸۷-۸). بدان دسترسی می‌یابد؛ چه زن بوده یا مرد باشد. در این اصل انسانیت هیچ‌گونه فرق معناداری ندارند. این در حالی است که «فرد (زن یا مرد) دیگر نیز مستعد قبول معقولاتی دیگر است وابسته به علم دیگر که دیگری در آن قسم از معارف با وی شریک نیست»

(همان، ۱۸۸). تقسیمات، علایق و استعدادهای تخصصی در نظام علمی به تناسب تنوع و تفاضل نیازهای جامعه انسانی می‌باشد.
 (دو)

۱. همچنین «باز ممکن است فردی (زن یا مرد) از افراد، مستعد قبول معقولات بسیاری باشد؛ از هر نوعی پاره‌ای» (همان)، جامع و به اصطلاح فقهی مجتهد مطلق است و «ممکن است فردی معد قبول همه معقولات باسته یک جنس از علوم باشد» (همان). متخصص و به اصطلاح مجتهد متجزی است. آیا زن‌ها با مردان از این حیث تمایزند یا خیر؟ یعنی از این جهات تمایز بین افراد انسانی وجود دارد، بدون اینکه تفاوت معناداری میان جنس زنان و جنس مردان باشد؟ حداقل اینکه ظاهراً تفاوت معناداری معلوم نمی‌باشد. مگر تمایزات بالقوه شخصی و اختلافات بالفعل فردی است.

۲. کما اینکه افراد انسان‌ها «و همین طور در قوت‌هایی که به واسطه آن - حتی اموری که از یک جنسند - اندریافته استنباط می‌نمایند، مختلف و گوناگون و متفاصلند» (همان) و متنوع و سلسله مراتبی عرضی و طولی‌اند. «ممکن است که دو نفر از افراد انسانی باشند که استعداد درک یک نوع و یک جنس از معارف و معقولات به آن دو اعطای شده باشد و وجود هر دو صالح برای دریافت یک صنف از علوم باشد» (همان). چه زن و چه مرد در یک تخصص به خصوص استعداد داشته باشند. مع ذلك «طبع وجودی یکی از آن دو بدین سان افزاییده شده باشد که همه آنچه مربوط بدان فن یا علم است اندر یافته تعقل کند» (همان) و جامع و حتی فوق تخصصی خاص گردد و «فردی دیگر مسائلی کمتر از آن دیگری» (همان)، جامعیت کمتر و متخصص همان تخصص خاص گردد. در این مورد هم تفاوت معناداری میان زنان و مردان، بهویژه در عرصه عقل سیاسی و علوم سیاسی زنان نیست. حداقل و ظاهراً معلوم نیست.

۳. «همین طور گاه بوده که دو تن (زن و مرد) از افراد انسانی از لحاظ استعداد وجودی در استنباط مسائل مربوط به یک نوع از علم مساوی باشند» (همان). این هم شخصی بوده وزن و مرد فرقی ندارند. مع ذلك «یکی زودتر استنباط می‌کند» (همان)، سریع‌تر در می‌یابد و «یکی دیرتر» (همان) اقدام کرده و کندر است وزن و مرد همسانند. ویا اینکه «یکی از آن دو در استنباط مسائل اساسی و افضل آن فن و علم، دراکتر باشد» (همان) و «زودتر اندر یابد» (همان). این فوق تخصص می‌گردد و «یکی مسائل فرودتر آن علم را» (همان) تخصص می‌یابد. این هم در میان زنان و مردان مشترک است.

۴. «و گاه باشد که دو تن (زن یا مرد) از افراد انسانی هم در قدرت بر استنباط علم خاص متساوی و برابر باشند» (همان). از این‌حیث چه زن و چه مرد فرقی ندارند و «هم در سرعت استنباط

یکسان باشند» (همان). از این حیث نیز مردان و زنان یکسانند. لکن «یکی از آن دو قدرت راهنمایی و تعلیم مستحبات خود را هم داشته باشد» (همان). راهنمایی و معلم خوبی است و «آن دیگر نداشته باشد» (همان). ولو عالم خوبی بوده، اما لزوماً معلم خوبی نیست. این ارتباط معناداری میان جنس زنان یا جنس مردان ندارد.

۵. «و همین طور است احوال افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی که مختلف (متتنوع) و متغایر است کسی مدعی شود که در اینجا زنان ظریفتر و لطیفتر و مردان قوی‌تر و شدیدتر باشند. البته در اقوام گوناگون، بسته به تنومندی فرق می‌کند. ضمن اینکه استثنایی نیز دارد. بنابراین در اهم موارد پنج گانه تقاؤت، اعم از تنوع و تقاضل استعداد انسان‌ها، تقاؤت خاصی میان زنان و مردان جز تا حدودی در مورد پنجم، با وجود ندارد و یا قابل توجه و تعیین‌کننده نمی‌باشد.

(سه)

۱. «باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسان‌ها (قشر زنان و مردان) که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند، هیچ‌کس را مجبور و وادر به انجام فلاں کار نخواهد کرد» (همان). اگر تقاؤت به معنای تعارضاتی میان زنان و مردان بوده، ایجاد شده است. به صورت اختیاری، یعنی ارادی و تدبیری یا بی‌تدبیری محسوب می‌شود؛ زیرا «این فطرت‌ها برای این در نهاد انسان‌ها آفریده شده است که مثلاً فلاں فعلی که مستعد برای انجام آن شده‌اند، برای آنها سهل‌تر و آسان‌تر باشد» (همان). اگر تقاؤت، به‌ویژه در عرصه مدنی (یعنی اجتماعی و سیاسی) میان زنان در جوامع مختلف و در جهان جریان داشته باشد که دارد، چه بسا مربوط به این موضوع است. یکی «بدین منظور است که هرگاه فردی از افراد به حال خود گذارده شود» (همان)، در صورتی که زمینه‌ها فراهم بوده و موانع نباشند و «عوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضداد آن کار وادر نکند» (همان) (مراد عوامل محل و تحریف و انحراف است)، در نتیجه «خودبه‌خود به سوی انجام همان کاری که مستعد برای آن است کشش پیدا می‌کند» (همان). علاقه‌اش در جهت استعدادش بروز کرده و در آن جهت سوق می‌یابد. دیگری، بر عکس «اگر یک عامل و محرك خارجی دیگر وی را به سوی ضد آن کار تحریض کند، قهرآ به سوی آن ضدگرایش یابد و آن را انجام دهد» (همان). ضد استعداد و علاقه، بسان حرکت‌های قسری ضد طبیعی بسان بالا بردن و بالا نگهداشتن سنگ که جهت طبیعی آن افتادن روی زمین است؛ لکن «با سختی و دشواری و اضطرار» (همان). به نظر می‌رسد عمدۀ سبب تقاؤت موجود نقش زنان و مردان در حوزه عمومی و در عرصه سیاسی، ریشه تاریخی در همین مورد دارد. اگر از انفعال سیاسی، وابستگی سیاسی، پیروی سیاسی و همانند اینها در مورد زنان در تعیین سرنوشت عمومی خود و جامعه خود سخن به میان آمده، ریشه فطری زن ندارد. بایستی آن را در بدفرهنگی‌ها و عرف‌های غیر علمی جست‌وجو نمود.

۲. «نهایت هرگاه به همان کارهای ضد فطرت اعتیادی پیدا کرد، انجام آنها بر وی آسان خواهد شد» (همان). به اصطلاح عادت فرای فطرت، طبیعت ثانوی می‌گردد و «گاه باشد که تغییر دادن و دگرگون کردن افراد انسانی از مقتضیات فطرت‌های آنها، آن فطرت‌هایی که وجود آنان مطبوع بر آن شده است سخت دشوار می‌باشد» (همان). این در مورد نقش سیاسی فعال زنان عارض و عادت و طبیعت ثانوی شده است و چه‌بسا «در بسیاری از آنان محال خواهد بود» (همان). اما در مورد جایگاه بایسته و نقش‌آفرینی شایسته زنان، ولو سهل نبوده و سخت می‌باشد، اما ممکن بوده و بلکه بایسته و شایسته است؛ مانند «کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد» (همان، ص ۱۸۹). این همان سبب اسباب نقش سیاسی نامتناسب زنان در زندگانی عمومی خود، خانواده و بهویژه جامعه خویش است. بیشتر عادت شده است؛ چراکه هر گونه نقش‌آفرینی بایسته و شایسته به صورت بهینه و به‌سامان، مانع هر گونه تقریط‌گری یا بر عکس افراط‌گرایی در این خصوص می‌باشد.

۳. «همه این فطرت‌ها با همه حالات آفریده شده‌اند، محتاج ریاضت و تمرین و تقویت هستند» (همان). مراد تعلیم و تربیت مدنی، یعنی اینکه اجتماعی و سیاسی است. به‌وسیله «اراده تا به‌وسیله ممارست بر کارهایی که مستعد انجام آنها می‌باشند، آزموده و آموخته گردد» (همان). این آموزش نظری و پرورش عملی غیر رسمی و رسمی جامعه، بهویژه زنان و حتی مردان را می‌طلبد و «این امر تا آن اندازه باید انجام شود که این فطرت‌ها نسبت به انجام مقتضیات خود، به کمال نهایی و یا نزدیک به آن برسند» (همان، ۱۸۹). مورد و موضوعی که در مورد و موضوع نقش سیاسی زنان ضروری بوده و بلکه زیباست.

۴. «چه‌بسا باشد که فطرت شایان و لایقی (مثالاً برای زنان) در یک قسمت از فنون همچنان مهم‌گذارده شود» (همان)؛ از جمله در عرصه مدنی، اجتماعی و سیاسی باشد و «در جهت تمرین و آموختگی آن کاری انجام نشود» (همان) یا کم‌کاری و یا بد کاری شود. «به‌وسیله اموری که مستعد آن باشد تربیت نشود» (همان) و استعداد مدنی به شایستگی اجتماعی و سیاسی تبدیل نشده و به استحقاق مدیریتی نرسد. «مدت زمانی برین وضع بگذرد» (همان)؛ بهویژه تاریخ‌مند گردد. بسان مرض مزمن است. در نتیجه «باطل و تباہ گردد» (همان)؛ مثلاً زنان، فعال سیاسی نمی‌شوند و «استعداد نهفته تباہ شود» (همان). این فساد سیاسی است. فطرت سیاسی زنان بالقوه بالفعل نشده، فعلیت، فاعلیت و فعالیت نمی‌یابد. «گاه بوده که آن قوت تمرین داده شود، ولکن در جهت اموری پست، یعنی از مسائل و اموری که معد و مستعد آن است در راه تربیت و تمرین آن از نوع نامناسب آن برگزیده شود» (همان). بسان بسیاری مسائل (همانند چشم هم چشمی، حسابات، احساسات چه‌بسا غیر و ضد مدنی) که در این صورت به جای فرهنگ مدنی، بر زنان غالب می‌گردد. قهراء

«دراین حال آن استعداد از توجه و عادت به افعال برتر و عالی به سوی کارهای فرود از آن نوع فن، گرایش می‌یابد و بدان عادت می‌کند» (همان). اینها نیز در مورد زنان و نقش‌آفرینی سیاسی کم و چه‌بسا پایین نسبت به جمعیت ۵۰ درصدی آنها حائز کمال اهمیت می‌باشد. حتی در مورد زنان در شرایط نامساعد سیاسی نیز این چنین است.

چهار)

۱. بدین ترتیب فرای لطافت عاطفی، بیشتر تجارب تاریخی مانع و مخل نقش‌آفرینی سیاسی فعال، ولو لطیف زنان در عرصه عمومی گردیده‌اند. بدین‌سان خاستگاه، جایگاه و نقش شخصی و فردی، خانوادگی و مدنی زن و زنان، مکمل هم و مکمل خاستگاه، جایگاه و نقش شخصی و فردی، خانوادگی و مدنی مرد و مردان بوده و هم‌افزایند. یعنی به اصطلاح سینیژی دارند. کارآمدی ملی کشور و دولت مرهون این‌چنین رهیافت بهینه و بهسامانی است. فارابی پیشانقش (یعنی چگونگی زن مدنی) و حتی جایگاه (یعنی ماهیت و هویت یا چیستی‌شناسی) مدنی زن و بلکه پیشا آن و بهمثابه پیشینه، پشتوانه و پایه آن در کتاب و گفتگمان اندیشه‌های اهل مدنی فاضلی نسبتاً به تفصیل به خاستگاه (یعنی چرازی و مبادی فاعلی) مدنی زن می‌پردازند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۵ - ۲۰۶). در این خصوص، از مبحث فاعلیت نرینگی و قابلیت مادینگی در تشریح (فیزیولوژی) تا شناخت کالبدی (آناتومی) بدنی انسانی زنانگی و مردانگی آغاز نموده و یا کالبدشکافی و کالبدشناسی مدنی فراز می‌آید. یعنی از خاستگاه و حقیقت ظرفیت، ضرورت و زمینه سازی فاعلیت سیاسی مرد و قابلیت سیاسی زن، بنیاد و آغاز نموده و به جایگاه و ماهیت و هویت روحیه قهر و لطفی، دافعه و جاذبه، جلال و جمال، عدالت و محبت، ... و مانند این دوگونه‌ها در دو جنس مکمل جسمانی و نفسانی مرد و زن می‌پردازند که زوج، کفو (یعنی دو همسر و دو هم‌شأن لازم و ملزم هم) مکمل هم و هم‌افزایند و دو جنس یا دو گونه متصاد مخالف و لزوماً منفی و مثبت... نمی‌باشند. به تعییری، فاعل و قابل زادآوری هستند. نوع زن و مرد، انسان است. متفکر، مدنی و مختارند. فصل و عرض خاصه آنها، [مثلاً] مستوی قامت می‌باشد. عرض آنها نر و ماده، دختر و پسر، زن و مرد و پدر و مادری است. فارابی در این موضوع و موضع با تأکید بر دوگونگی نقش مادی زن در تولید ماده فرزند و نقش صورت‌بخش مرد در تولید صورت فرزند تصریح می‌نمایند: «قوه‌ای که به‌واسطه آن عمل تولید مثل انجام می‌گردد دو بود که یکی از آن دو، آن ماده که موجب تکوین حیوان هم‌جنس صاحب قوه است تهیه و آماده می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۶) که ماده استخوان و گوشت فرزند را فراهم نموده و این جنس ماده زن و مادر است. و «دیگر صورت که آن نوع از حیوان را اعطاء می‌کند تا آن ماده متحرک شده و به سوی تحصیل آن صورت حرکت کند تا بدان واصل شده و آن را تحصیل نماید» (همان، ص ۲۰۷)، صورت‌گر است. پس «آن قوتی که ماده را مهیا می‌کند، قوت انوشت بود و

آنچه صورت را اعطاء می‌کند، قوه ذکورت بود» (همان). در اینجا به منظور تقریب ذهن، تمثیل نقش شیر و مایه پنیر یا ماست که موجب بستن آن و تولید ماست یا پنیر است را می‌آورند. به تعبیر وی در کتاب اندیشه‌های اهل مدنی فاضلی، «همان طور که آن مایه‌ها، فاعل انعقاد شیرند و نه خود جزئی از آن شیر منعقد شده‌اند» (همان، ص ۲۰۹). بسان بذر گل و نهال گیاهی که در زمین حاصل خیزی شخم‌زده و چاله گندم‌شده، پاشیده و کاشته شود. همچنین «همان طور جنین از منی متکون می‌شود که شیر بسته شده از مایه» (همان، ص ۲۱۰). مبدأ شکل‌گیری جنین از پدر بوده و مواد آن از مادر می‌باشد. و نیز «جنین از خون بسته رحم آن طور متکون می‌شود که شیر بسته شده از شیر دوشیده شده» (همان) و این از زن و از مادر می‌باشد. یا بسان صورت و شکل «آفتابه از مس» (همان) بوده که ماده و مواد آن است. یعنی ماده انسان «زن» و مایه انسان «مرد» می‌باشد. زن سبب مادی و قابلی انسان است و مرد سبب فاعلی و صوری انسان می‌باشد. شاید این تداعی گر نقش قابلی و فاعلی زن و مرد در تکوین مادی و تشکل ساختاری جامعه انسانی و در نظام سیاسی، دولت، حکومت، حاکمیت و سیاست به تناظر انسان باشد. ظاهراً جنبه جاذبی و جمالی و نیز جهت لطفی و محبی جامعه، به زن است. جنبه دافعی یا دفاعی و نیز جهت جلالی و قهری و قاطعی جامعه به مرد می‌باشد.

۲. از آنجاکه جامعه و زندگانی سیاسی، جامع جهات جاذبه و دافعه، جمال و جلال، رجاء و خوف، حب و بعض، تولی و تبری است، با توجه به غلبه لطف زن بر قهر از سویی، چه باشد در مشاغلی که جنبه قهر آنها بر لطف و حداقل ضرورت آن، ولود مقاطع خاص ولی سرنوشت‌ساز است (از جمله رهبری سیاسی که گاه بسان جراحی‌های حاد و حساسی مانند اعلان جنگ هر چند دفاعی و مقاومت و هرچند همراه با جانبازی‌ها، نیازمند قاطعیت در تصمیم و قهاریت در عمل می‌باشد، همراه بوده) بیشتر به طرف ریاست مردانه پیش می‌رود؛ چنان‌که با تأکید بر نقش فعال زنان در عرصه اجتماعی و حتی مدیریتی عالی سیاسی، اما در سطح اعلی، اهم ویژگی‌های ریاست اول و ریاست دوم و حتی ریاست مماثل و افضل در نگاه، نظریه و نظام سیاسی فاضلی فارابی بیشتر مردانه به نظر می‌آیند. به ترتیبی که کتاب سیاست مدنی، ضمن «ریاست درجه اول و دوم» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۲، ۱۹۱) یا پیامبر و امام و نیز در کتاب اندیشه‌های اهل مدنی فاضلی ذیل «عضو رئیسه» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۱، ۷۰، ۲۶۱) و همچنین «خصلت‌های رئیس مدینه فاضلی» (همان، ص ۲۷۱، ۷) آمده است. بسان این خصلت یازدهم که می‌گوید: «هرگاه به دادگری و عدل خوانده شد دادگر باشد، و لکن نه سخت رام بود و نه سرکش و نه لجوح، و بلکه هرگاه به سوی ستمگری و کار ناپسند خوانده شود باید سخت رام باشد» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۴). این از اهم ویژگی‌های راهبری سیاسی است. یا خصیصه دوازدهم که گوید: «بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی العزم [و صاحب اراده

راسخ] باشد و در انجام آن باجرأت و جسور باشد و بدون ترس و ضعف نفس بر آن اقدام نماید» (همان). اینها بیشتر خصال قهاری و قاطعیت مردانه‌اند که شاید با ظرافت جسمانی و لطفات نفسانی زنانه تأمین نمی‌شوند. بدین سبب بوده که پیامبران و امامان تآنجاکه سراغ داریم، مرد بوده‌اند. اگر چه زنان قدیسه و معصومه ولو نادر بوده، ولی بوده‌اند که میان ظرفیت زن می‌باشند؛ چنان‌که خداوند در قرآن حضرت آسمیه ﷺ - زن فرعون (تحريم، ۶۶) - را در حمایت از شریعت موسی ﷺ در مقابل و حتی متقابل با فرعون به صحنه می‌آورند و تن به تهدید و شکنجه تا اعدام فجیع و ضجرآور می‌دهند. ایشان با نقشی فعال، نخست از خدا طلب حیات جاویدان در بهشت می‌نمایند - «اذ قال رب ابن لی عندک بیتا فی الجنہ» (همان) - و آنگاه از ظلم فرعون، عمال و قوم ظالم او برایت می‌جویید: «نجمی من فرعون و من عمله و نجمی من قوم الظالمین» (همان). بدین سبب خداوند او را نه تنها به عنوان اسوه زنان، بلکه مؤمنین اعم از زنان و مردان با ایستادگی در مسیر حق و عدالت می‌آورند («ضرب الله مثلاً للذین آمنوا امرأة فرعون ... و مريم بنت عمران» (همان، ۱۱-۱۲)). اگرچه رهبری باز با موسی ﷺ بوده و آسمیه (فرای عواطف زنی و مادر خواندنگی) پیروی ولی فعال و مقاوم می‌باشد. اما این متضمن ظرفیت سیاسی نوعی زن، میان نقش فعال سیاسی زنان و مستلزم زمینه‌سازی سیاسی فعلیت، فعالیت و فاعلیت سیاسی تا ایفای نقش در موقعیت‌های عالی سیاسی با رعایت ظرافت، لطفات و محبت سیاسی می‌باشد.

پنج)

در پایان، به نظر امام خمینی ره در مورد زن اشاره می‌کنیم که میان تداوم رویکرد فلسفی سیاسی فوق می‌باشد. امام به مناسبت روز زن در دیدار با جمعیتی از زنان می‌فرمایند:

- «زن مظهر تحقق آمال بشر است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۴۱). ممکن است مراد از این سخن، رحمت و مهرورزی زنان باشد.
- «زن پرورش ده زنان و مردان ارجمند است» (همان). میان نقش تربیتی و شخصیت‌سازی فرزندان در خانه و خانواده است.
- «از دامن زن مرد به معراج می‌رود» (همان). به تعبیری زنان رشید، فرزندان رشید تربیت می‌کنند.

- «دامن زن محل تربیت بزرگ زنان و بزرگ مردان است» (همان). مراد تربیت خانوادگی و انسان‌سازی زن و مادر می‌باشد.
- «روز بزرگی است. یک زن در دنیا آمد که مقابل همه مردان است» (همان). مقصود، از حیث ارزش می‌باشد؛ چراکه به قول عارف عریف، عطار نیشابوری در تذكرة الاولیاء «در توحید وجود من

و تو کی ماند؟ تا به مرد وزن چه رسد» (عطار، ۱۳۶۰، ص ۷۲). زنی و مردی یکی است. یگانه‌اند. اما دوگونه یا دو جنس مکمل و متكافی، یعنی هم‌کفو و هم‌شأن و همسرند. لازم و ملزم هم، مکمل هم و هم‌افزایند. محل زایش، پویش و پایش نوع انسانی‌اند.

- «یک زن به دنیا آمد که نمونه انسان است» (همان). زن کامل می‌باشد.

- «یک زن به دنیا آمد که تمام هویت انسانی در او جلوه‌گر است» (همان). انسان کامل می‌باشد.

- «پس روز، روز بزرگی است. روز شما زنان است» (همان). جملگی میین خاستگاه، جایگاه و نقش برجسته زن و زنان در زندگی شخصی و فردی و حتی صنفی، به تبع خانوادگی و به تماضر آن اجتماعی بوده و می‌تواند باشد. مسائلی مانند نام‌گذاری فرزندان به نام خانوادگی پدر - که نه خاص اسلام بوده و نه مختص ایران است - ارت و دیه یک‌دوم و یا مقوم بودن مرد نسبت به زن، ... در قالب بسته طرفیت‌ها، ضرورت‌ها و زمینه‌های نقش و حقوق و اصالت فردی، خانوادگی و اجتماعی قابل واکاوی و روزآمدسازی می‌تواند باشد. با بررسی فلسفی و حکمی، بهویژه مدنی، اجتماعی و سیاسی به صورت بنیادین، جامع، نظاممند و هدفمند است. از بنیاد فطرت عقلی و قلبی انسانی مدنی زن بسان مرد می‌باشد. جامع بعض‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زنان است. در گستره‌های فردی، جمعی (بهویژه خانوادگی و گروهی مدنی) و اجتماعی فرمولی، ملی داخلی و خارجی تا فراملی زنان می‌باشد. سازوار و همگن بدون افراط زن‌ستیزی یا مردستیزی و نیز تفریط یا زن‌بارگی و مردسالاری و یا تشبیه به مردان فمینیستی میانه است. تا خودشکوفایی مدنی انسانی تا مرز کرامت مدنی انسانی زن یا زنان و مرد یا مردان می‌باشد.

۳. سوء استفاده ظنی و توهی جنسیتی غیر و ضد مدنی از زنان

در فلسفه سیاسی فارابی، یکی از جهات منفی در مورد زنان و ستم مضاعفی که در حق آنان شده و مانع و مخل ایفای نقشه شایسته عمومی و سیاسی آنان شده، به سبب لطفت طبع و جهات جسمانی سوء استفاده ابزاری، بهویژه جنسی از زن است. این باعث تحریف و انحراف زن از خاستگاه حقیقی، جایگاه یقینی و نقش واقعی اجتماعی و سیاسی گردیده است. در نتیجه منجر به خروج از اعتدال و یکسویه انواع تفریط‌گرایی‌ها ضد مدنی و یا اشکال گوناگون افراط‌گرایی‌های غیر مدنی در این زمینه گشته است. در تعبیر ایشان در کتاب سیاست مدنیه:

(یک)

۱. در نظامات سیاسی سلطنه طلب استکباری در شرایطی تقسیم کار نظامی - سیاسی و اقتصادی میان مردان و زنان به ترتیب ذیل اتفاق می‌افتد: «یک گروه آنهایی که از راه مغالبت و اعمال زور (مراد

نظمیان است) اقدام می‌کنند» (همان). «یک گروه آنهایی که متول به معاملات ارادی می‌شوند» (همان) که مراد نیروها و نهادهای اقتصادی (صنعتی و تسليحاتی) و تجاری است. پس «قومی از اینان معتقدند که معامله‌گران آنها باید زنان آنها بوده و مغالبه‌گران مردان باشند» (فارابی، ۱۳۶۱، ۳۳۹). به سبب طبیعت (نفسانی غریزی و جسمانی بدنش) طرفت و لطافت زنان و طبیعت و شدت مردان است. این صورت (و هرگاه یکی از آنان در مغالبت ضعیف و ناتوان گردید باید در طریق معامله قرار داده شود) (همان). یعنی اگر قادر به نظامی‌گری نبود، وارد امور صنعتی یا تجاری می‌گردد و «اگر نه صلاحیت معامله را داشته باشد و نه مغالبت را، در این صورت باید زیادی محسوب شود» (همان). به اصطلاح انگل بوده و منظور ناکارایی، عدم بهره‌وری و عدم اثربخشی و بی‌خاصیتی آنها است.

۲. فارابی در سیاست مدنیه که به اجتماعات مدنی فاضلی و جاهلی پرداخته و به تغییر هانزی کرbin فرانسوی در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (کریں، ۱۳۶۱، ص ۲۱۶)، در فلسفه سیاسی نگاشته‌اند، با اشارت به جاهلیت بسيط و مرکب سیاسی متدانی تحت عنوان حکمت ظنی سیاست ضالی تک‌ساحتی مادی و حکمت توهّمی سیاست فاسقی کاذب ترازی مدعی می‌شوند که: «مردم کشورهای ثروت‌طلب همواره در جهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و یا خیالی به یکدیگر یاری و کمک می‌نمایند» (همان). این جاهلی سیاسی و سیاست جاهلی است. در این صورت «اجتماع آنان بر این اساس استوار است: قماربازی کردن و مجالس لهو و هزل، فراهم‌کردن خوراک و خوردنی و نوشیدنی و می‌خوارگی و زواج (ازدواج زیاد) وزن‌بارگی وبالاخره لذت طلبی و انتخاب لذت‌آورترین از هر امری» (همان) که امرزوء با آزادی جنسی و تحت عنوانین حقوق بشری این کار دنبال می‌شود. «این کارها را صرفاً برای لذت می‌کنند، نه برای پایداری و حفظ تن» (همان، ص ۳-۲۰۲). از جمله آنها، نگاه جاذبه جنسی به زنان بوده و به مثابه جنس مخالف و به عنوان کالای جنسی است.

(دو)

۱. همچنین در همین اثر در مورد جوامع و کشورهای امپریالیستی مطرح می‌سازند که: «مردم در مدنیه تغلب (سيطره طلب) در راه تحقق بخشیدن به چیرگی‌ها و غلبت‌ها به یکدیگر معاونت می‌نمایند» (همان) که همان هژمونی است. «این وضع هنگامی پیش می‌آید که همه مردم آن شیفته غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند» (همان). این کشور و نظام، اعم از ملت و دولت استکباری است. در چنین جوامع و نظام‌های سیاسی، «به‌حال هریک از این‌گونه افراد دوستدار غلبه است» (همان). منظور، سلطه‌طلبی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی همگانی می‌باشد. بنابراین «هریک، هم دوست دارند بر سایر آحاد مردم مدنیه خود چیره شوند و هم بر مردم دیگر» (همان؛ چه سلطه داخلی باشد

و چه سلطه خارجی. نهایتاً «چون مردم داخلی مدنیه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند» (همان)، محتاج تقسیم کار و تبادل کالایی، کار و خدماتند و «می‌خواهند به یکدیگر در غلبه بر مردم بیگانه کمک نمایند» (همان). در پی ستیز و سلطه خارجی هستند و «از غلبه دیگران بر آنها ممانعت می‌نمایند» (همان). در عین حال در بایستی از سلطه بیگانه بر خود جلوگیری نمایند. ناچارند «از چیرگی بر یکدیگر خودداری کنند» (همان، ص ۲۰۹). به تعییری، صلح و بلکه سازش در داخل و جنگ یا برای جنگ در بیرون است. به همین سبب «بر این گونه افراد حالاتی عارض می‌شود» (همان) که ناشی از همان تنازع بقایی داروینیستی بوده و لازمه آن است؛ مانند «سنگدلی و ستمگری، خشمناکی و آزمندی در جهت خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و زیاده‌روی در زناشویی و زواج» (همان) و از جمله تعدد زوجات تا مرز بی‌بندهای جنسی که حاصل توسعه تک‌ساحتی و تنازعی است و بالاخره، «چیره شدن بر همه خیرات عالم، آن‌هم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این امورند» (همان). مراد استئمار، استیلا و استکبار است. «اینان معتقدند که باید بر همه‌چیز و همه‌کس غالب آمد» (همان). بلکه همه منابع جهانی مشترکند.

۲. همچنین «آن جوامع سیاسی که هدف مردمش بهره‌گیری از لذات و خوشی‌های دنیاست، همواره در معرض آز و شره می‌باشند» (همان). منظور فرویدیسم سیاسی است. «نسبت به خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و زن شیفتگی پیدا می‌کنند» (همان) و لذت‌گرایی جنسی مورد نظر می‌باشد؛ چنان‌که اینان «در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و زن بسیار مولع (حریص) و آزمندند» (همان) و ولع داشته‌یا یافته و زیاده‌روی می‌کنند. در این جوامع لذت طلب، «مسئله زن (از حیث جنسی) به نزد آنان بسیار مهم و عظیم است» (همان). اما در جهت لذت طلبی جنسی، ابزاری‌سازی و کالایی‌سازی جنس زن بوده و لزوماً در جهت فضلیت‌خواهی زنان نمی‌باشد. «بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند» (همان). برهنگی و حتی فاحشگی تا هم جنس‌بازی را آزادی و حقوق بشر می‌دانند. «این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند» (همان)، بلکه طبیعی می‌خوانند؛ زیرا «زمام نفوس آنان به دست شهوات سپرده شده است» (همان). مراد، تعیت از غرایز میل و شهوت و حتی خود غصب با کمک هوش ابزاری (راسیونالیسم) می‌باشد. به همین سبب «بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنید که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها می‌آرایند» (همان). زن نمایی می‌کنند. و «کارهایی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند» (همان). از چرب زبانی تا تملق گویی و بالاخره «هر کاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند» (همان). مراد جلب نظر زنان است و «می‌خواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالا ببرند» (همان). در پی کسب احترام، ولو احترام ظاهری زنان می‌باشند و «هر چه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند» (همان). رفتار خاص زنانگی داشته و می‌یابند و «آنچه را آنان خوب و نیک می‌شمارند آنها نیز خوب و نیک می‌شمارند» (همان). منفور و

خوشایند جنسی زنان را بدحالی و خشنودی پنداشت و می‌طلبند؛ آن‌هم نه با توجه به کرامت ذاتی زن، بلکه با نگاه جنسی. بالاخره «در همه امور میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند» (همان) که باز هم با نگرش لذت طلبانه می‌باشد. به همین سبب «در بسیاری از آنان مشاهده می‌شود که اصولاً زنان بر مردان تسلط کامل دارند» (همان). به اصطلاح زن ذلیل هستند و «بر امور منزل و شخص آنها زن استیلا دارد» (همان). رابطه زن و مرد که ولایت – المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض (توبه ۹، ۷۱) – یعنی سرپرستی و دوستی بوده و یا قیومیت – الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم على بعض (نساء ۴)، ۳۴ – یعنی نگهداری و برپادارندگی (بسان استخوان بدنی بدنی، داربست فلزی زیر انگور، اسکلت بتونی یا فولادین قوی و سخت ساختمان نرم و لطف خانواده) به سلطه چه زن بر مرد در داخل منزل و عرصه و امور شخصی و خصوصی خانوادگی بوده و چه استیلای مرد بر زن در خارج منزل و عرصه و امور عمومی، مدنی، اجتماعی و سیاسی باشد با تقلیل شان زن، به کالای جنسی است. با این دیدگاه و «بدین جهات است که بسیاری از آنان برای زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم کرده تا آنان به دشواری و سختی نیفتند» (همان). مراد رفاه طلبی هر چه افراطی تر بوده و فرای آسایش بدنی و آرامش روحی است که سازنده و سعادت طرفینی می‌باشد و بلکه «همواره رفاه و راحت آنان را در نظر دارند» (همان) و از حیث جنسی و جنسیتی است و «خود همه دشواری‌ها و رنج‌ها را تحمل کرده» (همان)، ولوبه قیمت از دست دادن فرصت‌های رشد و تعالی خویش باشد. «کارهایی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می‌دهند» (همان). این غیر از نگاه همسری و مادری به زن در خانواده و تأمین آسایش آن، بهویژه نگاه مدنی به او در جامعه است.

برآمد

در فلسفه سیاسی فاضلی فارابی، جز تفاوت (آن‌هم مکمل) جسمانی تناسلی زن و مرد و تا حدودی لطافت و زیبایی‌گرایی روانی زن در قیاس به شدت و قدرت‌گرایی روانی مرد – که اینها نیز مکملند – تفاوت معنادار تعیین کننده‌ای از حیث فطرت عقلی و قلبی میان زن و مرد وجود ندارد. در نگرش عقلی و گرایش قلبی مشترکند؛ مثلاً درک اصل ضرورت امنیت، نظام و نظام، عدالت، آزادی و بسان اینها، همسانند. اما واقعیت این بوده که در باور، آموزش نظری و پرورش عملی از جمله ایجاد شرایط و رفع موانع و فرصت‌سازی، چه بسا فطرت و ظرفیت مدنی زن آن‌گونه که باسته و شایسته بوده به صورت بهینه و بهسانان بروز نکرده و بارور نگردیده است. از حیث جنسی نیز زن و مرد، اولاً دو جنس مخالف بوده و متعارض نیستند. بلکه دو شان مکمل هم، شریک زندگانی هم و همسر و هم‌شأن هستند و نه لزوماً هم‌بستر. ثانیاً در عین تفاوت حقوق و نقش همسری زن و مرد (یعنی حقوق و نقش زنی و حقوق و نقش مردی، حقوق و نقش مادری و حقوق و نقش پدری)، تبعیضی نیز نیست. بلکه این نقش‌ها و حقوق، هم‌شأن هم و لازم و ملزم هم بوده و مکمل همند. بسان

چشم و گوش در بدن آدمی که این گونه بوده و با همند و بر علیه هم نیستند. خواهی و برادری، دختری و پسری نیز این چنین است. قاعده‌تاً به تعبیری، زن مظهر جمال و جاذبه بوده و در نتیجه منبع شدت محبت و لطافت و زیبایی‌گرایی می‌باشد. مرد مظهر جلال و دافعه بوده و در نتیجه منبع شدت است؛ به جز در موارد استثناء که کم و بیش بوده و حتی در مواردی می‌تواند بر عکس نیز باشد. جلال و جمال، اسماء حسنای الهی بوده و کمال، رسایی و سازواری بدانست. حتی جاذبه و دافعه، بنیاد به جهت در نظام هستی است و از «سبحان الذى خلق الازواج» (یس (۳۶)، ۳۶) می‌باشد و تا «اهتزت و ربت و انبت من کل روح بهیج» (حج (۲۲)، ۵) است. اهتزاز، زایش و رویش و سرانجام بهجت و برانگیختگی از همین فراهمی دوگونگی‌های یگانه و یگانگی‌های فراگیری دو قشر زنان و مردان می‌باشد. تابایی که به تعبیر سینوی در کتاب سعادت خویش، سریان عشق، ساری در کل وجود می‌باشد. در این صورت فرای نقش مدنی فردی زن و مرد به عنوان شهر وند و مشارکت سیاسی در زندگانی سیاسی، نقش جمعی خانواده و خانوادگی به مثابه نهاد مدنی حائز کمال اهمیت است. آن هم به مثابه بنیادین ترین، پایدارترین و فراگیرترین نهاد اجتماعی و سیاسی است. در خاتمه، از این می‌توان تعبیر به «فلسفه سیاسی زن» نمود.

راهبرد: با به رسمیت شناختن تمایز جسمانی (زادآوری) و عاطفی (محبت و شدت) جنسی شخصی زن و مرد، به تبع و به تناسب اینها تفاوت نقش و حقوق خانوادگی مکمل اینها که نه تساوی بوده و نه تبعیض، در این حد در عین حال باسته و شایسته است بر تساوی نقش و حقوق انسانی و مدنی، یعنی اجتماعی و سیاسی تأکید نمود. از حیث جنسی و جنسیتی، زن و مرد نه لزوماً دو جنس مخالف (و هم‌بستر)، بلکه کفؤ یعنی همسر بوده و لازم و ملزم هم، مکمل هم و هم‌افزایند. همبسته، پیوسته و حتی در قالب خانواده، یک بسته‌اند. اما از حیث انسانی مدنی و شهر وندی یکسانند. با این راهبرد می‌توان از سویی از باروری و بهره وری اثربخش فکری، روحی و حتی زنانگی و مادری و مدنی زنان، که کم و بیش نصف جمعیت جامعه را تشکیل داده، به صورت بهینه و به سامان بهره‌مند شد. از دیگر سوی هم از سوء استفاده ابزاری و جنسی که ظلم مضاعف به زن و زنان و از این طریق ستم اجتماعی بوده نیز کاسته و جلوگیری کرد. چه تقلیل نقش ذاتی خانوادگی و مدنی زنان و مادران بسان مردان و پدران در یک طرف و چه تشبیه به مردان و مرد نمایی از در طرف دیگر، هر دو خروج از تعادل بوده و تقریط و یا افراط‌گری است. حاصل آن نیز خروج جامعه از اعتدال می‌باشد. در صورتی که مورد نخست سبب تعادل سیاسی و در نتیجه توسعه اقتصادی در جهت تعالی فرهنگی، معنوی و اخلاقی جامعه خواهد شد. این چنین فرایندی، پیشرفت همه‌جانبه مادی و معنوی را به صورت متعادل و متعالی، یعنی تعالی بخش را در پی خواهد داشت.

در خاتمه برخی تعبیر درباره زن از فلاسفه‌ای چون ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری نقل

شده که صدرا بیشتر به جنس بشری زن و نه نوع انسانی و یا حتی فصل زنانگی و عرض خاصه زن اشاره داشته و حاجی سبزواری نیز چهbsا به وضعیت بالفعل زنان زمان خود توجه دارد که این مطلب نیازمند مقاله مستقل می باشد. کما اینکه زن حتی در نظریه سیاسی ژان ژاک روسو فرانسوی (قرن ۱۸ م.) و حتی جان استوارت میل انگلیسی (قرن ۱۹ م.) نیز در این راستا حائز اهمیت است و خود نیز نیازمند مقاله مستقلی می باشد. جنس منطقی انسان، بشر و حتی جاندار و بلکه جنبده است. بشر، انسان طبیعی و غریزی می باشد. انسان، بشر با روح خدایی و فطری است که در گفتمان دینی مدنی توحید، یعنی یگانه انگار انسانی در عین دوگونگی زن و مرد، به مثابه زوج، نه ضد و جفت هم بعد از «خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (تین ۹۵، ۴)، با دمیدن روح الهی - نفتحت فيه من روحي (حجر ۱۵، ۲۹) - دارای «فطرت الله الی فطر الناس علیها» (روم ۳۰)، ۳۰ شده و تبدیل به انسان می شود؛ کما اینکه جنس بعيد او نیز جسم می باشد.

می توان گفت گونه، یعنی نوع انسان دو فصل زن و مرد دارد. زنی و مردی، عارضی و عوارض جسمانی است. چهbsا از حیث کشش های غریزی جاذبه و دافعه بشری که واسطه و مبدل روح (فطرت و نفس کلی) و جسم بدنی هستند، دو فصل متمایز داشته باشند. در نتیجه حتی نمی شود مدعی شد که زن و مرد دو گونه‌اند. نخیر، بلکه یک گونه انسانی بوده و با دو فصل عارضی غریزی زنانگی و مردانگی و جسمانی زن و مرد می باشند. بنابراین بهتر بود سخن از قشر زنان و قشر مردان نمود. طبقه، جماعت، جمیعت، اجتماع، جامعه، صنف و یا هر عنوان دیگری در مورد جمع زنان در قبال و نه در مقابل مردان و در قیاس با آنها، درست نبوده یا دقیق نمی باشند. پس انسان دو قشر زن یا زنان و مرد یا مردان دارد. به تعبیری، فراهم آمده و فراگیر این دو قشر می باشد؛ نه حتی کمی کمتر یا کمی بیشتر. در هر صورت خاستگاه و جایگاه سیاسی زن و به تعبیری هستی‌شناسی و چیستی‌شناسی مدنی و زن مدنی نیازمند تبیین و تفصیل در مقالات مستقل و مبسوط می باشد.

کتاب‌نامه

۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳). *تفسیرالمیزان* (ج ۴). چاپ سوم. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. تهران: انتشارات محمدی.
۲. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۰). *تذكرة اولیاء*. چاپ سوم. با بررسی، تصحیح متن محمد استعلامی. تهران: زوار.
۳. فارابی، محمد (۱۳۷۱). *سیاست مدنیه*. چاپ دوم. ترجمه فارسی جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. ——— (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدنیه فاضلہ*. چاپ دوم. ترجمه و تحسییه فارسی جعفر سجادی. تهران: انتشارات طهوری.
۵. کربن، هانری و دیگران (۱۳۶۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله مبشری. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رهنگ.

معیارهای کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی

خواجہ نصیرالدین طوسی

مرتضی یوسفی راد^۱

چکیده

با توجه به اینکه معیارهای کارآمدی دولت در فلسفه‌های سیاسی متفاوت است، مسأله این است که کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی خواجہ نصیرالدین طوسی از چه معیارهایی برخوردار است؟ هدف آن است که نشان داده شود کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی خواجہ نصیرالدین طوسی، متناسب با نوع رمیافی که ایشان از هستی و پیشرفت و کمال انسان دارد، از معیارهای خاصی برخوردار می‌باشد. روش پژوهش این نوشتار، تحلیل از محتوای گزاره‌های توصیفی و هنجاری و تجویزی از انسان و اقتضایات کمالات او در حوزه حیات مدنی بوده و روش جمع‌آوری اطلاعات نیز روش کتابخانه‌ای می‌باشد. نتیجه بحث آنکه در دستگاه فلسفه سیاسی خواجہ نصیرالدین طوسی، معیارهای کارآمدی دولت در چارچوب اعتدال مدنی در دو سطح سلیمانی پیش‌گیرانه و بازدارنده از آسیب‌ها و انحرافات و بی‌عدالتی‌ها و ایجابی زمینه‌ساز تعادل و تعالی انسان بوده و رشد و پیشرفت توأم‌انی مادی و معنوی، فردی و جمعی و رفاهی آسایش و آرامش‌آور حیات مدنی انسان را در پی دارد.

وازگان کلیدی: کارآمدی دولت، فلسفه سیاسی خواجہ نصیرالدین طوسی، اعتدال مدنی، تعادل انسان، تعالی انسان.

مقدمه

امروزه با توجه به بحث حکمرانی خوب و مطلوب و بحث محدودیت منابع و امکانات، بهره‌وری مفید و بهینه از آنها تحت عنوان کارآمدی در حوزه‌های مختلف، و از جمله در سطح دولت تحت عنوان "کارآمدی دولت، محل توجه قرار گرفته است؛ هرچند در فلسفه‌های سیاسی، به ملاحظه نوع رفیافت آنها از انسان و زندگی و پیشرفت و تعالی انسان، تقاؤت‌هایی در معیارهای آن وجود دارد. پرسش آن است در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، کارآمدی دولت چیست و چه معیارهایی دارد؟

ادعای ما آن است که در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، کارآمدی دولت در چارچوب اعدال مدنی به معنای توانایی دولت در تعادل‌بخشی جامعه و اصناف و گروههای آن جهت تجمیع عادلانه امکانات و هم‌افزایی آنها در توسعه امکانات عمومی و همگانی (نظیر سلامت و امنیت) و نیل به کمال حقیقی (یعنی سعادت) بوده و معیارهای آن در دو سطح سلبی (پیش‌گیرانه از آسیب‌ها) و ایجابی (زمینه‌ساز تعادل و تعالی) قابل تعریف و ارائه می‌باشد.

این تحقیق از روش تحلیل محتوا استفاده می‌کند. محقق بعد از تعیین سؤال و متغیر اصلی خود (یعنی معیارهای کارآمدی در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی) و بعد از مطالعات مقدماتی و اکتشافی، به بررسی متغیر خود بر می‌آید تا مقولات محتوایی ناظر به معیارهای کارآمدی را از متنون به جا مانده از خواجه نصیر و منطق حاکم بر آن استخراج نموده و در موضوع خود مورد تحلیل قرار دهد و به بازنمایی فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی در موضوع کارآمدی و معیارهای آن اقدام نماید.

نویسنده موضوع کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی را در چارچوب مفهوم کلیدی اعدال مدنی حاکم بر فلسفه سیاسی وی مورد بررسی قرار داده و بر مبنای آن، معیارها را به معیارهای سلبی پیش‌گیرانه و بازدارنده از "افراط و تقریط‌ها، تضادها و تعارض منافع‌ها" و معیارهای ایجابی تعادل و تعالی‌ساز تقسیم نموده و به ارائه معیارهای کارآمدسازی دولت با رویکرد

فلسفی سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازد تا بتوان از آن در کارآمدسازی دولت جمهوری اسلامی که بن‌ماهیه‌های فلسفی سیاسی اسلامی دارد استفاده نمود.

ارائه معیارهای کارآمدی دولت با رویکرد فلسفی سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، از آن رو اهمیت دارد که:

۱. در موضوع کارآمدی دولت و معیارهای آن هنوز ادبیات علمی شکل نگرفته است.

۲. با عرضه نیازهای امروزین زندگی سیاسی همچون کارآمدی دولت بر آن، نوعی بازخوانی

فلسفه سیاسی اسلامی و خواجه نصیرالدین طوسی محسوب می‌شود.

۳. به کارگیری چنین معیارهایی به رشد و پیشرفت توأمانی مادی و معنوی، فردی و جمعی و رفاهی آسایش و آرامش‌آور جامعه و نظام سیاسی می‌انجامد.

هدف از این مقاله آن است که نشان داده شود خواجه نصیرالدین طوسی متأثر از وحی و حکمت ایرانی - اسلامی در چارچوب اعتدال مدنی به دولتی می‌اندیشد که توانایی دارد با ایجاد تعادل و توازن، جامعه و افراد آن را در حیات مادی و معنوی و دینیوی و اخروی و نیازهای مناسب هریک متوازن و متعادل ساخته و به سعادت دنیا و آخرت رهنمون سازد.

این نوشتار یافته‌های خود را در دو محور ارائه می‌دهد؛ یکی، چارچوب نظری که ناظر به معرفی فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با رویکرد دولت و چیستی کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی وی می‌باشد و دیگری، معیارهای کارآمدی دولت. در آخر نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌پردازد.

محور اول: چارچوب نظری و مفهومی

اعتقاد خواجه طوسی به وجود ظرفیت‌های انسانی و ضرورت شکوفایی آنها از طریق دولت و سیاست موجب می‌شود کارآمدی دولت در معنا و معیارهای خاصی سنجیده شود. ازین‌رو ابتدا نیاز است به چارچوب نظری و مفهومی حاکم بر اندیشه و نظریه دولت وی نظر افکنده شود تا معنا و مراد از کارآمدی دولت و معیارهای آن روشن گردد.

او در هستی‌شناسی خود رویکردی غایت‌گرایانه، خدامحور (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱ و ۲۸۵) و منظومه‌نگر (نگرش سیستمی از نظم حاکم بر هستی) داشته و با نیکو و مراتبی دیدن عالم هستی و حیات انسان، رویکرد اعتدالی در سامان‌دهی و مدیریت حیات انسان دارد.

او با اعتقاد به علل اربعه (علت مادی، صوری، فاعلی و غایبی)، علت غایبی اشیاء و پدیده‌های مدنی و انسان را کمال آنها دانسته و معتقد است که «کمال هر چیزی در صدور فعل خاص اöst از او بر تمام‌ترین وجهی» (همان، ۱۰۷) و چون علت غایبی اشیاء بیرون از ذات اشیاء است، بنابراین باید تأثیر آن را از بیرون از ذات آن (یعنی سیاست و دولت) انتظار داشت.

در انسان‌شناسی او، انسان به‌طور فطری توانایی درک اصول کلی حقایق هستی و معارف حقیقی و اعمال صالح، خیر و نیک و شوق به انجام آنها را دارد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۳۱) و اساساً حقیقت انسان در شکوفاسازی همین استعداده است. از سوی دیگر، عقل او نیز توانایی دریافت معارف و حقایق نظری و عملی را با برهان و استدلال داشته و عقل عملی اش توانایی تدبیر بر تحصیل آنها را دارد. به‌طوری که فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان فلسفه شکوفاسازی همین استعدادها و قوا دانست تا علت غایبی انسان که رسیدن به کمالات عالی تا خلیفه‌الله‌ی است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۱) محقق گشته و انسان تام مطلق گردد (همان، ص ۷۱). بنابراین نزد وی، انسان توانایی‌های دانشی و فنی- تخصصی و مدیریتی موارد ذیل را دارد:

افراد انسانی به‌نحو کلی توانایی استخراج قوانین کلی را دارند که تأمین‌کننده مصالح خانوادگی و سیاسی- اجتماعی می‌باشد: «و آن (عقل عملی) استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی کند تا تعیش او بر وجه افضل باشد» (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۳۸). در عین حال توانایی استباط (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۰ و ۵۷ و ۵۴۴) صناعات مادی و غیر مادی که نظام زندگی (همان، ص ۵۷) و حفظ و بقا و رشد و توسعه و تعالی فرد و جامعه به آنها وابسته است را دارند: «و آن (عقل عملی) استباط صناعات ... کند تا تعیش او بر وجه افضل باشد» (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۳۸): هرچند عموم افراد انسانی به دلیل داشتن تمایلات قوای نفس حیوانی و ادراکات قوای حسی و وهمی و تخیلی و غلبه آنها بر فعالیت قوه عاقله توانایی فعال کردن کامل قوه عاقله را ندارند تا به دور از خطا باشد، مگر نبی و امام که به دلیل ویژگی‌های خاص (از جمله تهذیب نفس و تعدیل قوای حیوانی) قوه عاقله ایشان در ابعاد نظری و عملی کاملاً شکوفا شده و از الهامات الهی (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۳) برخوردار می‌شوند. چنین ویژگی‌ای از امام و نبی، خواجه طوسی را به ضرورت سیاست و سیاست نبی و امام تحت عنوان سیاست امامت رهنمون می‌کند.

ضرورت نبی و امام و سیاست تعادل‌بخشی و هدایت‌گری امامت

در اندیشه فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، آنچه می‌تواند ظرفیت‌های یادشده فطری و قابلیت‌های عقلانی نفس ناطقه افراد مدنی را به‌نحو مطلوب و کامل شکوفا ساخته و آنها را به کمالات لائق و علت غایی خود برساند، باید از طریق سیاست الهی (همان، ص ۲۵۲) دنبال شود. سیاست الهی، سیاستی است که نبی و امام آن را بر اقتضائات حکمت و جهت‌گیری کمال و سعادت پی می‌ریزند (همان، ص ۲۵۲ و ۳۰۰؛ علامه حلّی، بی‌تا، ص ۷۷).

در اندیشه ایشان، امام توانایی دارد قوانین کلی سعادت‌آور را وضع کند و از شریعت برای تنظیم تعاملات مدنی عادلانه بهره بگیرد (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴) و از آن به تولید دانش‌های عملی و سیاسی مورد نیاز برای تدبیر و سامان نظم سیاسی برآید تا زندگی سیاسی به هدف و غایت خود

بررسد. اساسی‌ترین آنها، علم مدنی است که هدف آن شناسایی چیزی است که در دو حوزه دنیا و آخرت حیات انسان و افراد مدنی تعادل و توازن ایجاد کرده تا زندگی دنیوی و اخروی انسان به‌طور متعادل رشد و پیشرفت کرده و سعادات مادی و معنوی به‌طور حقیقی برای انسان شکوفا گردند و افراد مدنی به سعادت حقیقی دست یابند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۵۹؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۰). در این صورت فلسفه سیاسی وی، امامت و راهبری حکیمانه‌ای می‌باشد که در آن دولت امامت هم تدبیرگر و سامان‌دهنده وضعیتی است که کارکرد آن نظم باثبات و پایدار بر مبنای حقوق مدنی افراد است. یعنی فلسفه سیاسی او طراحی نظم و نظامی به‌نام دولت امامت است که کارکرد اولیه‌اش، هم برقراری نظم از طریق قطع کردن دست متجاوزان و استقرار افراد در جایگاه‌های مدنی خود است که مستحق آن هستند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱) و هم وضع قوانین کلی سعادت‌آور و مطابق با مصالح عمومی دنیوی و اخروی و مادی و معنوی افراد جامعه است که کمال حقیقی (همان، ۲۵۴) افراد را تأمین می‌کند.

چنین دولتی، معدّل و تعادل‌بخش است از آن‌جهت که میان افکار و رفتارهای افراطی منفعت طلبانه و سلطه‌گرایانه تعادل ایجاد می‌کند تا افکار و اعمال و رفتار آنها مدنی و سازگار با دیگران شده و رفتار آنها در تعامل عادلانه با یکدیگر قرار گیرند تا در نتیجه وضعیتی از هماهنگی و تعامل و ترابط میان افراد مدنی و میان اجزاء و عناصر و بخش‌های جامعه برقرار گردد؛ به‌نحوی که همگان به‌اندازه ظرفیت و استعدادها و قدرت و توانایی‌های خود در رفع نیازهایشان از یکدیگر بهره ببرند. در مرتبه بعدی با توجه به معنویت و کمال‌گرایی و فضیلت‌خواهی انسان که در مبانی انسان شناسانه آن مفروض است، اقدامات شکوفایی آنها صورت می‌گیرد.

اعتدال و تعادل‌بخشی (معیار فضیلت و سعادت انسان در حیات دنیوی و اخروی)

اعتدال از ریشه «عدل»، به معانی برابری، راست‌قامتی و میانه‌روی می‌باشد (طیحی، ج ۲، ۱۴۱۵، ۱۱۷۶). عدل اگر با فتح عین (عدل) باشد، به معنای قرار دادن اشیاء در جای خود (وضع الشیء فی موضعه) است که در جامعه و حوزه عمومی کاربرد دارد و از سه ابزار برای قرار گرفتن اشیاء در جای خود استفاده می‌کند؛ «قانون شرع»، «تدبیر و قوانین موضوعه متغیر در حوزه عمومی» و «قوانين کلی عقلی مبتنی بر وحی» که تأمین‌کننده مصالح و منافع عمومی می‌باشد. حال اگر با کسر عین (عدل) باشد، به معنای تعادل و توازن و میانه دو طرف افراط و تقریط است که در این صورت، اعتدال با «اندیشه‌ورزی در امور»، «عمل تکیه بر دانش و آگاهی»، «داوری نیکو (مبتنی بر دانش و آگاهی) و «استواری همراه با صبر و شکیابی» تحقق یافته و حفظ می‌شود.

در فلسفه اخلاق، در رویکرد فضیلت‌گرای آن میانه‌روی بین افراط و تقریط معیار سنجش

اخلاق بوده و هر آنچه که در اعتدال باشد فضیلت محسوب می‌شود، والا رذیلت است. در حکمت نظری وقتی سخن از اعتدال موجودات عالم هستی به بیان می‌آید، به معنای نظم و توازن و انسجام و تعادل اشیاء در کنار یکدیگر بوده و مقتضی وحدت تأثیفی آنها می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ۳۰۶). اعتدال در حکمت عملی، در سه شاخه «علم النفس»، «حکمت منزلی» و «حکمت مدنی» در معنای حکومت عقل بر قوای نفسانی و بر امور منزل و جامعه و نظام سیاسی (مدينه) و تدبیر و مدیریت آنها به کار می‌رود تا نخست مانع از افراط و تغیریط آنها شود و سپس فرد، خانواده (منزل) و مدينه (نظام سیاسی) به فضیلت خود - که همان کمال خود است - دست یابند. در این صورت، اعتدال در نفس به ظهور و بروز فضایل نفسانی منجر می‌شود و در خانواده رعایت مصالح افراد اهل منزل را در بر دارد و در جامعه و نظام سیاسی با هدف نیل به کمال حقیقتی و قوانین مقتضی مصلحت همه افراد جامعه، اسباب و لوازم دست‌یابی به سعادت حقیقی را فراهم می‌سازد؛ چنان‌چه خواجه نصیر الدین طوسی همین مقصود را در تعریف حکمت مدنی اراده می‌کند:

«نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعادل متوجه باشد به کمال حقیقی» (همان، ص ۲۵۴).

واژه «تعادل» نیز هم خانواده اعتدال بوده از ریشه «عدل» به معنای دوری از افراط و تغیریط است. اما با توجه به باب تفاعل - که مشارکت میان دو یا چند نفر در انجام یک فعل و تدریجی بودن آن را می‌رساند - به آن اشیاء و اموری اطلاق می‌شود که به طور تکوینی یا ارادی بر مبنای تدبیر حکیمانه و همکاری متقابل و هماهنگ آنها به ثبات و توازن رسیده‌اند. به همین جهت «تعادل» معیار و مبنای فکر و عملی است که ضدیت و انحراف و حتی پستی را همراه ندارد، ولذا گاهی به عنوان میزان هم تلقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۳، ص ۹۸).

مراد از تعادل‌بخشی در فلسفه سیاسی اسلامی، هماهنگی و هماهنگی در یک مجموعه منظم و بهم مرتبط به منظور عبور از نابهسامانی‌ها، ضدیت‌ها و تعارضات و افزایش بهره‌وری از اجزاء و عناصر و بخش‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نظام سیاسی به منظور دست‌یابی به اهداف می‌باشد.

مفهوم کارآمدی و کارآمدی دولت

مسائله اصلی در بحث کارآمدی به خصوص کارآمدی دولت، دست‌یابی به اهدافی است که در درون یک فلسفه زندگی و فلسفه سیاسی برای دولت‌ها تعریف شده و برای رسیدن به آنها نیازمند کارآمدی دولت در افزایش کارآبی نیروها و کارآمدسازی نهادها می‌باشد تا اثربخشی و بهره‌وری آن بالا رود و اهداف مورد نظر دست‌یافتنی شود.

کارآمدی در معانی اثربخشی، توانایی نفوذ، کفایت و پاسخگویی و مشروعيت معنا شده است (مک لین، ۱۳۸۷). در این معانی، با توجه به اينکه دولت سامانه اداره و مدیریت سیاسی جامعه در راستای نیل به اهداف آن است (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۸۰)، کارآمدی هر آن چیزی است که به بهبودی مدیریت در بهرهبرداری از امکانات موجود و عبور از موانع در رسیدن به اهداف تعیین شده می‌انجامد و کارآمدی دولت نیز به بهرهبرداری مفید و بهینه از امکانات موجود و مدیریت متعادل آنها در نیل به اهداف می‌باشد و یا آن چیزی است که به سامان بهتر و بیشتر می‌انجامد. در این صورت، کارآمدی دولت، هم شامل رفع موانع ظرفیتسازی و کارانسوندن پدیده‌های سیاسی اجتماعی و هم شامل بهرهوری بهینه از امکانات می‌باشد تا به آنچه هدف‌گذاری شده، دستیابی بهتری شود. در این نوع تلقی از کارآمدی، فیلسوف سیاسی در راستای دستیابی به اهداف مورد نظر در نظام سیاسی و دولت مطلوب خود، هم به خردورزی از موانع و آفات برآمده و هم به ظرفیتسازی ساختاری و انسانی و تدبیری و مدیریتی برمی‌آید و از آنجاکه کارآمدی در نظامات سیاسی با مشروعيت‌سازی و افزایش مشروعيت و رضایت‌مندی همراه است، نظام‌های سیاسی نیز از آن استقبال می‌کنند. در این صورت در فلسفه سیاسی و در مدیریت مطلوب دولت و در رسیدن به آمال و آرزوها، کارآمدی به معنای به اعتدال درآوردن فرد و جامعه و اخلاقی و فضیلت‌مند کردن سیاست و بهبودی مدیریت نظام سیاسی به کار می‌رود.

در چارچوب اندیشه اعتدال حاکم بر فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی و تأثیرپذیری ایشان از وحی و حکمت ایرانی - اسلامی با اعتقاد به نقش بی‌بدیل دولت و سیاست امامت برای تحقق ارزش‌ها و تحقق کمالات اشیاء، ایشان ضروری می‌داند که اشیاء از افراط و تغیریط به دور بوده و حالت تعادل داشته باشند تا خود بتوانند خوب بیندیشند و خوب تصمیم بگیرند و خوب عمل کنند. در این صورت، در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی کارآمدی دولت به آن است که پدیده‌های مدنی، به خصوص افراد و گروه‌ها و اصناف مدنی در تعامل با یکدیگر در تعادل باشند. یعنی در هماهنگی و همسویی منافع و مصالح با یکدیگر باشند؛ زیرا آغاز و شروع کمال‌بافتگی و ارتقاء وجودی آنها، در دوری از شرایط افراط و تغیریط و برقراری تعادل در افعال و رفتارهای است.

به عبارت دیگر، با اعتقاد به مطابقت طبیعت و فطرت اشیاء با تعادل (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۸)، "کارآمدی" به معنای تعادل و توازن در میان افراد و اجزاء و عناصر جامعه و نظام سیاسی [فرض شده] و "کارآمدی دولت" به معنای برقراری و استقرار تعادل و توازن در میان افراد و اجزاء و عناصر جامعه و نظام سیاسی و ایجاد همسویی معطوف به هدف دانسته می‌شود تا موانع رشد و پیشرفت، از قبیل وجود منافع غیر همسوی متکثر و احياناً متضاد میان افراد و گروه‌های متفاوت از طریق دولت رفع شوند و بسترها و امکانات رشد و پیشرفت در ابعاد مادی و معنوی به نحو متوازن

فراهم شده و در ادامه، رشد و پیشرفت با حرکت تعادل‌بخش در سطوح فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و ابعاد مادی و معنوی تا دست‌یابی به اهداف و آرمان‌ها ریل گذاری گردد.

او در بیان وظایف دولت، به ضرورت سیاست و بهره‌گیری از تدبیری تأکید دارد که کارکردش توانمندسازی دولت "در استیفاء حقوق شهروندان به آنچه سزاوارند و در نتیجه رضایت‌مندی شهروندان از آنچه حق دارند" می‌باشد:

«پس بالضرورة نوعی از تدبیر باید باشد که هر یکی را به منزالتی که مستحق آن باشد قانع گردازد و به حق خویش برساند» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲). در این صورت سازوکاری از سیاست می‌خواهد که بر عدالت استوار شده و نتیجه آن، اعطای حقوق همه صاحبان حق باشد و در عین حال هر کسی که به حقوق دیگران تعذر و تجاوز کند مجازاتش نماید (همان).

□ سیاست و تدبیری که خواجه طوسی از آن سخن می‌گوید مبتنی بر حکمت مدنی و قواعد اعتدال و حقوق همه صاحبان حق است تا مردم عادل شده و عدالت در میان آنها ترویج یابد. همچنین اهل محبت گشته و محبت پایه تعاملات مدنی آنها قرار گیرد؛ به حدی که شهروندان با اعتدال حاصله از آن، اهلیت لازم را یافته و خود توان مند در فکر کردن و تصمیم‌سازی و تصمیم گرفتن گردند و خود به سعادت نائل آیند، نه اینکه حاکم دست آنها را گرفته و به سعادت برساند. در این صورت، کارآمدی دولت در نزد خواجه نصیر را باید به معنای بهره‌گیری عقل و خردورزی و تدبیر امور و وضع قوانین بر مبنای عدالت مدنی در پیش‌گیری از ظلم و تجاوزات منفعت‌طلبانه افراد منفتح جو و برقراری تعادل و توازن میان منافع و مصالح همه اقوام مختلف با توانمندی‌ها و استعدادهای متفاوت افراد مدنی دانست تا همگان بسته به ظرفیت و استعداد خود از آن بهره‌مند شوند. [کارآمدی دولت به این معنا باید] حرکت رو به جلو را سیاست‌گذاری کند و امکان دست‌یابی به اهداف در مراتب خود را فراهم نموده و نیل به آرمان‌ها را مقدور نماید. همچنین بر مبنای محبت مدنی، ارزش‌های فرامدنی (مثل انس و الفت با یکدیگر) را ترویج دهد تا تعاملات مدنی برآن پایه قرار گیرند و استعدادهای فرامدنی کمالی فطری مستمراً شکوفا شده و انس و الفت و احسان به یکدیگر و خیرخواهی و دیگر فضایل مدنی، پایه و اساس تعاملات قرار گیرند.

نزد وی، حالت تعادل «ایجاد همسانی اجزاء و عناصر یک پدیده» است که آنها به جای تعارض و تضاد و ستیز و تقابل مخرب، هماهنگ و مکمل هم می‌شوند و در یک جامعه و یک نظام سیاسی، چون همه پدیده‌هایی که در ظرف جامعه و نظام سیاسی وجود دارند، از ظرفیت‌های توسعه‌ای معطوف به کمال و رشد برخوردارند. دولت معلم، با عدالت مدنی هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد تا در آنجا و جایگاه استعدادها و ظرفیت‌هایشان به نحو واقعی شناسایی شده و با مدیریت برخوردار از حکمت مدنی، تجمعی و مکمل و هم‌افزا شوند و به کمال خود برسند. اما اگر دولت از

ماهیت تعادل‌بخشی برخوردار نباید، کارکرد غیر تعادلی آن نمی‌تواند به کارآمدی نظام سیاسی در ابعاد مختلف نظام و تأمین نیازهای متعادل مادی و معنوی بینجامد و رضایتمندی شهروندان را در همه اصناف به دست آورد. ازین‌رو در چارچوب دولت معدل و تعادل‌بخش خواجه نصیر الدین طوسی، «کارآمدی دولت» مدیریت و ساماندهی تعادل‌بخش جامعه و نظام سیاسی در سطوح و ابعاد مختلف است تا آسیب‌های ناشی از تقابل و تضاد منافع به حداقل برسد و یا از بین رفته و از ظرفیت حالت و وضعیت هماهنگ و مکملی همه بخش‌ها و سطوح حداقل‌بهره‌برداری شود و استعدادهای افراد مدنی به نحو مطلوب شناسایی شوند و با سیاست تعادل‌بخش شکوفا گردد.

دولت تعادل‌بخش خواجه نصیر الدین طوسی، هم به ایجاد تعادل منافع فردی و جمعی پرداخته و هم متناسب با بینان‌های ارزشی دینی و فرهنگی اسلامی ایرانی و متناسب با غایبات پیش رو هدف‌گذاری کرده است. همچنین با مدیریت مبتنی بر عقل و خرد و تأمین مصالح عمومی و سامان‌بخشی امور مدنی، کارآمدی خود را هم در بهره‌گیری مفید از زیرساخت‌های ارزشی و هم نیل به غایات نشان می‌دهد.

در آخر، ذکر و یادآوری دو نکته لازم است؛ یکی آنکه کارآمدی دولت‌ها به میزان دست‌یابی به اهداف، تشکیکی و مراتبی است و دولت تعادل‌بخش خواجه نصیر الدین طوسی بهجهت برخورداری از سیاست امامت، کارآمدی کامل دارد و دیگر اینکه کارآمدی کامل یک دولت، در کارآمدی آن در همه سطوح و بخش‌ها و در هماهنگی میان آنهاست و دولت تعادل‌بخش بهجهت برخورداری از علم و حکمت مدنی و رویکرد سیستمی و منظومه‌نگری، از این ویژگی نیز برخوردار می‌باشد.

محور دوم: معیارهای کارآمدی دولت در اندیشه تعادل‌بخشی

گفته شد که خواجه طوسی کارآمدی را به معنای کارآبی نیروها و اثربخشی مفید امکانات و طرفیت‌ها و اثربخشی آنها در دست‌یابی به اهداف دانسته و کارآمدی دولت را به معنای برقراری تعادل و توازن میان همه اشیاء مؤثر در امور و در سطوح و مراتب مختلف و هماهنگ و مکمل‌سازی آنها در اثربخشی و بهره‌وری بیشتر در دست‌یابی به آمال و آرزوها می‌داند. این معنا از کارآمدی به منظور «به سنجش درآوردن» (معین، ۱۳۶۰، ص ۴۲۴۶؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۷۷۱) و ارزیابی و داوری از آن در دولت تعادل‌بخش دارای معیارهایی است که این دولت را در مقابل دولت غیر مطلوب و شرّ قرار می‌دهد که دارای معیارهای ناکارآمدی‌ای مثل ترس و نامنی و بی‌عدالتی است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۱-۳۰۰). در چارچوب اعتدال حاکم بر فلسفه سیاسی ایشان و با توجه به حساسیتی که ایشان به موانع و زمینه‌های آسیب و بازدارنده از کارآمدی دارد، می‌توان معیارهای کارآمدی دولت را در دو سطح «سلی پیش‌گیرانه و بازدارنده» و «ایجابی تعادل‌بخش و تعالی‌ساز» ارائه داد.

الف) معیارهای سلبی پیشگیرانه و بازدارنده از آفات و آسیب‌ها

- وجود و اجرای مجازات‌های قانونی

در هر دولتی وجود مجازات و تدابیر تأدیبی مانع از آن می‌شود که افراد به راحتی بتوانند به حقوق دیگران تجاوز نمایند. بلکه با سختگیری دولت و کوتاه کردن دست متجاوزان (همان، ص ۳۰۹) و دفع یاغیان و بر هم‌زنندگان نظم و امنیت (همان، ص ۳۳۸)، آرام آرام آنها نیز یا به قانون تن داده و به رعایت حقوق دیگران بر می‌آید (همان، ص ۳۰۹) و یا احساس می‌کنند خروج از قانون و اخلال در نظم و امنیت عمومی هزینه‌های سنگینی در بر دارد؛ مجازات‌هایی از قبیل حبس تا تبعید و قتل (همان، ص ۳۰۷).

- وجود قوانین تنظیمی مناسب

با توجه به طبیعت منفعت طلبانه و طمع ورزانه، هر فرد از افراد جامعه لازم است بر مبنای رعایت منافع جمعی و عمومی قبل از وضع قوانین تأدیبی (مجازات‌گر)، به رعایت قوانین تنظیمی پیشگیرانه برآید تا مانع از بروز رفتارهای نفع طلبانه شود؛ تا اینکه به جای وقوع جرم ناشی از خیانت و تجاوز، قوانین تنظیمی عادلانه همه را به رعایت حقوق یکدیگر سوق دهد (همان، ص ۲۵).

خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفه نبوت، اساسی‌ترین وجه ضرورت آن را وضع قانون می‌داند تا معاملات و تعاملات افراد مدنی ضابطه‌مند شود و از آن طریق از اقدامات کسانی که مصالح جمعی را آسیب می‌زنند پیشگیری شود (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۹۳).

- وجود سیاست بازدارنده و تدابیر پیشگیرانه (معیار)

در فلسفه سیاسی وی مدیران باید به اتخاذ تدابیری برآیند که در یک نظام سیاسی، افراد از جایگاه استحقاقی و استعدادی خود برخوردار گردند و از آن قانع گشته و راضی شوند تا برای رسیدن به حقوق استحقاقی خود، انگیزه دست اندازی به حقوق دیگران و ایجاد بی‌نظمی و روآوری به مفاسد پنهان پیدا نکنند. در این شرایط مناسب است متجاوزین به حقوق دیگران بهشدت محاکمه گردند تا با توجه به دسترسی همگان به حقوقشان در جامعه و نظام سیاسی امنیت حاصل شده و رعایت حقوق دیگران ارزش تلقی گردد و همه به آن احترام بگذارند و همگان بدانند که عمل خلاف آن هزینه سنگین دارد.

«پس بالضروره باید نوعی از تدبیر باشد که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن است قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی را از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و ...» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲).

وی سیاستی را نامطلوب می‌داند که انسان را به جهالت و استعباد و بندگی و ذلت بکشاند و

نظمی را ایجاد کند که جامعه را به چنین غرضی برساند و نتیجه آن، نه عمران و آبادانی و توسعه فرهنگی و معنوی (مثل عزت نفس و کرامت آن)، بلکه تخریب سرمایه‌های انسانی و «تخریب بلاد الله» می‌باشد (دواوی، بی‌تا، ص ۲۷۰).

وجود سیاست و تدبیر پیش‌گیرانه، از بروز رفتارهای منفعت طلبانه، حریصانه و طمع‌ورزانه پیش‌گیری می‌کند تا موجبات ناامنی، سلطه‌گری و بی‌عدالتی و ظلم و جور رفع و دفع گردد:

«چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به غایات متعدد (مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اقتتای کرامتی)، اگر ایشان را با طبیع ایشان گذارند و حریص همه مقتنيات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد به افا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضرورة نوعی از تدبیر باید...» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲).

خواجه طوسی یکی از جهاتی که سیاست را واجب و ضروری می‌داند، رفع و دفع شروری است که به خاطر خودخواهی‌ها و طمع ورزی‌های افراد غیر مدنی متوجه جامعه می‌شود (همان، ص ۷۱؛ رازی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۱ و ۳۵۰).

ب) معیارهای ايجابي کارآمدی تعادل‌ساز

مراد از معیارهای ايجابي کارآمدی تعادل‌ساز، آن دسته معیارهایی هستند که دولت تعادل‌ساز با بهره‌وری مناسب از آنها به اهداف و مقاصد خود دست می‌یابد. وجود برخی از اين معیارها حاکي از وجود بنيان‌های کارآمدساز دولت تعادل‌بخش می‌باشند و برخی حاکي از وجود ساختار حقوقی و قانون‌گذاري و ساختار مديريت مؤثر و کارآمد بوده و بهره‌وری مديريت و سامان‌دهي دولت را بالا می‌برند؛ به طوری که دست‌یابی به اهداف را آسان می‌گردانند. اين معیارها عبارتند از:

- سیاست مبتنی بر حکمت مدنی (معيار)

از آنجاکه در دستگاه فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی حکمت خاصه حکمت الهی شریفترین علوم فلسفی است و تکامل و تعالی انسان بدون آن ممکن نمی‌باشد، دانستن و عمل به مقتضای آن برای انسان ارزش و کمال و بلکه عالی‌ترین ارزش و کمال دانسته شده و سعادت حقیقی برای انسان می‌باشد. ازین رو نزد خواجه نصیرالدین طوسی اگر "حکمت نظری" علم به دانستی‌ها و به علل و اسباب موجودات و نظام عالم معقولات است، "حکمت عملی" دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع و عموم انسانی است که به سامان و نظام زندگی دنیوی و معاد ایشان انجامیده و مقتضی توسعه و رسیدن به کمال آنها می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۵). آنگاه علمی که ضمانت سعادت و کمالات حقیقی را برای انسان در گستره یک شهر و فراتر از آن یک امت و همه امتهای دارد، حکمت مدنی است (همان، ص ۲۵۴).

آنگاه قطب الدین شیرازی (شاگرد خواجه) کارکرد سیاستِ مبتنی بر حکمت مدنی را سیاستی می‌داند که هم بر طبق عدالت حکم کند و هم به برقراری عدالت برآید: «سیاست مدنی که عبارت از حکم و معدلت کردن است در بلدان و ولایات و اجتماعات، و آن را حکمت مدنی خوانند» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۹ و ۱۵۷).

در این صورت، «حکمت مدنی» علم و معرفتی است که معطوف به دست‌یابی به اولویت‌ها، شایسته‌ها و مطلوبیت‌های بشری بوده و با هدف دست‌یابی به آنها سیاست و تدبیر را بر حکمت و خردورزی^۱ و اصول فضایل اخلاقی^۲ از یکسو و بر شریعت^۳ از سوی دیگر مبتنی می‌سازد تا به اثربخشی و بهره‌وری مناسب و شایسته بینجامد. بنابراین وجود حکمت مدنی و حاکمیت آن سیاست‌گذاری‌ها و سامان‌دهی و تدبیر دولت، معیار کارآمدسازی تدبیر زندگی مدنی و تعاملات مدنی میان دولت با مردم و مردم با مردم بر پایه اقتضایات حکمت الهی و اقتضاء زندگی فضیلت‌مندانه و کریمانه و سعادت‌مندانه دنیوی و اخروی می‌باشد.

نzed ایشان، حکمت و فلسفه از طریق حکومت حکیمی که دارای کمالات عملی و نظری است در زندگی مدنی و سیاسی وارد شده و سیاستِ حاکم، بر دانش و علم مدنی استوار می‌گردد و حکومت از «تدبیر حکیمانه» برخوردار می‌شود.

براساس حکمت مدنی، هم حاکمان و هم مردم موظف به بهره‌گیری از عقل عملی در "درک عمومی مصالح و منافع همنوعان و شهروندان" و "درک حقوق عمومی مردم" بوده و مکلف به استفاده از شریعت در تنظیم عادلانه در تعاملات می‌باشند.

عقل عملی ظرفیت‌ها و قوا و استعدادهای بالقوه انسان را در سامان و هدایت حیات سیاسی تا رسیدن به سعادت به کار می‌گیرد. جلال الدین دواني متاثر از متن اخلاق ناصری خواجه معتقد است که ساختار اعتدالی هر چیزی و از جمله جامعه و نظام سیاسی، در نهایت عدل و استحکام و کمال است (دواني، بی‌تا، ص. ۲۳۹).

بر مبنای حکمت مدنی، آنچه مبنای رفتار سیاسی و مدنی می‌شود، بر پایه عقلانیت رفتاری بوده و از هر گونه افراط و تفریط در آن پرهیز می‌گردد و شریعت و آموزه‌های وحیانی مرزاها و معیار آنچه از افراط و تفریط به دور است را اعلام می‌نماید.

نzed وی، اگر حکمت پایه سیاست‌گذاری‌ها نباشد، ناموس و قانون و شریعت پایه تنظیم

۱. حکمت و خردورزی اساس و پایه است؛ از آن جهت که با وجود آن، سیاست‌گذاری و سیاست‌ورزی از انتقام و استحکام مبنایی و ثبات برخوردار می‌شود.

۲. اخلاق و فضائل محورند از آن جهت که خردورزی‌ها و سیاست‌ها از مطابقت با فطرت برخوردار شده و لطافت را به همراه دارد.

۳. شریعت پایه است، از آن جهت که آن تنظیم‌گر تعاملات بر مبنای عدالت می‌باشد.

تعاملاًت مدنی قرار نگرفته و دچار فرومایگی و بی توجهی و بی اعتباری شده و در نتیجه امکان به اعتدال کشاندن جامعه و نظام سیاسی از بین می رود و جایگزین آن، هرج و مرج و آشوب و فتنه شده و سرانجام بلایا سرازیر جامعه می شوند. «اما اگر حکمت مفارقت کند، خذلان به ناموس راه یابد و چون خذلان به ناموس راه یابد، زینت ملک برود و فتنه پدید آید و رسوم مردود مندرس شود و نعمت به نعمت بدل گردد» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۹). «ناموس» و «شریعت» نیز براساس حکمت الهی وضعیت اعتدالی اشیاء و پدیده‌های مدنی و سیاسی را معین می کند تا با اجرای شریعت، آنچه بدان عمل می شود حالت اعتدالی آن باشد و بازدهی متعادل را در پی داشته باشد (همان، ص ۱۳۳).

نتیجه اینکه حکومت و سیاست اگر از پشتونه حکمت مدنی برخوردار باشد، هم از علم و دانش لازم برای سیاست‌گذاری منافع و مصالح عمومی مردم برخوردار است و هم علم لازم در تعديل میان همه اقسام و گروه‌های مختلف جامعه و میان افراد با استعدادها و ظرفیت‌های مختلف برخوردار شده است.

- حکمرانی حاکم حکیم الهی (معیار)

در حکمت عملی خواجه نصیرالدین طوسی، اساسی‌ترین و کامل‌ترین صورت حضور حکمت در زندگی دنیوی و حیات سیاسی، تدبیر حکیمانه از زندگی سیاسی است که به همه ابعاد انسان و نیازمندی‌های آن نظر دارد (طوسی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۰). در این صورت باید بر جامعه و نظام سیاسی کسی حکومت کند که حکیم باشد. حکیم کسی است که معرفت به «دانستی‌ها» یابد و کمالات قوه عملی خود را ظاهر کند و به تعبیر فارابی، چگونگی دریافت فضیلت و کمال موجودات دیگر را از علت اولین بفهمد و دریابد که آدمی بزرگ‌ترین کمال را از علت نخستین دریافتیه است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۲) تا آنجا که می شود: «الحكمة صبروة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالی العینی» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۴۹-۵۰). یعنی حکمت گرویدن انسان به عالم عقلی است تا که به آن شبیه پیدا کند و حیات انسانی را متناسب با نیازهای واقعی انسان تدبیر نماید و پیامد آن افراد مدنی و جامعه انسانی به اعتدال درآمده و بر پایه آن به کمالات عالیه دست یابند.

خواجه نصیرالدین طوسی کسی را شایسته رهبری نظام سیاسی مطلوب می دانند که از تأییدات الهی برخوردار باشد. در این صورت چنین شخصی با برخورداری از دقایق عالم غیب و حکمت الهی و علم از آنچه مصالح عمومی را مقتضی است، هم حافظ رسوم و سنت و قوانین الهی می شود و هم احکام و فرامین او به تکمیل نفوس افراد و تأمین مصالح افراد جامعه منجر می شود. در نتیجه آنچه را سیاست‌مداری می کند مبتنی بر حکمت الهی و اقتضانات عقل عملی و شریعت است نه احساسات یا منافع شخصی او و یا حب و بعض‌های غیر معقول او. چنین شخصی می تواند به تعادل و توازن همه قسمت‌های نظام و جامعه سیاسی برآمده و آنچه موجب انحراف، یعنی عدم

بهره‌وری و اثربخشی بهینه و بهسامان یا بهره‌وری و اثربخشی تک‌ساحتی و تنازعی می‌شود را از بین ببرد. چنین دولتی به پشتونه علم و حکمت مبتنی بر نیازهای حقیقی و واقعی انسان هم قدرت وضع قوانین متناسب با نیازهای مادی و معنوی انسان دارد و هم با قوت حکمت عملی و خردورزی واقع‌بینانه توانایی مدیریت و اداره و هدایت جامعه و نظام سیاسی و در نتیجه برقراری نظم و امنیت را داشته و هم توانایی شناسایی آسیب‌ها و نارسانی‌ها و درمان آنها را دارد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳).

خواجه نصیر در کنار لزوم برخورداری حاکم از علم و معرفت از مصالح عمومی مردم، وجود حاکمان با خصلت‌های بلندهمت و متأثر رأی و ثبات رأی و صبر در مشکلات (طوسی، ۱۳۷۳، ۳۰۱-۳۰۲) رانیز ملاک و معیار کارآمدی حاکم می‌داند.

وی معتقد است همه آنان که ورود به سیاست کرده و پست مدیریت و حکمرانی را عهد‌دار می‌شوند باید در کنار خصلت‌های دیگر، خصلت‌های فرق را هم داشته باشند؛ «زیرا حاکمان و حکمرانان (ملوک) محتاج ترین خلق باشند بدان» (همان).

ازین رو خواجه نصیرالدین طوسی ساختار امامت تحت عنوان "سیاست امامت" (همان، ص ۳۰۰) را کارآمدترین شکل مدیریت سیاسی یک نظام سیاسی می‌داند. از آن‌رو که هم از کمالات بینش و نظری نسبت به مصالح و منافع انسان برخوردار است و هم از حیث کمالات عملی کمال تهذیب نفس را داراست و هم از حیث تدبیری به جهت قوت عقل عملی از کمال توانایی تدبیر دولت در هدایت جامعه و نظام سیاسی برخوردار است.

- سیاست آگاهی‌بخشی از منزلت‌ها (معیار)

در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، آگاهی‌دهی و دانایی مردم بر جایگاه‌های استعدادی و تخصصی خود از دیگر تدبیری است که موجب می‌شود مردم آگاهانه و کریمانه و عزتمندانه زندگی کرده و ظالمان و متغلبان توانند سیاست حاکم را منحرف نموده (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳) و مردم را به عبودیت بگیرند و جامعه دچار "استعباد خلق" (همان، ص ۳۰۱) گردد. بلکه مردم، شریف و عزیز و قادرتمند شده و برای خود بتوانند تفکر و اندیشه و تدبیر کنند.

- سیاست اعمال احکام شریعت (معیار)

وجود شریعت و اعمال احکام شریعت مانع از بروز شرور و مفاسدی می‌شود که حاصل از اختلاف منافع و انگیزه‌های شخصی منفعت طلبانه و خودخواهانه است (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴).

از نظر ایشان، شریعت تنظیم‌گر تعاملات و معاملات مدنی است. بنابراین وجود نقش‌آفرینی آن در تنظیم تعاملات مدنی، معیاری برای کارآمدی یک دولت در اجرای مأموریت‌های تنظیمی خود می‌باشد.

- بهره‌گیری حاکمان از تجارب دیگران (معیار)

«تجربه» در حکمت مدنی خواجه نصیرالدین طوسی در کنار حکمت و شریعت، منبع دیگری برای مدیریت و ساماندهی حیات سیاسی نقش مهمی در تدبیر و تنظیم امور جامعه و کارآمد و روزآمدسازی آن ایفا می‌کند.

نزد وی، حوزه عمل حوزه بهره‌گیری از تجارب موفق خردورزی‌های مدیریان موفق در مدیریت و ساماندهی است. به همین جهت، حاکمان را به استفاده از تجربه گذشتگان و امتها و ملت‌های گذشته، خاصه سلاطین و ملوک عجم دعوت کرده و آن را بر آنها لازم می‌داند تا در امر ملکداری و سیاست‌مداری تجربه را نیز ملاک عمل قرار دهند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶). بنابراین تجربه در امر دولت و اقتدار و ثبات و تعادل آن و تدبیر جامعه و تنظیم امور نیز نقش بسزایی دارد (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۴).

- سیاست مبتنی عدالت مدنی (معیار)

نزد وی، آنچه امکان تحقق کمالات مردم در اقشار و اصناف مختلف را در ساختار اعمال مدیریت و ساختار حکمرانی فراهم می‌سازد، عدالت مدنی است.

در حکمت مدنی خواجه نصیرالدین طوسی، عدالت مدنی نوعی از مدیریت و ساماندهی و نظام‌بخشی جامعه و نظام سیاسی بر مبنای حقوق افراد مدنی است که اولاً نظام ساماندهی جامعه و نظام تعاملات مدنی به ظلم و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران بینجامد و ثانياً حقوق همه مردم در مراتب، شأن‌ها و مناصب و جایگاه‌ها رعایت گردد تا به تعادل میان حقوق افراد مدنی، جامعه و نظام سیاسی بینجامد و در نهایت، شکوفایی استعدادهای کمالی انسان تا سعادت دنیوی و اخروی را در پی داشته باشد. به عبارتی، عدالت مدنی (سیاسی - اجتماعی) وضعیت سامان‌یافته‌ای از نظام سیاسی است که شهروندان در دست‌یابی به حقوق خود بدان نیازمندند و یا هیأت و سازه‌ای از جامعه و نظام سیاسی است که اساس و حیات و دوام و توسعه آن بر اعطای حقوق مردم (اعطا کل ذی حق حق) به حسب جا و جایگاهی (وضع کل شی فی موضعه) است که افراد و گروه‌ها و اصناف در سازه و وضعیت سامان‌یافته برخوردار می‌باشند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷).

باید تعاملات مدنی مبتنی بر عدالت مدنی در جامعه جایگزین تعاملات یک‌سویه منفعت طلبانه و سلطه‌گرایانه شده و استقرار یابد و آن زمانی است که از طریق دولت روابط و تعاملات میان گروه‌ها و سطح و بخش‌ها بر مبنای عدالت باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی مبنای عبور از رفتارهای غیر مدنی به رفتارهای مدنی را عدالت مدنی دانسته و هم ملاک و معیار رشدیافتگی جامعه و نظام سیاسی را عدالت مدنی می‌داند. وی معتقد است زندگی مطلوب انسان فراهم نمی‌شود مگر در پرتو همکاری و تعاون افراد انسانی با یکدیگر و

اگر این همکاری و تعاون در چارچوب رعایت عدالت صورت نگیرد، تعاملات و ترابطات منفعت طلبانه و طمع ورزانه و سلطه‌گرایانه جای آن را می‌گیرد و نتیجه‌اش هلاکت و نابودی انسان را در پی دارد (همان، ص ۲۵۲).

- سیاست مبتنی بر محبت مدنی (معیار)

از دیگر معیارهای کارآمدی دولت تعادل‌بخش، بهره‌گیری از عناصر تاطیف‌گر تعاملات می‌باشد. بهره‌گیری از عناصر فرامدنی و الهی و معنوی تاطیف‌گری مثل محبت همبستگی و پیوستگی و وحدت و یگانگی جامعه و نظام سیاسی را به ارمغان دارد و نتیجه‌آن تعالی افراد مدنی و جامعه انسانی می‌باشد.

- وظیفه دولت بسیاری ظهور و بروز استعدادهای کمالی و فطری انسان، همچون انس و الفت و محبت ورزیدن به یکدیگر می‌باشد تا با ظهور و ترویج آنها سیاست ماهیت الهی یافته و امکان دست‌یابی به اهداف متعالی فراهم گردد (همان).

ویژگی چنین سیاستی آن است که سیاست وحدت‌زا شده و در میان مردم و مسئولین، وحدت حقیقی برقرار می‌سازد؛ چنان‌چه نتیجه اجرای عدالت مدنی، ایجاد وحدت صناعی است. اما محبت میان مردم و مردم با مسئولین، وحدت حقیقی (همان، ص ۲۵۸) برقرار نموده و آنها از کثرت‌های گریز از مرکز - که ناشی از تعارض منافع و تقابل آنها است - به همگرایی و بلکه به همبستگی و پیوستگی در منافع می‌رسند و در این صورت قلوب مردم به یکدیگر نزدیک شده و دولت و مردم فراتر از اقتضای عدالت مبنای تعامل خود را احسان و لطف و محبت به یکدیگر گذاشته و باهم کمالات فطری خود را شکوفا می‌سازند.

نتیجه اینکه در تفکر فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، محبت کردن و محبت دیدن یک امر ذاتی و فطری است و موجب تحکیم روابط اجتماعی افراد می‌شود. نزد ایشان حفظ نظام اجتماعی و ثبات و پایداری آن بیش از پیش به وجود محبت در میان مردم توقف دارد (یوسفی راد، ۱۳۹۴، ۵۸). در زندگی اجتماعی، نیازهای ضروری اولیه موجب اولین ارتباط فرد با هم‌نوع خود می‌شود. اما آنچه می‌تواند این ارتباط را برای مراتب یا مراحل بعد از رفع نیازهای اساسی حفظ کرده و استمرار بخشد، تعلق به یکدیگر پیدا کردن از طریق محبت به یکدیگر می‌باشد (فارابی، ۱۹۷۱، ۷۰). چنین ارتباطی موجب برقراری روابط سالم و احترام متقابل به یکدیگر است و این امر به ثبات و امنیت در جامعه و نظام سیاسی می‌انجامد.

- مشارکت مدنی و رضایتمندی مردم

امروزه مشارکت سیاسی شهروندان در امر تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی دغدغه اساسی دموکراسی

می باشد. این امر موجب می شود افراد جامعه انتخاب گرانه در سرنوشت سیاسی خود نقش آفرینی کنند و در عین حال مانع از انحصاری شدن تصمیم سازی در درون حاکمیت و قدرت می گردد.

در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، اصل حیات و بقاء و رشد و ارتقاء وجودی و کمالات هر فردی از افراد مدنی متوقف بر مشارکت فعال همان فرد در امور مدنی است تا افراد برای اصل بقاء و برای ارتقاء وجودی و کمالی خود تعاملات مدنی کاملی مبتنی بر عدالت مدنی در سطوح فرهنگی و اقتصادی و سیاسی برقرار نمایند. فراهم سازی دولت در جلب چنین مشارکتی معیار دیگری از کارآمدی دولت تعادل بخش خواجه نصیرالدین طوسی است. این نوع از میان انواع مشارکت های مدنی، مشارکت فعال است از آنجهنه که هم اصل وجود و بقاء و کمال فرد مدنی آن را می طلب و باید مردم آگاهانه بر آن اصرار داشته باشند و هم دولت وظیفه خود می داند که بسترهای و زمینه های مشارکت و تعاوون افراد جامعه را فراهم سازد تا آنان به کمال خود دست یابند (طوسی، ۲۷۳-۲۵۱؛ ۲۵۲-۲۵۲؛ فارابی، ۱۹۷۱، ص ۲۴-۲۵ و ۴۱-۴۲). بدینه است به هر میزان که افراد مدنی در تعاوون با همنوعان خود قرار گیرند، فاصله میان مردم و دولت کمتر شده و رضایت مندی مردم بالاتر رفته و امکان دست یابی به اهداف آسان تر می شود. وجود چنین وضعیتی معرف سطح دیگری از کارآمدی دولت می باشد.

جمع بندی و نتیجه گیری

در دستگاه فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، کارآمدی دولت در چارچوب اعتدال مدنی در دو مرتبه «سلبی پیش گیرانه» و «ایجابی تعادل بخشانه مبتنی بر قانون و عدالت مدنی و ایجابی تعالی بخشانه مبتنی بر محبت مدنی و دیگر ارزش های اخلاقی» رخ داده و معیارگذاری می شود و نتیجه آن هم نوآوری و هم متمایز شدن دولت در توانمندی آن در بازدارندگی از آفات و آسیب ها و در دست یابی به اهداف ایجابی پیش ران در رشد و پیشرفت مادی و معنوی و آسایش بخش و آرامش بخش بوده و هم نوآوری در معیارهای کارآمدسازی دولت می باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی معیار ارزش و اعتبار دولت و مشروعتی و کارآمدی آن را نه به اعتبار اسم و رسم آن (مثل دولت فاضله امامت) و نه به اعتبار پایه های ارزشی و اعتقادی آن و نه به اعتبار اعمال قدرت آن، بلکه به اعتبار آنچه موجب مدنیت افراد و فضیلت مندی و رضایت مندی و نیل به حیات معنوی و انسانی - الهی است می داند. از این رو معیارهای تعادل بخشی و تعالی بخشی آن، یک پا در واقعیت طمع و رزانه و منفعت طلبانه و خودخواهانه انسان داشته تا به کنترل و تعدیل و مدنیت آن منجر شود و یک پا در نیل به آمال و آرزوها و آرمان های اصیل فطری و الهی دارد که جملگی در راستای رسیدن به اهداف دولت بوده و کاربردی می باشند و دولت را در چارچوب اعتدال و تعادل بخشی کارآمدساز می کنند.

كتابنامه

۱. ابن خلدون (۱۳۶۲). مقدمه (ج ۱). ترجمه گنابادی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیهات (ج ۱، ۲ و ۳). مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازى، دفتر نشر الكتاب.
۳. دوانی، جلال الدین (بی‌تا). اخلاق جلالی. چاپ سنگی. بی‌جا. بی‌نا.
۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (ج ۹). تهران: دانشگاه تهران.
۵. رضاییان، علی (۱۳۷۹). مبانی سازمان و مدیریت. تهران: سمت.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۳). المظاہر الایه. ترجمه و تحقیق سید حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر.
۷. قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج. با تصحیح ماهدخت باتو همایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۵ق). مجمع البحرين. بی‌جا: مرکز الطباعه و النشر في مؤسسه البعله.
۹. طرسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. چاپ پنجم. به تصحیح مجتبی مینویی و علی رضا حیدری. تهران: نشر خوارزمی.
۱۰. ——— (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی. با تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ——— (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. چاپ سوم. با تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. ——— (۱۳۶۳). رساله جبر و اختیار. نشر علوم اسلامی.
۱۳. ——— (۱۳۳۵). فصول العقاید. به کوشش محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (بی‌تا). کشف الفوائد فی شرح القواعد العقاید. چاپ سنگی.
۱۵. فارابی؛ ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۶م). الملة. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۶. فارابی؛ ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). فصول منتزعه. به تحقیق فوزی متیر نجار. بی‌جا: انتشارات الزهراء.
۱۷. مک لین، ایان (۱۳۸۷). فرنگ علوم سیاسی آکسفورد. ترجمه حمید احمدی. تهران: میزان.
۱۸. معین، محمد (۱۳۶۰). فرنگ فارسی معین. چاپ چهارم. تهران: سپهر.

۱۹. یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: بوستان کتاب.
۲۰. ——— (۱۳۹۴). مبانی فلسفه سیاسی مشاء. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا

علی عباسی^۱، جلال حیدری^{۲*}

چکیده

تبیین «تحووه پیدایش کثرت در عالم از مبدأ هستی و رابطه کثرت و وحدت» از دغدغه های فیلسفه اسلام و از جمله چالشی ترین مباحث در مکاتب فلسفی بوده و تفسیرها و تبیین های متفاوتی از آن ارائه شده. ملاصدرا در نحوه صدور و واقیت کثرت، دیدگاه خاصی دارد. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، بر این فرض استوار است که کثرت و وحدت در اندیشه ملاصدرا، به گونه های متفاوت از بسیاری از حکما ارائه شده است. ملاصدرا ارتباط حقایق عینی و وجودی با حق تعالی را با کلید واژه های متفاوتی همچون علیت، ت شأن و تحلی تبیین نموده است. هدف اساسی این تحقیق، تبیین صحیح نظام صدور و ترسیم تلاش های ملاصدرا در تبیین این مهم در ارائه صحیح جهان شناسی برآمده از اندیشه های اوست. تبیین معناشناختی کثرت عالم و نحوه پیدایش آن از مبدأ هستی از نظر ملاصدرا، از جمله تبایج و یافته های این پژوهش محسوب می شود. ملاصدرا دارای دو دیدگاه است که در یک امتداد هستند. در دیدگاه اول، از راه تشکیک وجود «عقل اول» را صادر اولی می داند که مجرای بقیه صادر و کثرات است و در دیدگاه نهایی خود، همگام با وجود شخصی عرف، همه ماسوی الله را نمود و مظہر حق تعالی می داند که از او در یک مرتبه متجلی گردیده و آن وجود منسق و نفس رحمانی است و همه ماسوی را در بر می گیرد. با این تفاوت که این مظہربت در نزد ملاصدرا، قوی تر و نزد عرف ضعیفتر و ظلی تر است.

واژگان کلیدی: وحدت و کثرت، صدور کثرات، وحدت شخصی، ت شأن، تجلی، تنبیه فیض.

abbasi8177@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیہ

ms.karimi3794@gmail.com

۲. دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیہ

نحوه استناد: عباسی، علی؛ حیدری، جلال (۱۴۰۱).

«بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت اسلامی، ۹ (۴)، ص ۹۷-۱۱۴.

مقدمه

حکما در طول تاریخ به مسأله وحدت وکثرت توجه داشته و از چالشی‌ترین مباحث بین آنها بوده است. سابقه طرح این موضوع در فلسفه به حکمای یونان باز می‌گردد. افلاطون با بهره‌مندی از نظریه «مُثُل» به بررسی نحوه ارتباط مبدأ متعالی با عوالم مادون پرداخته است. ارسطو برخلاف نظر استادش افلاطون که تغییر و ناپایداری را علامت مجاز و غیر حقیقی بودن موجودات تلقی می‌کرد، با طرح نظریه عقول و محرك لایتحرک به تبیین ارتباط موجودات طبیعی به متافیزیک پرداخته است. افلاطین با طرح نظریه فیض و فیضان، فلسفه‌های متاخر از خود را قرن‌ها مدیون اندیشه فلسفی و عرفانی خود نمود. فارابی را می‌توان مدقّن اصلی نظریه فیض در فلسفه اسلامی دانست. وی صریحاً به سازگاری نظریه فیض با شریعت اسلامی و فلسفه ارسطو معتقد است. نظریه صدور ابن سینا کاملاً بر گرفته از نظریه عقول ارسطویی و صدور افلاطینی بوده است؛ گرچه در ارائه نظریه خود از آنها بهره برده است. صدور در نزد ابن سینا فعلی است ارادی، آگاهانه، حکیمانه و عاشقانه که از مبدأ اول سر می‌زند. سهروردی از جمله فیلسوفان نوآور نقادی است که فیض، افاضه و اشراق، پایه حکمت او را تشکیل داده است. آفرینش در نزد او صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است.

ملاصدرا با تأثیرپذیری از حکمای گذشته (از جمله ارسطو، افلاطین، ابن سینا و شیخ اشراق) در نظریه اولیه خود به ارائه نظریه کامل و جامع‌تری از صدور کثرت از وحدت پرداخته است و در نظریه نهایی خود به عرفان زدیک شده است.

در این تحقیق برآنیم با توجه به اینکه تبیین نحوه پیدایش وکثرت عالم از مبدأ هستی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده و تفسیرها و تبیین‌های متفاوتی از آن ارائه نموده‌اند، به بررسی و تبیین و تحلیل نظرات ملاصدرا بپردازیم.

مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین صدور کثیر از واحد

فهم درست نظریه این اندیشمند نسبت به حقیقت صدور در گرو شناخت و توجه کامل به مبانی

فلسفی او است که در شکل‌گیری تفسیر وی از این موضوع مدخلیت داشته است. لذا در اینجا به طور اختصار به مبانی ملاصدرا می‌پردازیم:

قرائت اول: تشکیک خاصی وجود (وحدت سنخی وجود)

اصلات وجود

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که به اصالات وجود تصریح کرده و اصالات ماهیت را رد می‌کند و براینی برای این مطلب ذکر می‌نماید و نظام مابعدالطبیعه خود (یعنی حکمت متعالیه) را برابر آن استوار می‌کند و وجه تمایز فلسفه خود نسبت به فلسفه مشاء و اشراق را همین اصالات وجود قرار می‌دهد.

مقصود ملاصدرا از اصالات وجود و اعتباریت ماهیت دو چیز است؛ یکی وجود است که جهان خارج را پر کرده است و انسان تصور می‌کند واقعیات همان ماهیاتند، در صورتی که آنها اعتباری و فرضی هستند. دوم اینکه مفهوم وجود بر هر واقعیتی به حمل هو هو قابل حمل است و مصدق دارد. در نتیجه حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیت خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۳۶).

بنابراین مطابق اصالات وجود، آنچه درواقع بالذات تحقق دارد «وجود» است و ماهیت در هستی تابع آن بهشمار می‌آید. البته تابع بودن ماهیت نسبت به وجود، از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شیخ نسبت به ذوالشیخ است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۲۰۰ و ۲۴۸؛ همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۸).

خلاصه اینکه اصالات وجود زیربنایی ترین اصلی است که فلسفه ملاصدرا بر آن بنا شده و تار و پر حکمت متعالیه با این اصل تبیین شده است و برای قرائت اول و نیز نهایی ملاصدرا اصل و محور محسوب می‌گردد.

بساطت وجود

مراد از بساطت وجود در اینجا بساطت حقیقت خارجی وجود است نه مفهوم وجود. به این معنا که حقیقت خارجی وجود جزء ندارد و جزء چیزی واقع نمی‌شود (مراد از حقیقت وجود، وجود باسره یا همان حقیقت واحد ساری در کثرات و به تعبیری، همه موجودات من حیث المجموع است؛ به‌گونه‌ای که هر چیزی خارج از آن عدم محسوب می‌گردد). یعنی وجود از هر گونه ترکیبی، اعم از ترکیب از ماده و صورت عقلی و خارجی، جنس و فصل، ترکیب از اجزاء مقداری و ... مبراست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴).

تشکیک وجود

ملاصدرا علاوه بر سه قسم تمایز و تفاوت مشهور میان اشیاء، به قسم دیگری از تمایز و کثرت نیز قائل شد و آن کثرت از طریق تشکیک است. اما برخلاف شیخ اشراق، ماهیات را به طور کلی از شمول تشکیک خارج نمود و به تشکیک در وجود بعنوان یکی از مهم‌ترین مبانی خود در حکمت متعالیه براساس اصالت وجود رسید که در آن مابه الاشتراك و مابه الامتیاز نیز وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲).

مطابق اصالت وجود ملاصدرا، آنچه تمام هویت حقایق خارجی را تشکیل می‌دهد همین حقیقت واحده وجود است که مابه الاشتراك همه موجودات خارجی است و منشأ کثرات را تشکیل می‌دهد. کثرت نیز در جایی معنا دارد که میان اشیاء متکثر نوعی تفاوت و تمایز وجود داشته باشد. ولی حقیقت عینی و خارجی وجود بسیط است، جزء ندارد و نیز جزء چیزی واقع نمی‌شود، ولذا مرکب نیست تا عامل کثرت و تمایز چیز دیگری غیر از حقیقت وجود باشد. حقیقت واحده وجود، مابه الاشتراك و مابه الامتیاز کثرات عینی است و تفاوت افراد شدید و ضعیف را باید صرفًا در میزان بهره‌مندی از این حقیقت واحده مشترک دانست. بنابراین تشکیک وجود عبارت است از وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن و کثرت حقیقت وجود در عین وحدت آن. به این ترتیب، حقیقت خارجی وجود در عین حال که وحدت دارد، دارای مراتبی است که مابه الامتیاز و مابه الاشتراك به یک حقیقت که وجود است باز می‌گردد و همه مراتب هستی از بالاترین مرتبه وجود (واجب الوجود بالذات) تا پایین‌ترین مرتبه آن (هیولای اولی) را در بر می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۴۰۰ و ۴۰۲؛ همان، ج ۲، ص ۹۹). ملاصدرا تشکیک در ذات و ماهیات را رد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۷).

قاعده الواحد با قرائت صدرایی

در بیان ملاصدرا نسبت به این قاعده بر بساطت تأکید شده است؛ یعنی بر وحدت در مقابل ترکیب و کثرت اجزاء و حیثیات، نه وحدت در مقابل کثرت افراد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۰۵). ملاصدرا معتقد است بسیط چون ذاتاً بسیط است و اجزاء ندارد، اگر علت چیزی واقع شود، علیت وصف زائد برای آن نیست. بلکه به خود همین ذات بسیط، علت چیزی خواهد بود و ذهن نمی‌تواند این بسیط را به دو جزء (یعنی ذات و علت بودن ذات) تحلیل نماید؛ چون در این صورت آن واحد و بسیط دیگر واحد و بسیط حقیقی نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۰۵). مراد از علیت و صدور در این قاعده، متن ذات و واقعیت علت و بودن آن است؛ به گونه‌ای که معلوم از آن صادر می‌شود و نه مفهوم آن که امری ذهنی و اضافی است.

ملاصدرا بعد از بیان این مقدمه، استدلال خود را ارائه می‌دهد: دو شیء مغایر، یک مصدر ندارند بلکه دو مصدر دارند و از دو مصدر صادر شده‌اند؛ زیرا براساس قاعده سنتیت بین علت و معلول، تعدد و تغایر در معلول به تعدد و تغایر در علت سرتایت می‌کند و اگر دو معلول صادر از شیء واحد دارای جهت جامعی باشند، دو معلول نیستند و یک معلولند و از علت واحد می‌توانند صادر گردند.

بنابراین محال است از بسیط حقیقی، دو موجود در عرض هم صادر شود که یکی «الف» باشد و یکی «ب»؛ و گزنه اجتماع دو حیثیت در ذات واحد بسیط لازم می‌آید و این خلاف مفروض ماست. ملاصدرا معتقد است که با اثبات این قاعده، عکس نقیض آن نیز ثابت می‌شود؛ یعنی: هر چیزی که کثیر و یا مرکب از آن صادر شود، واحد و بسیط نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵). ملاصدرا در نگاه دوم و عرفانی خود، علیت را رقيق نموده و به تشان و ظهور بازگشت می‌دهد. بر این اساس، قاعده "الواحد لا یتصدر منه الا الواحد" به صورت قاعده "الواحد لا یظهر و لا یتجلى منه الا الواحد" در می‌آید. یعنی واحد از واحد ظهور می‌باشد و متجلی می‌گردد و کثرت تشکیکی در وجود به کثرت تشکیکی در مظاهر تبدیل می‌شود.

قاعده کل مجرد عن الماده فنوعه منحصر فی فرد

این قاعده دال بر این است که "هر موجود مجرد نوع آن همیشه منحصر به فرد است و قابل تکثیر و زیاد شدن نیست"؛ زیرا زیاد شدن افراد نوع از طریق عوارض غریبیه به وجود می‌آید. به طوری که اگر آن عوارض را از افراد یک نوع جدا کنیم، یک حقیقت که همان ماهیت موجود است باقی خواهد ماند. ابن سینا در اثبات اینکه واجب الوجود نوع عرض واحد است و حمل بر کثیرین نمی‌شود، از این قاعده استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۲۹-۲۳۰).

ملاصدرا از این قاعده در مواردی بهره جسته و به آن استناد کرده است؛ از جمله اینکه در مسأله نظام احسن عالم، وی معتقد است نظامی بهتر از نظام موجود برای جهان خلقت امکان پذیر نیست و مجموعه نظام عالم که دارای ماهیت واحد و صورت نوعیه وحدانیه است، از ماده مبری است و هر چیزی که مجرد از ماده باشد، نوع منحصر به فرد خواهد بود. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که نظام احسن، نوع منحصر به فرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۹۱).

قرائت نهایی ملاصدرا: وحدت شخصی وجود

هويت عين الربط امكانی و نقش آن در گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی یکی از مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه «وجود رابط محمول» است که از آن نفی کثرت از وجود و ارجاع آن به شئون وجود را نتیجه می‌گیرند.

وجودهای رابط بر دو دسته‌اند: یک دسته از وجودهای رابط قائم به دو طرفند (مانند وجود نسب و اضافات که وجود رابط در قضایا می‌گوییم) و دسته دوم قائم به یک طرف می‌باشند؛ مانند وجود معلول نسبت به علت (وجود رابط معلول).

وجود رابط در قضایا در برابر وجود فی نفسه (محمولی) و به معنای وجود فی غیره‌ای است که بین موضوع و محمول در هلیات مرکبه موجبه، ارتباط برقرار می‌کند و از آن با عنوان «معنای حرفی» تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹).

وجود رابط معلول

نگاه فلاسفه به معلول و ارتباط آن با علت هستی بخش با نگاه ملاصدرا باهم فرق می‌کند و یکی از امتیازات بزرگ ملاصدرا در همین نگاه است. فلاسفه ارتباط معلول نسبت به علت را «وجود رابطی» می‌دانند. به این معنا که معلول در خارج، واقعیتی است فی نفسه و مغایر با علت و ثانی او محسوب می‌شود. پس علیت منشأ کرت موجودات و اشیاء است. اما ارتباط معلول نسبت به علت از نظر ملاصدرا، «وجود رابط» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰). ملاصدرا معتقد است که هیچ معلولی، اعم از مجرد و مادی، وجود فی نفسه ندارد و معلول حیثیتی جز للعله بودن ندارد و تمام هویت آن لغیره بودن و وابستگی تام به علت است؛ به‌گونه‌ای که هیچ گونه استقلالی از هیچ جهتی برای معلول نمی‌توان تصور کرد. بلکه علاوه بر عالم عینی، حتی در ذهن نیز نمی‌توان معلول را جدای از حیثیت معلولیت و وابستگی به علت در نظر گرفت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰). هر گونه نگاه استقلالی به معلول، نگاهی غیر منطبق بر واقعیت معلول است؛ زیرا نگاه استقلالی به معلول تابع داشتن ذات و حیثیت فی نفسه در معلول است. در حالی‌که معلول اساساً ذات (حیثیت فی نفسه) ندارد؛ نه در خارج و نه در ذهن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۴۳).

بنابراین در دیدگاه ملاصدرا تمام مخلوقات در قیاس با خدای متعال، از نوع وجود رابطند و حیثیتی جز وجود للعله ندارند. سایر حکما نیز وجود ممکنات نسبت به واجب را وجود للعله می‌دانند. ولی به نظر آنها معالیل افزون بر وجود للعله، دارای وجود استقلالی و فی نفسه نیز هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۴۳).

وحدت شخصی وجود (کذر ملاصدرا از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی)

ملاصدا را ابتدا از طرفداران اصالت ماهیت بود و سپس از طرفداران اصالت وجود گردید. او این انتقال را از الطاف و هدایت الهی بر می‌شمرد. وی همین تعابیر را در انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود نیز ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲).

عرفاً معتقدند حقیقت وجود یک مصدق دارد و آن وجود حق تعالی است و این وجود، واحد و

شخصی است و هرچه غیر از این وجود هست (یعنی مساوی او)، همگی تجلیات، نمودها و مظاهر اویند که در قالب‌های متعدد ظاهر می‌شوند. بنابراین در این نظریه، مساوی الهی (یعنی کثرات) انکار نشدنی. بلکه جلوه‌های این وجود هستند، نه اینکه وجودی در برابر این وجود داشته باشند. این وجود واحد سریان دارد و تمام هستی را پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته تا آنها نیز وجوداتی هر چند ضعیف در برابر خداوند محسوب گردند. او تنها و یگانه مصدق وجود است و غیر او مظاهر اویند و صرفاً به صورت عرضی و مجازی و نه وهمی و پنداری به موجودیت متصف می‌شوند.

براساس نظر ملاصدرا معلوم صرفاً شأن و جلوه علت است و علت مقوم هریک از شئون و جلوه‌های خویش است و هر حکمی که درباره وجود رابط مخلوقات می‌شود، حکم وجود مستقل علت است در مرتبه شأن و جلوه آن. لذا ملاصدرا از راه تشان و رابط دانستن وجود معلوم، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹ - ۳۰۰).

«و در اینجا می‌گوییم که جز وجود واحد حق، هیچ وجودی (استقلالی یا تعلقی) وجود ندارد. بلکه وجودات آنها چیزی جز تطورات حق و تشان آنها به شئون ذاتی حق نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵).

براساس نظریه وحدت شخصی وجود، تنها مصدق بالذات وجود، یک واحد شخصی مطلق است و کثرات تنها مصدق بالعرض برای وجود به شمار می‌آید. با این حال معنای بالعرض بودن، انکار کثرات و هیچ و پوچ دانستن آنها نیست.

شارحان و اندیشمندان آثار ملاصدرا نسبت به رابطه این دو نظریه (وحدة تشکیکی با وحدت شخصی) باهم اختلاف دارند. برخی این دورا یک نظریه دانسته و منکر تفاوت واقعی میان آن شده‌اند و برخی نظریه تشکیک خاصی را گذرگاه عبور از نظریه تباین وجودی به وحدت شخصی دانسته‌اند.

علیت در حکمت متعالیه (بر مبنای وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود)

از تعریف علت و معلوم در فلسفه اسلامی به دست می‌آید که بین علت و معلوم رابطه وجودی برقرار است و منظور از علت، علت هستی بخش و مغایض وجود است و معلوم در وجود خود وابسته به علت است، نه آنکه صرفاً در حرکت خود به علت وابسته باشد. وصف وابستگی معلوم به علت و نیازمندی آن، وصف عارضی معلوم نیست بلکه مقوم ذات معلوم است.

در نگاه تعلیمی ملاصدرا، علت و معلوم هر دو مصدق وجودند و با طرح نظریه وجود رابط، هر گونه حیثیت فی نفسه را از معلوم سلب کرد و معتقد شد که معلوم چیزی جز حیثیت ربط و قیام به علت نیست و این سیر او را به تشان و وحدت شخصی وجود رسانید که در آن معلوم مصدق

بالذات وجود به شمار نمی‌آید و علیت و آفرینش خدای متعال مستلزم تکثر و تعدد موجودات نیست و مخلوقات نفس ایجاد و فعل الهی‌اند، نه آنکه ثمره و حاصل ایجاد علت و دارای وجودی جدا از او باشند. به همین دلیل، چیزی جز طور، شأن، صفت و اسم اوبه‌شمار نمی‌آیند و نمی‌توان برای آنها وجودی جدا از علت هستی بخش در نظر گرفت. بنابراین در نگاه عرفانی ملاصدرا «رابطه حق با کثرات امکانی، رابطه علت با معلول‌ها نیست، بلکه نسبت ذی شأن و شیوه آن است. از همین رو او در تحلیل نهایی موجود بودن وجودات امکانی به حیثیت تعلیلی حق را رد می‌کند و آن را به حیثیت تقيیدی از نوع شائی بازمی‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۲۹۹).

قوس نزول و قوس صعود در مراتب هستی

براساس نظریه تشکیک وجود، ملاصدرا همانند ابن‌سینا سلسله وجود را در قوس نزول از واجب تعالی شروع می‌کند و سپس مجردات محض و در رأس آن "عقل اول" و سایر عقول - که هیچ نوع تعلقی به ماده ندارند - قرار دارند. در مرتبه بعد، موجوداتی هستند که مجردند، ولی نه مجرد تام. ذاتشان مجرد است ولی تعلق به ماده دارند و فعلشان را با کمک ماده انجام می‌دهند و اینها نفوس فلکیه افلاکند. ادراکات عقول کلی است و ادراکات نفوس جزئی است و تدبیر این عالم به عهده نفوس فلکی است. در مرحله چهارم، عالم عناصر قرار دارند و در پایین ترین مرتبه هستی، هیولای عالم عناصر قرار دارد و این نخستین چیزی است که در عالم عنصری به وجود می‌آید. اگر از هیولای عالم عناصر به سمت بالا پیش رویم (قوس صعود)، ترتیب از این قرار خواهد بود: هیولای عالم عناصر، صور مرکبات عنصری، صور معدنی، صور نباتی، صورت‌های حیوانی، نفس انسانی و... عالم عقول و در رأس آن عقل اول. تفاوت نظریه ملاصدرا با ابن‌سینا در این است که در نزد ابن‌سینا، سلسله وجودات با هم تباين ذاتی دارند و بین آنها بینومنت عزلی است و وحدت آنها عددی است، اما در دیدگاه وحدت تشکیکی ملاصدرا بین وجودات صادرشده هیچ‌گونه تباين وجودی و بینوینتی حاکم نیست. بلکه براساس تشکیک وجود، یک سلسله از وجودات تشکیکی هستند که با عقل اول شروع می‌شود و به عالم عناصر ختم می‌شود. اما بنا بر نظریه وحدت شخصی ملاصدرا در اینجا دیگر صدور معنا ندارد، بلکه یک ظهور و نمود وجود است که از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند و شامل همه مراتب هستی از عقل اول تا عالم ماده می‌گردد که در یک تجلی ظهور می‌نماید و شامل همه مراتب هستی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۸۹-۲۹۱).

بررسی تحلیلی حقیقت صدور از نظر ملاصدرا تبیین مبتنی بر تشکیک وجود

نخستین گامی که ملاصدرا به سوی شناخت حقیقت هستی بر می‌دارد، قائل شدن به اصالت وجود

است که زیربنایی ترین اصل نظام حکمت او را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، حمل موجود بر ماهیات «مجاز» و حمل آن بر وجود ماهیات «حقیقت» است. ملاصدرا به دلیل اعتقاد به اتحاد و عینیت خارجی وجود و ماهیت، کثرت ماهیات را به حساب وجود آنها می‌گذارد و از اینکه حقایق وجودی را اموری ذاتاً متباین بداند عبور می‌کند و در گام بعد، کثرت تشکیکی وجود را جایگزین کثرت تباینی آن می‌کند. در کثرت تشکیکی، کثرت وجودات خارجی پذیرفته می‌شود و در عین حال این کثرات به وحدت بازگشت می‌کنند و مفهوم عام وجود به یک معنا بر واجب و ممکن حمل می‌شود و این کافی از وحدت حقیقت محکی خود است؛ همان محکی واحدی که مطابق اصالت وجود، متن جهان خارج تشکیل می‌دهد. بنا بر نظریه تشکیک، حقیقت وجود واحد است و اختلاف مراتب آن به قدم و تأخیر و شدت و ضعف بازمی‌گردد و یک نحوه وجود استقلالی برای ممکنات و ماسوی الله در نظر گرفته می‌شود و بالطبع صادر اول نیز از وجود برخوردار است. تبیین صدور کثرت از وحدت بر مبنای وحدت تشکیکی، مبتنی بر وجوده و وجود استقلالی در جایی است که دوئیتی در کار باشد، تا یکی از دیگری صادر شود. همان‌گونه که ذکر شد، ملاصدرا معتقد است که واجب تعالی واحد بما هو واحد است و هیچ‌گونه کثرتی ندارد و اولین صادر امری بسیط و مجرد به نام عقل اول می‌باشد. وی می‌گوید صادر نخستین باید موجود، واحد، مستقل الذات و مستقل الفعل باشد. هیولی شرط نخستین را ندارد (یعنی به‌نهایی موجود نیست)، جسم شرط دوم را ندارد (واحد نیست و مرکب است)، صورت جسمانی و عرض شرط سوم را ندارند (مستقل الذات نیستند و به چیز دیگری وابسته‌اند) و نفس شرط چهارم را ندارد (مستقل الفعل نیست و برای اثرگذاری به چیز دیگری مثل بدن و ... نیاز دارد)، پس تنها عقل محض باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۴۰ و ۲۶۱).

ملاصدرا در کتب مختلف خویش به تبیین صدور به شکل ثانی و ثلاثی پرداخته است. او می‌فرماید: امور کثیر از فاعلی صادر می‌شود که یا ذاتش مرکب و متکثر باشد و یا اینکه در مقام فاعلیت تکّر داشته باشد و چون هر نوع کثرت در مورد حق تعالی منتفی است و خداوند واحد و بسیط است، نتیجه می‌گیریم که امور کثیر از او صادر نشده و صادر اول امری واحد و بسیط می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۸۹). او در تبیین فرض به شکل ثانی می‌گوید: «عقل اول دو جهت دارد. یعنی به‌واسطه وجودش سبب پیدایش عقل دیگر و به‌واسطه ماهیت‌ش سبب پیدایش فلک می‌شود. همان‌طور که ماهیت مشتمل بردو مفهوم جنس و فصل است، فلکی که به‌واسطه ماهیت ایجاد می‌شود مشتمل بر ماده و صورت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲، ص ۱۳).

وی در تبیین صدور به شیوه ثلاثی چنین می‌گوید که اگر همه عقول همچون واجب بسیط باشند، باید از هر یک از آنها یک موجود عقلی صادر گردد و این صدور همچنان ادامه می‌باید و

هرگز نوبت به عالم ماده و کثرات مادی نمی‌رسد. بنابراین باید جهات متعددی در عقل اول موجود باشد؛ به طوری که یکی از جهات به واجب مستند است. عقل اول سه جهت دارد؛ وجوب به حق تعالی، تعقل اعتبارات و هویت و امکان فی نفسه.

بنابراین ذاتی که از واجب صادر شده، لوازمی دارد. این سه جهت در سایر عقول وجود دارد تا اینکه نوبت به عقل دهم می‌رسد و از این عقل، عالم اجسام و عناصر شکل می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ۱۳۸۲، ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۲، ۱۴۰، ص).

تبیین مبتنی بر تشاّن و تجلی (وحدت شخصی وجود)

وحدت شخصی وجود دیگاه نهایی ملاصدرا است و این دیدگاه متأثر و بر گرفته از دیدگاه عرفا است. بر این اساس، توجیه کثرت و آفرینش در فرایند تجلی و تشاّن تحقق می‌یابد. توضیح نحوه صدور کثرت و فرایند تجلی و ظهور به نوعی در گروآشنایی با نظام هستی‌شناسی عرفانی در قوس نزول است. این نظام (قوس نزول) بعد از مقام ذات الهی و صقع ربوی قرار دارد و به عالم مادیات ختم می‌شود:

مقام ذات

مقام ذات الهی که همان وجود لابشرط مقسمی است، از هر گونه قید و تعین و همچنین قید اطلاق و سریان مبرا است و حتی به اسماء و صفات الهی نیز مقيد نمی‌گردد و هیچ حدی او را محدود نمی‌کند ولذابی انتها و بی‌نهایت است و هرچه مساوی او در نظام هستی مشاهده می‌شود، ظهورات و تجلیات ذات، صفات و اسمای اوست؛ صفاتی که وجودی مقابل و مغایر حضرت حق ندارند، بلکه عین ذات او هستند. این مقام حتی از اسماء و صفات نیز مbras است و این به معنای تعطیل صفات نیست، بلکه به معنای نفی تمایز این صفات در مقام ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

مقام احادیث

حقیقت وجود، اگر بشرط لا (یعنی به شرط اینکه چیزی با آن اخذ نشود) اعتبار شود، «مقام احادیث» نامیده می‌شود. در این مقام، همه اسماء و صفات به صورت بسیط و بدون اینکه تمایز مصداقی یا مفهومی داشته باشند حضور دارند. به این مقام علاوه بر مقام احادیث، «جمع الجمع»، «حقیقت الحقایق» و «عماء» نیز گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱).

مقام واحدیت

حقیقت وجود اگر با همه اسماء و صفات همراه باشد (یعنی مشروط به همه اینها و اصطلاحاً بشرط شیء باشد) و نیز به شرط اینکه در همه مظاہر کلی و جزئی ظهور یابد، به آن «مقام واحدیت» می‌گویند. این مقام را به دلیل اینکه همه حقایق در آن جمع هستند، «مقام جمع» نیز می‌گویند. در این

مقام، میان اسماء و صفات مصداقاً تمایزی نیست؛ گرچه از نظر مفهوم از هم جدا هستند. به مظاهر اسماء در مقام واحدیت «اعیان ثابت» گفته می‌شود. مظاهر اعیان ثابت و به عبارتی اعیان خارجی (تعینات خلقی) بعد از اعیان ثابته ظهرور پیدا می‌کنند. از آنجاکه در این مقام اعیان ثابت و مظاهر آنها (یعنی تعینات خلقی) به کمال می‌رسند، مرتبه روییت هم می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱). □

نفس رحمانی

براساس دیدگاه تشکیک خاصی ملاصدرا، وجود یک حقیقت واحد بسیط و یک پارچه و به هم پیوسته سریانی است که از اوچ شدت در مرتبه اعلیٰ به پایین ترین مرتبه در هیولای اولی می‌رسد. ملاصدرا این حقیقت واحده تشکیکی وجود را به نفس رحمانی عرف تقسیمه کرده است. به بیانی دیگر، نفس رحمانی در نظر عرفاً کاملاً شیبی وجود در دستگاه حکمت متعالیه است. نفس رحمانی، شمول و اطلاق سعی دارد و در همه مواطن حضور دارد و این حضور در هر موطی به حسب آن موطن است و با حضور در هر چیزی، حکم همان چیز را به خود می‌گیرد و به میزان قابلیت آن شیء در آن شیء حاضر است. با عقل، عقل است و با نفس، نفس و با طبیعت و ماده، طبیعت و ماده است. لذا اولین صادر از حق تعالیٰ که همه عوالم خلقی از عقل تا نفس و ماده را شامل می‌شود، نفس رحمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۷؛ همو، ج ۲، ص ۳۰۹).

نخستین کثرت در وجود (کثرت اوصاف و اسماء الهی)

خداآنند دو ظهور دارد؛ یکی ظهوری برای ذات خود در مقام ذات که آن غیب الغیوب است و ظهور ذاتی نامیده می‌شود. دیگری، ظهوری که به ذات برای فعل خود دارد و به آن ظهور فعلی گویند که با آن، ماسوی الله و تمام وجودات امکانی با یک تجلی و ظهور روش می‌شوند. ظهور دوم منشأ بروز کثرات است و به آن نفس رحمانی و فیض مقدس نیز می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۲۵۳-۲۵۷). شهود ذات الهی به صورت مطلق انجام نمی‌شود و چنان‌چه بخواهد انجام شود، فقط از طریق اسماء و صفات انجام می‌شود و ذات الهی به اعتبار هر یک از این صفات به صورت اسمی از اسماء کلی و یا جزئی ظهور می‌کند. اشیاء خارجی مظاهر اسماء الهی و به اعتباری عین اسماء الهی بوده و آنها حقایقی متمایز از یکدیگر هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۱۵-۵۱۸).

اسماء اولین بار در تعین ثانی و صفع ربوی ظهور پیدا می‌کنند و در مرحله بعدی خارج از صفع ربوی ظهور پیدا می‌کنند که به آن عوالم و ساحت تعینات خلقی می‌گویند. اسماء در صفع ربوی اسماء الهی و خارج از آن را اسماء کونی می‌نامند که شامل همه ماسوی الله می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۲).

اسماء الهی تحقق بخش اعیان ثابت، و اسماء کوئی تحقق بخش اعیان خارجی هستند. وجود اعیان در هر دو مورد به واسطه وجود اسماء است. یعنی اعیان ثابت به حیثیت تقییدی اسماء موجودند. اعیان ثابت در حقیقت مظاہر اسماء الهی هستند. یعنی هر اسمی در قالب و شکل مظہری ویژه ظهور می‌یابد. این مظہر همان عین ثابت یا عین خارجی آن اسم است. درواقع هر اسمی، اعم از اسم الهی و اسم کوئی، خواهان مظہری است تا احکام آن اسم به واسطه همان مظہر ظاهر شود. به این ترتیب، تمام اعیان ثابت و خارجی به واسطه اسمای الهی تحقق می‌یابند. بنابراین آفرینش و فعل الهی چیزی جز تجلی صفات و ظهور اسماء او در مجالی و مظاہر نیست. به همین رو حقیقت آفرینش چیزی جز مقید و متعین شدن آن ذات مطلق و یگانه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). □

صادر نخست

حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه با اختلاف دیدگاه‌ها، صادر نخست را موجودی حقیقی می‌دانند. اما قائلین به وحدت شخصی وجود، فیض منبسط و یا نفس رحمانی را صادر نخست خداوند می‌دانند و نمی‌توان اطلاق وجود و موجود بر آن جز به مجاز نمود و شامل همه مراتب آفرینش می‌شود و در هر مرتبه با تعینی خاص ظاهر می‌شود و همراهی می‌کند و عقل اول نخستین تعین اوست و ماسوای عقل اول تعینات بعدی آن می‌باشدن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۷۱-۷۴).

در نگاه عرفانی صدر، نفس رحمانی نخستین صادر از خدای متعال است و نامهای دیگری نیز برای آن ذکر می‌نماید؛ مانند وجود لابشرط قسمی، فیض منبسط، وجود مطلق، عماء، مرتبه جمع، حقیقت الحقایق، حضرت احادیث الجمع (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱).

به عبارت دیگر، در وحدت شخصی وجود ملاصدرا علیت به تشاں و تجلی تحلیل می‌شود. او معتقد است علاوه بر اینکه بین تجلی و صاحب تجلی هم‌سنجی برقرار است، برای صادر نخست، وجود جدایی از صاحب تجلی در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را شآن، ظهور و جلوه واجب تعالی می‌شمارد و نه معلول آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱). بنابراین نفس رحمانی شامل همه مخلوقات از عالم عقول تا عالم ماده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲).

شآن و جلوه بودن مخلوقات

عرفاً ممکنات را مظاہر و مرایای ظهور حق می‌دانند نه معلومات او، ولذا خدای متعال را فاعل بالتجلى می‌دانند. صورت‌های مرآتی اموری موهم و فرضی نیستند. لیکن حقیقتی منهای صاحب صورت نیز ندارند (ابن عربی، ۱۴۱۰، ق ۱، ص ۳۰۴).

براساس دیدگاه نهایی ملاصدرا، همه ماسوی الله شئون و جلوه های خداوند هستند و هیچ‌کدام وجودی مغایر با وجود خدای متعال ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹؛ همان، ج ۲،

ص ۳۰۰). بنابراین ملاصدرا رابطه خداوند با مخلوقات را از نوع رابطه، ذیشان باشئون و متجلّی با تجلّی تفسیر می‌کند.

عوالم خلقي (تعينات خلقي)

در نظام هستی شناختی عرفانی و نظام تجلیات، با گذر از مقام ذات، تعین اول و تعین ثانی، به تعبیر دیگر، با خروج از صقع ریوبی، تعینات خلقي و یا عوالم خلقي وجودهای امکانی مواجه می‌شویم و این عوالم خلقي هستند که پا به عرصه وجود نهاده‌اند. این عوالم خلقي را می‌توان در دسته‌بندی‌های کلی به سه عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده تقسیم نمود.

عالی عقل

این عالم نخستین مرتبه از تعینات عالم خلقي است. به عبارت دیگر، اولین قابلی که در میان مخلوقات "تجلى خدای متعال" را دریافت می‌کند عقل اول است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹). کلیت عقل اول، کلیت سعی است و نه مفهومی. لذا شامل همه مخلوقات و مراتب پایین‌تر از خود است و در عین بساطت و وحدت مشتمل بر همه آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۷). عالم عقل در نگاه عرفا براساس موجوداتی که در آن هستند، به «جبروت» و «ملکوت» تقسیم می‌شود. مرتبه جبروت، مرتبه فوقانی عالم عقل و جایگاه عقول یا کروییان است و مرتبه ملکوت، جایگاه روحانیون (نفوس ناطقه) است و مرتبه نازله، عالم عقل محسوب می‌شود. مرتبه ملکوت نیز به دو بخش ملکوت اعلا - که نفوس فلکی در آن قرار دارند - و ملکوت اسفل - که نفوس ناطقه انسان‌ها در آن قرار دارند - تقسیم می‌گردد. روحانیون و نفوس ناطقه گرچه به بدن تعلق دارند، اما دارای تجرد عقلی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷۷).

عالی مثال

پس از تنزل از عالم عقل - که تجرد عقلانی دارد و اشاره حسی نمی‌پذیرد - به عالم مثال می‌رسیم که مهم‌ترین شاخصه آن تجرد مثالی و بزرخی و پایین‌تر از تجرد عقلانی است. عرفاقبل از فلاسفه به این عالم پرداخته و جزئیات و ویژگی‌های آن را بر شمرده‌اند.

عالی مثال واسطه بین عالم عقل و عالم ماده است. این عالم همچون برزخی میان دو عالم عقل و ماده است و با هر دو شباهت‌هایی دارد؛ چون از ماده رها است و به عالم عقل نزدیک است و از جهت اینکه دارای شکل و اندازه و رنگ است، مشابه عالم ماده و مثال آن می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲، ص ۴۴۸). عالم مثال خود به «مثال متصل» و «مثال منفصل» تقسیم می‌گردد. مثال منفصل، عالمی است میان عالم عقل و ماده و مستقل از انسان، و عالم مثال متصل یا عالم خیال،

وابسته به انسان است و هر انسانی آن را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۰). حقایق موجود در عالم عقل به صورت اندماجی و اجمالی هستند و در عالم مثل حالت تفصیلی پیدا می‌کنند؛ چون در مسیر تنزل و تجلی اند و در عالم ماده محقق می‌شوند.

عالی ماده

آخرین مرحله از عوالم خلقي، عالم ماده و يا همان عالم محسوس است که پايان‌تر از دو عالم عقل و مثل قرار دارد و از نظر شدت و ضعف ظهور وجود، در ضعيف‌ترین رتبه است و از جهت ظهور و بروز کثرات در نهايى ترين مرحله قرار دارد. از ويزگى هاي عالم مادي می‌توان به تراحم، تصاد، کون و فساد و... اشاره کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۴۷). در نگاه سنتی عارفان، عالم ماده شامل علویات (يعنى آسمانی‌ها و افلاك) و سفلیات (يعنى زمینی‌ها) و عناصر اربعه، مركبات و موالید ثلث (نباتات، حيوانات و انسان) می‌گردد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۸).

انسان نهايى ترين شمره عالم ماده است و با آن چينش نظام هستى عرفا به پايان می‌رسد.

حاصل کلام اينکه ملاصدرا با طرح بحث وجود رابط و مستقل، يكى ديگر از نوآوري هاي حكمت متعاليه را ارائه می‌نماید. در اين ييش، ماسوي الله وجود رابط هستند و وجود فی نفسه يا مستقل منحصر در واجب تعالى است و با قائل شدن به وحدت شخصی وجود، صادر اول را نخستین تجلی حق می‌داند که از صدر تا ذيل همه کثرات و ماسوي الله را در بر می‌گيرد. همه کثرات، تعينات آن واحد و آن نفس رحماني وجود منبسط نام دارد و بر تعينات خلقي (علم عقل، مثال و طبیعت) منطبق می‌شود.

جمع‌بندی و نتيجه‌گيری

نظریه صدور در مکاتب فلسفی جهت تبیین چگونگی پیدایش کثير از واحد بسيط طراحی شده است. سؤال اين است که آنچه عین وحدت است و هیچ شائبه‌ای از کثرت و دوگانگی در ذاتش نیست، چگونه مبدأ و منشا اين همه اختلاف‌ها و چندگانگی‌ها و رنگارنگی‌ها می‌شود؟ چگونه اين کثرات از او شرف صدور یافته و پا به عرصه ظهور نهاده‌اند.

ملاصدرا تبیین صدور کثرت از وحدت بر مبنای وحدت تشکیکی خود را مبتنی بر قاعده "الواحد" می‌کند. او معتقد است صدور در جایی است که دوئیتی در کار باشد، تا يكى از ديگري صادر شود. براساس قاعده "الواحد"، آنچه نخستین بار از ناحيه واجب الوجود موجود می‌گردد، باید عقل باشد؛ زيرا واجب الوجود، واحد حقیقی است. پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وي، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد. بنابراین صادر اول چيزی جز عقل نخواهد بود. در اينکه چگونه از اين صادر

اول «کثرات» صادر می‌شود، حکما به جهاتی که در این صادر اول لحظه می‌شود بازمی‌گردانند. ملاصدرا جهات موجود در عقل اول را گاهی به شیوه ثانی و گاهی به شکل ثالثی تقریر می‌کند. در تقریر ثانی، عقل اول با تعقل وجود و ماهیت به ترتیب سبب پیدایش عقل دوم و نفس و جرم فلك اول می‌شود. در تقریر ثالثی، از جهات عقل اول از سه گونه تعقل سخن می‌گوید. عقل اول با تعقل وجود وجود خویش و تعقل امکان خویش و نیز تعقل ماهیت خود به ترتیب سبب پیدایش عقل دوم، نفس فلك اول و جرم فلك اول می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۱۰). بر همین اساس و ترتیب، سایر عقول و افلاک صادر می‌شوند تا به عقل عاشر و فلك نهم و اطلس متنه می‌شود و بدین ترتیب کثرات عالم مادی تحقق پیدا می‌کنند.

به نظر می‌رسد ملاصدرا ابتدا نظریه تشکیک خاصی را که کثرت وجود در آن حقیقی است، مطرح می‌کند و به این ترتیب یک گام از نگرش تباینی، به کثرات وجودی فاصله می‌گیرد و سپس در گام نهایی، نظریه وحدت شخصی وجود را به عنوان نظر نهایی خود ارائه می‌نماید.

در نگاه وحدت شخصی ملاصدرا نیل از علیت به ت شأن را می‌توان در تحلیل علیت به دست آورده. بدین صورت که علیتِ فاعل هستی بخش، عین ذات بسیط آن است و تأصلی جداگانه ندارد. در ذات خدای متعال دو جهتِ متفاوتِ ذات و فاعلیت قابل تصور نیست و علیت حق متعال نسبت به ماسوی عین ذات اوست و فاعلیت او نیازمند هیچ چیز افزون بر ذات او نیست. از طرفی معلولیت معلول عین وجود آن است و معلولیت در ذات و هویت معلول قرار دارد و نیازمندی معلول به علت، عین وجود بسیط معلول است و در نتیجه تمام هویت معلول است. به همین رو ذات معلول و اثری که علت در آن می‌گذارد دو چیز نیست، بلکه معلول عین اثر، افاضه و کار علت است. به این ترتیب معلول هویت استقلالی در برابر علت خود ندارد و همه حقیقت آن قیام به علت است و افاضه و کار علیت که علیت عین ذات آن باشد، چیزی جز ت شأن و تجلی نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

ملاصدرا معتقد است تنها ذات حق تعالی است که وجود و موجود حقیقی است و کثرات صرفاً به اعتبار ماهیات بوده و در مقام ادراک افراد وجود دارند، ولذا کثرت از وجود نفی می‌شود. وجود و ماهیت هیچ‌کدام مجعلون نیستند. در نتیجه آفینش در چارچوب این نظریه به معنای ایجاد نیست، بلکه به معنای اظهار است. یعنی همان یک وجود واحد شخصی که به دلیل عدم تناهی جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد، با ظهور فعلی خود، ماهیات را ظاهر می‌گرداند. ماهیات، مظاهر واجب تعالی به حساب می‌آیند و وجود مطلق نیز پس از ظهور ماهیات - نه بالذات، بلکه بالعرض - به کثرت متصف می‌شود؛ زیرا کثرت در واقع وصف ماهیات است که بالعرض به وجود مطلق منتبه می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۴).

آفرینش و فعل الهی در نگاه عرفانی ملاصدرا تجلی صفات و ظهر اسماء او در مجالی و مظاهر است. به تعبیر دیگر، مجالی و مظاهر اسماء و صفات الهی همان اعیان ثابت و ماهیات هستند که فی نفسه موجود نیستند و موجودیت‌شان به حیثیت تقییدی وجود حق و به حسب هر تعین و مخلوقی است. لذا مقید و معین شدن آن ذات مطلق و یگانه، حقیقت آفرینش الهی شمرده می‌شود. پس همه مخلوقات شئون، تجلیات، اسماء و صفات ذات یگانه خداوند به حساب می‌آیند. ملاصدرا منکر کثرت نیست، بلکه کثرت مشهود در اعیان خارجی را کثرت در مظاهر و شئون همان وجود واحد حق تعالی می‌داند و نه کثرت در شهود. لذا در نگاه وحدت وجودی او، کثرت تشکیکی مربوط به مراتب ظهر حقيقة واحد وجود است و نه مربوط به خود حقيقة وجود. یعنی حقیقت وجود عاری از هر گونه کثرت و مراتب داشتن است و اتصاف کثرات امکانی به وصف وجود، صرفاً بالعرض و المجاز است و همه مخلوقات تعینات و تجلیات وجود اطلاقی حقند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵-۳۳۶) و حق تعالی در هر یک از آنها با اسمی خاص وجودی اش جلوه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۴).

كتابنامه

۱. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۶۴). نجات. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۰ق). فتوحات مکیه (ج ۱). به تحقیق عثمان یحیی. قاهره: الهیئة المصرية العامة للكتب.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رحیق مختوم، قم: انتشارات اسرا.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲-الف). تعلیقه بر شفا (ج ۱). چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. _____ (۱۳۸۲ب). الشواهد الربوییه فی المناهج السلوکیه. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۷. _____ (۱۳۸۱). زاد المسافر. چاپ سوم. با تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۶۰). اسرار آیات. با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الاسفار الاربعة العقلية (ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیا التراث العربي.
۱۲. میرزا عمام الدوّله، به اهتمام هانری کرین. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۳. _____ (۱۳۵۲). مجموعه رسائل فلسفی (المسائل القدسیه). مشهد: دانشگاه مشهد.

روابط فلسفه حقوق و فلسفه سیاست

مرتضی رضایی^۱

چکیده

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی دو دانش نزدیک به هم هستند که در موارد بسیاری میان مسائل این دو دانش قرابتهایی وجود دارد. با هدف شناسایی نسبت این دو می‌توان این سؤال را پرسید که آیا این دو فلسفه نسبت و ارتباطی با یکدیگر دارند؟ اگر آری، چه رابطه‌ای میان این دو دانش برقرار است؟

در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای تدوین شده، نسبت و ارتباطات این دو فلسفه با یکدیگر مورد کاوش قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دو دانش هم در پاره‌ای از مبانی و هم در هدف غایی اشتراک دارند. میان مسائل آن دو نیز رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ چنان‌که هر کدام از این دو دانش، در مواردی بر دیگری ابتنا یافته و از دستاوردهای آن بهره می‌برد. گاهی نیز مسائل این دو، راه حل مشترک دارند.

واژگان کلیدی: حقوق، سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست.

مقدمه

فلسفه‌هایی چون فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، به مثابه دانش‌هایی مستقل، علومی نوپدیدند. این فلسفه‌ها عمدتاً در دل فلسفه تحلیلی شکل گرفته و نصیح یافته‌اند (پایا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰). ورود این دانش‌ها به کشورهای اسلامی (از جمله ایران) از این همه کم‌سابقه‌تر است و درباره آنها کمتر گفته و شنیده شده است. علاوه بر این، فلسفه‌های یادشده هویتی بینارشته‌ای نیز دارند و گاه تداخل‌هایی در میان مسائل آنها پدید آمده است. به همین‌رو، پیرامون هویت، چشم انداز و حدود و شغور این فلسفه‌ها ابهامات و اختلاف نظرهایی وجود دارد. به نظر می‌رسد با توجه به نوبودن این فلسفه‌ها و اهمیت و جایگاه والایی که هر کدام از آنها دارند، آشنایی بیشتر با آنها و نسبت و ارتباطی که میان برخی از آنها با برخی دیگر برقرار است، همچنان ضروری بوده و دارای اهمیت است.

شناسایی روابط میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاست که دو دانش نزدیک به هم هستند، از مهم‌ترین موارد نیازمند مطالعه و بررسی است. این شناسایی دست‌کم از چند جهت سودمند است:

(الف) آشنایی با موارد اختلاف و موارد اشتراک احتمالی

(ب) کشف روابط میان مسائل این دو دانش

(ج) آگاهی از عدم یا وجود ابتنا و تأثیرگذاری این دو فلسفه بر یکدیگر؛ هرچند در برخی مسائل

(د) دانستن اینکه آیا یکی از این دو دانش بر دیگری تقدیم رُتبی دارد یا خیر؟ و آیا لازم است همه یا بخشی از فلسفه حقوق یا فلسفه سیاسی پیش از دیگری مورد مطالعه قرار گیرد.

به این ترتیب، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که: چه رابطه و نسبتی میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاست وجود دارد؟

گرچه برخی صاحب‌نظران به اجمال فراوان اشاره کرده‌اند که این دو دانش باهم ارتباطاتی دارند (موراوتر، ۱۳۹۱، ص. ۱۷-۱۸)، ولی بیش از این نگفته و موارد ارتباط را بیان نکرده‌اند. تآنجاکه نگارنده فحص کرده است، این پژوهش پیشینه خاصی ندارد و از این نظر، نو و ابتکاری است. به‌حال برای رسیدن به پاسخ سؤال اصلی لازم است ابتدا به سؤال از چیستی فلسفه حقوق و فلسفه سیاست

پاسخ دهیم تا زمینه دستیابی به پاسخ سؤال اصلی فراهم آید. به همین رو نخست با هویت این دو دانش آشنا خواهیم شد و پس از آن نسبت و رابطه آن دوراً مرور خواهیم کرد.

فلسفه حقوق

اصطلاح فلسفه حقوق از ترکیب دو واژه «فلسفه» و «حقوق» پدید آمده است. فلسفه فارغ از معنای لغوی آن، کاربردهای اصطلاحی گوناگونی دارد (ر.ک به: تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۸؛ اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۴۲). فلسفه در یکی از مهم‌ترین کاربردهایش، به معنای «کاوش عقلی روش‌مند» است. این معنا شامل همه تلاش‌های ذهنی می‌شود که با بهره‌گیری از روش تعقیلی به مطالعه اموری می‌پردازد که صرفاً با روش عقلی قابل بررسی هستند (مصطفایی‌زادی، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۳؛ رشاد، ۱۳۸۵، ص ۹). یعنی تحلیل، تبیین و داوری درباره این گونه امور در صلاحیت هیچ دانش دیگری نیست و اختصاص به فلسفه دارد (ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۹). این اصطلاح فلسفه شامل فلسفه مطلق (فلسفه اولی و متافیزیک)، فلسفه‌های مضاف، معرفت‌شناسی و منطق می‌شود؛ زیرا همه آنها در بهره‌گیری از روش عقلی اشتراک دارند و به همین لحاظ می‌توان همه آنها را «فلسفه» نامید.

حقوق نیز کاربردها و اصطلاحات گوناگونی دارد. سه کاربرد مهم این اصطلاح نیز عبارتند از:

(الف) حقوق به معنای «حق‌ها»؛ مانند حق مالکیت، حق زوج بر زوجه و بالعکس (ر.ک به: همان، ص ۳۳؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۴۹؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۱۹).

(ب) حقوق به معنای «قوانين و مقررات». حقوق در این کاربرد - که تقریباً مصادف با «قانون» است (مصطفایی‌زادی، همان، ص ۲۸) - به معنای «مجموعه قواعد و مقررات کلی، الزام آور و دارای ضمانت اجرای دولتی» است که به هدف تأمین عدالت و نظم بر زندگی اجتماعی شهروندان یک جامعه حکومت می‌کند (ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴، ۳۹، ۵۵ و ۶۶؛ رهیک، ۱۳۹۶، ص ۲۴-۲۵).

(ج) حقوق به معنای «علم حقوق» (کاتوزیان، همان، ص ۳۳-۳۴؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۳). در اینکه مراد از حقوق در اصطلاح «فلسفه حقوق» کدامیک از این سه معنا است، اختلاف نظرهایی وجود دارد.

چیستی فلسفه حقوق

به تبع اختلاف نظر درباره معنای حقوق و نیز پاره‌ای اختلاف نظرهای دیگر (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۱۷-۱۸؛ کاتوزیان، همان، ص ۱۷-۱۸) می‌توان دست‌کم سه معنا برای فلسفه حقوق در نظر گرفت؛ فلسفه حقوق، فلسفه قانون، فلسفه علم حقوق.

فلسفه‌های سه‌گانه (فلسفه حق‌ها، فلسفه قانون، فلسفه علم حقوق)

۱. فلسفه حق‌ها^۱

فلسفه حق، هر گونه مطالعه، تحلیل و کاوش عقلی پیرامون «حق» است. البته مراد از حق می‌تواند همان حق در اصطلاح حقوقی آن باشد و می‌تواند معنایی گسترده‌تر داشته باشد. آنچه پیش‌تر تحت عنوان «حق‌ها» از آن یاد کردیم، حق‌هایی بود که در بستر اجتماع و در روابط انسان‌ها با یکدیگر (به‌طور انفرادی و اجتماعی)، در روابط سازمان‌ها و دولت‌ها با سازمان‌ها، دولت‌های دیگر و یا روابط افراد با سازمان‌ها و دولت‌ها معنا پیدا می‌کرد. این حق‌ها در دانش حقوق مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند. در این صورت، فلسفه حق دانشی است که به لحاظ موضوع، از زیرمجموعه‌های فلسفه قانون به‌شمار می‌آید و به عبارتی رابطه فلسفه حقوق با فلسفه حق، رابطه عموم و خصوص مطلق است (دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۱-۴۲).

ولی گاهی حق در معنایی فراختر از اصطلاح حقوقی آن به کار می‌رود و شامل حق‌هایی هم می‌شود که خارج از حوزه حقوق قرار دارند؛ مانند حق‌هایی که در علم فقه، اخلاق، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی مطرح می‌شود. به همین رو حق‌هایی چون "حق خداوند (جل شانه)" یا حق اولیات معمصوم بلا بر انسان، "حق حیوانات و گیاهان بر انسان" در کنار حق‌هایی که در حوزه دانش حقوق مطرح می‌شود، در دایره حق به این معنای فراخ قرار می‌گیرد. در این صورت، فلسفه حق را نمی‌توان زیرمجموعه فلسفه قانون دانست. بلکه رابطه آن دو به لحاظ موضوع و مسائل مورد بحث، رابطه عموم و خصوص من وجهه است (ر.ک. به: طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۲).

۲. فلسفه قانون^۲

در این اصطلاح، فلسفه حقوق دانشی است که به روش عقلی - تحلیلی، کلی و بیرونی، قواعد حقوقی (قانون) را مورد کاوش قرار داده و درباره چیستی حق، عدالت، نظم، قانون، مبنای خاستگاه قوانین و مقررات حقوقی، هدف قانون، منشأ مشروعيت قوانین، حقیقی یا اعتباری بودن قانون، منابع قانون، رابطه حقوق با دین، رابطه حقوق با اخلاق، رابطه حقوق با دولت و مسائلی از این دست سخن می‌گوید (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۹-۱۵؛ موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۱۸-۲۱؛ تروپه، همان، ص ۱۴؛ موراوتز، همان، ص ۲۱) به قواعد حقوقی دارد و بدون آنکه خود را درگیر حل مسائل درونی حقوق کند، برخوردي بیرونی، موشکافانه و انتقادی نسبت به آن دارد. در این دانش، پیش‌فرض‌هایی که

1. Philosophy of rights.

2. Philosophy of Law.

دیدگاه‌های حقوقی بر آن بنیان یافته‌اند استخراج شده و درباره آنها داوری می‌شود (موراوتز، همان، ص ۹-۲۴؛ تروپه، همان، ص ۹-۱۴). امروزه فلسفه حقوق به رشتہ‌ای سودمند برای فلسفه‌ورزی درباره مسائل مهم اجتماعی و حقوقی تبدیل شده است (ر.ک به: آتنم، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

به هر حال، قواعد و مقررات حقوقی بر پیش‌فرض‌هایی فلسفی مبتنی هستند (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۹-۱۳؛ کانوزیان، ۱۳۸۸، ص ۲۹-۳۰)؛ هرچند این پیش‌فرض‌ها بیشتر اوقات ناآکاها نهانند. فلسفه حقوق به اموری چون هستی‌شناسی حقوق، معرفت‌شناسی حقوق و غایت‌شناسی حقوق (تعیین اهداف حقوق) می‌پردازد (تروپه، همان، ص ۱۹-۲۰). فلسفه حقوق، هم دارای بُعد توصیفی است و هم بُعد هنجاری (دستوری). به همین‌رو به قانون‌گذار توصیه می‌کند قوانین و مقرراتی منطبق با اصول عدالت به تصویب برساند (ر.ک به: همان، ص ۱۳؛ موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۱۵ و ۱۷).

۳. فلسفه علم حقوق

فلسفه حقوق در این کاربرد، به معنای فلسفه دانش حقوق است (جمعی از نویسنندگان، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۲۳؛ طالبی، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰). مراد از فلسفه حقوق در این مقاله، اصطلاح دوم (فلسفه قانون) است.

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاست نیز – که شاخه‌ای از فلسفه بهشمار می‌آید – (ن.ک، از جمله: اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۴) از دو واژه فلسفه و سیاست ترکیب یافته است. پیش‌تر با «فلسفه» آشنا شدیم؛ ولی، سیاست و به تبع، اصطلاح ترکیبی فلسفه سیاسی به چه معنا است؟

فارغ از معناهای لُغوی سیاست، این واژه در اصطلاح به معانی گوناگونی به کار رفته است (ر.ک به: افلاطون، ۱۳۸۰، بند ۲۶۷؛ عنایت، ۱۳۶۲، ص ۱۷؛ عالم، ۱۳۷۸، ص ۲۹-۳۰؛ خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴؛ هیوود، ۱۳۸۹، ص ۸۴). دایره برخی کاربردها بسیار گسترده و دایره برخی دیگر بسیار تنگ و محدود است. درواقع توافقی بر سر تعریف اصطلاحی این واژه وجود ندارد (ر.ک به: هیوود، همان، ص ۸۵؛ مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۷۵۲-۷۵۴؛ عالم، همان، ص ۲۲-۲۳). به هر حال، اصطلاح «سیاست» را با توجه به دایره شمول آن نسبت به زندگی اجتماعی، در دو معنای عام و خاص به کار برداند:

– سیاست در معنای عام: در این معنا، هر جنبه‌ای از زندگی اجتماعی انسان‌ها (حتی رابطه دو نفر با یکدیگر) را در بر می‌گیرد. به همین‌رو سیاست تنها به تدبیری که حکومت‌ها برای اداره کلان جامعه در پیش می‌گیرند، خلاصه نمی‌شود. بلکه مشارکت افراد و گروه‌ها نیز در فعالیت‌های اجتماعی برای دست‌یابی به مصالحشان فعالیتی سیاسی بهشمار می‌رود (ر.ک به: مک‌لین، همان، ص ۷۵۲-۷۵۴؛ دارابکلائی، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۲۱).

– سیاست در کاربرد خاص (ستّی): در این کاربرد تنها به مدیریت کلان حکومت‌ها و دولتها خلاصه می‌شود. در این صورت، سیاست به معنای مدیریت کلان جامعه بوده و

شامل همه تدابیر و تصمیماتی است که حکومت‌ها برای اداره امور جامعه در دو گستره داخلی و خارجی به کار می‌گیرند تا مصالح جامعه به چنگ آید یا از دست نرود (ر.ک به: مک لین، همان، ص۷۵۴). سیاست - همان‌گونه که از کاربرد لغوي و اصطلاحي آن برمى آيد - به معنای اداره و تدبیر جامعه است و به خودي خود حامل هیچ بار منفي نیست. به تعبير فقی، سیاست نسبت به الهی و انسانی یا شیطانی بودن، لاشرط است.

چیستی فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی عبارت است از هر گونه تأمل عقلاني پیرامون سیاست و موضوعات سیاسی و تلاش برای حل مسائل و چالش‌های بنیادین سیاست (مانند عدالت، آزادی، بهترین ساختار سیاسی، چرایی نیاز به حکومت، اهداف حکومت، حکومت خوب و حکومت بد و مشروعيت حکومت) به روش عقلی و برهانی (ر.ک به: میلر، ۱۳۸۸، ص۳؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص۱۶؛ اشتراوس، ۱۳۸۱، ص۵۵؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص۹۲؛ واعظی، ۱۲۹۰؛ واعظی، ۱۳۸۹).

فلسفه سیاسی هم دارای جنبه توصیفی است و هم دارای جنبه هنجاری و دستوری (ر.ک به: مک لین، ۱۳۸۷، ص۷۴۷-۷۴۸؛ همپتن، ۱۳۸۹، ص۱۲؛ واعظی، همان، ص۷۴؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص۱۲-۱۳). به همين رو، هم آنچه هست را با نگاهی فلسفی تحلیل می‌کند و هم درباره آنچه باید باشد توصیه‌هایی ارائه می‌دهد. گرچه با نگاه به آنچه تابه‌حال در حوزه اين دانش عرضه شد، شاید بتوان گفت حجم مطالب و پرسش‌های هنجاری آن بیش از توصیف و تحلیل بوده است. البته پاره‌ای نیز فلسفه سیاسی را به طور کامل دانشی هنجاری و دستوری دانسته‌اند (ر.ک به: تامپسون، ۱۳۹۵، ص۱۷-۱۸). از آنجاکه فلسفه سیاسی اغلب و یا به باور برخی (ر.ک به: هیوود، ۱۳۸۹، ص۱۱۷) همواره با پرسش‌های تجویزی (هنجاری) روبرو است و در قالب اینکه «چه باید باشد» سخن می‌گوید تا «چه هست»، ارتباطی نزدیک با فلسفه اخلاق دارد (مک لین، ۱۳۸۷، ص۷۴۷) و بلکه غالباً اين دانش را زيرشاخه علم اخلاق یا فلسفه اخلاق به شمار آورده‌اند (ر.ک به: هیوود، ۱۳۸۹، ص۱۱۷؛ مک كالوم، ۱۳۸۳، ص۶۹؛ سویفت، ۱۳۸۵، ص۲۲؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص۱۶ و ۱۷ و ۱۹).

فلسفه سیاسی به جدّ مبتنی بر مبانی فلسفی عامتری مانند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی است (ر.ک به: تامپسون، همان، ص۲۰-۲۱). در اين ميان، ابتساي آن بر انسان‌شناسی بسيار مورد تأكيد فيلسوفان سیاسی است (ر.ک به: اشتراوس، ۱۳۸۱، ص۱۰-۱۱؛ مک لین، ۱۳۸۷، ص۷۴۸؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص۱۳). به قول مک كالوم:

«ادعاهای مربوط به حقایق بنیادی در خصوص سرشت انسان، نقش مهمی در فلسفه سیاسی

داشته‌اند» (مک كالوم، ۱۳۸۳، ص۸۷).

به هر حال، حوزه گسترده‌ای دنیشه سیاسی هیچ‌گاه خالی از فلسفه و اثرباری آن نبوده است. انسان‌ها هرگاه درباره سیاست می‌دانند، از پیش‌فرض‌هایی فلسفی بهره می‌گیرند؛ هرچند اغلب از آن آگاهی ندارند (ر.ک به: میلس، ۱۳۸۸، ص ۱۳). فیلسوف سیاسی به دنبال آشکار کردن همین پیش‌فرض‌ها است. او به دنبال دست‌یابی به ژرفترین لایه‌ها و بنیادی‌ترین پایه‌های فکری است که جوامع سیاسی و حکومت‌ها بر آن استوار شده‌اند.

مبانی تأثیرگذار بر فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی

گفتیم که فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، هر دو متاثر از مبانی عام فلسفی (مانند مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی) هستند (ر.ک به: موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۱۵-۱۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۳؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۹).

۱. هستی‌شناسی (جهان‌بینی، فلسفه مطلق، احکام کلی وجود)

هستی‌شناسی افراد بنیادی‌ترین باورهای ایشان را تشکیل می‌دهد و امور دیگر در چارچوب مبانی هستی‌شناختی و تحت تأثیر آن فهم و تفسیر می‌شوند. این حقیقت هم مورد اذعان اندیشمندان اسلامی است (ر.ک به: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵-۲۷۶ و ۱۹-۲۰) و هم مورد توجه اندیشمندان غربی (از جمله: گریلینگ و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۵۸؛ فروند، ۱۳۷۲، ص ۹). از آنجاکه انسان‌شناسی نیز بر هستی‌شناسی ابتداء دارد، داوری ما درباره حقیقت (هویت) انسان نیز تابع نگاه ما به کل هستی است. به تعبیر دیگر، اگر کل هستی را منحصر در موجودات مادی بدانیم، حقیقت انسان را نیز در همین بدن مادی خلاصه خواهیم کرد. درحالی‌که با گسترده‌تر دانستن دایره هستی و پذیرش موجودات مجرد (افرون بر موجودات مادی) زمینه برای اثبات وجود خداوند، مجردات تمام و روح مجرد انسانی نیز فراهم می‌آید.

۲. انسان‌شناسی

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی سخت مبتنی بر انسان‌شناسی هستند. بلکه کمتر بحثی در این دو دانش هست که بر پایه پیش‌فرض‌هایی خاص درباره سرشت (طبیعت) انسان استوار نگردیده باشد (دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ مک‌کالوم، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۸؛ هیوود، ۱۳۸۹، ص ۳۵؛ مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۷۴۸؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۰-۲۱؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۳). درواقع گوناگونی فلسفه‌های سیاسی یا فلسفه‌های حقوق را تا حد زیادی می‌توان حاصل تنوء و تفاوتی دانست که در دیدگاه‌های انسان‌شناختی آنها وجود دارد (مک‌کالوم، همان، ص ۸۸؛ هیوود، همان، ص ۳۵؛ بشیریه، همان، ص ۱۳-۱۴). این دیدگاه‌های متفاوت گاهی آشکارا و روشن و اغلب به صورت پنهان و ناگفته تأثیر خود را بر آموزه‌ها و باورهای سیاسی یا حقوقی می‌گذارد.

۳. ارزش‌شناسی

نظام ارزشی و جهت‌گیری آن در هر مکتبی مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن مکتب است. به تعبیری، ارزش‌ها (هنچارها) بر هست‌ها (حقایق و واقعیات) ابتنا یافته‌اند. نظام ارزشی نیز کنش‌های انسانی را به سوی غایت مطلوبی که در نظر دارد، جهت‌دهی و هدایت می‌کند. ناگفته پیداست که هستی‌شناسی (جهان‌بینی) صحیح، تفسیر درست از حقایق جهان و قوت در نظام ارزشی برآمده از آن را به دنبال دارد؛ چنان‌که نداشتن توصیفی درست از جهان‌هستی، کاستی در نظام ارزشی مبتنی بر آن و به تبع آن ضعف در نظام‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی را در پی دارد (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰-۱۹ و ۲۴۴-۲۴۱).

پیش‌تر گذشت که فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، هم دارای جنبه توصیفی هستند و هم جنبه دستوری. جنبه دستوری (ارزشی و هنچاری) این دو دانش، نه با تحلیل و تبیین وضع موجود، بلکه با وضع مطلوب سروکار دارد و توصیه‌هایی برای دست‌یابی به اهداف (وضع مطلوب) ارائه می‌دهد. ولی هدف مطلوب در هر یک از فلسفه‌های حقوق و سیاست چگونه تعیین می‌شود؟ همان‌گونه که گفتیم، تعیین هدف مطلوب به ارزش‌های (نظام ارزشی) مورد قبول هر پژوهش‌گری بستگی دارد. به همین‌رو درباره اینکه مصادق هدف مطلوب کدام است و نظام‌های حقوقی و سیاسی باید در پی دست‌یابی به چه چیزی باشد، دیدگاه واحدی وجود ندارد؛ زیرا هر نظام ارزشی براساس جهان‌بینی و انسان‌شناسی شخص پژوهش‌گر و تفسیری که او از سعادت و شقاوت انسان‌ها دارد شکل می‌گیرد.

همبستگی فلسفه حقوق و فلسفه سیاست در مطلوب نهایی

مجموعه توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی که در هر یک از فلسفه حقوق یا فلسفه سیاست ارائه می‌شوند، دست‌یابی به هدفی واحد را دنبال می‌کنند (مصطفی‌یزدی، همان، ص ۲۷۱ و ۲۸۲ و ۲۸۳). به همین‌رو، بعد هنچاری هر یک از این دو فلسفه پادشاهی یک نظام (دستگاه) را به وجود می‌آورد. هر یک از این دو نظام و هدفی که دنبال می‌کند، در کنار نظام‌های دیگری که بر پایه مبانی هستی‌شناسختی، انسان‌شناسختی و ارزش‌شناسختی یک مکتب شکل می‌گیرند، نظام کلانی را به وجود می‌آورند که هدفی واحد را تعقیب می‌کند. این هدفی واحد مطلوب نهایی بوده و دارای ارزش ذاتی است. ولی اهداف هر یک از نظام‌های ارزشی پیش‌گفته که با هم تفاوت نیز دارند، دارای ارزش غیری است. یعنی مطلوب بودن این اهداف به خاطر خود آنها نیست، بلکه وسیله و ابزاری هستند برای رسیدن به هدف واحدی که آن کلان نظام در پی دست‌یابی به آن است. این هدف واحد براساس جهان‌بینی (باورها) و ایدئولوژی (ارزش‌های) پیروان هر مکتبی تعیین می‌شود.

به این ترتیب، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی در بُعد هنجاری خود هدف (مطلوب) نهایی واحدی را دنبال می‌کنند و از این نظر نوعی همبستگی و اشتراک میان آن دو وجود دارد.

نسبت فلسفه حقوق و فلسفه سیاست به لحاظ موضوعات و مسائل

با مرور مسائل فلسفه حقوق و فلسفه سیاست می‌توان گفت موضوعات و دغدغه‌های هر یک از این دو دانش به سه دسته قابل تقسیم است:

(یک) تحلیل مفاهیم مهم و اساسی

(دو) مباحث توصیفی

(سه) مباحث هنجاری (ر.ک به: واعظی، همان، ص ۵۶-۵۸).

با توجه به موضوعات و مسائل مطرح در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی می‌توان گفت رابطه این دو دانش نه تباین (بیگانگی کامل) است و نه اتحاد (یگانگی کامل: تساوی یا عmom و خصوص مطلق)، بلکه عmom و خصوص من وجه است. به همین رو هر یک از این دو دانش، موضوعات و مسائل مخصوص به خود را دارند که در دیگری یافت نمی‌شود؛ مثلاً تحلیل مفاهیم «حق»، «عدالت» و «قانون» در فلسفه حقوق، و تحلیل مفاهیم «دولت» و «حاکمیت» در فلسفه سیاست است. یا مسائلی چون حقیقی یا اعتباری بودن قانون، ثبات یا تغییر در قانون، منابع قانون، اوصف قاعده حقوقی، ساختار نظام حقوقی، رابطه حقوق با دین و بهترین (مطلوب‌ترین) قانون در فلسفه حقوق بوده و خاستگاه و ملاک مشروعیت حکومت، رابطه دین و سیاست و بهترین حکومت در فلسفه سیاسی است. پاره‌ای مسائل نیز میان این دو دانش مشترک هستند؛ مانند ضرورت قانون، ضرورت حکومت (دولت)، قلمرو و دخالت قانون و حکومت در جامعه، نقش خداوند در قانون‌گذاری.

انواع روابط مسائل و موضوعات فلسفه حقوق با فلسفه سیاسی

پیش از مرور این روابط بد نیست بدانیم که فیلسوفان حقوق بر این باورند که عمدتاً دولت موجود و مجری نظام حقوقی است، و از اوست که قواعد حقوقی نشأت می‌گیرد (دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹). البته دولت در کاربردهای متداول، به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود. دولت در معنای خاص آن، تنها به قوه مجریه^۱ گفته می‌شود و شامل وزرا، مدیران و سازمان‌های اجرایی و اداری کشور می‌شود که ریاست آن را رئیس جمهور یا نخست وزیر به عهده دارد. ولی دولت در معنای عام آن مرادف با حکومت^۲ (هیئت حاکمه) و شامل همه سازمان‌های اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری می‌گردد. دولت

1. Executive.

2. Government.

در این معنای عام، امروزه شامل سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه است (برای نمونه، ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۱-۴۳۲). به این ترتیب، مراد از «دولت» که آن را مقدم بر نظام حقوقی و مؤثر بر آن می‌شمارند، همین کاربرد عام دولت است. از این نکته در ادامه استفاده خواهیم کرد.

با توجه به رابطه عموم و خصوص من وچه میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، انواعی از روابط میان مسائل و موضوعات آن دو وجود دارد. با عنایت به محدودیت حجم مقاله، برای هر مورد از انواع روابط، تنها به یک نمونه یا حداکثر دو نمونه اشاره خواهد شد. بهر حال، زمانی که موضوعات و مسائل این دو دانش را با یکدیگر می‌سنجیم، شاهد یکی از روابط زیر میان آن دو هستیم:

۱. یکی بودن عنوان مسأله در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی

گاهی موضوع و مسأله‌ای واحد در هر دو دانش مطرح شده است؛ مانند ضرورت قانون برای زندگی اجتماعی. در تبیین ضرورت قانون، فیلسوفان حقوق و فیلسوفان سیاست، هر دو معتقدند که انسان‌ها به حکم فطرت و عقل به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. درواقع عقل به برتری یا حتی ضرورت زندگی اجتماعی در مقایسه با زندگی فردی حکم می‌کند؛ زیرا منافع و مصالح انسان‌ها در زندگی اجتماعی، بهتر و بلکه گاهی تنها از این راه تأمین می‌شود. با این حال، افراد در مسیر دست‌یابی به منافع خود گاهی با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند؛ زیرا خواسته‌های انسان در مقام ارضاء، با یکدیگر تراحم پیدا می‌کنند. به همین رو لازم است قواعد و مقرراتی بر زندگی اجتماعی انسان‌ها حاکم باشد تا با عمل به آنها در چارچوبی صحیح، به خواسته‌های انسان برسند و زمینه اختلاف و نزاع از میان برود (مصطفی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۵۰-۵۳ و ۱۴۱-۱۴۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۳). این مقررات بایستی کارشناسانه، دارای ضمانت اجرا و با لحاظ مجازات برای متخلفان باشد. تنها در این صورت است که زندگی اجتماعی سامانی درست پیدا می‌کند، از بی نظمی و هرج و مر جلوگیری می‌شود و افراد به مصالح خود دست پیدا می‌کنند (مصطفی‌زاده، همان، ص ۵۱-۵۳؛ مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۸۸؛ کاتوزیان، همان، ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ دانشپژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۰-۴۱).

از طرفی «هدف حقوق» (یعنی چیزی که هر نظام حقوقی با تعیین و وضع قوانین و مقررات به دنبال دست‌یابی به آن است) یکی از دغدغه‌ها در فلسفه حقوق است (مصطفی‌زاده، همان، ص ۵۳؛ کاتوزیان، همان، ص ۴۰ و ۳۰؛ دانشپژوه، همان، ص ۶۷؛ جمعی از نویسنده‌گان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸). گرچه درباره اینکه هدف حقوق دقیقاً چه چیزی است اختلاف نظرهایی وجود دارد (موراوت، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۳۰)، بلکه از اختلاف در انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و جامعه‌شناسی مکاتب حقوقی نشأت می‌گیرد (دانشپژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۹). بهر حال «نظم اجتماعی»، «امنیت» و «عدالت» از جمله اموری است که به مثابه هدف نظام حقوقی از آنها یاد می‌شود.

در فلسفه سیاسی نیز درباره هدف حکومت گفت و گو می‌شود؛ اهدافی مانند تأمین نظم، امنیت، اشتغال، رشد اقتصادی، رفاه، آزادی و سعادت (میلر، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۱۹؛ ر.ک به: مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹؛ ۱۴۲-۱۳۹). البته اهداف حکومت‌ها علاوه بر شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز دارند (تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۱-۲۲؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷-۱۰۸). این تفاوت‌ها نیز ریشه در اختلاف مبانی مکاتب سیاسی دارد (اشترووس، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۳۱ و ۳۲-۷۳ و ۷۸-۸۴ و ۱۳۷-۱۳۹). تامپسون، همان، ص ۲۰-۲۶.

به هر حال، «ضرورت قانون» دغدغه هر دو دانش فلسفه حقوق و فلسفه سیاست است. دلیل طرح این مسأله در این دو دانش، مصالح و اهدافی یکسان یا مرتبط با هم است. درواقع اگر حکومت (دولت) را به معنای عام آن در نظر بگیریم - که شامل هر سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه باشد - در این صورت، حقوق و نظام حقوقی بخشی از حکومت و خرده نظامی در دل آن است. این خرده نظام گرچه هدفی واحد (مثل نظم اجتماعی و عدالت) را دنبال می‌کند، ولی در نهایت به مثابه جزئی از نظام حکومتی وسیله دستیابی به هدف حکومت است. به عبارت دیگر، هدف نهایی نظام حقوقی که نسبت به اهداف سازمان‌های حقوقی درون خود (شیروی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۸۲-۱۳۲) دارای ارزش ذاتی است، یکی از اهداف متوسط حکومت بوده و نسبت به هدف نهایی آن دارای ارزش غیری است. ولی اگر حکومت (دولت) را به معنای خاص آن (یعنی قوه مجریه) در نظر بگیریم، در این صورت نظام حقوقی و قوانین به معنای خاص آن (یعنی قواudi که توسط قوه مقننه و با تشریفات خاصی وضع می‌گردد و شامل آیننامه‌ها و بخش‌نامه‌های مصوب دولت نمی‌شود) خارج از حکومت است و جزئی از آن به شمار نمی‌آید (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۹۵؛ دانش پژوه، ۱۳۹۱، ص ۲۱؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۸۵-۸۶). با این حال، دولت (قوه مجریه و حکومت) عهده‌دار (ضامن) اجرای قوانین و جلوگیری از تخلفات است تا جلوی هرج و مرج در جامعه را گرفته و از پایمال شدن حقوق و مصالح افراد در زندگی اجتماعی جلوگیری کند. یعنی حکومت است که هدف نظام حقوقی را محقق می‌کند. هدفی که تحقق آن یکی از دلایل ضرورت حکومت در جامعه است (مصطفای بزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۸۹-۹۰).

به این ترتیب، با توجه به رابطه‌ای که میان نظام حقوقی با حکومت (به معنای عام و خاص آن) گفته شد، می‌توان ادعا کرد: مباحثی که در زمینه «ضرورت قانون» در فلسفه حقوق طرح می‌شود، دلیلی بر ضرورت حکومت به شمار می‌آید. به همین رو در این بخش از مباحث، فلسفه حقوق نوعی تقدم بر فلسفه سیاسی دارد. روشن است که این رابطه اختصاص به ضرورت قانون ندارد و مسائل دیگری که در این دو دانش عنوان مشترک دارد را نیز شامل می‌شود؛ مانند صفات قانون‌گذار و بهترین قانون (مصطفای بزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۱-۳۳).

۲. یکی نبودن عنوان مسأله در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی در صورتی که عنوان موضوع و مسأله در این دو دانش واحد نباشد، یکی از روابط زیر میان آن دو حاکم است:

۱-۲. پیش‌فرض (مقدمه) بودن یک مسأله برای دیگری

۱-۱-۲. مقدمه بودن مسأله فلسفه حقوق برای مسأله فلسفه سیاسی

گاهی مسأله‌ای که در فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، به‌نوعی مبتنی بر پاسخی است که به مسأله‌ای در فلسفه حقوق می‌دهیم. گاهی نیز بالعکس، مسأله مطرح در فلسفه حقوق، بر مسأله‌ای در فلسفه سیاسی و پاسخ آن ابتدا دارد. برای نمونه، پاره‌ای از فیلسوفان سیاسی مسأله «مشروعيت حکومت» را براساس نظریه «حقوق طبیعی» توجیه می‌کنند. مشروعيت^۱ حکومت یکی از ارکان اقتدار^۲ سیاسی است. درواقع اقتدار را «قدرت مشروع» (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۷) یا «قدرت مبتنی بر رضایت» (عالی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰) دانسته‌اند. فیلسوفان سیاسی مشروعيت را اصلی اخلاقی یا عقلانی می‌دانند که زمینه‌هایی را به وجود می‌آورد تا حکومت بتواند (حق داشته باشد) از شهروندان تقاضای اطاعت کند و مردم نیز مُلزم (مکلف) به اطاعت باشند؛ اطاعتی که نه به دلیل ترس، بلکه بر پایه وظیفه صورت می‌گیرد (هیوود، ۱۳۹۱، ص ۳۶). البته مکاتب گوناگون سیاسی به این پرسش که "مالک مشروعيت حکومت، قانون‌گذاران، دولت و کارگزاران حکومتی چیست"، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند (مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰). امروزه عموماً مردم و اراده و رضایت عمومی را بهترین و یگانه راه مشروعيت‌یابی حکومت‌ها معرفی می‌کنند. فیلسوفان سیاسی معتقدند که بنیادی‌ترین سؤال در این زمینه آن است که چرا رضایت افراد حکومت‌شونده برای مشروعيت حکومت لازم و بلکه کافی است؟ به تعبیر دیگر، آنها می‌پرسند: خاستگاه قدرت مردم در مشروعيت‌بخشی به حکومت (با پیروی و رضایت) یا سلب مشروعيت (با عدم پیروی و رضایت) چیست؟ بیشترین پاسخ به این پرسش، استناد به نظریه‌های حقوق طبیعی است (مک کالوم، همان، ۲۸۸-۲۸۹). برخی فیلسوفان سیاسی نیز رابطه میان نظریه حقوق طبیعی و مبانی اخلاقی اقتدار سیاسی را مورد مذاقه و بررسی قرار داده‌اند (همان، ص ۲۸۹).

ولی حقوق طبیعی چیست؟ آیا اساساً چنین حقوقی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها را بایستی در فلسفه حقوق جست‌وجو کرد. درواقع، فیلسوفان حقوق‌قد که درباره تعریف حقوق طبیعی دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۲ و ۱۳؛ تروپه، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۴؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۷۱؛

1. Legitimacy.

2. Authority.

جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۸۵)، وجود داشتن یا نداشتن آن (ر.ک به: تروپه، همان، ص ۲۴-۲۶؛ تبیت، ۱۳۸۶، ص ۳۴؛ اشتراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۵۳؛ جعفری لنگرودی، همان، ص ۸۵) و مباحثی چون نسبت حقوق طبیعی با حقوق موضوعه (تروپه، همان، ص ۲۵-۲۶؛ موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۵۳)، نسبت آن با اخلاق (ر.ک به: آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳-۱۱۴)، کشفی یا وضعی بودن آن (ر.ک: ویکس، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۱ و ۷۷ و ۸۰-۸۱؛ جمعی از نویسندها، ۱۳۹۱، ص ۷۹) و خاستگاه و منبع آن (ر.ک به: جمعی از نویسندها، همان، ص ۷۰-۷۲؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۲ و ۷۹؛ موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۵۳ و ۷۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۲ و ۷۹ و ۸۰) مطالعه و بحث می‌کنند.

نمونه دیگر، مسئله اختیارات حکومت است. اینکه حکومت تا چه اندازه مجاز به دخالت در زندگی شهروندان است و قوانین آن به چه حوزه‌هایی تعلق دارد و تا چه اندازه می‌تواند گسترش پیدا کنند؟

به این پرسش نیز پاسخ یکسانی داده نشده است. این پاسخ‌ها را از نظر تاریخی می‌توان در چند دسته جای داد:

- اساساً قانون‌گذاری و دخالت در زندگی اجتماعی افراد مردود است و هیچ شخص یا نهادی حق صدور فرمانی که پشتوانه‌اش زور باشد ندارد. آنارشیست‌ها هوادار چنین نظریه‌ای هستند (همپتن، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

- دامنه دخالت حکومت نامحدود است (حکومت مطلقه و دخالت حداکثری). لذا قوانین می‌توانند به همه حوزه‌های زندگی انسانی تسری پیدا کنند و ذاتاً هیچ محدودیتی ندارد (همان؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵-۱۶۶).

- دامنه دخالت حکومت و قوانین محدود بوده و دارای قیدهای گوناگونی است (دخالت محدود). البته در اینکه چه قیدهایی قانون‌گذاری را محدود می‌کنند و مرز دخالت دولت کجاست، وحدت نظر وجود ندارد. برخی نیز ادعا کردند که دولت به مثابه یک بلای ضروری (گریزناپذیر) است که بایستی قلمرو نفوذ و دخالت آن به کمترین مقدار ممکن کاهش یابد (ر.ک به: همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

- اختیارات حکومت تابع وظایفی است که از آن انتظار می‌رود. به عبارت دیگر، برای اینکه بدانیم حکومت در چه حوزه‌هایی مجاز به قانون‌گذاری، اجرای قانون و مجازات متخلفان است، باید بینیم از حکومت تأمین کدام اهداف، و انجام چه وظایفی را انتظار داریم (مصطفی یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۵۱؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۸۶-۸۷). این پاسخ که به نظر می‌رسد راه حل صحیح مسئله است، بر توازن میان وظایف و اختیارات مبتنی گردیده است.

بحث از توازن یادشده از مباحث فلسفه حقوق بهشمار می‌آید.

درواقع آن طور که از گفته فیلسوفان حقوق (ر.ک به: دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۵۲ و ۵۸، ۷۱-۷۰) بر می آید: «حق (اختیارات)» و «تکلیف (وظایف)» دو مفهوم متقابلند که میان آنها تلازم برقرار است. این تلازم بر دو گونه است؛ یکی تلازم حقوق هر شخص با تکالیف دیگران و به عکس، و دیگری تلازم حقوق هر شخص با تکالیف خود او وبالعكس که در حقیقت توازن اختیارات و مسؤولیت هاست (دانشپژوه، ۱۳۹۶، ص ۲۱-۲۲؛ جمعی از نویسندها، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۴).

در گونه دوم از تلازم - که مبنای فلسفه حقوقی مورد نظر ما هم هست - حق و تکلیف، هر دو در یکسو قرار دارند. حتی برخی صاحب نظران اسلامی «ولايت مطلقه قیمه» را نیز بر همین اساس تبیین کرده و گفته اند: اگر ولی فقیه دارای همه اختیاراتی باشد که به وسیله آن بتواند به تمام وظایف حکومتی خود عمل کند و همه نیازمندی های جامعه اسلامی را بر طبق موازین اسلامی برآورد، دارای «ولايت مطلقه» است (صبحاً یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴-۲۴۲).

۲-۱. مقدمه بودن مسأله فلسفه سیاسی برای فلسفه حقوق

برای این نمونه از مسائل می توان به مسأله «نوع حکومت» اشاره کرد. چنان که پیشتر هم اشاره شد، عمدتاً حکومت (به معنای عام آن) پدیدآورنده نظام حقوقی است (دل. وکیو، همان، ص ۱۴۹). اینکه نظام حقوقی چه هدفی را دنبال کند و قواعد و ارزش های حقوقی براساس کدام پشتونه شکل بگیرند، مبتنی بر اراده عام سیاسی و نوع حکمرانی است. به بیان روشن تر، براساس تقسیمی که [مثلاً] ارسسطو از انواع حکومت ارائه می کند، حکومت ها به شش قسمت تقسیم می شوند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹-۱۲۰). این تقسیم که هم چنان تقسیمی مورد توجه است (عالی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۰-۲۷۱)، عمدتاً بر پایه هدف حکومت (اینکه آیا حکومت به دنبال «مصالح عمومی» است یا «منافع شخصی یا گروهی فرمانروایان») صورت گرفته است (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹). بر این اساس، ارسسطو حکومت ها را به دو قسمت خوب - که خیر و صلاح عموم را در نظر می گیرند - و بد - که صلاح عموم را در نظر نمی گیرند و به تبع، در راستای تأمین آن نیز حرکت نمی کنند - تقسیم کرده و در هر گروه سه نوع حکومت را جای داده است (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹-۲۰؛ همان، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ دلکامپانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶-۱۰۷).

فیلسوف حقوق نیز به تبع نوع حکومتی که در فلسفه سیاسی بر می گزیند، برای نظام حقوقی و قوانین و مقررات آن هدف گذاری می کند (دانشپژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۷؛ جمعی از نویسندها، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹-۱۵۰). پس نوع حکومت و داشتن یا نداشتن دغدغه مصالح عمومی، بر نظام حقوقی و جهت گیری ارزش های آن تأثیر جدی می گذارد.

۲-۲. راه حل مشترک داشتن دو مسأله

گاهی مسأله ای در فلسفه حقوق و نیز مسأله ای در فلسفه سیاسی مطرح می شود که به رغم یکی

نبودن، دارای راه حل مشترکی هستند. برای نمونه، داوری درباره رابطه حقوق و دین در فلسفه حقوق و رابطه سیاست و دین در فلسفه سیاسی، مبتنی بر تعریف ما از دین و گستره‌ای است که برای آن قائلیم.

به بیان تفصیلی تر، داوری درباره رابطه حقوق و دین و نیز سیاست و دین تابع تلقی‌ای است که از اصطلاحات «حقوق»، «سیاست» و «دین» داریم؛ زیرا هیچ‌یک از اصطلاحات یادشده دارای تعریفی واحد و مورد وفاق نیست. واژه «حقوق»— همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران و فیلسوفان حقوق گفته‌اند و پیش‌تر هم اشاره شد— معانی و کاربردهای گوناگونی دارد (ساکت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ تروپه، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۷۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۳۱-۳۴؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵). به‌حال، مراد ما از حقوق، «مجموعه قواعد و مقررات کلی، الزام‌آور و دارای ضمانت اجرای دولتی است که به هدف تأمین عدالت و نظم، بر زندگی اجتماعی شهروندان یک جامعه حکومت می‌کند» (کاتوزیان، همان، ص ۳۹ و ۵۵ و ۳۴ و ۶۶؛ رهیک، ۱۳۹۶، ص ۲۴-۲۵؛ مصباح‌یزدی، همان، ص ۲۷ و ۳۶؛ داشن‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۲۳-۲۴). «سیاست» نیز در اصطلاح— همان‌گونه که پیش‌تر گذشت— به معانی گوناگونی به کار رفته است. به نظر می‌رسد که می‌توان گفت: «سیاست به معنای مدیریت کلان جامعه بوده و شامل همه تدابیر و تصمیماتی است که حکومت‌ها برای اداره امور جامعه در دو گستره داخلی و خارجی به‌کار می‌گیرند تا مصالح جامعه (اعم از مادی و معنوی) به چنگ آید یا از دست نرود» (مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۷۵۴).

از «دین» نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است و تعریفی واحد و مورد اتفاق از آن وجود ندارد (پرسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۱۸-۲۲؛ فورشیت و ریپستاد، ۱۳۹۴، ص ۶۶-۹۳؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۰-۱۰۵؛ شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۸-۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۲۶۰؛ شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۴۸).

در برخی از تعاریف، دین مسائله‌ای شخصی است که ربطی به مسائل اجتماعی ندارد؛ مانند تعاریفی که دین را عبارت دانسته‌اند از: «احساس تعلق و وابستگی» (ر.ک به: پرسون و همکاران، همان، ص ۴۱؛ شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷). «چیزی که فرد در تنها‌ی خود به آن می‌پردازد» (ر.ک به: شجاعی زند، همان، ص ۲۱۲) و «باور به مواردی طبیعت و برقراری گونه‌ای ارتباط با آن» (ر.ک به: همان، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ فورشیت و ریپستاد، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۷۳؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۸۴).

روشن است که در سایه چنین تعریف‌هایی، دین و سیاست یا دین و حقوق رابطه تباین خواهد داشت؛ زیرا در این قبیل تعریف‌ها اساساً دین ارتباطی با مسائل اجتماعی انسان‌ها ندارد. در حالی که هم حقوق و هم سیاست مرتبط با مسائل اجتماعی هستند. ولی در برخی دیگر از تعاریف، دین از چنان گستره و جامعیتی برخوردار است که همه ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی (مانند ابعاد

خانوادگی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی)، دنیوی و اخروی را شامل می‌شود (مصطفایزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰-۱۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

به این ترتیب، راه حل مشترک دو مسأله «رابطه دین و حقوق» و «رابطه دین و سیاست» بستگی به این دارد که از دین چه چیزی را مراد می‌کنیم و چه گستره‌ای برای آن قائل هستیم.

ناگفته نماند که بهترین راه برای تعریف یک دین و تعیین قلمرو آن - همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران نیز گفته‌اند (مصطفایزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶-۴۰) - مراجعه به منابع خود آن دین است، و گرنه داوری ما درباره آن دین غیر واقع‌بینانه و نادرست خواهد بود. برای نمونه، با نگاهی به متون و منابع دین اسلام می‌توان گستردگی این دین و در برگیرنده‌گی آن نسبت به احکام گوناگون فردی و اجتماعی (مانند احکام خانوادگی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی) را بهروشی مشاهده کرد (برای نمونه، ر.ک به: بقره(۲)، آل عمران(۳)، نساء(۴)، ۱۵۹؛ ۲۷۹ و ۲۱۳؛ حم(۵)، ۱۱۳ و ۹۰ و ۵۶ و ۴۵)؛ مائده(۵)، ۳۸؛ افال(۸)، ۶۰؛ یوسف(۱۱۲)، ۵۵؛ سور(۲۴)، ۲؛ ۳۵؛ حمید(۵۷)، ۲۵؛ حرانی، ۱۳۶۳؛ ۲۰-۱۸؛ ص ۴۳۸-۴۴۱؛ ر.ک به: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۳ و ۵۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۸-۴۴؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۵۳؛ تاجیی که برخی اندیشمندان غیر مسلمان نیز به این حقیقت اذعان کرده‌اند (داوید، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳؛ لوبیس، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

۳-۲. بی‌ارتباط بودن دو مسأله با یکدیگر

گاهی دو مسأله هیچ‌کدام از روابط فوق را با یکدیگر ندارند و کاملاً از هم بیگانه‌اند؛ مثلاً تحلیل پاره‌ای مفاهیم در حوزه فلسفه حقوق (مانند مفهوم عدالت) هیچ ربطی به تحلیل برخی مفاهیم مطرح در فلسفه سیاست (مانند مفهوم حاکمیت) ندارد و بالعکس.

نتیجه‌گیری

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی برغم اینکه دو دانش مستقل از یکدیگرند، از جهات گوناگونی با هم‌دیگر اشتراک و ارتباط دارند. این دو دانش، آشکارا یا پنهان تحت تأثیر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی قرار دارند. تنوع این مبانی عام فلسفی است که موجب پدید آمدن فلسفه‌های حقوق یا فلسفه‌های سیاست متفاوت می‌گردد. با این حال این دو دانش اگر در چارچوب مکتبی واحد و متأثر از مبانی آن پدید بیایند، در بُعد هنجاری خود هدف نهایی واحدی را به تناسب موقعیت دانشی خود دنبال می‌کنند. به همین رو فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی بر پایه مادی‌گرایی (ماتریالیسم) و انسان محوری (اومنیسم) و به تبع، نظام حقوقی و نظام سیاسی برآمده از چنین فلسفه‌هایی، عموماً کام‌جویی مادی در دنیا را هدف نهایی خود قرار داده‌اند. درحالی که فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی مبنی بر اندیشه اسلامی و نظام‌های برآمده از آن دو، در عین توجه به اهداف این جهانی - که اهداف متوسط به شمار می‌آیند - تقرب به خداوند را هدف اصلی و نهایی خود

می دانند (ر.ک به: ذاریات ۵۱، ۵۶؛ قمر ۵۴، ۵۵-۵۴؛ ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱-۲۷۴؛ سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۷۳-۱۷۴ و ۱۹۸-۲۰۰).

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی از نظر موضوعات و مسائل نیز کاملاً بیگانه از یکدیگر نبوده و یا کاملاً یگانه و متعدد باهم نیستند. بلکه رابطه عموم و خصوص من و وجه دارند. گاهی عنوان مسأله در این دو دانش یکی است. گاهی نیز عنوان مسأله متفاوت بوده و این دسته از مسائل این دو علم به طور کلی بیگانه و نامرتب با یکدیگرند. با این حال، گاهی دو مسأله از این دو دانش راه حل مشترک دارند. گاهی نیز مسأله یکی از این دو، مبتنی بر پاسخ مسأله‌ای در دیگری است. روشن است که در فرض آخر، بایستی تقدم رُتبی هر کدام از این دو دانش را در نظر داشت و آن را پیش از دیگری آموخت.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم:

۱. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلآل الوفاء (ج ۱). بیروت: الدارالاسلامیه.
۲. ارسسطو (۱۳۶۴ق). سیاست. ترجمه حمید عنایت. چاپ چهارم. تهران: سپهر.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱ق). «فلسفه سیاسی چیست؟». ترجمه فرهنگ رجایی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ——— (۱۳۹۳ق). حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهاشم. چاپ سوم. تهران: نشر آگه.
۵. افلاطون (۱۳۸۰ق). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
۶. آلتمن، اندره (۱۳۸۵ق). درآمدی بر فلسفه حقوق. ترجمه بهروز جندقی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۶ق). عقل در سیاست. چاپ سوم. تهران: نگاه معاصر.
۸. پایا، علی (۱۳۸۲ق). فلسفه تحلیلی: «مسائل و چشم‌اندازها». تهران: طرح نو.
۹. پترسون مایکل و همکاران (۱۳۷۶ق). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۱۰. تامپسون، میل (۱۳۹۵ق). آشایی با فلسفه سیاسی. ترجمه معصومه صابر مقدم. تهران: اطلاعات.
۱۱. تیت، مارک (۱۳۸۶ق). فلسفه حقوق. ترجمه حسن رضایی خاوری. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. تروپه، میشل (۱۳۹۰ق). فلسفه حقوق. ترجمه مرتضی کلانتری. چاپ دوم. تهران: نشر آگه.
۱۳. جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۳۶۹ق). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۴. جعفری لکرودی، محمد جعفر (۱۳۸۳ق). مقدمه عمومی علم حقوق. چاپ هشتم. تهران: گنج دانش.
۱۵. جمعی از نویسنده‌گان (۱۳۹۱ق). درسنامه فلسفه حقوق. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. جمعی از نویسنده‌گان (۱۳۹۷ق). مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ق). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ چهارم. با تنظیم احمد واعظی. قم: مرکز نشر اسراء.

۱۸. حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول*. چاپ دوم. با تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. دارابکلانی، اسماعیل (۱۳۸۰). *نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. دانش پژوه، مصطفی (۱۳۹۶). *فلسفه حقوق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. ——— (۱۳۹۱). *منابع حقوق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. داوید، رنه (۱۳۷۸). *نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر*. ترجمه حسین صفائی و دیگران. چاپ چهارم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. دل. وکیو، ژرژ (۱۳۹۱). *فلسفه حقوق*. ترجمه جواد واحدی. چاپ سوم. تهران: میزان.
۲۴. دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲). *فلسفه سیاست در جهان معاصر*. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: هرمس.
۲۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵). *(فلسفه مضاف)*. قبسات. سال یازدهم. ش ۳۹ و ۴۰. ص ۵-۳۰.
۲۶. روپیک، حسن (۱۳۹۶). *مقدمه علم حقوق*. چاپ پانزدهم. تهران: خرسندی.
۲۷. ساکت، محمدحسین (۱۳۸۷). *حقوق‌شناسی، «دیباچه‌ای بر دانش حقوق»*. تهران: ثالث.
۲۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *تقرج صنعت*. چاپ چهارم. تهران: صراط.
۲۹. سویفت، آدام (۱۳۸۵). *فلسفه سیاسی*. ترجمه پویا موحد. تهران: ققنوس.
۳۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰). *دین، جامعه و عرفی شدن*. تهران: مرکز.
۳۱. ——— (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. تهران: نی.
۳۲. شیروانی علی و همکاران (۱۳۹۱). *مباحثی در کلام جدید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. شیروی، عبدالحسین (۱۳۸۴). *حقوق تطبیقی*. تهران: سمت.
۳۴. طالی، محمدحسین (۱۳۹۳). *درآمدی بر فلسفه حق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۸). *بنیادهای علم سیاست*. چاپ چهارم. تهران: نی.
۳۶. عنایت، حمید (۱۳۶۲). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۷. ——— (۱۳۹۰). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*. چاپ ششم. با مقدمه و اهتمام حمید مصدق. تهران: زمستان.
۳۸. فروند، ژولین (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه علی محمد کاردان. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۹. فوریت اینگر و پل رپتاد (بی‌تا). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه مجید جعفریان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸). فلسفه حقوق، (ج ۱). چاپ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. گریلینگ، ای. سی و دیگران (۱۳۸۰). نگرش‌های نوین در فلسفه، (ج ۲). ترجمه یوسف دانشور و دیگران. قم: طه.
۴۲. لوئیس، برنارد (۱۳۷۸). زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. مصباح بزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. چاپ چهارم. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. ——— (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام، (ج ۱ و ۲). تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۵. ——— (۱۳۸۲). «میزگرد فلسفه‌شناسی (۱)»، معرفت فلسفی. سال اول. ش ۱ و ۲، ص ۲۵-۷.
۴۶. ——— (۱۳۸۸). نظریه حقوقی اسلام، (ج ۱ و ۲). با تحقیق و نگارش محمدمهدی کریمی‌نیا. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. ——— (۱۳۸۹). حقوق و سیاست در قرآن، (ج ۱). نگارش شهید محمد شهرابی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۸. ——— (۱۳۹۲). رابطه علم و دین: تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۹. ——— (۱۳۹۴). حکیمانه‌ترین حکومت: «کاوشی در نظریه ولایت فقیه». با تحقیق و نگارش قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۰. مک‌کالوم، جرالدی (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی. ترجمه بهروز جندقی. قم: کتاب طه.
۵۱. مک‌لین، ایان (۱۳۸۷). فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد. ترجمه حمید احمدی. چاپ دوم. تهران: میزان.
۵۲. موراوتز، توماس (۱۳۹۱). فلسفه حقوق: «مبانی و کارکردها». ترجمه بهروز جندقی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). صحیفه امام: «مجموعه آثار امام خمینی»، (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۵۴. میلر، دیوید (۱۳۸۸). فلسفه سیاسی. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر مرکز.
۵۵. واعظی، احمد (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۶. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. ترجمه فاطمه آیار. تهران: رخداد نو.
۵۷. همپن، جین (۱۳۸۹). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
۵۸. هیوود، اندره (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی در علم سیاست. ترجمه حسن سعیدکلامی و عباس کارдан. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۹. ——— (۱۳۸۹). مقدمه نظریه سیاسی. ترجمه عبدالرحمن عالم. چاپ سوم. تهران: نشر قومس.

مزایای انحصاری برهان صدیقین علامه طباطبایی در اثبات وجود خدای متعال بدون تنگناها

عسکری سلیمانی امیری^۱

چکیده

برهان خلقی مشروط به وجود خلق است و بدون وجود خلق، وجود خدا اثبات نمی‌شود. همچنین برهان صدیقین ابن سينا مشروط به «وجود ما» و تقسیم وجود به واجب و ممکن بوده و برهان ملاصدرا نیز مشروط به اصالت وجود و تشکیک و عین ربط بودن وجود معلول به علت است. این در حالی است که وجود خدا مشروط به وجود خلق نیست. بنابراین اگر وجود انکار یا شک شود، یا تقسیم وجود به واجب و ممکن پذیرفته نشود و یا در اصالت وجود یا تشکیک آن و عین ربط بودن معلول به علت تلقی به قبول نگردد و همچنین اگر این مبانی و مقدمات انکار یا شک شوند، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. همچنین اگر در صورت استدلال تردید شده یا اعتبار آن نفی شود، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. حال که وجود خدای متعال مشروط به شرطی نیست، پرسش این است که: آیا می‌توان برهانی اقامه کرد که اثبات وجود خدا هم مانند وجود او مشروط به هیچ شرطی نباشد؟ برهان صدیقین علامه به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد و وجود خدا را بدون هیچ شرطی اثبات می‌کند. در برهان علامه، هرچند اصل وجود انکار یا شک شود و نیز مبانی دیگر اثبات وجود خدا در برآهین دیگر نفی شوند و یا در آنها تردید شود و نیز شرایط صوری برهان هم انکار یا شک شود، باز هم وجود خدا اثبات می‌شود. بنابراین در برهان علامه اثبات وجود خدا مانند وجود خدا مشروط به هیچ شرطی نیست.

وازگان کلیدی: خدای متعال، واقعیت غیر مشروط، برهان صدیقین، علامه طباطبایی.

مقدمه

اثبات خدای متعال را می‌توان همزاد تفکر بشر دانست؛ چراکه یکی از تفکرات همگانی تفکر در مبدأ هستی است. ارسسطو برهان حرکت را برای اثبات خدای متعال عرضه کرد. متکلمان «برهان حدوث»، فیلسفان «برهان امکان» و ابن سینا و تابعان او «برهان صدیقین» را مطرح کرده‌اند. با طرح برهان صدیقین از سوی ابن سینا اهمیت آن در میان فیلسفان دو چندان شد. برهان صدیقین دارای مزیتی است که برهان‌های غیر صدیقین (مانند برهان حرکت، برهان حدوث و برهان امکان) از آن برخوردار نیستند. بلکه برهان‌های غیر صدیقین همراه با محدودیت‌هایی اند که برهان صدیقین آن محدودیت‌ها را ندارد. برهان موسوم به صدیقین تقریرهای متعددی دارد که برعی از آنها درواقع معیار صدیقین را ندارند و برخی دیگر دارای معیار صدیقین هستند. این تقریرها در داشتن چنین مزیتی مختلف هستند. در این میان، برهان صدیقین علامه طباطبائی از مزایایی برخوردار است که دیگر برهان‌های صدیقین و غیر صدیقین از آنها بپرهاند. نابرخورداری برهان‌ها از مزیت‌های برهان علامه، بهنوعی محدودیت یا تنگنا در اثبات وجود خداست. هر چند برخی از برهان‌های صدیقین برخی از این تنگناها و محدودیت‌های دیگر برهان‌ها را ندارد، ولی برهان صدیقین بهنوبه خود دارای محدودیت اند. اما برهان علامه تنها برهانی است که هیچ یک از این تنگناها و محدودیت‌ها را ندارد. در این مقاله برای روشن شدن مزایای برهان علامه طباطبائی نسبت به سایر برهان‌ها لازم است تنگناها و محدودیت‌های برهان‌ها را بر شماریم.

تقسیم برهان‌ها در میان اندیشمندان اسلامی

از آنجایی که برهان حرکت ارسسطو و برهان حدوث متکلمین و برهان امکان فیلسفان در میان اندیشمندان اسلامی مطرح بوده و سپس برهان موسوم به صدیقین از سوی ابن سینا و تابعنش مورد اهتمام قرار گرفته است، می‌توان برهان را در میان اندیشمندان اسلامی به برهان خلقی و برهان غیر خلقی (صدیقین) تقسیم کرد. برهان خلقی برهانی است که تحقق چیزی - که درواقع مصدق خلق است - مقدمه برهان است و با قواعد عقلی وجود خدا را نتیجه می‌دهد؛ برخلاف برهان موسوم به

صدیقین که تحقق خلق در اثبات وجود خدا دخالت ندارد. حتی در این برهان‌ها در وجود خلق شک یا وجود آن انکار شود، باز وجود خدا به اثبات می‌رسد.

تنگنای برهان‌های خلقي

در برهان حرکت، احراز وجود حرکت و در برهان حدوث، احراز حدوث عالم و در برهان امکان، احراز امکان عالم - که هر یک از این اوصاف درواقع مصدق خلقند - به اضافه قواعد عقلی شرط لازم برای اثبات وجود خدای متعال می‌باشند. بنابراین وجود خلق یکی از تنگنای‌های برهان بر وجود خدای متعال است؛ زیرا تنگنا از این روا است که اگر خلق موجود نباشد یا وجودش انکار شود یا در وجودش شک شود، نمی‌توان وجود خدای متعال را اثبات کرد؛ زیرا قوام اثبات وجود خدا در برهان‌های خلقي این است که خلق موجود است. بنابراین خالق آن که خدای متعال است موجود است؛ زیرا معقول نیست حرکت بدون محرك غیر متحرک موجود شود یا معقول نیست که حدوث عالم بدون حادث‌کننده غیر حادث موجود شود و یا وجود ممکن بدون علت واجب موجود گردد. از این رو اگر عالم موجود حرکت نداشته باشد، یا حادث نباشد یا ممکن نباشد یا وجود آن انکار شود و یا در وجود آن شک شود، دیگر نمی‌توان از وجود آن وجود خدای متعال را نتیجه گرفت. برهان حرکت و حدوث در مقابل برهان امکان، تنگنا و محدودیتی دارد که با ارجاع این دو به برهان امکان از محدودیت آن عبور می‌کنیم؛ زیرا اگر بپرسیم آیا محرك غیر متحرک یا محدث غیر حادث همان خدا و واجب‌الوجود است یا غیر او، چاره‌ای نداریم جز اینکه از این تنگنا به این صورت عبور کنیم که اگر محرك غیر متحرک یا محدث غیر حادث همان خدا و واجب‌الوجود نباشد، باید ممکن‌الوجود باشد و در ترمیم این دو باید به برهان امکان متولّ شد و از این تنگنا و محدودیت عبور کرد. اما در خصوص برهان امکان، تنگنای مزبور وجود ندارد. اما گفتیم که برهان خلقي، اعم از برهان حرکت یا حدوث یا امکان، با تنگنا و محدودیت احراز وجود خلق روبرو است. ولی برهان‌های موسوم به صدیقین این تنگنا را ندارند. باید به این نکته توجه کرد: همان‌طور که برهان حرکت یا حدوث در ضمن محدودیت برهان خلقي، در درون خود محدودیت دیگري دارد که برهان امکان آن را ندارد، برخی از برهان‌های موسوم به برهان صدیقین محدودیت‌هایی دارند که برهان‌های خلقي در آن محدودیت مشترک اند و محدودیت‌های برهان خلقي در ضمن این محدودیت‌ها پنهان اند. بنابراین اگر برخی از برهان‌های موسوم به صدیقین - همان‌طور که خواهد آمد - محدودیت اذعان و پذیرش هستی را دارند، برهان‌های خلقي هم محدودیت اذعان و پذیرش هستی را دارند و علاوه بر این محدودیت، محدودیتی به عنوان حرکت یا حدوث یا امکان را هم دارند که آیا علت حرکت یا حدوث یا امکان واجب‌الوجود است یا غیر آن.

تعییر «موسوم به صدیقین» از این رو است که برهان‌های موسوم به این نام در نظر نام‌گذارندگان از نوع صدیقین است. بنابراین باید معیار صدیقین در آن موجود باشد. اما برخی از این برهان‌ها - خاصه برهان ابن سینا - از نظر ملاصدرا از معیار صدیقین برخوردار نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۶) و در عین حال تنگی برهان خلقی را هم ندارند. از سوی دیگر ممکن است برهان‌های دیگری مانند برهان‌های وجودی یا حتی برهان‌های موسوم به عدمی یافت شوند که به صدیقین موسوم نباشند و وجود خدا را اثبات کنند و تنگی برهان خلقی را هم نداشته باشند.

هرچند یکی از مقدمات و مفروضات بدیهی برهان خلقی نفی سفسطه است، اما این مقدمه با وجود حرکت عالم یا حدوث عالم یا امکان آن تأمین می‌شود. تأمین شدن نفی سفسطه به‌واسطه احراز حرکت یا حدوث یا امکان - همان‌طور که اشاره کردیم - سبب تنگی‌سازی است که فیلسوف را واداشته با طرح برهان موسوم به صدیقین از آن عبور کند. تنگی برهان خلقی این است که وجود خدا با وجود خلق اثبات می‌شود. بنابراین اگر خلقی موجود نباشد یا وجود آن احراز نشود، دیگر نمی‌توان با برهان خلقی وجودش را اثبات کرد. از این رو ابن‌سینا و فیلسوفان بعد از وی تلاش کرده‌اند برهانی بدون تنگی برهان خلقی اقامه کنند.

در برهان خلقی باید وجود خلق احراز شود. بنابراین اگر در ظرفی از ظروف حرکت عالم یا حدوث آن یا وجود عالم ممکن نباشد و یا در این امور شک شود یا اصلًاً این امور مورد انکار قرار گیرند، نمی‌توان وجود خدای متعال را با این برهان‌ها اثبات کرد؛ زیرا با عدم احراز صغای استدلال - که احراز وجود حرکت یا حدوث یا امکان عالم است - صغراً مشکوک است و با مشکوک بودن صغراً نمی‌توان کبرای عقلی را ضمیمه کرد و وجود خدا را به عنوان محرك غیر متحرك یا محدث غیر حادث یا واجب موجّد ممکنات اثبات کرد.

اما برهان موسوم به صدیقین، این تنگی را ندارد؛ زیرا این برهان از مقدمه‌ای استفاده می‌کند که مصدق آن وجود خلق نیست، بلکه مقدمه اولیه در این برهان، نفی سفسطه است و احراز وجودی که با آن نفی سفسطه شود، مشروط نیست که آن شیء موجود دارای حرکت یا حدوث یا امکان باشد؛ زیرا هرچند با احراز تحقق هر یک از این سه ویژگی «نفی سفسطه» می‌شود، اما نفی سفسطه مشروط به احراز یکی از اینها نیست؛ چراکه از نظر عقلی، سفسطه به‌طور مطلق باطل است و بطلان مطلق سفسطه به این معناست که نفی آن مشروط به تحقق وجود خلق به‌واسطه یکی از اوصاف مزبور و مانند آن نیست؛ زیرا چه خلق موجود باشد و چه نباشد، سفسطه باطل است و چون سفسطه به‌نحو ازلی باطل است، «موجودُ ما» به‌نحو ازلی تتحقق دارد. از این رو برهان موسوم به صدیقین بدون تکیه بر وجود خلق، وجود خدای متعال را اثبات می‌کند.

تنگنای برهان‌های موسوم به صدیقین

یکی از مقدمات این دسته برهان‌ها، نفی سفسطه و تحقق هستی به طور مطلق است. طبق این فرض همواره هستی برقرار است و در هیچ ظرفی، نیستی محقق نیست. بنابراین با پذیرش نفی سفسطه وجود «موجودُ ما» ثابت می‌شود و با این خدای متعال ثابت می‌شود. بنابراین صغراً استدلال که نفی سفسطه و تتحقق هستی است، برقرار است. پس نمی‌توان ظرفی را در نظر گرفت که هستی نباشد یا هستی مورد انکار یا مشکوک باشد؛ زیرا نفی سفسطه به نحو ضرورت از لی برقرار است و با برقراری صغراً همواره هستی به نحو از لی احراز می‌شود. از این‌رو با ضمیمه کردن کباری عقلی، وجود خدا نتیجه می‌شود. در این دسته برهان‌ها احراز صغراً به ضرورت از لی جای انکار ندارد. از این‌رو برخلاف برهان‌های خلقي که در «ظرف فاقد مخلوق» صغراً جای انکار دارد و نمی‌توان وجود خدا را با آن اثبات کرد، ولی در برهان موسوم به صدیقین وجود خدا را می‌توان اثبات کرد؛ زیرا صغراً جای انکار ندارد؛ چراکه نفی سفسطه و پذیرش هستی اجمالاً به نحو ضرورت از لی برقرار است. اما این دسته برهان‌ها به جز برهان علامه طباطبائی، در برابر تنگناهایی قرار دارند که نظر به آن تنگناها و با فرض پذیرش این تنگناها نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد، هرچند با نفی سفسطه و پذیرش هستی، چنین تنگناهایی پذیرفتی نیست؛ زیرا این دسته برهان‌ها مبتنی بر پذیرش و احراز صغراًست. از این‌رو انکار صغراً یا شک در آن یا شک در از لی بودن آن سبب می‌شود سفسطه در ظرفی از ظروف حاکم باشد و با حاکمیت سفسطه دیگر نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد.

اما برهان علامه طباطبائی در برابر هیچ تنگناهایی قرار نمی‌گیرد، جز آنکه از آنها عبور عبور می‌کند. بلکه بروز تنگناها در برهان علامه، مؤید نفوذ برهان اوست. بنابراین در برهان علامه - همان‌طور که توضیح آن خواهد آمد - واجب الوجود بالذات در همه فروض و تقادیر، حتی در فرض تحقق سفسطه اثبات می‌شود.

تنگناهایی که برهان‌های موسوم به صدیقین در برابر قرار می‌گیرند، پذیرش یا امکان سفسطه است. هر برهان، خواه در قالب شکل اول و خواه در هر قالب دیگر، همان‌طور که به قاعده کلی نیاز دارد که در برهان کبراً واقع می‌شود، به مقدمه دیگری هم نیاز دارد که صغراً برهان قرار می‌گیرد. لذا همان‌طور که در هر برهان باید مقدمه کبروی ضروری و یقینی باشد، مقدمه صغروی هم باید ضروری و یقینی باشد، و گرنه نتیجه به طور یقینی حاصل نمی‌شود. حال اگر در صغراً برهان موسوم به صدیقین خلشه شود، هرچند این خلشه به لحاظ قواعد عقلی ناصواب است، ولی با فرض چنین خلشه‌ای نمی‌توان وجود خدا را به طور یقینی به دست آورد. از این‌رو برهان‌های موسوم به صدیقین، به جز برهان علامه طباطبائی، در برابر سفسطه ایستاده‌گی کرده و با نفی سفسطه وجود واجب را نتیجه می‌دهند. بنابراین اگر سفسطه‌گران از سفسطه دست برندارند و به فلسفه نگروند،

این دسته برهان‌ها نمی‌توانند وجود خدا را برای آنها اثبات کنند و اینان اگر در برابر این دسته برهان‌ها باشند، برهان برای ایشان متقاعد‌کننده نیست. به تعبیر دیگر، سفسطه‌گران مادام که در زمین سفسطه بازی می‌کنند، نمی‌توان برهانی متقاعد‌کننده برای آنها اقامه کرد. اما برهان علامه – همان‌طور که در ادامه خواهد آمد – سفسطه‌گران را متقاعد می‌کند که در زمین فلسفه بازی کنند و وجود واجب را پذیرند؛ چراکه زمین سفسطه در پرتو زمین فلسفه سفسطه است و به طور مطلق هر کس در هر زمینی بازی کند، به ناچار در زمین فلسفه بازی می‌کند؛ زیرا برهان علامه به خوبی نشان می‌دهد که زمینی جز زمین فلسفه وجود ندارد و زمین فلسفه را بالضروره باید پذیرفت و در نتیجه بالضروره باید به وجود خدا اذعان کرد.

تنگناهای برهان‌ها به جز برهان علامه از نگاه دیگر

وجود خداوند وجودی است که موجودیت‌ش مشروط به هیچ شرطی و مفروض به هیچ فرضی و مقدّر به هیچ تقدیری نیست. بنابراین وجود خدا در جمیع شروط و فروض و تقاضای موجود است. حال که وجود او در جمیع شروط و فروض و تقاضای موجود است، آیا اثبات آن هم در جمیع شروط و فروض و تقاضای برقرار است. اگر برهان‌های خلقی وجود خدا را اثبات کنند، وجود خدا در مقام اثبات مشروط به وجود وصفی از عالم (مانند حرکت یا حدوث یا امکان) است. بنابراین اگر حرکت یا حدوث یا امکان موجود نباشد، وجود خدا از این طریق اثبات نمی‌شود. اما وجود خدا مشروط به وجود حرکت یا حدوث یا امکان عالم نیست. بنابراین آیا می‌توان برهانی اقامه کرد که اثبات وجود خدا، مانند وجود خدا مشروط به وجود حرکت یا حدوث یا امکان نباشد؟ روشن است که در برهان خلقی پاسخ منفی است؛ زیرا مدعای برهان خلقی این است که اگر مخلوق نباشد و صغیر ایستدلال احراز نشود، وجود خدا اثبات نمی‌شود. اما در برهان‌های موسوم به صدیقین، احراز وجود خلق به عنوان صغیر ایستدلال ضرورت ندارد. پس اثبات وجود خدا در برهان‌های خلقی مشروط به وجود موضوع صغیر است تا تحقق حرکت یا حدوث یا امکان برای آن حاصل شود و باضم کبرای عقلی به آن وجود خدای متعال نتیجه شود.

اما مقدمه صغیری برهان‌های موسوم به صدیقین، نفی سفسطه و پذیرش «موجود‌ما» است و این مقدمه از نظر فیلسوفان همواره برقرار است. در این صورت، اثبات وجود خدا در این دسته برهان‌ها مشروط به وجود خلق نیست و همان‌طور که وجود خدا مشروط به وجود خلق نیست، اثبات آن توسط برهان موسوم به صدیقین هم مشروط به وجود خلق نیست. از این‌رو برهان موسوم به صدیقین در اثبات واجب، تنگنای وجود خلقی را ندارد؛ زیرا موجودیت وجود‌ما و نفی سفسطه همواره برقرار است. از این‌رو باضم کبرای عقلی به آن، وجود خدای متعال اثبات نمی‌شود. حال اگر

سفسطه‌گران وجود خلق را با آنکه موجود است یا «وجود مَا» را با آنکه هست انکار نمایند و یا در وجود آن شک کنند و یا حتی در وجود «وجود مَا» شک نکنند و نیز آن را انکار ننمایند، اما تحقق آن را به‌گونه‌ای بدانند که می‌توانست "به جای آنکه باشد" نباشد، در این صورت وجود واجب در این فروض اثبات نمی‌شود. بنابراین اثبات واجب در برهان‌های خلقی و برهان‌های موسوم به برهان صدیقین مشروط به تحقق صغیراست، درحالی که وجود خدا مشروط به شرطی نیست. پس برهان‌های موسوم به برهان صدیقین در برابر تنگنایی قرار می‌گیرد و اثبات وجود خدا مشروط به شرطی است که وجود او مشروط به چنین شرطی نیست. از این‌رو آیا می‌توان برهانی اقامه کرد که اثبات وجودش مانند وجودش به هیچ شرطی مشروط نباشد؟ همچنین همان‌طور که وجودش در جمیع تقادیر، فروض و شروط و مقابلهایشان برقرار است، اثبات وجود او هم در جمیع تقادیر و فروض و شروط و مقابلهایشان برقرار باشد؟

همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، تنها برهانی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد برهان صدیقین علامه طباطبائی است. برای نمونه، برهان ابن سينا و برهان ملاصدرا را به اختصار بررسی کرده و تنگنایاهای آن را نشان می‌دهیم:

در برهان ابن سينا به اجمال هستی و «وجود مَا» ثابت است و سفسطه از ازل منفی است. طبق این مقدمه، «وجود مَا» یا مصدق واجب است که در این صورت مطلوب حاصل است و یا اگر مصدق واجب نباشد، بالضروره مصدق ممکن خواهد بود و تحقق ممکن بدون واجب و خدای متعال امکان‌پذیر نیست. از این‌رو با پذیرش «وجود مَا»، وجود خدای متعال به‌یقین و به‌نحو ضرورت ازلی اثبات می‌شود، بدون آنکه در اثبات وجودش از خلق استفاده کرده باشیم (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۶). اما این برهان با این تنگنا و تنگنایاهای دیگری که در برهان علامه آنها را متذکر می‌شویم رو به رو است: اگر سفسطه‌گران در مقابل این برهان باشند و اصل موجودیت «وجود مَا» را انکار نمایند، صغای برهان از دست می‌رود و با از دست رفتن صغرا، وجود خدا اثبات نمی‌شود. بنابراین اثبات وجود خدا در برهان ابن سينا مشروط به نفی سفسطه است. درحالی که وجود خدا مشروط به هیچ شرطی نبوده و مفروض به هیچ فرضی و مقدار به هیچ تقدیری نیست. به یک معنا، وجود خدا در مقام ثبوت «مشروط به شرط، مفروض به فرض و یا مقدار به تقدیری» نیست، در حالی که اثبات وجود خدا در برهان ابن سينا مشروط به شرط، مفروض به فرض و مقدار به تقدیر «وجود مَا» است.

برهان ملاصدرا هم با همین تنگنا روبروست؛ زیرا او براساس اصالت وجود و تشکیک آن به تقسیم خارجی وجود روی آورده و وجود را به وجود غنی - که اعلام‌رتبه از مراتب تشکیک است - و به وجود فقیر تقسیم می‌کند و با قانون ربطی بودن معلول به علت، وجود خدای متعال را اثبات

و تشکیک آن و عین ربط بودن وجود معلولی است، درحالی که وجود خدای مشروط به هیچ شرطی نیست. ازین‌رو اگر سفسطه‌گر وجود را انکار کند یا در وجود آن شک کند و یا فیلسوفی (مانند شیخ اشراق) وجود را امری اعتباری بداند یا عارفی در تشکیکی بودن وجود تأمل داشته و آن را پذیرد و یا در نزد کسی عین ربط بودن وجود معلول غیر قابل قبول باشد، وجود واجب با برهان ملاصدرا اثبات نمی‌شود؛ هرچند انکار یا شک سفسطه‌گر و منکر اصالت وجود و تشکیک آن حق نباشد؛ زیرا در ظرف سفسطه، وجود خدا اثبات نمی‌شود. بنابراین با آنکه وجود خدا مشروط به هیچ شرطی نیست، اثبات وجود خدا در برهان صدیقین ملاصدرا مشروط به شروطی است.

تنگنا نداشتِ برهان علامه طباطبائی

از آنجاکه هدف در این مقاله اقامه برهان بر وجود خدا نبوده و بلکه نشان دادن وجود تنگناهای برهان‌های خلقی و صدیقین در اثبات وجود خدا و خالی بودن برهان علامه از این تنگناهای است، در برهان علامه هم ما وارد تفصیل برهان او نمی‌شویم. بلکه برهان علامه را اشاره‌وار تقریر کرده و به تفصیل نشان خواهیم داد که این برهان نه تنها تنگناهای مورد اشاره در برهان‌های دیگر را ندارد، بلکه هیچ نوع تنگنایی هم ندارد.

تقریر اجمالی برهان صدیقین علامه

علامه به اختصار با دو مقدمه بدیهی از قیاس شکل اول اثبات می‌کند که خدا موجود بوده و بلکه وجود خدا بدیهی است. به تعبیر استاد جوادی آملی، برهان علامه طباطبائی برهان بر اثبات بداهت وجود خداست، نه برهان بر اثبات وجود خدا (جوادی آملی. بی‌تا. ص ۲۱۷-۲۱۸):

۱. واقعیت بالذات، عدم و نیستی نمی‌پذیرد.

۲. هر چیزی که بالذات عدم و نیستی نمی‌پذیرد، واجب الوجود است.

۳. پس واقعیت بالذات واجب الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، تعلیقه علامه طباطبائی ص ۱۴؛ طباطبائی، بی‌تا، ج. ۵، ص ۸۶-۷۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ص ۶۴-۶۵).

همان‌طور که اشاره کردیم، وجود خدا مشروط، مفروض و مقدّر به هیچ شرط وفرض و تقدیری نیست. اما بر حسب ظاهر، برهان علامه مشروط به پذیرش دو مقدمه برهان است؛ هرچند این دو مقدمه بدیهی و بلکه اولی هستند و نیاز به اثبات ندارند. اگر در برهان علامه به همین مقدار بسنده شود، برهانش مانند برهان برخی از عرفا و مانند برهان فاضل تونی (فاضل تونی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲-۲۰۳) بر درستی مقدماتش متوقف است، جز اینکه مقدماتش واقعاً درست هستند؛ زیرا مقدمات از بدیهیات اولیه‌اند. اما اگر سفسطه‌گر درستی آن را انکار کند یا در درستی آن شک کند، با فرض انکار

یا شک وی متقادع نمی‌شود. بنابراین در این دو فرض، وجود خدا اثبات نمی‌شود. هرچند این دو فرض غیر واقعی و با بداهت درستی این دو مقدمه ناسازگارند، ولی با انکار یا شک در آن راه به جایی نمی‌بریم، مگر آنکه در ادامه برهان مانعیت این فرض‌های غیر واقعی را کنار بزنیم و نشان دهیم برهان مزبور بدون اشتراط به هیچ شرطی و حتی بدون اشتراط به درستی مقدمات آن وجود خدا را اثبات می‌کند و همان طور که وجود خدا بی هیچ شرط و فرض و تقدیری موجود است، بنابراین ویژگی برهان علامه طباطبایی در نفی ابتنا بر این شروط و فروض و تقدیرهاست.

علامه طباطبایی در صغای استدلال خود که بیان ویژگی واقعیت است، مدعی است که انکار واقعیت یا شک در آن یا فرض نبودن آن مستلزم اثبات واقعیت است؛ زیرا اگر سفسطه‌گر به راستی و نه از روی هزل و لقلقه زبان منکر واقعیت شود، او با انکار واقعی اصل واقعیت اثبات‌کننده آن است؛ زیرا اگر انکار او از روی هزل و لقلقه زبان نباشد، انکارش واقعی است. پس این سخن درست است که «واقعیت واقعیت ندارد واقعاً» و «واقعیت نیستی و عدم می‌پذیرد واقعاً». واژه «واقعاً» تأکید است در اینکه نفی و انکار واقعیت از روی هزل و لقلقه زبان نیست و از این‌رو مفاد «واقعاً» پذیرش واقعیت است در ظرفی که قرار بود واقعیت نفی شود. بنابراین سفسطه‌گر با انکار واقعی اش نه تنها منکر واقعیت نشده، بلکه به اصل واقعیت اعتراف کرده است؛ زیرا اگر به اصل واقعیت اعتراف نکرده باشد، در این صورت انکارش واقعی نبود، بلکه از روی هزل یا لقلقه زبان و مانند آن بود. پس در صورت انکار واقعی واقعیت، باز واقعیت ثابت می‌شود.

همچنین سفسطه‌گر اگر در اصل واقعیت شک داشته باشد، از دو حال خارج نیست: یا شک او از روی هزل و لقلقه زبان و مانند آن است که باز او در اصل واقعیت شک ندارد. بنابراین واقعیت ثابت و واجب الوجود است و اگر در اصل واقعیت به راستی شک دارد و شک او هم از روی هزل و لقلقه زبان و مانند آن نیست، در این صورت او می‌تواند از شک واقعی خود این‌گونه گزارش کند: «واقعیت مشکوک است واقعاً». باز در این عبارت واژه «واقعاً» برای تأکید واقعی بودن شک است و لازمه آن این است که اصل واقعیت مشکوک نیست؛ زیرا اگر شک او واقعی است، مفاد «واقعاً» این است که از سیطره واقعیت نمی‌توان بیرون رفت. پس مفاد «واقعاً» این است که واقعیت ثابت است و عدم نمی‌پذیرد و چیزی که واقعیت است و عدم نمی‌پذیرد، واجب الوجود است. پس واقعیت واجب الوجود است.

همچنین اگر سفسطه‌گر اصل واقعیت را انکار نکند و آن را هم مشکوک نداند و بلکه میزان سفسطه او این است که واقعیتی که هست می‌توانست "به جای آنکه باشد" نباشد، این ضعیفترین نوع سفسطه در هستی است؛ زیرا طبق این فرض امکان دارد ظرفی فرض شود که در آن ظرف

واقعیت هیچ و پوچ باشد و در این صورت درست است بگوییم «واقعیت نیست». اما باز در این فرض هم باید بگوییم: «واقعیت نیست». از این روا باز در این فرض هم واژه «واقعیت» مستلزم پذیرش اصل واقعیت است و واقعیت بالذات عدمپذیر نیست و هر چیزی که بالذات عدمپذیر نباشد، واجب وجود بالذات است. پس واقعیتی که بالذات عدمپذیر نیست، همان خداست.

موجودیت خدا فارغ از شروط، تقادیر و فروض و مقابلهای آنها

وجود خدا مشروط به هیچ شرط و مفروض به هیچ فرض و مقدّر به هیچ تقدیری نیست و حتی مشروط و مفروض و مقدّر به همین شرط، فرض و تقدیر سلبی هم نیست و نیز مشروط و مفروض و مقدّر به مقابلهایش هم نیست. بنابراین او موجود است؛ خواه فرض کنیم دارای علت است و علتش موجود است، خواه فرض کنیم علتش معده است و خواه فرض کنیم که اصلاً علت ندارد. بنابراین وجود خدای متعال فراتر از این شروط و فروض و تقادیر و مقابلهای آنهاست. به تعبیر دیگر، تمام اینها در وجود خدا لغو و بیهوده است. بنابراین چه فرض کنیم که او دارای علت است یا فرض کنیم که دارای علت نیست، در وجود او هیچ تأثیری ندارد. او موجود است؛ خواه فرض کنیم علت دارد و علتش با او موجود است یا علتش با او موجود نیست، و خواه فرض کنیم که اصلاً علت ندارد. موجودی که فارغ از علت داشتن یا نداشتن است، چه مشروط به شرط وجود علت شود یا نشود، در این شرط یا عدم آن تأثیری ندارد و ذکر آن بیهوده و لغو است. پس وجودش فارغ از همه این امور است.

اثبات موجودیت خدا فارغ از شروط، فروض و تقادیر و مقابلهای آنها

روشن شد که موجودیت موضوع صغای برهان علامه مشروط به پذیرش هستی و مقابلهای آن نیست؛ زیرا همان طور که هستی را پذیریم و سفسطه را نفی کنیم، باید واقعیت را پذیریم، همچنین هستی را انکار کنیم یا در آن شک کنیم و یا با فرض پذیرش آن امکان عدم را در آن روا بداریم، باز باید واقعیت را به عنوان امر واقعی پذیریم. علاوه بر این موجودیت، «موضوع صغرا» مشروط، مفروض و مقدّر به شرایط، فروض و تقدیرات دیگر هم نیست. نه تنها موجودیت واقعیت مشروط به فلسفه یا مقابله آن نیست، بلکه موجودیت واقعیت به هیچ چیز دیگری هم مشروط نیست. به عبارت دیگر، موجودیت واقعیت و خدای متعال نه به علت وابسته است و نه به عدم آن. بنابراین چه برای واقعیت و خدا علت در نظر بگیریم و چه در نظر نگیریم، او واقعیت و خداست و چون واقعیت و خداست، عدمنایپذیر است و چون عدمنایپذیر است، واجب وجود بالذات است. حتی اگر فرض کنیم که او واقعیتی است که عدمپذیر است، باز او واقعیتی است که عدمنایپذیر است؛ زیرا اگر واقعیتی باشد که درواقع عدمنایپذیر باشد، پس او واقعیتی است که عدمنایپذیر است و هر واقعیتی که عدمنایپذیر باشد،

واجبالوجود بالذات است. پس واقعیت^۱ واجبالوجود و خدای متعال است. همچنین اگر فرض کنیم که واقعیت عدمپذیر است، باز او واقعیتی است که که عدمناپذیر است؛ زیرا عدمپذیری واقعیت باید واقعی باشد و واقعی بودنش به این است که واقعیت باشد و عدمناپذیر. ازین رو واقعیت به طور مطلق باید ثابت باشد و چیزی که به طور مطلق واقعیت و ثابت است، عدمناپذیر است. بنابراین عدمپذیری مطلق واقعیت به دلیل واقعیت بودنش مستلزم عدمناپذیری اوست و چیزی که به طور مطلق عدمناپذیر است، واجبالوجود و خدای متعال است.

اثباتپذیری خدا به طور مطلق

اگر وجود خدای متعال به طور مطلق و در جمیع فروض، شروط و تقدیر و مقابلهای آنها موجود است، پس می‌توان بر وجود او برهانی اقامه کرد که در جمیع فروض، شروط و تقدیر و مقابلهای آنها موجود باشد. بخشی ازین مدعای تاکنون اثبات شده است و اینک در خصوص اثباتپذیری به طور مطلق او از جهات دیگر می‌پردازم. اگر در منطق بر چیزی مُهر اثباتپذیری بزنند، به این معناست که مطلوب خود متناقض نیست و می‌توان آن را با مقدماتی صادق اثبات کرد. بنابراین نه تنها باید نتیجه تناقضی نداشته باشد، بلکه باید مقدمات هم مشتمل بر تناقض نباشند و نه تنها مقدمات نباید تناقض داشته باشند، بلکه باید صورت استدلال هم درست بوده و دچار تناقض صوری نباشد. بنابراین اثباتپذیری مطلوب به این معناست که مطلوب خود تناقض ندارد و از مقدمات درست غیر متناقض در یک استدلال صوری درست مانند شکل اول می‌توان آن را اثبات کرد. بنابراین اگر کسی هریک از نتیجه یا مقدمات را خود متناقض بداند یا ساختار صوری استدلال را نامعتبر بداند، از نظر او نمی‌توان نتیجه را اثبات کرد.

اما اثباتپذیری بر طبق جمیع تقدیر، فروض و شروط و مقابلهای آنها این است که حتی اگر نتیجه یا یکی از مقدمات آن متناقض باشد و نیز صورت استدلال متناقض تلقی شود، باز مدعای اثبات می‌شود و تنها مدعایی که از این ویژگی برخوردار است، واقعیت‌دار بودن واقعیت، یعنی موجودیت خدای متعال است. پیش ازین نشان دادیم که موجودیت واقعیت در جمیع تقدیر و فروض و شروط برقرار است. همچنین نشان دادیم که اثبات آن از طریق مقدمات، با انکار مقدمات و نتیجه برقرار است. اکنون می‌گوییم وجود خدا و واقعیت در جمیع تقدیر و فروض صوری استدلال برقرار است. همان‌طور که اشاره کردیم، در منطق ساختار صوری استدلال باید معتبر باشد تا نتیجه غیر متناقض از مقدمات غیر متناقض به دست آید و اثبات گردد. ساختار صوری استدلال‌ها در منطق، یا به صورت قیاس استثنایی است و یا به صورت قیاس اقتراضی. از سوی دیگر، در منطق می‌توان قیاس‌های استثنایی را به قیاس‌های اقتراضی حملی اشکال چهارگانه برگرداند و نیز شکل‌های

دوم، سوم و چهارم را به شکل اول برگرداند. بنابراین با توضیح در شکل اول، کل مباحث صورت استدلال بررسی می‌شود. بنابراین اثبات غیر مشروط واقعیت و خدای متعال منطق صورت به این معناست که اگر شکل اول معتبر باشد، وجود خدا با شکل اول اثبات می‌شود و اگر شکل اول نامعتبر باشد، باز واقعیت وجود خدا اثبات می‌شود؛ زیرا اگر شکل اول نامعتبر باشد، باید نامعتبر بودنش واقعی باشد و در این صورت واقعیت ثابت است و عدم ناپذیری و هر عدم ناپذیری واجب الوجود و خدای متعال است. بنابراین در فرض نامعتبر بودن شکل اول، باز واقعیت (یعنی وجود خدای متعال) اثبات می‌شود.

جمع‌بندی

بسیاری از براهین اثبات وجود خدا مبتنی بر استحاله دور و تسلسل هستند و برخی از ادله که به حسب ظاهر مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیستند، مبتنی بر اصلی هستند که با آن اصل دور و تسلسل ابطال می‌شوند. برخی از براهین مبتنی بر اصول نظری‌ای مانند اصالت وجود، تشکیک وجود یا عین ربط بودن معلول به علت هستند. همه براهین به جز برهان علامه طباطبایی مبتنی بر مقدمات خود هستند و همه آنها بر اصل بدیهی نفی سفسطه مبتنی می‌باشند. بنابراین همه آنها بر نفی سفسطه ابتناء دارند و یا همه براهین مبتنی بر اصل صوری بدیهی یا نظری استدلال‌ها (مثلًاً شکل اولش) هستند. از این‌رو اگر اصل بدیهی واقعیت انکار شود یا مشکوک تلقی گردد یا اصل صوری استدلال نفی شود، در این صورت نمی‌توان وجود خدای متعال را اثبات کرد. بنابراین تمام براهین خلقی و صدیقین و غیر صدیقین در فرض سفسطه باطل تلقی می‌شوند و نمی‌توان وجود واجب را اثبات کرد.

اما برهان علامه طباطبایی فارغ از این اصول بدیهی یا نظری، واقعیت را به عنوان خدای متعال به طور مطلق اثبات می‌کند؛ بی‌آنکه اثباتش مشروط به شرط، یا مفروض به فرض، یا مقدّر به تقدیر و مقابل‌های آنها شده باشد. بدین‌سان اثبات خدای متعال مانند وجود او غیر مشروط است و بر هیچ شرط، فرض و تقدیر و نیز مقابل‌های آنها مبتنی نیست. بنابراین برهان علامه این نتیجه را می‌دهد که واقعیت و خدای متعال حقیقتی است که در همهٔ شرایط، تقدیر و فرض و مقابل‌های آنها برقرار است و وجود او در جمیع شرایط، تقدیر و فرض اثبات می‌شود؛ حتی در فرض و تقدیر عدم اعتبار صوری استدلال‌ها.

کتاب‌نامه

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنیبهات (ج ۳). چاپ دوم. بی‌جا: دفتر نشر الكتاب.
۲. ————— (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. با تحقیق عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا). تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شانه). قم: مرکز نشر اسراء.
۴. سلیمانی امیری عسکری (۱۳۹۵). برہان صدیقین علامه طباطبائی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. طباطبائی، سید محمدحسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۵). با مقدمه و پاورقی استاد شهید مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۶. فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۹۰). رسائل عرفانی و فلسفی. با تصحیح وحید روح‌الله‌پور. قم: انتشارات آیت اشرف.

نقد و بررسی ماهیت معنا در نظریه کاربردی معنای ویتنگشتاین با رویکرد اسلامی

لیلا محسنیان^۱، محمد صادق علی پور^۲

چکیده

از معنای هر چیزی پرسیده می‌شود، در حالی که ماهیت معنا و چگونگی حصول آن از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه زبان است. معناشناسی رویکرد غالب فلسفه معاصر غرب و متاثر از تجربه‌گرایی است. از این‌رو، تصوراتی معنادار قلمداد می‌شوند که متناظر با انطباعات حسی بوده و قابل تجربه باشند. نظریه کاربردی معنای ویتنگشتاین نیز معنا را همان کاربرد عملی واژه می‌داند. این نظریه بر سایر حوزه‌های فکری، به خصوص فلسفه تعلیم و تربیت بسیار تأثیر گذاشت. لذا در این پژوهش فلسفی، با روش تحلیلی - توصیفی و رویکردی انتقادی ضمن تحلیل ماهیت معنا در نظریه کاربردی معنای ویتنگشتاین، از رهگذر بررسی نظریه شباخت خانوادگی، ماهیت زبان و بازی‌های زبانی نشان داده است، به دلیل غلبه رفتار گرایی و ویژگی تجربی زبان نزد ویتنگشتاین، «زبان» مقدم بر «ذهن» و معیار معناداری قلمداد می‌شود. بنابراین اشکالاتی نظیر انکار اصول زیربنایی، انکار امکان حصول نظریه، ترجیح عقل عرفی، انحصار معنا در زبان‌های عمومی، ایده‌آلیسم زبانی ناشی از قرارداد انگاری در بازی‌های زبانی، متوجه ماهیت معنا در نظریه اوست.

واژگان کلیدی: بازی‌های زبانی، ذهن، زبان، معنا، نظریه کاربردی معنای، ویتنگشتاین.

۱. mohsenian20@yahoo.com

۱. طلب سطح چهار حکمت متعالیه، جامعه الزهرا 

msalipoor@yahoo.com

۲. دکتری فلسفه تطبیقی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی 

نحوه استناد: محسنیان، لیلا؛ علی پور، محمد صادق (۱۴۰۱).

«نقد و بررسی ماهیت معنا در نظریه کاربردی معنای ویتنگشتاین با رویکرد اسلامی»، حکمت اسلامی، ۹ (۴)، ص ۱۵۱-۱۷۳.

مقدمه

دست‌یابی به حقیقت و فهم امور واقعی و تشخیص آن از امور غیر واقعی، همواره از دغدغه‌های اصلی بشر بوده و موجب طرح مسائلی چون رابطه «ذهن و عین» و «معنا و حقیقت» شده است؛ مباحثی که معركه آراء گوناگون فلسفی است. از سوی دیگر، سیر تطور فلسفه در گذر از رویکرد وجودشناختی به معرفت‌شناختی و به تدریج معناشناختی - که شاخه‌ای از زبان‌شناسی به‌شمار می‌آید - مسأله اصلی را متوجه چیستی معنا و رابطه آن با زبان نمود. سؤال اصلی این بود که ماهیت معنا و راه حصول آن، ارکان و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن چیست؟ ملاک و سنجه معناداری چه امری است؟

غلبه رویکرد زبان‌شناختی این تصور را به وجود آورد که راه دست‌یابی به حقیقت^۱ و معنا^۲، زبان^۳ است؛ زیرا «زبان» به دلیل نقش بازنمایی تصورات ذهنی و معانی حاصل از ادراک واقع، نقش مهمی در کشف رابطه «معنا و حقیقت» ایفا می‌کند؛ به‌طوری که بدون دریافت معانی واژه‌ها، سخن گفتن از حقیقت آنها غیر ممکن به نظر می‌رسد.

بدین ترتیب در فلسفه ۱۵۰ سال اخیر، تعلق خاطر به زبان کاملاً مشهود است و ویتنگشتاین^۴ متقدم را می‌توان نماینده بر جسته فلاسفه زبان به‌شمار (و دبرگ، پ، ۱۳۹۴، ص ۳۸۹). از سوی دیگر، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، گرایش به تحریه‌گرایی فضای غالب فکری فیلسوفان غربی شد و مسائل بسیاری را تحت تأثیر قرارداد. از جمله مسائل متأثر از این فضای فکری، نظریه کارکردی معنای ویتنگشتاین است که معنای واژه را همان کاربرد واژه‌ها در عمل می‌داند؛ به‌طوری که برای فهم معنای واژه - که در نظر او، حیات واژه است - به جای مراجعه به کتب لغت باید به کاربرد آن در جریان زندگی مراجعه نمود.

1. Reality.

2. Meaning.

3. Language.

4. Wittgenstein Ludwig.

«هر واژه (نشانه) به تهابی مرده می‌نماید. چه چیزی به آن حیات می‌بخشد؟ نشانه در کاربرد حیات می‌یابد» (Wittgenstein. 1991. P.432).

در نظر ویتگشتاین، معنا و زبان ارتباط عمیقی با یکدیگر دارند. او زبان را به جعبه‌ای بزار تشییه می‌کند و مدعی است «همان طور که شما معنای یک ابزار را در هنگام استفاده و کاربرد آن می‌فهمید، معنای کلمات نیز با استفاده‌ای که از آنها در زبان می‌شود و نقشی که در متن فعالیت جمعی ایفا می‌کنند، فهمیده می‌شوند». او برای بیان چیستی معنا، از نظریه شباهت خانوادگی و «بازی‌های زبانی»^۱ بهره می‌گیرد.

این نظریه بر حوزه‌های مختلف فلسفی و روان‌شناسی، به خصوص نظام‌های تعلیم و تربیت تأثیرات فراوانی داشته و با توجه به ناکافی بودن آثار پژوهشی در حوزه فلسفه اسلامی و اینکه رویکرد غالب آثار «توصیفی» است تا انتقادی، از این رونیاز به پژوهش‌هایی با رویکرد انتقادی احساس می‌شود.

از پژوهش‌گران معاصر و مفسران فلسفه ویتگشتاین می‌توان به "پیتر مایکل استفان هکر"^۲ (فیلسوف انگلیسی فلسفه ذهن و فلسفه زبان) و همچنین "نرمن ملکلم"^۳ (فیلسوف آمریکایی و از شاگردان ویتگشتاین اشاره کرد. عمدۀ آثار پیتر هکر، ناظر به فلسفه ویتگشتاین است. از جمله: «ویتگشتاین، درک و معنا» (جلد ۱ تفسیر تحلیلی درباره تحقیقات فلسفی او) و «ویتگشتاین، معنا و ذهن» (جلد ۳ تفسیر تحلیلی درباره تحقیقات فلسفی او). همچنین او کتابی در مورد پژوهش‌های فلسفی نگاشته که تفسیری ارتدوکسی از ویتگشتاین ارائه داده است. نرمن ملکلم نیز که به بررسی مفاهیمی مانند معرفت، قطعیت، حافظه و رؤیا می‌پردازد، در کتاب «ویتگشتاین، دیدگاه دینی» به جاذبه‌هایی که تفکر مذهبی برای ویتگشتاین داشته و همچنین دلایلی که مانع از تعهد کامل مذهبی ویتگشتاین شده پرداخته است. ملکلم به جای اصطلاح «بازی‌های زبانی» از اصطلاح «سیستم» استفاده می‌کند و معتقد است که سیستم‌های متفاوت هر کدام عقلانیت خاص خود را دارند. بنابراین ارزیابی و نقد هر کدام از این سیستم‌ها، تنها با قواعد و چهارچوب خاص به آن امکان‌پذیر است (Malcolm. 1995).

در نوشتار حاضر سعی شده تا ضمن تبیین، به نقد دیدگاه معنای ویتگشتاین پرداخته شود. سوالاتی که این پژوهش در صدد پاسخ به آن است عبارتند از:

۱. ماهیت معنا با توجه به نظریه کاربردی معنای ویتگشتاین چیست؟

1. languages games.

2. Peter Michael Stephan Hacker.

3. Norman Malcolm.

۲. مبادی و ارکان این نظریه را چه چیزهایی تشکیل می‌دهد؟
۳. دو نظریه «شباهت خانوادگی» و «بازی‌های زبانی» و یتگشتنی‌این چه ارتباطی با نظریه «کاربردی معنا» دارند؟
۴. ماهیت زبان و ماهیت معنا چه ارتباطی با هم دارند؟
۵. طبق این نظریه، معنا چگونه حاصل می‌شود و این نظریه چه اشکالات بنایی و مبنایی دارد؟ برای دست‌یابی به پاسخ این سوالات، در پژوهشی فلسفی به روش تحلیلی- توصیفی و رویکردی انتقادی، با نظر بر آثار مکتوب و یتگشتنی و برخی از شارحان او، در چهار مرحله ماهیت معنا در نظریه کارکردی معنا مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:
ابتدا جایگاه معنا در دو فلسفه متقدم و متاخر و یتگشتنی بررسی شده و به چرایی تحول دیدگاه او از نظریه توصیفی به کارکردی پرداخته می‌شود.

در مرحله دوم و سوم، برای دست‌یابی به مبادی شکل‌گیری این نظریه، ابتدا به تبیین «نظریه شباهت خانوادگی» و رابطه آن با نظریه کاربردی معنا، و سپس با تحلیل «نظریه بازی‌های زبانی» و رابطه آن با «نظریه کاربردی معنا»، از رهگذر بررسی ارکان و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده این دو نظریه (یعنی «ماهیت زبان»، «رابطه زبان و معنا»، «أنواع زبان در رابطه با تجربه»، «نقش زبان معمولی در حصول معنا» و ... چگونگی حصول نظریه کاربردی معنا، از توالی این دو نظریه نزد یتگشتنی نشان داده می‌شود.

در پایان، نقدهای بنایی و مبنایی وارد بر ماهیت معنا در این نظریه بیان می‌گردد.

۱. جایگاه معنا نزد یتگشتنی

و یتگشتنی مجذوب مفهوم «معنا» بود (هادسون، ۱۳۹۷، ص۶) و «زبان» محور اندیشه‌های او را تشکیل می‌داد. یکی از مهمترین دل مشغولی‌های فلسفی او ماهیت زبان و نسبت زبان با جهان است (کنی، ۱۳۹۲، ص۶). او سعی کرد مسئله «معنا» را از طریق توجه به ساختار زبان و رابطه آن با جهان حل نماید. حاصل تلاش‌های او در این زمینه، دو نظریه متفاوت در خصوص معنا است. ویژگی مشترک هر دو نظریه (تصویری معنا و کاربردی معنا) آن است که او ضمن توصیف «ماهیت زبان» و با تمرکز بر زبان، تکلیف معنا را مشخص می‌نماید. یتگشتنی‌این متقدم در نظریه تصویری معنا، زبان را تصویر واقعیت معرفی می‌کند و یک رابطه خطی از تصویر، معنا و واقعیت ارائه می‌دهد.

جان کلام او اینکه: معنا همان محکی زبان است که در قالب گزاره بیان می‌شود نه اسم. اما در نظریه متاخرش، چهره کاملاً متفاوتی از زبان و رابطه آن با معنا ارائه می‌دهد؛ به‌طوری که زبان را ابزار

حصول معنا به روش «بازی‌های زبانی» می‌داند. این نظریه او معروف به نظریه کارکردی معناست که در پژوهش‌های فلسفی^۱ بیان شده است (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۳۹۷).

بنابراین به دلیل سیر و تحول فکری او از رساله به پژوهش‌ها برای فهم دقیق نظریه کارکردگرایانه او در خصوص معنا، لازم است ابتدا مروری به نظریه تصویری در رساله منطقی - فلسفی و سپس نظریه کارکردی او در پژوهش‌های فلسفی داشته باشیم.

۱-۱. نظریه تصویری معنا^۲

نظریه تصویری معنا اولین نظریه ویتنگشتاین در خصوص معناست که در تراکتاتوس یا رساله منطقی - فلسفی^۳ بیان شده و زبان را مانند آینه می‌داند. او در این کتاب به بیان رابطه مثلثی زبان، واقعیت و معنا می‌پردازد و این رابطه را به شکل منطقی بیان می‌کند.

نام دیگر نظریه «تصویری معنا»، «نام‌گذاری معنا»^۴ است. این نظریه بیانگر آن است که معنای یک واژه، شیء^۵ یا عینی^۶ است که واژه نام آن است و یا به آن اشاره می‌کند و تصویر الگویی از واقعیت است و به واقعیت گره می‌خورد (ویتنگشتاین، ۱۳۹۳، ص ۳۶-۳۲).

برای فهم صحیح نظریه تصویری باید به فضای حاکم بر رساله توجه نمود؛ زیرا رساله به دلیل ابهامش دارای قرائت‌های مختلف است. از جمله این قرائت‌ها، استعلایی یا ارتدکس، واقع‌گرایانه و درمان‌گرایانه است.

توجه به این قرائت‌ها، از این رو حائز اهمیت است که در تفسیر نظریه تصویری معنا و کشف رابطه و چگونگی حصول نظریه کارکردی او تأثیر دارد؛ به طوری که در قرائت استعلایی، رساله دارای صبغه‌ای کانتی است. با این تفاوت که نگاه استعلایی ویتنگشتاین در رساله، دلالت شناسانه و ناظر به دست یابی معنا از طریق توجه به مدلول الفاظ است. در حالی که نگاه استعلایی کانت معرفت‌شناسانه بود، اما در قرائت واقع‌گرایانه، ویتنگشتاین یک فیلسوف واقع‌گرای است؛ زیرا او در رساله از امکان دست یابی به معنا در مورد جهان اطراف انسان سخن می‌گوید. در حالی که در قرائت درمان‌گرایانه - که مربوط به سال‌های اخیر می‌شود - نگاه او نگاهی صرفاً سلبی توصیف می‌گردد، به طوری که نقش فلسفه او صرفاً درمان‌گر و در مقام زدودن زبان از کژتابی هاست؛ همان نقشی که در پژوهش‌های فلسفی برجسته می‌شود. در این تفسیر، ویتنگشتاین فلسفیدن را

1. Philosophical Investigations.
2. Picture theory of meaning.
3. Tractatus Logico-philosophicus.
4. Naming theory of meaning.
5. Object.
6. Bedeutet.

صرف نگرشی صحیح به پدیده‌های جهان می‌داند نه بیان نظرات موجه و مطابق با واقع (دباغ، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷-۱۳۸).

عبارت‌های کوتاه و موجز ویتنگشتاین در رساله بیان‌گر آن است که واقعیت برای انسان از طریق زبان و به کمک گزاره‌ها به تصویر کشیده می‌شود. بدین ترتیب، «زبان» به وجود آورنده اندیشه و معنایخش است. درواقع یک نوع این‌همانی بین گزاره، زبان و اندیشه برقرار است که نتیجه آن حصول معناست:

«تصویر الگویی از واقعیت است... تصویر موضوع خود را از موقعیتی بیرون از آن بازنمایی می‌کند... گزاره شامل هر آن چیزی است که تصویر کردن شامل آن است... فقط گزاره‌ها معنا دارند... اندیشه، گزاره معنادار است... تمامیت گزاره‌ها زبان است... زبان اندیشه را می‌پوشاند... گزاره تصویر واقعیت است... گزاره معنای خود را نشان می‌دهد» (ویتنگشتاین، ۱۳۹۷، ص ۳۲-۵۰).

با وجود اینکه نگاه ویتنگشتاین همواره تجربی است، اما رساله بیشتر صبغه منطقی دارد؛ برخلاف پژوهش‌ها که غالباً نگاه تجربی و کارکردگرایانه کاملاً شدت گرفته و مشهود است. او در رساله با این پیش‌فرض وارد می‌شود که معنا همان محکی معین است. یعنی تنها هستی‌ها و چیزهایی که وجود دارند معنادارند (هادسون، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

نکته بسیار مهمی که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که در نظر ویتنگشتاین، گزاره معنادار لزوماً صادق نیست. به عبارت دیگر، گزاره می‌تواند معنا داشته باشد و در عین حال کاذب باشد؛ مثلاً گزاره «کابل پایتخت پاکستان است» با وجود اینکه کاذب است، ولی معنادار است؛ زیرا گرچه در واقع چنین وضعیتی وجود ندارد، ولی ارائه‌کننده تصویری ممکن از واقع است و اجزاء گزاره (اتم‌ها) یا نام‌ها تاظر یک بهیک با خارج دارند. البته در نظر او، برخلاف گزاره‌ها که با وجود محکی نداشتن می‌توانند معنادار باشند، نام‌ها چنین ویژگی‌ای را ندارند و در صورتی معنا دارند که لزوماً محکی (صدق) داشته باشند و در صورت نداشتن محکی (مانند اسامی مهمل) بی‌معنا خواهند بود. بنابراین باید بین اجزاء گزاره (نام‌ها یا اتم‌ها) و خود گزاره و به تبع بین مصدق^۱ و مدلول^۲ تفاوت قائل شد؛ زیرا مصادیق در واقع محکی اسامی یا اجزاء قضیه‌اند که در سایه روابط موجود در گزاره معنا پیدا می‌کنند. در حالی که مدلول، محکی گزاره و بیانگر امور واقعی اند و اسامی (اتم‌ها) چنین ویژگی و کارکردی ندارند (همان، ص ۳۸-۳۹).

1. Refrens.

2. Sense.

بدین ترتیب مشخص می‌شود با وجود اینکه برخی بر نگاه اتمیستی^۱ (یعنی ذره‌گرایانه) در رساله تأکید دارند، اما با توجه به نکات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که ویتنگشتاین در نظریه تصویری معنایش نگاه کل‌گرایانه^۲ به جهان دارد و "جهان را دارای خصلتی رابطه‌ای" و "زبان را متأثر با جهان" و "معنا را حاصل تعامل بین جهان و زبان" می‌داند (دیاغ، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲-۱۶۳)؛ زیرا با وجود اینکه او زبان را متشکل از «الفاظ و گزاره‌ها» می‌داند، ولی گزاره را به عنوان کوچکترین واحد معناداری معین می‌کند نه لفظ (اسم). لذا برای حصول معنا، بر «روابط» میان اجزاء قضیه تأکید دارد نه خود اجزاء یا اتم‌ها به تهایی.

او می‌گوید: « فقط گزاره‌ها معنادارند. فقط در بستر گزاره‌هاست که نام مدلول دارد. این روابط نیز بهنوبه خود برگرفته از روابط موجود در جهان است. جهان عبارت است از همه آنچه واقع است. جهان تمامیت امور واقع است، نه تمامیت اشیاء. جهان به امور واقع تجزیه می‌شود... تمام واقعیت عبارت از جهان است» (ویتنگشتاین، ۱۳۹۷، ص ۲۷-۴۰). همچنین با وجود اینکه او اشیاء را جوهر جهان و بسیط می‌داند، ولی آنها را تا زمانی که در قالب یک گزاره بیان نشده‌اند، بی‌معنا می‌داند (همان، ص ۳۰).

بدین ترتیب، این نگاه کل‌گرایانه او در رساله، از نوعی ارتباط شبکه‌ای حکایت می‌کند که گزاره‌ها نمایان‌گر آن هستند و در پژوهش‌ها به مدد نظریه شباهت خانوادگی و ویژگی بازی‌های زبانی تقویت می‌گردد.

از جمله وجوده ثابت اندیشه ویتنگشتاین متقدم و متاخر، توجه خاص به ویژگی تجربی زبان در خلق معنایست. براساس نظریه تصویری، زبان تا وقتی تصویرگر است که در مورد جهان اطرافمان سخن می‌گوییم. ولی آنگاه که درباره چیزهایی خارج از جهان اطرافمان سخن می‌گوییم، گرفتار بی‌معنایی شده‌ایم (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۲۲۳). بعدها در نظریه کارکردی، زبان نقش بیشتری می‌یابد؛ به طوری که مقدم بر ذهن و محل معنا می‌گردد. گرچه او در رساله به کاربرد زبان و رابطه آن با معنا چندان توجهی ندارد، اما براساس سیری که گذشت، بذر پیوند معنا و کاربرد زبانی در رساله جوانه زده است.

جهان و فهم آن یکی از رئوس مهم مثلث "زبان، معنا و واقعیت (جهان)" او را تشکیل می‌دهد. اما متأسفانه او تعریف واضحی از جهان مورد نظرش ارائه نمی‌دهد. اما در رساله عباراتی وجود دارد که می‌توان از آنها چنین برداشت نمود که منظور او از جهان، آن چیزهایی است که در قالب علوم تجربی (طبیعی) قابل بیان هستند و این مطلب نیز مؤید نگاه تجربه‌گرایانه او و متمایل شدن او به

1. Atomistic.
2. Holistic.

نظریه کاربردی معنا است. «جهان عبارت است از همه آنچه واقع است... آنچه واقع است، عبارت است از وجود وضعیت‌های امور... وضعیت امور ترکیبی از اشیاء است» (ویتنگشتاین، ۱۳۹۷، ص ۲۷-۲۸).

نقد نظریه تصویری معنا

همان طور که معروف است، ویتنگشتاین از نظریه تصویری به نظریه کارکردی معنا منصرف شد و نظریه اولیه خود را نقد نمود و از آنچه در رساله به عنوان دست‌یابی به «معنای نهایی و کامل» یک گزاره سخن گفته بود - که «گزاره فقط و فقط یک تحلیل کامل دارد» (همان، ۱۳۹۳، ص ۳۹) - اعراض نمود و در پژوهش‌ها و نظریه کارکردی اش از «متغیرها» و «وابستگی معنا به کاربرد در عمل سخن گفت. این نقدها در نشان دادن چیستی نظریه کاربردی مؤثرند:

۱. او این نظر خودش که «اگر نامی (جزء گزاره) مصدق (ماهی ازاء خارجی) نداشته باشد بی‌معناست» را در رساله‌اش رد نمود و خلط بین معنای نام و مسمای نام^۱ دانست (هادسون، ۱۳۹۷، ص ۸۹). لذا او به این تیجه رسید که اسامی بدون مصدق می‌توانند معنا داشته باشند؛ زیرا ملاک معناداری مصدق داشتن یا نداشتن نیست، بلکه کاربرد است.
۲. همچنین او این نظرش در رساله که «شرط معناداری یک گزاره، داشتن مدلولی کاملاً معین است» را هم رد نمود؛ زیرا از نظر او نمی‌توان به مدلول کاملاً معین دست یافت و همیشه امکان کامل‌تر شدن و به عبارتی دقت بیشتر در تعیین مصدق وجود دارد. بدین ترتیب، در مدلول‌های تعریفی نیز معنا برای مخاطب می‌تواند حاصل شود. او مثال می‌زند به اینکه اگر شما به فردی بگویید "قریباً در همینجا بایست"، با اینکه مکان ایستادن دقیقاً مشخص نیست اما فرد منظور شمارا متوجه شده و معنای کلام شما را می‌فهمد.
۳. تحلیل یک گزاره به گزاره‌های ساده‌تر لزوماً معنای آن گزاره را واضح‌تر نمی‌کند، بلکه چه بسا منجر به ابهام و عدم حصول معنا می‌شود. پس بحث از گزاره‌ای پایه و بدیهی نزد او بی‌معناست و باعث ابهام بیشتری می‌شود.
۴. تجزیه واقعیت به بسایط منجر به حصول معنا نمی‌شود. یعنی آنچه را که او برای حصول معنا در رساله با عنوان تناظر یک‌به‌یک میان بسایط زبان و بسایط واقعیت لازم می‌دانست، در واقع در کسب معنا بی‌تأثیرند (همان، ص ۸۹-۹۰). بنابراین آنچه معنابخش است، همپوشانی و ارتباط شبکه‌ای (شباهت خانوادگی) الفاظ در بازی‌های زبانی است.

1. Bearer of the name.

۱-۲. نظریه کاربردی معنا^۱

ویتگنشتاین در فلسفه متاخرش می‌کوشد تا پاسخ مناسبی به این پرسش که «معنای یک واژه^۲ چیست؟» بدهد. او در نهایت معنای واژه را کاربرد عملی معرفی می‌کند (Wittgenstein. 1992. P.69).

یعنی اگر می‌خواهید معنای یک واژه را بفهمید، در کتاب‌های لغت به دنبال آن نگردید، بلکه به کاربرد و استعمال آن میان انسان‌ها مراجعه کنید. ویتگنشتاین «معنا» و «کاربرد»^۳ را یکی می‌داند و واژه یا عبارت را زمانی معنادار می‌داند که کاربردی در زبان داشته باشد. اما مقصود ویتگنشتاین از کاربرد یا کارکرد چیست؟

۱-۳. معنای کاربرد (کارکرد)^۴

منظور از کاربرد یا کارکرد چندان واضح نیست و مانند سایر اصطلاحات در صدد تعریف بر نمی‌آید. اما با توجه به توصیفات و تفاسیری که در بیان این اصطلاحات به کار می‌برد، می‌توان گفت مفهوم کارکرد با اصل تحقیق‌پذیری تجربه‌گرایی منطقی پیوند دارد. یعنی هرچه میزان شواهد و قرائن یک عبارت یا واژه در عمل بیشتر باشد، معنای واضح‌تری می‌یابد. به طور مثال، او بیان می‌کند که عبارت «زمین میلیون‌ها سال وجود داشته است» نسبت به عبارت «زمین پنج دقیقه گذشته وجود داشته است» معنای واضح‌تری دارد؛ زیرا قرائن و شواهد بیشتری برای گزاره اول وجود دارد (و درگ).

۱۳۹۲، ص ۴۰۹.

بین آنچه او به عنوان «کاربرد» معرفی می‌کند و «بازی‌های زبانی» نسبتی وجود دارد. در واقع کاربرد مورد نظر او به صورت بازی‌های زبانی جلوه می‌کند. بدین بیان که کاربرد الفاظ و عبارات از نظر او تابع قواعد یا دستور زبان‌های منطقی هستند که این قواعد، قابل توصیف، فهمیدن و هنجاری‌اند. یعنی قواعد زبانی همانند قواعد بازی باید قابل اجرا باشند؛ زیرا اگر بازیکنان بخواهند در جریان بازی قرار گیرند و بازی برای آنها معنابخش باشد، باید به قواعد بازی پای‌بند باشند. بنابراین همان‌طور که شطرنج بازان باید از قواعد بازی شطرنج سرپیچی کنند والا دیگر شطرنج بازی نکرده‌اند، همه افرادی که اهل یک زبانند باید تابع قواعد و دستور زبان خود باشند. همچنین اگر فردی قصد فهم معنای یک واژه یا عبارت زبانی خاص را دارد، باید برای دریافت کاربرد صحیح وارد بازی زبانی آن زبان خاص گردد (همان، ص ۴۰۹-۴۱۰).

1. Applied theory of meaning.

2. Tovi.

3. the use or Application.

4. the use.

از نظر ویتگشتاین حصول معنا و حتی شکل‌گیری شخصیت انسان‌ها، از جمله اموری هستند که در اجتماع و در تجربه عملی از جنس بازی زبانی شکل می‌گیرند. در عبارت «نماد در کاربرد زنده است»، منظور از نماد همان «واژه» یا «عبارت» است و مراد از کاربرد همان بازی‌های زبانی است: «معنای یک مهره، نقش آن در بازی شطرنج است» (Wittgenstein. 1991. p. 563).

این تجربه جمعی، چیزی شبیه بازی است که به واژه‌ها و ابزار به کاررفته در آن معنا می‌بخشد، گفتگوی میان گروه‌ها و دسته‌های انسان‌ها، معنابخش واژه‌های به کار رفته در تعاملات انسانی است؛ به طوری که این واژه‌ها تا قبل از استعمال، هیچ معنای پیشینی و مانقدم ندارند و فرض معانی ذهنی مقدم بر تجربه، نادرست است.

در زندگی، معنا به کمک زبان حاصل می‌شود و زندگی مانند بازی است که بازیکنان در بازی زندگی معنای واژه‌ها را کشف می‌کنند. لذا یکی از ارکان مهم ایجاد معنا نزد او «بازی‌های زبانی» است و از آنجاکه او هر بازی را از چند جهت مانند اعضای یک «خانواده» می‌داند، لذا جملات و زبان‌های رایج بین طیف خاصی از انسان‌ها نیز مانند اعضاء یک خانواده هستند که در خانواده معنا می‌باشد. یعنی واژه‌های یک زبان زمانی معنادارند که در خانواده‌ای از معانی به صورت ارتباطی شبکه‌ای مشاهده شوند نه به صورت منفرد (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۴۱۱-۴۱۳).

بنابراین برای بررسی نظریه کاربردی معنا، باید تخته نظریه شباهت خانوادگی او مورد توجه قرار گیرد و پس از بیان ارتباط آن با زبان، به ماهیت زبان و نقش بازی‌های زبانی در خلق معنا پرداخته شود.

۲. نظریه شباهت خانوادگی^۱

این نظریه و مبانی آن نخستین بار در کتاب «گرامر فلسفی»^۲ ویتگشتاین، بدون بیان واژه «شباهت خانوادگی» صرفاً بایان ویژگی‌هایی از جنس ویژگی‌های مشترک بین اعضای یک خانواده بیان شده است (Wittgenstein. 1993. P.75).

تا اینکه وی در «کتاب آبی»^۴ صراحتاً از واژه انگلیسی «شباهت خانوادگی»^۵ استفاده نموده است. او در پژوهش‌های فلسفی خود، نظریه شباهت خانوادگی را چنین بیان داشته است: می‌توان

1. Family resemblance.

2. Philosophical Grammar.

3. اما در همان سال‌ها (۱۹۱۴ تا ۱۹۵۱) در یادداشت‌های فلسفی پراکنده ویتگشتاین با عنوان «فرهنگ و ارزش» می‌توان اصطلاح آلمانی (Familienähnlichkeit) که بیانگر «شباهت خانوادگی» است را یافت.

4. The Blue Book.

5. Family likeness.

امور مختلفی که ویژگی مشترکی ندارند اما مانند یک شبکه به هم پیونده خورده و در ارتباط هستند را تحت یک نام قرار داد. بر این اساس می‌توان گفت این نظریه در مقابل نظریه کلیت و ماهیت مشترک میان اشیاء قرار می‌گیرد (Wittgenstein. 1991. P.32)؛ زیرا برای رهایی از امر مشترک، به ارتباط شبکه‌ای متصل شده است.

ویگشتاین معتقد به تعریف نیست و هرگز اصطلاحات خود را تعریف نمی‌کند. او به نظریه خود وفادار است و صرفاً با کمک مثال و نشان دادن کاربرد، به توصیف بستنده می‌کند. لذا برای توصیف «شباهت خانوادگی» از مثال‌ها کمک می‌گیرد. در اصل، اول برای حل مشکل تعریف و رهایی از آن، راهکاری به نام شباهت خانوادگی ارائه داده است.

او افراد (مصاديق) یک واژه را مانند اعضای یک خانواده می‌داند که در شباهت‌های گوناگونی مانند قد، وزن، چهره، رنگ مو، رنگ چشم، اخلاق، نوع رفتار و... همپوشانی و تداخل دارند (بیگپور، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳). یعنی ویژگی‌های مختلف اعضای یک خانواده با وجود تفاوت‌هایشان آنها را مانند شبکه به هم پیوند می‌زنند و باعث می‌شود عضو یک خانواده به حساب آیند.

به نمودار زیر که پنج پدیده در یک مجموعه فرضی با خصوصیات متفاوت مشخص شده‌اند

توجه نمایید:

1. a b c d e
2. c d e g h
3. i j k a b
4. h a b c d
5. b c d e g

همان طور که ملاحظه می‌کنید، آنچه منجر شده تا هر یک از این پدیده‌ها داخل در این مجموعه شده و از افراد این مجموعه بهشمار آیند، ویژگی مشترک بین همه آنها نیست بلکه ویژگی شباهت خانوادگی است. یعنی هر کدام از این پنج پدیده فرضی، دست‌کم در سه ویژگی با دیگر پدیده‌های مجموعه در ارتباط هستند. با این وجود نمی‌توان یک خصوصیت مشترک بین تمام افراد این مجموعه یافت (Fogelin. 1987. P.133).

مصاديق یا افراد یک واژه نیز شبیه خانواده هستند و به دلیل شباهت در برخی ویژگی‌ها حالت شبکه‌ای و تداخلی دارند. او در این خصوص مثال بازی را می‌زند که چطور قابل تعریفی منطقی نیست و نمی‌توان در میان بازی‌ها ویژگی مشترک یافت که شامل همه انواع بازی شود؛ مثلاً هیچ یک بازی‌ها یافته نمی‌شوند و از طرفی، واژه بازی مانند لفظ شیر نیست که چندین معنای مستقل داشته باشد. لذا نمی‌توانیم از طریق ویژگی مشترک بین تمام مصاديق بازی‌ها، بازی را تعریف کنیم. نکته مهم در اینجا این است که مفهوم بازی با وجود اینکه محدوده مشخصی ندارد، ولی معنادار است؛

زیرا «نداشتن محدوده مشخص» از نظر او موجب بی معنایی نمی شود. بلکه انواع بازی می توانند مانند اعضای یک خانواده باشند و با توجه به کاربردشان به کمک ویژگی شباهت خانوادگی معنا یابند (Wittgenstein. 1991. pp.67-109).

۳-۱. رابطه نظریه کاربردی معنا و شباهت خانوادگی

ویتنگشتاین در نهایت، نظریه شباهت خانوادگی خود را در قالب «بازی های زبانی» نشان داد. مفهوم «شباهت خانوادگی» در کنار مفاهیمی چون «خانواده» و «خانواده معانی» نقش مهمی در حصول نظریه کاربردی معنا ایفا نمود.

ویتنگشتاین معتقد بود که نمی توان برای واژه ها یک تعریف واحد و مشترک منطقی ارائه نمود؛ زیرا نمی توان برای واژه ها جزء مختص و جزء مشترک یافت. شما نمی توانید برای تعریف یک واژه به خصوصیتی دست یابید که در واژه های دیگر وجود نداشته باشند. به عبارتی، به دست آوردن فصل مختص امکان پذیر نیست و همین طور برای تعریف یک واژه لازم نیست یک ویژگی مشترک بین افراد آن وجود داشته باشد. بلکه صرف ارتباط شبکه ای و داشتن شباهتی نظری شباهت افراد یک خانواده کافی است. بنابراین ما برای واژه ها نیاز به ماهیتی مقوم نداریم. او برای نشان دادن عدم تعیین قطعی معنای یک واژه از واژه «بازی» کمک گرفت و نشان داد که برای واژه ها مرزی وجود ندارد تا به کمک یک تعریف منطقی آن مرز بیان شود. بلکه ما صرفاً قادر به توصیف اشیاء با نظر به کاربردشان در ارتباط شبکه ای آنها هستیم، نه تبیین و تعیین حدود واژه ها (ibid. p.71).

۴. چگونگی خلق معنا توسط بازی های زبانی^۱

۴-۱. محوریت زبان در خلق معنا

نشان داده شد که «زبان» در دست یابی به معنا، هم در اندیشه متقدم و هم در اندیشه متاخر ویتنگشتاین نقشی اساسی و تعیین کننده دارد. با این تفاوت که طبق نظریه تصویری اش، در مثلث «زبان، معنا و جهان»، ساختار جهان تعیین کننده ساختار زبان است. اما در اندیشه متاخر و در نظریه کارکردی اش، ساختار زبان تعیین کننده نوع نگرش به جهان است. یعنی زبان، اندیشه ساز است. به عبارتی زبان ابتدا نزد او تصویرگر است ولی در پایان، نقشی ابزاری و سازنده می یابد.

«بازی های زبانی» که یکی از مبانی مهم دیدگاه او در پژوهش های فلسفی است، دو تأثیر در نظریه کارکردی معنای او دارد:

1. The theory of language games.

۱. «بازی‌ها» در عین حال که ویژگی مشترک ندارند، اما ارتباطی خانوادگی دارند. از این‌رو می‌توان معنای «بازی» را فهمید.

۲. هر بازی با توجه به «قواعد قراردادی» خود بیانگر معانی واژه‌های مخصوص به خود در میدان بازی است و بازیکنان در صورت بازی می‌توانند اصطلاحات هر بازی را بیاموزند.

این خصیصه بازی در «زبان» نیز وجود دارد. بنابراین او «خرده زبان‌های خاص» را بازی‌های زبانی می‌نامد. منظور او از مقایسه «بازی» با «زبان» این بود که ارتباط بین سخن‌گفتن با زبان و فعالیت‌های غیرزبانی را نشان دهد؛ زیرا از نظر او سخن گفتن مانند یک بازی، فعالیتی اجتماعی است که او آن را «نحوه زیست»^۱ می‌خواند (کنی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹-۲۴۵).

او وجوده‌ی را برای شباهت و در نهایت یکسان دانستن زبان و بازی ذکر می‌کند:

۱. اشتراک بازی و زبان در «ویژگی اجتماعی». او به همین دلیل بعدها بر زبان عمومی تأکید می‌کند و زبان خصوصی^۲ را نفی می‌نماید.

۲. «قراردادی بودن قواعد» زبان و بازی. همان‌طور که قواعد بازی اختیاری و وابسته به قرارداد بازیکنان است، زبان نیز دارای قواعدی قراردادی و متغیر است.

۳. «استعمال صحیح قواعد» در مراحل و زمان و مکان مناسب، شرط بلد بودن بازی و زبان است.

۴. داشتن ویژگی «شباهت خانوادگی» و نداشتن تعریف منطقی (ماهیت کلی) (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۴۰۳-۴۰۴).

۲-۴. ماهیت زبان

وینکنستاین در خصوص تعیین ماهیت «زبان» نیز بر سنت خود، یعنی عدم تعریف پذیری استوار است. آن را تعریف‌ناپذیر و بدون ماهیت مقوم می‌داند و راه دست‌یابی به معنای زبان را همان‌توجه به کاربرد آن از طریق شباهت خانوادگی بیان می‌کند: «به جای پیدا کردن چیزی که در همه آنچه زبان خوانده می‌شود مشترک باشد، می‌گوییم این پدیده یک چیز مشترک ندارد که ما را مجبور کند تا برای همه آنها یک واژه را به کاربریم. اما به طرق متفاوت بسیاری با یکدیگر مرتبط‌باشند و به دلیل این رابطه یا این روابط است که همه آنها را زبان می‌نامیم» (Wittgenstein. 1991. p.69).

او نشان می‌دهد که معنای زبان نیز مانند هر واژه دیگری شبیه واژه بازی، در فعالیت اجتماعی انسان‌ها شکل می‌گیرد.

1. Form of life.

2. Privat language.

بنابراین زبان نیز مانند سایر واژه‌ها وراء عمل، حقیقت و معنایی ندارند تا به کمک آن شناخته شوند. به عبارت دیگر، هیچ امر غیر زبانی (غیر تجربی) نمایان‌گر میزان واقع‌نمایی زبان وجود ندارد که واقع‌نمایی آن را ارزیابی کند (بیگپور، ۱۳۹۰، ص ۲۲۶).

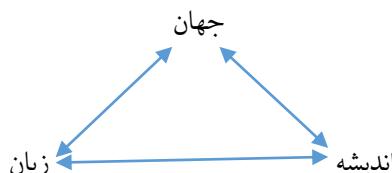
از نظر ویتگنشتاین، نگاه بیرونی (بیرون از عمل و تجربه) به زبان منتفی است و ما همواره حتی آن زمانی که در مورد زبان می‌اندیشیم در درون خود زبان عمل می‌کنیم. یعنی حتی تصور استعمال یک واژه، فی نفسه یک تصور اجتماعی و تجربی است (Wittgenstein. 1991. p.69).

۴- رابطه زبان و معنا در نظریه تصویری معنا

بیان شد در این نظرگاه، ویتگنشتاین عملکرد واژه زبانی را مانند یک تصویر می‌داند که به مدد دارا بودن برخی از ویژگی‌های صاحب تصویر، نمایان‌گر اوست. به طور مثال وقتی نام کسی را به زبان می‌آوریم، اورا به تصویر می‌کشیم. او معتقد است بین زبان و جهان (واقعیت) نسبتی تصویری برقرار است. نکته مهم این است که این «نسبت» از آنجهت که نسبت است، قابل تصور نیست. به همین دلیل نقطه اتصال بین زبان و جهان قابل تبیین نیست؛ زیرا ویژگی تصویر، تصویرگری سایر اشیاء است. اما تصویر نمی‌تواند تصویرگری خود را به تصویر بکشد، بلکه تنها می‌تواند به آن اشاره کند (Wittgenstein. 1996. p.33-34).

بنابراین ویتگنشتاین در رساله، زبان را معادل یک زبان صوری می‌داند و علاقه چندانی به «زبان معمولی» در مقابل «زبان خصوصی» - که آن را در پژوهش‌ها بر جسته می‌سازد - ندارد. «آنچه تصویر بازنمایی می‌کند، معنای آن است» (Ibid. p.35).

به طور خلاصه می‌توان نظر ویتگنشتاین در رساله را در قالب طرح زیر نمایش داد که در آن جهان به عنوان رأس مثلث، امری اصلی و بنیادی است و زبان و اندیشه تصویر جهان و نیز تصویر یکدیگرند. با توجه به این طرح، به ازاء هر جمله معناداری یک اندیشه و یک حالت ممکن در جهان وجود دارد. در حالی که آن جمله تصویر اندیشه و آن حالت ممکن در جهان است (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۳۹۹).



۴- رابطه زبان و معنا در نظریه کارکردی معنا؛ بازی بودن سرشت زبان

زبان در نظریه کارکردی ویتگنشتاین دارای ویژگی‌هایی نظیر «رفتار انسانی»، «بازی»، «معمولی

بودن»، «شبہ خانواده» است و به دلیل همین ویژگی‌ها منجر به حصول معنا می‌شود. او به قدری به زبان و نقش آن در تولید معنا معتقد است که آن را جایگزین ذهن کرده و توصیه می‌کند که به «فهمیدن» به عنوان یک فرایند ذهنی نظر نشود. او پا را از این نیز فراتر گذاشته و « محل اندیشیدن » را « زبان » معرفی می‌کند نه ذهن. او « ذهن » را نیز صرفاً « محل جریان الفاظ » می‌داند نه معانی: « سعی کنید به هیچ وجه به فهم به صورت یک فرایند ذهنی نیندیشید؛ چون همین عبارت است که شما را سردرگم می‌کند... . در معانی‌ای که مطابق آن فرایندهای وجود دارند، فرایندهایی که شاخصه فاهمه‌اند فهم یک فرایند ذهنی نیست. زمانی که من با زبان می‌اندیشم، در ذهن من جز بیان‌های لفظی، معانی جریان ندارند. زبان محمل اندیشه است ». (Wittgenstein.1991. p.329).

اگر از او پرسیده شود که "فرایندهای ذهنی شامل چه اموری می‌شوند"، او پاسخ خواهد داد که "احساس زیاد و کم شدن درد، شنیدن یک آوا یا جمله و اموری از این دست را می‌توان فرایندهای ذهنی شمرد". (Ibid. p.124).

۴-۵. انواع زبان در رابطه با تجربه

از جمله پیش‌فرض‌های مؤثر در خلق نظریه کارکردی و یتگنشتاین می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- اصالت بخشیدن به تجربه جمعی در مقابل تجربه شخصی
- انکار امور فطری و هر گونه تجربه شخصی قبل از تجربه جمعی
- محوری بودن نقش زبان عمومی در شکل‌گیری تفکر (تقدیم زبان بر فکر) (ییگ پور، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴).

در تبیین این محورها باید افزود: یتگنشتاین با رویافت مرسوم که تفکر و حصول معانی را مقدم بر وضع واژه‌ها و به تبع شکل‌گیری زبان می‌دانست، مخالف است. در سنت فلسفی، انسان قبل از توانایی تکلم به توانایی تفکر، فهم معانی و تجربه‌های شخصی غیر وابسته به زبان (امور فطری) — که سازنده شخصیت اوس است — مجهز است. اما از نظر او، تکلم در یک تجربه جمعی می‌تواند منجر به خلق معنا، شکل‌گیری تفکر و حتی در نهایت سازنده شخصیت انسان شود (Wittgenstein.1991. p.1).

۴-۵-۱. زبان خصوصی^۱ یا تجربه شخصی

زبان خصوصی از نظر یتگنشتاین به زبانی اطلاق می‌شود که واژگان آن « به آنچه صرفاً برای شخص سخن گو قابل شناخت است ارجاع دارند؛ به احساسات خصوصی بی‌واسطه‌اش ». (Ibid. p.243). به عبارت دیگر، زبان خصوصی مبتنی بر آن چیزی است که آن را تجربه شخصی می‌داند و از

1. Privat language.

آن به علم حضوری نیز تعبیر می‌شود. کسانی که به این تجربه شخصی و امکان آن معتقدند، علاوه بر اینکه زبان خصوصی را امری ممکن می‌دانند، آن را واقعیت زبان و ملاک صدق به شمار می‌آورند. اما ویتگشتاین منکر زبان خصوصی است و آن را به دلیل رد می‌کند:

۱. در زبان خصوصی هیچ چیز قابل گفتن نیست؛ زیرا ماهیت زبان بر گفتار استوار است.

۲. هیچ سوالی قابل ارائه نیست؛ چون از جنس تجربه عمومی نیست.

درواقع او معتقد است در مورد زبان خصوصی دو خطاب وجود دارد: یکی در مورد «ماهیت تجربه» و دیگری در مورد «ماهیت زبان»؛ زیرا او اولاً تجربه را امری خصوصی و شخصی نمی‌داند و ثانیاً – همان‌طور که قبلًا بیان شد – سرشت زبان را امری وابسته به اجتماع (عنی تجربه جمعی از نوع بازی) معرفی می‌کند (کنی، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴–۲۶۶). بنابراین تمام اعتبار در حصول معنا را به زبان معمولی می‌بخشد.

۴-۵-۲. زبان معمولی یا تجربه جمعی یا عقل عرفی

«زبان معمولی» زبانی است که در زندگی عادی و روزمره انسان‌ها در جریان است و منشأ حصول عقل عرفی است. کانون توجه ویتگشتاین در پژوهش‌های فلسفی اش قرار دارد. از نظر او، زبان نوعی از رفتار و عملکرد انسانی تلقی می‌گردد که نقش آن در خلق معنا مهم‌تر از نقش اندیشه و جهان است و درواقع زبان سازنده آنهاست. او زبان معمولی را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که این ویژگی‌ها منجر به معنابخشی، عدم توجه به آنها باعث خطا در مورد زبان معمولی شده است. مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارت است از:

- بی‌نیازی زبان معمولی از تحلیل منطقی
- بی‌نیازی زبان معمولی از دقت منطقی
- یقینی بودن زبان معمولی
- قاعده‌مند بودن زبان معمولی مانند بازی.

با تشریح این ویژگی‌ها می‌توان بیشتر به منظور او از زبان معمولی و رابطه آن با خلق معنا پسی برد. او معتقد است جملات زبان معمولی به صورت تحلیل نشده معنا را بیان می‌کنند، ولی قابلیت آن را دارند که در قالب نشانه‌نویسی مفهومی^۱ بیان گردند. او با اعتقاد به اینکه سرشت زبان‌ها مانند بازی است، سخت با تحلیلی دانستن زبان مقابله می‌کند و در نهایت، تحلیل منطقی زبان (نشانه‌نویسی مفهومی) را نیز نوع دیگری از بازی‌های زبان به شمار می‌آورد و واضح‌تر شدن معنای زبان با تحلیل منطقی را ناشی از توهם می‌داند (ودبرگ، ۱۳۹۲، ص ۴۱۳–۴۱۴).

1. Begriffsschrift.

بنابراین او معتقد است که زبان معمولی کاملاً واضح و رضایت‌بخش است و به دقت منطقی برای رفع ابهام و وضوح بیشتر) نیاز ندارد. او با دیدگاه مرسوم که واژه‌های زبان معمولی را نیازمند تعریف و اعتبار آنها را وابسته به قضایای بدیهی منطقی می‌دانست، سخت مخالفت می‌کند. از دیگر خطاهای رایجی که به نظر او در مورد زبان معمولی رخ داده و باعث عدم اعتماد به آن شده، «خطای شکاکانه» از جانب فلاسفه است. او بر عکس نگاه رایج فلسفی – که غالب اظهارات عادی زندگی روزمره را فاقد درجه یقین [تلقی کرده] و نادرست می‌دانست – قائل به یقینی بودن زبان معمولی است و دلیل این امر را قاعده‌مند بودن زبان معمولی همانند یک بازی می‌داند؛ البته قاعده‌ای که از دل خود زبان معمولی برخاسته و تحالف از آن بر هم زننده قواعد بازی بوده و مخرب آن است، به طوری که الزاماً در یک بازی زبانی نمی‌توان غیر از پذیرش بی‌چون و چرای ارتباط بین اشیاء، کارکرد دیگری یافت و مخالفت فلاسفه و نشانه‌نویسی یا ارجاع به بدیهیات و مواردی از این دست، خود نوعی بازی زبانی در بین فلاسفه است که از جمله «بازی‌های زبانی جایگزین» به شمار می‌آیند (Wittgenstein. 1969. p.114-779).

۵. نقد

۱-۵. نقدهای مبنایی^۱

۱-۵. در مکانیسم حصول معنا؛ فرایندهای زبانی جایگزین فرایندهای ذهنی می‌توان این مسأله را از وجوده مشترک بین نظریه تصویری و نظریه کاربردی معنای او دانست، به طوری که در فلسفه متاخری این امر شدت بیشتری یافته است؛ با این تفاوت که در نظریه تصویری به جای ذهن، واژه‌ها نقش تصویری و آینه‌ای دارند. ولی در نظریه کاربردی، همین واژه‌ها در فرایندهای زبانی که او از آن‌ها تحت عنوان «بازی‌های زبانی» نام می‌برد، نقشی کاربردی و عمومی می‌یابند: «تصور کردن یک زبان به معنای تصور کردن صورتی از زندگی است» (Wittgenstein. 1991. P.19).

بدین ترتیب جایگاه معنا از ذهن به زبان کشیده شده و ذهن تنها محل جریان الفاظ بوده و در خلق معنا به جای فرایندهای ذهنی، از فرایندهای زبانی سخن می‌گوید.

۲-۵. انکار واقعیت وراء بازی‌های زبانی (قراردادانگاری منجر به نسبی گرایی) ویتنگشتاین معتقد است که زبان معیار واقعیت و به تبع، معیار درست و نادرست است. او ملاک این ادعاییش را «توافق در قواعد زبانی» بیان می‌کند و هر گونه واقعیت مادی یا ذهنی را که بتوانند معیار

۱. منظور نقدی است که نشان‌دهنده مبنای فکری اشتباه و نادرست است.

اعتبار سنجی مفاهیم باشند رد می‌کند (هنفلینگ، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹). بنابراین بالاترین مستند قضاؤت برای او تنها همان «کاربرد عملی» است. این مطلب را "اوسوالت هنفلینگ"^۱ در کتاب فلسفه پسین ویتنگشتاین نقل می‌کند و بعد تذکر می‌دهد که نباید این نظر ویتنگشتاین که در مورد معناست، با رد حقیقت عینی خلط کرد.

اما پاسخ قابل قبولی از سوی او ملاحظه نمی‌شود و به نظر می‌رسد که این نقدی جدی بر ویتنگشتاین باشد که بنا بر نظریه کارکردی او و اصالت دادن به قراردادانگاری^۲، این توافق‌های انسانی است که تعیین می‌کند چه چیزی صادق و چه چیزی کاذب است و این امر چیزی جز تن دادن به نسبی‌گرایی نیست.

۱-۵. ایده‌آلیسم زبانی ایده‌آل

همان طور که تقدم ذهن بر واقعیت نزد بارکلی در قرن هجدهم منجر به ایده‌آلیسم ذهنی و انکار واقع‌گرایی شد، تقدم زبان بر واقعیت یا یکی دانستن آن نزد ویتنگشتاین نیز به‌نوعی تداعی‌گر ایده‌آلیسم زبانی گردید (همان، ص ۲۰۲)؛ زیرا اگر در واقع‌گرایی «واقعیت» تعیین‌کننده معنا و شخصیت انسانی است، در نظریه کارکردی ویتنگشتاین، این زبان است که معناساز و به‌تبع واقعیتساز است و ویتنگشتاین هیچ فضایی را خارج از کارکرد و بازی‌های زبانی باقی نمی‌گذارد تا بتوان از آن نظرگاه، به نظاره نشست و قضاؤت نمود.

۲-۵. نقدهای بنایی^۳

۵-۱. مغالطه «طرد شقوق دیگر»^۴

در فلسفه متاخر ویتنگشتاین، شیوه نیرومندی از رفتارگرایی منطقی شیوه رفتارگرایی تجربه‌گرایان منطقی دهه ۱۹۳۰ مشاهده می‌شود. به‌طور خاص‌تر، او از رفتارگرایی از نوع مولی^۵ روان‌شناسی مبتنی بر رفتار مشاهده‌پذیر، در تفاسیر خود از واقعیت استفاده می‌کند (ودبرگ، ۱۳۹۴، ص ۴۱۸).

بنابراین دلایل او تنها براساس رفتارهای قابل مشاهده انسان‌ها، آن‌هم در زندگی اجتماعی خلاصه می‌شود. لذا دلیل او اخص از مدعاست و او گرفتار مغالطه «طرد شقوق دیگر»^۶ شده است.

1. Oswald Hanfling.

2. Conventionalism.

۱. منظور از نقد بنایی، نقدی است که نشان‌دهنده استفاده نادرست از مبنا و اشکال در استدلال است. لذا نقدهایی که ازین جهت متوجه نظریه کارکردی معنای ویتنگشتاین است، مربوط به نادرستی دلایل و ترتیب حاصل از آنهاست.

4. damning the alternatives.

5. Molar.

6. damning the alternatives.

به عبارتی، در حالات و شقوق رفتاری قابل مشاهده انسان، همه شقوق ممکن نیست تا براساس آن قضایت نمود که معنا فقط در زندگی جمعی برای انسان حاصل می‌گردد؛ زیرا سایر جنبه‌های غیر قابل مؤاخذه نیز وجود دارد که بررسی نشده است. او مجاز نیست تا احکام ویژگی‌های قابل مشاهده را بر سایر امور، از جمله امور غیر قابل مشاهده سرایت دهد. به طور مثال، او در عبارتی می‌گوید: «خب، ممکن است کسی بگوید: اگر کسی رفتار موجودی زنده را ببیند، روح او را می‌بیند».

(Wittgenstein. 1991. p. 357)

۵-۲-۵. ترجیح عرفی بر عقل فلسفی و رد عقل فلسفی

او همواره نسبت به مباحث فلسفی و متافیزیکی دیدگاهی منفی داشته و هر کجا نظرات فلسفی را با عقل عرفی یا همان کارکرد زبان معمولی در تضاد دیده، بر آن تاخته است. عبارات زیر از این نمونه است: «مسائل فلسفی زمانی عارض می‌شوند که زبان بیهوده کار می‌کند. آنها محصول سوء فهم صورت‌های زبان ما هستند... . با آنها باید مانند امراض رفتار کرد. واژه‌ها باید از کاربرد متافیزیکی خود به کاربرد روزمره‌شان بازگردانده شوند. فلسفه نباید در کاربرد واقعی زبان اختلال ایجاد کند...» (ودبرگ، ۱۳۹۲، ص ۴۱۷، به نقل از: Wittgenstein. 1992. P.605).

سؤالی که در اینجا باید پرسیده شود این است که: "اگر او قائل به گونه‌های مختلف بازی‌های زبانی است، چرا در مقام تعارض بین دو زبان (زبان عرفی و زبان فلسفی) یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد، درحالی که خود معترض است که زبان فلسفی نیز یک نوع بازی زبانی است؟ ملاک او برای این طرد و انتخاب چیست؟

۵-۳-۵. خلط بین مقام اثبات و ثبوت (مغالطه خلط علت و دلیل)^۱

به طور طبیعی، هر اثری دلالت بر وجود مؤثر خود می‌کند و وجود مؤثر (چه از نظر رتبه و چه وجود خارجی) مقدم بر اثر خود است. با این وجود، انسان به دلیل تأخیر در دریافت علت قبل از معلول و یا مشاهده علت قبل از معلول، در مقام اثبات از معلول به علت پی می‌برد و از آنجاکه اساس کار ویتگنشتاین بر تجربه و مشاهده رفتارهای آدمی است، زبان را علت خلق معنا و ذهن را فرع بر زبان می‌داند و اثر را به جای مؤثر می‌نشاند.

۵-۴-۵. مغالطه استدلال دوری^۲

این مغالطه که به نوعی همان مغالطه مصادره به مطلوب است، نتیجه آن - که معلول مقدمات است - به گونه‌ای در مقدمات استدلال وجود دارد و مطلوب، مفروض تلقی می‌شود. در اینجا نیز

1. confusing cause.

2. criculus in probando.

و یتگنشتاین ادعا می‌کند: «معنای یک واژه از طریق کاربرد آن در عمل فهمیده می‌شود». او اثبات این ادعا را متوقف به رجوع به کاربرد می‌کند که به‌وضوح مصادره به مطلوب است.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، مشخص می‌گردد که: از آنجاکه یتگنشتاین اعتقادی به تعریف و ماهیت کلی نداشته و امور را صرفاً توصیف و با مثال و کاربرد بیان می‌کند، بنابراین:

(یک) ماهیت معنا در نظریه کاربردی معنای او دارای مشخصه‌های زیر است:

- وراء کاربرد اجتماعی واژه‌ها حقیقتی ندارد.

- ماهیت معنا، همان ماهیت زبان است و هیچ امر غیر زبانی تعیین‌کننده حقیقت معنا نیست.

- زبان از سinx فعل اجتماعی و محور تولید معناست.

- «فهم» فرایندی ذهنی نیست، بلکه فرایندی زبانی بوده و زبان نیز محل اندیشیدن است.

(دو) مبدأ اصلی نظریه کاربردی معنای یتگنشتاین، توجه به زبان به عنوان فعلی اجتماعی است و «شباهت خانوادگی» و «بازی‌های زبانی» صرفاً استعاره‌هایی برای تبیین مقصودند؛ زیرا او زبان را کانون معنا و دارای ویژگی تجربه جمعی از جنس بازی می‌داند و معتقد است که معنا در کاربردی به هم تبلید و مرتبط با تعاملات اجتماعی انسان‌ها حاصل می‌شود.

(سه) ارکان اصلی نظریه کاربردی معنای یتگنشتاین را «تجربه اجتماعی»، «زبان معمولی» و «قرارداد انگاری» تشکیل می‌دهد که در صورت حذف هر کدام، نظریه کاربردی او منحل می‌شود؛ زیرا:

- تجربه مورد نظر او جمعی است نه شخصی، و او تجربه شخصی را رد می‌کند.

- به تبع پذیرش تجربه جمعی و رد تجربه شخصی، او قائل به نفی زبان خصوصی است.

- ملاک صدق گزاره‌های زبانی، ویژگی قرارداد انگاری در بازی‌های زبانی است که به او مجوز قضاوت در مورد گزاره‌های صادق و کاذب را می‌دهد.

(چهار) نقدهای وارد بر نظریه کاربردی معنای یتگنشتاین را می‌توان در دو بخش «نقدهای مبنایی» و «نقدهای بنایی» بیان نمود.

(الف) نقدهای مبنایی:

۱. انکار وجود ذهنی به دلیل انکار هر نوع واقعیتی وراء زبان‌های معمولی و رایج بین انسان‌ها

۲. ایده‌آلیسم زبانی به دلیل مقدم دانستن زبان بر واقعیت

۳. قرارداد انگاری در بازی های زبانی که ملاک صدق و کذب گزاره ها بیان شده است. او هیچ محلی وراء زبان های معمولی به عنوان ملاک ارزیابی گزاره ها باقی نمی گذارد که چنین امری در نهایت منجر به نسبی گرایی می شود.

ب) تقدیم های بنایی:

۱. مغالطه طرد شقوق دیگر

این مغالطه به دلیل غلبه رفتار گرایی از نوع مولی در ویتنگشتاین به وجود آمده که به دلیل عدم مشاهده و دسترسی به دلایل دیگر، یگانه عنصر معنازا را رفتارهای اجتماعی و قبل مشاهده انسانی قلمداد نموده است.

۲. مغالطه استدلال دوری

ادعا و دلیل در نظریه کاربردی معنای او یکی است. او در عین حال که ادعا می کند معنا همان کاربرد است، راه اثبات این ادعا را نیز مراجعته به همان کاربرد واژها معرفی می کند.

۳. مغالطه خلط بین علت و دلیل

به دلیل اصالت بخشیدن به تجربه و رفتارهای قبل مشاهده انسانی، زبان را که دلیل حصول معنا است، علت حصول معنا فرض نموده و جایگاه ذهن و زبان را جایه جا کرده است.

۴. ترجیح عقل عرفی بر عقل فلسفی

با توجه به نظریه او، زبان فلسفه نیز یک بازی زبانی است. لذا رد یا قبول یک زبان و ترجیح یکی بر دیگری، با ملاک او "مبنی بر جواز گونه های مختلف بازی های زبانی" در تعارض است.

کتاب‌نامه

۱. بیگپور، رضا (۱۳۹۰). حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر. تهران: حکمت.
۲. دانالد هادسون، ویلیام (۱۳۹۷). لودویگ ویتگشتاین. تحقیق مصطفی ملکیان. چاپ چهارم. تهران: هرمس.
۳. کنی، آنتونی (۱۳۹۲). معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگشتاین. ترجمه محمد رضا اسمخانی. تهران: ققنوس.
۴. ودبرگ، اندرس (۱۳۹۴). تاریخ فلسفه تحلیلی از بولتسانو تا ویتگشتاین. ترجمه پیکانی، جلال. ندرلو، بیت‌الله. تهران: حکمت.
۵. ویتگشتاین، لودویگ (۱۳۹۷). پژوهش‌های فلسفی. فریدون فاطمی. چاپ هشتم. تهران: نشر مرکز.
۶. ——— (۱۳۹۳). رساله منطقی - فلسفی. سروش دباغ. تهران: هرمس.
۷. هنفلینگ، اوسوالت (۱۳۹۷). فلسفه پسین ویتگشتاین. مینو حجت. تهران: هرمس.
8. Fogelin, Robert J (1987). *Wittgenstein*. London & New York: Routledge.
9. Malcolm, Norman (1995). *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Peter Winch: Cornell University Press.
10. Wittgenstein, Ludwig (1958). *The Blue and Brown Books*. Preliminary Studies for the “philosophical Investigating” Blackwell, Basil (1992). Oxford UK and Cambridge USA.
11. ——— *Philosophical Grammar* (1993). Kenny, Anthony. Fifth Published. London, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
12. ——— *Philosophical Investigations* (1991). Trans. G.E.M. Anscombe. Third Editioan. Oxford: Basil Blackwell.
13. ——— *Tractatus Logico-Philosophicus*. (1992). With an Introduction by Bertrand Russell, F.R.S. First Published 1922 by Routledge Kegan Paul Ltd, Reprinted (1995). London and New York: Routledge.
14. ———, On Certainty (1972). Edition by G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright. Trans. by Denis Paul and G.E.M. Anscombe. New York: Harper Torchbook.

بررسی تطبیقی جاودانگی تناسخی نفس در اسلام و مسیحیت

محمد تقی یوسفی^۱

چکیده

جاودانگی نفس مسائلهای است که با یکی از آموزه‌های بنیادین ادیان ابراهیمی (به ویژه اسلام و مسیحیت)، یعنی معاد و زندگی پس از مرگ گره می‌خورد. یکی از فرض‌های بقای نفس جاودانگی تناسخی، نفوس انسانی است که در اصطلاح مشهورش، دست کم به دو معنا به کار می‌رود: معنای نخست، سیر نفس در چرخه تناسخی ابدان است. معنای دوم عبارت است از تناسخ در ساختار معاد جسمانی؛ به این صورت که نفس در آخرت و رستاخیز هم مانند حیات دنیوی دارای بدنی عنصری مناسب با حیات اخروی خواهد بود. در این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع اصلی و متون دینی مسیحیت و اسلام تدوین شده است به خوبی اثبات می‌شود که هم مسیحیت و هم اسلام در دو معنای چرخه تناسخ و جایگزینی آن به جای معاد هماهنگ هستند؛ همچنان که متكلمان مسیحی و مسلمان نیز در دفع آن هم‌نظرند. ولی ظهور آیات فروانی از کتاب مقدس و قرآن کریم و همچنین روایات مأثور از انبیاء و اوصیای الهی، در تحقق معاد جسمانی به جسم عنصری است؛ یعنی معاد جسمانی در ساختار تناسخ ملکی شکل می‌گیرد.

واژگان کلیدی: تناسخ، جاودانگی تناسخی، معاد جسمانی، رستاخیز، اسلام، مسیحیت.

مقدمه

معد و رستاخیز یکی از آموزه‌های مهم ادیان، بهویژه ادیان ابراهیمی است که با مبحث فناپذیری و جاودانگی نفس انسان ارتباط تنگاتنگ دارد. به‌گونه‌ای که می‌توان این دو بحث را در روی یک سکه دانست؛ زیرا اعتقاد به معد بدون باور به جاودانگی نفس، تصویر معقولی ندارد، هرچند جاودانگی نفس با فرض‌های دیگری غیر از معد و رستاخیز هم سازگاری دارد. بر این اساس، برخی برآئند که بقای تناسخی نفس می‌تواند یکی از آن فرض‌های معقول باشد که برخی از پیروان ادیان را بر آن داشته تا به آن گراش پیدا کرده و حتی آن را در باورهای دینیشان قرار دهند.

در این مقاله تلاش ما بر این است که با طرح فرض بقای تناسخی، دیدگاه مسیحیت و اسلام را در این زمینه جویا شویم. پیش از ورود به اصل بحث، به توضیح اجمالی برخی از واژه‌ها می‌پردازیم:

تناسخ

تناسخ دارای دو اصطلاح ملکی و ملکوتی است که به اختصار به تعریف هر یک می‌پردازیم و سپس اقسام تناسخ ملکی را بیان خواهیم کرد:

۱. تناسخ ملکی

از تناسخ ملکی که به آن تناسخ منفصل، انفصالی، ظاهری، انتقالی گویند و در زبان انگلیسی با واژه‌های *Metempsychosis* و *Transmigration*، *Reincarnation* به آن اشاره می‌شود، تعریف‌های متفاوتی شده که جامع همه آنها به طور اجمالی عبارت است از: «روح پس از جدا شدن از بدنش، به بدن دیگر کوچ کند». از این‌رو می‌توان تعریف ذیل را با کمی مسامحه، قدر جامع تعریف‌های متفاوت دانست: انتقال روح انسان از یک بدن به بدن دیگر (ر.ک: بستانی، بی‌تا، ج^۶، ص^{۲۲۴}; فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج^۷، ص^{۲۰۴}). تذکر این نکته لازم است که منظور از بدن دیگر این نیست که این بدن جدید از اجزای بدن قبلی نباشد. بلکه اگر کسی بمیرد و روحش جدا شود و به خاک تبدیل

گردد ولی دوباره ساخته شود و همان روح به آن تعلق گیرد، تناسخ ملکی خواهد بود؛ چون بدن ساخته شده فعلیت و تشخّص جدیدی غیر از فعلیت و تشخّص قبلی دارد.

۲. تناسخ ملکوتی

انتقال نفس به بدنی مثالی مناسب با صفات و افعال دنیوی شخص که در حیات اخروی تعجم می‌یابد. این بدن مثالی درواقع شکل باطنی ملکات نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، اب ۲۳۲). هرچند نام تناسخ بر این قسم نهاده‌اند، ولی مراد ما در این مقاله چنین اصطلاحی نیست بلکه تناسخ ملکی مورد نظر ماست.

أنواع تناسخ ملكي

تناسخ ملکی در یک تقسیم به سه نوع تنواع می‌یابد؛ تناسخ نزولی، سعودی و متشابه. تناسخ نزولی عبارت است از انتقال روح از بدن اشرف به بدنی أخسن؛ مثلاً روحی که در بدن انسان بوده، وارد بدن حیوان و یا نبات و یا جماد شود. تناسخ سعودی یعنی انتقال روح از بدنی احسن به بدنی اشرف؛ مانند اینکه روح حیوانی وارد بدن انسان شود. در نهایت، "تناسخ متشابه" انتقال روح از بدن به بدن هم‌عرض دیگر است؛ مثلاً نفس از بدن انسانی به بدن انسان دیگری وارد شود و یا از بدن حیوانی به بدن حیوان دیگر انتقال یابد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۴ و ۸).

مقسم تقسیم مزبور روحی است که به بدن دیگر منتقل می‌شود؛ خواه روح حیوان باشد یا انسان. درحالی که گاهی در تناسخ، تنها به روح انسان توجه دارند. ازین رو تقسیم دیگری شکل می‌گیرد که عبارت است از: نسخ (تناسخ)، مسخ (تناسخ)، فسخ (تناسخ) و رسخ (تناسخ). نسخ یعنی انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدن انسان دیگر. مسخ یعنی انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدن حیوان. فسخ به معنای انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدنی گیاه و در نهایت، رسخ انتقال روح انسان از بدنش به بدنی جماد است (ر.ک به: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۱۳).

۱. پیشینه

تناسخ (Metempsychosis) که تعبیر دیگری از آموزه انتقال (transmigration) روح است، به عنوان یک عقیده عمومی در بسیاری از سیستم‌های اندیشه فلسفی و باورهای مذهبی در فضاهای وسیع جغرافیایی و تاریخی مطرح است. به دیگر سخن، اعتقاد به تناسخ از دیرباز در میان ملل و اقوام گوناگون مطرح بوده است؛ به گونه‌ای که تقریباً در طول تاریخ بشر همیشه گروه یا گروههایی بوده‌اند که به تناسخ باور داشته‌اند. برخی آن را از اعتقاداتی دانسته‌اند که علاوه بر جنوب شرق آسیا، در اروپا نیز رواج دارد (ر.ک به: عثمان‌بک، ۱۴۲۳ق، ص ۹)؛ تاجایی که حتی برخی آن را به همه مذاهب

فکری نسبت داده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ۲۵۵؛ ص ۱۳۶۰؛ الف، ص ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰ق، ج ۷، ص ۴۹؛ ناس، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵). بررسی بیشتر سیر تاریخی تناسخ را به مجالی دیگر می‌سپاریم (ر.ک به: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۵۴-۶۲).

البته موضوع مقاله (یعنی "جاودانگی تناسخی نفس در اسلام و مسیحیت" سابقه‌ای ندارد. بلکه باید از متون دینی، یعنی کتاب و سنت و متن کتاب مقدس مسیحیان (عهدین) استخراج شود که در این مقاله به آن پرداخته شده است.

۲. آموزه تناسخ در مسیحیان و مسلمانان

در میان مسیحیان پیش و پس از قرون وسطی، می‌توان رد پای این آموزه را در باور برخی از فرقه‌های مسیحی پیدا کرد. به عنوان نمونه، باسیلیدیس به آموزه تناسخ باور داشت؛ آموزه‌ای که توجیهی نسبتاً معقول درباره سختی‌هایی بود که ستمکاران بر مظلومین روا دارند تا کفاره گناهان آنان در حیات پیشین باشد (Edwards, 2002). در قرون وسطی نیز کاتارها^۱ به تناسخ باور داشتند. آنان تناسخ را جایگزین رستاخیز جسمانی دانسته و افراد شرور را محکوم به تولد دوباره در قالب حیوانات می‌دانستند. بازتاب چنین باوری، تحریم خوردن گوشت و فرآورده‌های حیوانی بود که سبب می‌شد آنان به گیاهخواری روی آورند. چنین باوری اتهام ارتداد آنان را از سوی کلیسا در پی داشت (Russell, 2001).

برخی از تناسخی‌ها با استناد به آیاتی از قرآن کریم، اسلام را طرفدار تناسخ دانسته و از آیات مزبور، ادله به ظاهر محکمی برای دیدگاه خود ساخته‌اند (ر.ک به: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۹۳-۱۱۱). البته آموزه تناسخ کم و بیش در برخی از فرقه‌های اسلامی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم؛ مثلاً «اهل حق» از تناسخ به دون دون^۲ یا "دونادون" تعبیر کرده و برآنند که ارواح انبیا در بدن بزرگان آنها وارد شده است. «دروزی‌ها» نیز به تناسخ و تقمص اعتقاد دارند. «نمیریه» به تبع نمیری به تناسخ اعتقاد داشته و افزون بر آن، معتقدند که خداوند در نمیری حلول کرده است. از طایفه‌ای به نام «خرمیه» نیز نام برده می‌شود که به تناسخ باور دارند (ر.ک به: بردى الاتابکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹-۱۶۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۳۶۹). «قادیانیه» را نیز پیروان تناسخ دانسته‌اند؛ زیرا میرزا غلام‌احمد قادیانی-رئیس این فرقه - معتقد بود که روح عیسی پس از مرگ سه بار در دنیا ظاهر خواهد شد. یکبار در بدن پیامبر اکرم ﷺ، یکبار در بدن میرزا و بار دیگر در آخرالزمان (ر.ک به: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۶۲-۶۳).

۱. کاتارها (Cathars) از مهم‌ترین فرقه‌های بدعت‌آمیز مسیحی در قرن سیزدهم میلادی است که فرقه‌ای شنوی‌گرا و متأثر از عقاید گنوسی، بهویژه متأثر از مانویت بود.

برخی نویسنده‌گان هندی، دانشمندان اسلامی را نیز متأثر از اصل تناسخ هندوان می‌دانند.
تاراچنده می‌نویسد:

«شیخ شهاب الدین سهروردی معتقد بود که روح انفرادی همواره در حال تکامل است و بدون توقف در تلاش است که به کمال اشراق و جذبه نایل آید. حتی مرگ هم آن را از تلاش باز نمی‌دارد. آن زمان که جسم خاکی نایبود می‌گردد، در جسم دیگری حلول می‌کند»
(تاراچنده، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲).

البته در اینکه آیا شیخ اشراق به تناسخ باور دارد یا خیر، نیاز به تحقیق بیشتری دارد که به نظر ما وی تنها به بعضی از اقسام تناسخ تمایل نشان می‌دهد. ولی در نهایت درباره آن قسم هم توقف می‌کند (ر.ک به: یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷-۱۱۸).

۳. جاودانگی تناسخی نفوس

جاودانگی تناسخی دست‌کم به چند معنا به کار می‌رود:
یک) سیر نفس در چرخه تناسخی ابدان: نفس پس از مرگ جاودانه است و جاودانگی اش به صورت تناسخی است. بر این اساس، نفس یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از عالمی به عالم دیگر در می‌آید که در کسوت هر حیات دوره‌ای را پشت سر گذاشته و سرانجام در زمان دیگر، بار دیگر به پیکری دیگر منتقل شده و جامه نوین می‌پوشد و این ادوار توالد پی‌درپی در یک سلسله بی‌انتها، ابد الدهر ادامه می‌یابد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۵۴۴-۵۴۵؛ ر. ک به: ناس، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵؛ سیزوواری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۹).

دو) تناسخ نفس از بدن عنصری به مثالی: نفس پس از مرگ در بدنی مثالی قرار می‌گیرد و سیر او در عالم بروز با بدن مثالی است. بر این اساس، یکی از مصاديق تناسخ که انتقال از بدنی عنصری به بدنی مثالی است، در بروز شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که این بدن تا ابد همراه انسان خواهد بود. البته اینکه آیا این بدن پس از مرگ برای نفس حاصل شده یا قبل از آن در حیات دنیوی هم با او بوده، قابل بررسی است که مجال دیگری می‌طلبد.

ملاصدرا در یکی از تعریف‌هاییش از تناسخ چنین می‌گوید: «التناسخ انتقال النفس الشخصية من بدن الى بدن سواء كان البدن عنصرياً أو فلكياً أو بربخياً»؛ تناسخ عبارت از آن است که روح شخصی، خواه عنصری باشد، خواه فلکی و خواه بربخی، به بدن عنصری، فلکی یا بربخی دیگر منتقل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۱۴۸). بر این اساس، یکی از مصاديق تناسخ آن است که نفس از بدن عنصری به بدن مثالی منتقل شود.

سه) تناسخ در ساختار معاد جسمانی: نفس همچنان‌که در دنیا با بدن عنصری بوده، در آخرت و

رستاخیز نیز بدنی شکل می‌گیرد که نفس انسان در آن بدن قرار می‌گیرد؛ خواه آن بدن از ذرات بدن عنصری دنیوی او ساخته شود و خواه بدن عنصری دیگری که مناسب حیات اخروی است برای او ساخته شود.

با توجه به سه معنای ذکر شده، اینک به دیدگاه منابع اصلی مسیحیت و اسلام درباره هر یک می‌پردازیم.

سیر نفس در چرخه تناسی ابدان

در متون اصلی مسیحیت (یعنی کتاب مقدس)، هیچ نشانه روشی بر آموزه جاودانگی نفس به صورت چرخه تناسخ وجود ندارد. هرچند برخی از فرقه‌های مسیحی که پیش از این اشاره شده به آن باور دارند، ولی این دیدگاه انحرافی در مسیر مسیحیت است که هیچ شاهدی از متون اصلی مسیحیت بر آن نیست. تأکید متکلمان مسیحی با استناد به کتاب مقدس بر معاد و رستاخیز خود شاهد روشی بر این مدعاست، و بلکه شواهد فراوانی در نفی آن وجود دارد. توضیح اینکه درباره جاودانگی نفس پس از بدن، دست کم پنج دیدگاه میان مسیحیان وجود دارد که بر هر یک از آنها آیاتی از کتاب مقدس شهادت می‌دهد. آن دیدگاه‌ها عبارت است از:

۱. توطن ایمان‌داران در نزد خدا و عذاب و جدان برای دیگران

با مسیح بودن (فیلیپیان ۲۳:۱) و توطن در نزد خداوند (دوم قرنتیان ۸:۵ مقایسه شود با آیه ۶) در فردوس بودن با مسیح (لوقا ۴۳:۲۳)، در بهشت بودن با خدا (دوم قرنتیان ۱۲:۳ و ۴) به همراه سایر ایمان‌داران، در وضعی بeter بودن از دنیا تاروز رستاخیز، افرادی که نجات ندارند در وضعی موقتی هستند و دچار عذاب و جدان می‌شوند و در انتظار داوری اند.

۲. بهشت برای برخی و برزخ برای دیگران

در الهیات کلیسای کاتولیک روم، اعتقاد بر این است که روح‌های کاملاً پاک به بهشت وارد می‌شوند، ولی بقیه به برزخ می‌روند تا پاک شوند. پس برزخ محلی برای پاک شدن است نه برای آزمایش. ایمان‌داران در برزخ از این رنج می‌برند که موقتاً از شادی‌های بهشت محرومند. شواهدی از کتاب مقدس نیز برای این نظر وجود دارد (ر.ک. به: حزقيال ۹:۱۱، اول قرنتیان ۳:۱۳-۱۵).

۳. خوابیدن روح

برخی بر آنند که روح با مرگ به حالت خواب و ناآگاهی می‌رود. آنان به برخی از مطالب کتاب مقدس تمسک می‌کنند؛ مثلاً این کتاب در برخی از موارد مرگ را خوابیدن دانسته است (متی ۲۴:۹، یوحنا ۱۱:۱۱، تسالوینیکیان ۱۳:۴) و در برخی موارد، مردگان را فاقد آگاهی دانسته است (مزمور ۴:۱۴۶، جامعه ۵:۹ و ۶ و ۱۰، اشیعیا ۱۸:۳۸).

۴. معدوم شدن

اشخاص شریر بعد از مرگ کاملاً معدوم می‌شوند. تعابیری مانند مرگ، نابودی و هلاکت از کتاب مقدس به همین معنا است (یوحنا ۳:۸، ۵۱:۸، رومیان ۹:۲۲).

۵. غیر فانی بودن مشروط

روح انسان به صورت وجود غیر فانی آفریده نشده است، ولی با ایمان به مسیح غیر فانی می‌شود. این بخششی است از سوی خداوند (برای توضیح بیشتر، ر.ک به: هنری، تیسن، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکاتلیان، ص ۳۲۵-۳۲۶).

هرچند همه مسیحیان پیرو یک دیدگاه نیستند، ولی هیچ‌یک از آنها تناسبی با چرخه تناسخی ابدان ندارد؛ به گونه‌ای که جایگزین معاد شود. بلکه همه آنها در نفی چنین دیدگاه‌هایی هم نوا هستند. البته برخی از متکلمان با شواهد بیشتری دیدگاه نخست را پذیرفته‌اند. ولی ناگفته پیداست که هیچ شیاهتی به نظریه بقای نفس به صورت چرخه تناسخی ابدان ندارد.

در اسلام نیز علاوه بر آیات دال بر معاد، در برخی از روایات، چرخه تناسخ ابدان و جایگزینی نسبت به معاد صریحاً نفی شده است.

آیات مربوط به معاد به قدری زیاد است که ذکر همه آنها در این رساله به درازا می‌انجامد. ولی همین مقدار کافی است که بدانیم کلمه قیامت حدود هفتاد بار در قرآن ذکر شده و حتی می‌توان گفت: حدود پک‌چهارم آیات قرآن کریم بهنوعی به معاد و قیامت مربوط می‌شوند (به عنوان نمونه، ر.ک به: عادیات ۱۰۰، ۹، آل عمران ۳۲، ۱۸۵، سجده ۱۱۰، نساء ۴۰، ۸۷، مائدہ ۵)، انعام ۳۶، (۶)، تحلیل ۱۶، ۳۲، یس ۳۶، ۲۷ و ۲۶، غافر ۴۰، ۴۵).^۹

به موازات آیات دال بر معاد، روایات زیادی بر ضرورت معاد وجود دارد که ذکر آنها به درازا می‌انجامد. از این‌رو بـه چند روایت می‌پردازیم که تناسخ را به سبب انکار معاد ملازم با کفر می‌داند. در برخی منابع روایی از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمودند: «مَنْ قَالَ بِالْتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ يُكَذِّبُ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ»؛ کسی که به تناسخ باور داشته باشد، به خدای بزرگ کافر شده و بهشت و جهنم را تکذیب کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵، ۲۷۳، ۱۳۶، ۳۲۰؛ عاملی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۳۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲).

روایت دیگری از امام صادق علیه السلام وارد شده که در آن به اعتقادات تناسخیان اشاره می‌کند:

«إِنَّ أَصْحَابَ التَّنَاسُخِ قَدْ حَلَّفُوا وَرَاءَهُمْ مِنْهَاجَ الدِّينِ وَرَيَّوْا لِأَنْفُسِهِمُ الصَّلَالَاتِ... وَأَنَّهُ لَا جَنَّةَ وَلَا نَارَ وَلَا بَعْثَ وَلَا نُشُورَ وَالْقِيَامَةُ عِنْدَهُمْ حُرُوجُ الرُّوحِ مِنْ قَالِبِهِ وَوُلُوجُهُ فِي قَالَبِ آخرٍ إِنْ كَانَ مُحْسِنًا فِي الْقَالَبِ الْأَوَّلِ أُعِيدَ فِي الْقَالَبِ أَفْضَلَ مِنْهُ حُسْنَا فِي أَعْلَى

دَرَجَةُ الدُّنْيَا وَإِنْ كَانَ مُسِيَّاً أَوْ غَيْرَ عَارِفٍ صَارَ فِي بَعْضِ الدَّوَابِ الْمُتَعَبَّةِ فِي الدُّنْيَا أَوْ هَوَامَ مُشَوَّهَةُ الْخَلْقَةِ...» (مجلسى، ج ۵۸، ص ۳۳).

هواداران تناصح به دین پشت پا زند و گمراهی‌ها را برای خود زینت دادند و ... [آنها رو به انکار ضروریات دین آورده و گفته‌اند]: نه بهشتی وجود دارد و نه آتش جهنمی، نه مبعوث‌شدنش و نه نشوری. قیامت به نظر آنها به این است که روح از قالب بدنی خارج و در قالب دیگر وارد شود. اگر در قالب پیشین انسان نیکوکاری بوده در بدن نیکوتی در بهترین حالت از زندگی دنیوی قرار می‌گیرد و اگر در قالب پیشین انسان بدی بوده یا معرفت نداشته، در بدن حیواناتی قرار می‌گیرد که درد و رنج زیادی می‌کشند یا در بدن حشراتی قرار می‌گیرند که آفرینش عجیب و غریبی دارند....

از روایات مزبور می‌توان به خوبی استفاده کرد که اگر کسی برای انکار معاد و نفی پاداش و مكافات اخروی به تناصح اعتقاد داشته باشد و بهشت و جهنم را انکار کرده و آن را جای‌گزین معاد کند، بی‌تردید در زمرة کافران قرار می‌گیرد؛ زیرا یکی از ضروریات دین را انکار کرده است.

اندیشمندان اسلامی نیز بر این اساس به انکار تناصح پرداخته‌اند. در میان متکلمان اسلامی می‌توان به شیخ صدق، شیخ طوسی، شیخ حر عاملی و علامه مجلسی اشاره کرد. صدق می‌گوید: «والقول بالتناصح باطل ومن دان بالتناصح فهو كافر»؛ قول تناصح باطل است و کسی که به آن نزدیک شود کافر است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳). شیخ طوسی می‌گوید: «فالرجعة التي يذهب إليها أهل التناصح فاسدة والقول بها باطل»؛ رجعتی که اهل تناصح به آن اعتقاد دارند فاسد است و چنین دیدگاهی باطل است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷).

شیخ حر عاملی تناصح را محال می‌داند. علامه مجلسی بایی تحت عنوان "ابطال تناصح" آورده و به چهار حدیث بر این منظور استدلال کرده و می‌گوید: امری که همه مسلمین بر آن اتفاق نظر دارند، تناصح به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر غیر مثالی است (مجلسى، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۰).

عرفا نیز به هر بجهانه‌ای بر تناصح می‌تازند و از آن فرار می‌کنند (ر.ک به: قیصری رومی، بی جا، ص ۴۶۸، ۴۹۰، ۹۸۲ و ۱۰۵۳). حتی گفتار بسیاری از بزرگان در اعتقاد به تناصح را بر تناصح ملکوتی حمل می‌کنند (ر.ک به: سبزواری، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۹۱).

فلسفه اسلامی نیز بهنوبه خود بر تناصح شوریده و آن را محال دانسته‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به فیلسوفان بر جسته‌ای چون ابن‌سینا (ر.ک به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶)؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۴۷-۲) اشاره کرد. فیض کاشانی در انکار تناصح از سوی اندیشمندان می‌گوید: «و اما التناصح بمعنى انتقال نفس من بدن الى بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة

الدنياوية بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى حيوان آخر عنصري أو غير الحيوان فلاريسب في استحالته عند أهل العلم». در میان اهل علم تردیدی در استحاله تناسخ وجود ندارد؛ البته تناسخی که به معنای انتقال نفس در نشأه دنیا از بدنی به بدن دیگر است که از آن جدا است به اینکه حیوانی بمیرد و نفسش به بدن عنصری حیوان دیگر یا بدن عنصری غیر حیوان منتقل شود (فیض کاشانی، بیتا، ص ۷۶-۷۴).

بر این اساس، دین مسیحیت و اسلام در نقی سیر نفس در چرخه تناسخی ابدان به جای معاد هم‌نرا هستند و هیچ شاهد روشنی بر چنین باوری وجود ندارد.

تناسخ نفس از بدن عنصری به مثالی

تاکنون روشن شد که نفوس انسانی پس از مرگ از بدن عنصری رها می‌شوند. این آموزه از مسلمات ادیان توحیدی، بهویژه مسیحیت و اسلام است. ولی اینکه پس از مرگ آیا نفس باقی است یا مانند بدن از بین می‌رود و یا اگر باقی است دارای یک بدن مثالی است یا خیر، هم در میان اندیشمندان مسیحی و هم در میان علمای اسلام اختلافاتی وجود دارد. ولی از متون دینی اسلام و مسیحیت شواهدی بر این معنا می‌توان پیدا کرد. این قسم هم مانند تناسخ ملکوتی است که گاهی تحت عنوان تعجم اعمال مورد بررسی قرار می‌گیرد و فعلًا محل بحث ما در این مقاله نیست.

تناسخ در ساختار معاد جسمانی

پیش از ورود به اصل بحث، از این نکته باید غفلت ورزید که معاد جسمانی در قیامت تنها در صورتی در ساختار تناسخ ملکی نمایان می‌شود که تکلیف دو بحث به صورت جدی روشن شود؛ یکی «دو انگاری یا وحدت‌انگاری در ساختار وجودی انسان» و دیگری «جاودانگی یا فناپذیری نفس».

دو انگاری یا وحدت‌انگاری در ساختار وجودی انسان

درباره ساختار وجودی انسان که تحت عنوان مسئله رابطه نفس و بدن طرح می‌شود، دیدگاه‌هایی وجود دارد که در یک دسته‌بندی کلی به دو گونه «دو انگار و یگانه‌انگار» تنوع می‌یابند. دو انگاری^۱ به معنای اعتقاد به دو جوهر نفس (روح) و بدن است؛ هرچند هر دوی آنها مادی باشند. بر این اساس، دو انگاران نیز دو دسته‌اند؛ قائلان به مادیت دو جوهر نفس و بدن، و طرفداران تجرد جوهر نفس در کنار اعتقاد به مادیت جوهر بدن.

1. Dualism.

افلاطون و پیروان او در فلسفه یونان باستان و قرون وسطی و دکارت و شاگردان او (مانند لایپنیتس) با ارائه نظریه فعل موقعی^۱ و (مالبرانش) با دیدگاه هماهنگی پیشین^۲ از دو انگارانی هستند که به تجرد نفس و مادیت بدن قائلند. ولی براد و مارکس با ارائه نظریه پدیدار فرعی^۳ و ویلهلم وونت با ارائه نظریه اراده گرایی^۴ و ادوارد تیچنر با طرح نظریه ساخت گرایی،^۵ جزو دو انگارانی به حساب می آیند که شاهد روشنی بر باور آنها به تجرد نفس نیافته ایم.

در برابر دو انگاری، نظریات یگانه انگارانه نفس قرار دارد که غالباً نظریات فیزیکالیستی است و نوعی ماتریالیسم پیشرفتی است؛ نظریاتی مانند این همانی نوعی^۶ و این همانی مصداقی^۷ (دونالد دیویدسون)، رفتار گرایی^۸ (جان، بی، واتسون)، کارکرد گرایی^۹ (ولیام جیمز)، مکتب گشتالت^{۱۰} که گروهی با سرپرستی ورتایمر^{۱۱} بنیان گذار آن بودند^{۱۲} و مدل کامپیوتری ذهن^{۱۳} که توسط ندلبلک ارائه شده است.

البته یگانه انگارانی مانند ملاصدرا و اسپینوزا هم بودند که به دو ساحت مادی و مجرد در وجود انسان باور داشتند. البته ملاصدرا انسان را تنها در حیات دنیوی دو ساحت می داند. ولی پس از مرگ

1. Occasionalism.

2. Parallelism.

3. Eiphenomenalism.

۴. (Conscious experience). برای توضیح بیشتر درباره این نظریه ر.ک به: بی. آر. هرگنهان و میتواج آکسون، مقدمه ای بر نظریه های یادگیری، ص ۶۷؛ هنریک میزیاک و برجنیا استادت سکستون، تاریخچه و مکاتب روان شناسی، ترجمه احمد رضوانی، ص ۱۶؛ رابرت ویلیام راندین، نظریه ها و نظام های روان شناسی، ترجمه یحیی سید محمدی، ص ۷۷؛ حاتمی، محمدرضا، نفس و بدن معما روان شناسی، ص ۶۴-۶۳.

۵. (Edward Tichner/ Structuralism). برای توضیح بیشتر درباره این نظریه ر.ک به: بی. آر. هرگنهان و میتواج آکسون، مقدمه ای بر نظریه های یادگیری، ص ۶۸؛ رابرت ویلیام راندین، نظریه ها و نظام های روان شناسی، ترجمه یحیی سید محمدی، ص ۹۰؛ حاتمی، محمدرضا، نفس و بدن معما روان شناسی در فصل نامه معرفت، ش ۸۴، ص ۶۴.

6. Type Identity Tehory. Theorg.

7. Token Identity theory.

8. Behaviorism/ Gohn.B Watson.

۹. Functionalism/ William James. برخی این نظریه با توجه به تفسیری که از آن ارائه کردند، به نظریات دو انگارانه نزدیک تر دانسته اند. ر.ک به: حاتمی، محمدرضا، نفس و بدن معما روان شناسی، ص ۶۵.

10. Gestalt.

11. Wertheimer.

۱۲. برای توضیح بیشتر درباره این نظریه ر.ک: بی. آر. هرگنهان و میتواج آکسون، مقدمه ای بر نظریه های یادگیری، ص ۱۹۶؛ حاتمی، محمدرضا، نفس و بدن معما روان شناسی، ص ۶۶-۶۷.

13. The Computeral moedel of mind.

بعد تجردی اش باقی می‌ماند که عمدتاً تنها در حد تجرد مثالی است، ولی در افراد نادری تجرد عقلی هم معنا دارد.

یگانه‌انگارانی که انسان را وجودی فیزیکال می‌دانند و به وجود نفس و یا روح باور ندارند، اگر به معاد جسمانی باور داشته باشند آن را به معنای اجتماع اجزای بدن می‌دانند و بر این اساس تناسخی در میان نخواهد بود؛ همچنان که براساس نظریه وحدت‌گرایان دو ساحتی مانند ملاصدرا که معاد جسمانی را تنها در حد جسم مثالی می‌دانند نیز تناسخ ملکی معنا ندارد.

جاودانگی یا فناپذیری نفس

درباره بقای نفس پس از مرگ نیز گرایش‌هایی وجود دارد. برخی بر آنند که مرگ نفاد حیات انسانی است؛ به گونه‌ای که وجود انسان با مرگ پایان می‌یابد و حیاتی پس از آن نخواهد بود. در مقابل، عمدۀ متکلمان ادیان توحیدی، بهویژه اسلام و مسیحیت به تبع نصوص فراوان از آیات قرآن کریم و کتاب مقدس بر آنند که نفس پس از مرگ باقی می‌ماند.

ناگفته پیداست که تا وقتی تکلیف این دو بحث روشن نشود نمی‌توان معاد جسمانی را در ساختار تناسخ ملکی مطرح کرد؛ زیرا تناسخ ملکی تنها زمانی شکل می‌گیرد که:
اولاً نفس غیر از بدن باشد تا با مرگ و نابودی بدن اول، از آن جدا شود و بدن عنصری دیگری تعلق گیرد. البته معاد در ساختار تناسخ ملکی براساس دیدگاه برخی از یگانه‌انگاران هم قابل تصور است؛ دیدگاهی که براساس آن هرچند انسان موجودی یگانه است، ولی نفسی دارد که از دو ساحت ماده و تجرد برخوردار است و پس از مرگ، همین نفس البته با ساحت تجردی اش باقی می‌ماند؛ زیرا اگر بدن عنصری دیگری در قیامت شکل بگیرد و نفس به آن تعلق گیرد، باز هم تناسخ ملکی شکل گرفته است.

ولی براساس دیدگاه یگانه‌انگارانی که وجود انسان را تک‌ساحتی می‌دانند و همچنین براساس نظریات فیزیکال که وجود نفسی غیر از بدن را انکار می‌کنند، نفسی وجود ندارد که باقی بماند و به بدن دیگری تعلق گیرد.

ثانیاً باید این نفس تا قیامت باقی باشد و با مرگ بدن، نیست نشود؛ زیرا در این صورت از نظر منطقی تناسخ ملکی روی نخواهد داد؛ زیرا نفسی باقی نمی‌ماند تا در قیامت به بدن دیگری تعلق گیرد. ولی اگر به بقای نفس باور داشته باشیم، این مسأله به صورت جدی مطرح خواهد شد که معاد جسمانی چگونه است؟ آیا نفس باقی به بدنه تعلق می‌گیرد که از مواد عنصری ساخته می‌شود؛ خواه از همان ذرات و اجزای بدنه باشد که در دنیا همراه نفس بوده و یا بدن دیگری باشد که ماهیت جسم عنصری دارد؟ اگر چنین باشد، دقیقاً مصدق معاد در ساختار تناسخ ملکی است.

با نیم نگاهی به کتاب مقدس و سنت مسیحی و همچنین کتاب و سنت اسلامی، هر دو بحث قابل استباط است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در کتاب مقدس مسیحیان (عهدین) با مواردی مواجه می‌شویم که به حیات پس از مرگ اشاره دارد (به عنوان نمونه، ر.ک به: متی، فصل ۸: ۱۲ و فصل ۲۲: ۲۲-۲۳ و فصل ۲۵: ۴۶-۴۱؛ لوقا ۱۶: ۲۱-۳۱). ولی در برخی از آیات از مرگ با عنوان خلاصی جان از بدن یاد می‌کند؛ مثلاً در عهد قدیم چنین آمده است:

«ای یهُوهَ رجوع کن و جانم را خلاصی ده! به رحمت خویش مرا نجات بخش (مزامیر، فصل ۶: ۵). یهُوهَ را همیشه پیش روی خود می‌دارم؛ چون که به دست راست من است جنبش نخواهم خورد. از این رو دلم شادی می‌کند و جلالم به وجود می‌آید و جسدم نیز در اطمینان ساکن خواهد شد؛ زیرا جانم را در عالم اموات ترک نخواهی کرد و قدوس خود را نخواهی گذاشت که فساد را بیند. طریق حیات را به من خواهی آموخت. به حضور تو کمال خوشی است و به دست راست تو لذت‌ها تا ابدالآباد (مزامیر، ۱۶: ۹-۱۲). از این سبب دلم شاد گردید و زبانم به وجود آمد. بلکه جسدم نیز در امید ساکن خواهد بود (۲۷)؛ زیرا نفس مرا در هادیس نخواهی گذاشت و اجازت نخواهی داد که قدوس تو فساد را بیند» (اعمال رسولان، ۲: ۲۷ و ۳۱).

در برخی از موارد به بقای پس از مرگ با ادراک ثواب و عقاب دلالت دارد. یعنی نه تنها نفوس انسانی باقی هستند، بلکه ادراک و فهمشان هم باقی است؛ مانند:

«باری آن فقیر بمرد و فرشتگان او را به آغوش ابراهیم برداشت و آن دولت‌مند نیز مرد و او را دفن کردند. پس چشمان خود را در هادیس گشوده خود را در عذاب یافت و ابراهیم را از دور و ایلعازر را در آغوشش دید. آنگاه به آواز بلند گفت: ای پدر من، ابراهیم! بر من ترحم فرما و ایلعازر را بفرست تا سرانگشت خود را به آب تر ساخته و زبان مرا خنک سازد؛ زیرا در این نار معدّیم. ابراهیم گفت: ای فرزند! به خاطر آور که تو در ایام زندگانی چیزهای نیکوی خود را یافته و همچنین ایلعازر چیزهای بد را. لیکن او الحال در تسلی است و تو در عذاب (لوقا، ۱۶: ۲۳-۲۶؛ اشعياء، ۱۴: ۱۱-۹ و ۱۷-۱۵؛ مکاشفه، ۱: ۲۰؛ همان، ۱۱-۱۵؛ لوقا، ۱۶: ۱۹-۳۱).

این آیات و بسیاری از آیات دیگر، هم بر جدایی نفس (جان) از بدن (جسد) دلالت دارد و هم بر فناناپذیری نفس (جان) پس از مرگ یden (جسد)؛ حتی به گونه‌ای که هم ثواب الهی را می‌فهمد و هم عذاب الهی را. همین نفس (جان) در قیامت با بدن (جسد) بر می‌خیزد. در کتاب و سنت

اسلامی نیز همین دو مطلب قابل برداشت است که بهجهت اختصار تنها به برخی از آیات اشاره می‌کنیم:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجْلٍ مُسْمَىٰ إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ» (زمیر: ۳۹)

(۴۲) □

خداست که جان‌ها را در دم مرگ می‌گیرد و آنها هم که نمرده‌اند در خواب می‌گیرد. پس هر یک از جان‌ها که مرگش رسیده باشد، نگه می‌دارد و آن دیگری را به بدنش بر می‌گرداند تا مدتی معین. بدروستی که در این جریان آیت‌ها هست برای مردمی که تفکر کنند.

همچنین:

«وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّ أَكُمْ بِاللَّيلِ وَ يَعْلَمُ مَا جَرِختُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَعْثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجْلُ مُسَمًّىٰ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُبَيَّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام: ۶۰)؛
و اوست کسی که شبانگاه [به هنگام خواب] روح شما را می‌گیرد و آنچه را در روز بدست آورده‌اید می‌داند. سپس شما را در آن بیدار می‌کند تا به اینچه که در قدر او معین است برسید. آنگاه بازگشت شما به سوی اوست و سپس شما را به آنچه انجام داده‌اید، آگاه می‌سازد.

از این دو آیه به خوبی استفاده می‌شود که نفس انسان غیر از بدن انسان است؛ زیرا بدن در هنگام خواب توفی نمی‌شود، ولی نفس توفی می‌شود و معلوم است که نفس غیر از بدن است:
«وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَ لِكِنْ لَا تَشْعُرونَ» (بقره: ۲)،

(۱۵۴)

و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید. بلکه زنده‌اند ولی شما نمی‌دانید».

: یا

«وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَّقُونَ

(آل عمران: ۳)، (۱۶۹)؛

هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپنداز. بلکه آنها زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند».

این آیات به خوبی بر حیات شهدا دلالت دارد؛ به گونه‌ای که ارواح شهدا پس از مرگ بسان ابدانشان نیست تا پسند و از بین برود. در حالی که اگر روح و نفس انسانی مادی باشد، گرفتار تجزیه و تحولات مادی خواهد شد. پس ارواح شهدا از تجدرد برخوردار است. البته روشن است که نمی‌توان از این آیات تنها بقای شهدا را استنباط کرد؛ چون شهید و غیر شهید هر دو دارای نفس و بدنند و زوال بدن ملازم به زوال نفس نیست. تقاویت در این است که شهدا دارای مقام ویژه‌ای هستند که همان مقام تقرب به خدا در نزد خدا بودن و بهره‌مندی از رزق الهی است که ممکن است در اختیار دیگران قرار نگیرد. علاوه بر اینکه آیات و روایات دیگری هم داریم که حیات بزرخی همه انسان‌ها (حتی کفار گرفتار عذاب) در آنها مطرح شده است.

اکنون با عنایت به توجه به این دو بحث، شایسته است که به اصل موضوع، یعنی اصل معاد جسمانی و ساختار آن پرداخته شود. معاد جسمانی نه تنها در اسلام و مسیحیت بلکه در همه ادیان توحیدی، آموزه‌ای مشترک است. مفad بسیاری از آیات کتاب مقدس و قرآن کریم صریح در این معنا است که معاد، جسمانی و به جسم عنصری است؛ به گونه‌ای که در روز قیامت و رستاخیز، احیای دوباره ابدان شکل می‌گیرد.

معاد جسمانی در مسیحیت

در میان مسیحیان، هم اعتقاد به اصل رستاخیز و معاد وجود دارد و هم معاد جسمانی. یوحنای دمشقی در اثبات بقای نفس در حیاتی دیگر و ضرورت معاد با استناد به عشق انسان به جاودانگی و حکمت و عدالت الهی می‌گوید: خداوند انسان را متفاوت با دیگر موجودات آفریده است. در سرشت آدمی، عشق به جاودانگی موج می‌زند و خدایی که اعمالش حکیمانه است، سرشت انسان را بیهوده این چنین خلق نکرده است. همچنین انسان‌ها از روی اختیار اعمال صالح یا ناشایست انجام می‌دهند. حال اگر حیات دیگری برای حسابرسی نباشد، عدل الهی خدشه دار می‌شود (اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۵).

اما در باره معاد جسمانی باید گفت: هر چند در کتاب مقدس به رستاخیز قانونی - که در آن ایمان دار با مسیح برخیزانده می‌شود (رومیان، ۴:۶ و ۵؛ افسسیان، ۵:۲ و ۶؛ کولسیان، ۱۲:۲ و ۱۳:۱) - و رستاخیز روحانی - که با تولد تازه یکی است (یوحنای، ۲۴:۵ و ۲۵) - نیز اشاره شده است، ولی یکی دیگر از انواع رستاخیز همان معاد جسمانی است که به رستاخیز بدنه معروف است و شواهد زیادی از آیات کتاب مقدس بر آن دلالت دارد. براساس برخی از آیات، «بدن قیام کرده» آفرینش جدیدی نخواهد بود. بلکه بدنه که کاشته می‌شود، خواهد برخاست (اول قریتیان، ۱۵:۴۳ و ۴۴ و ۵۳ و ۵۴). ولی از طرف دیگر، لزوماً شامل تمام اجزای بدن فعلی نخواهد بود (اول قریتیان، ۱۵:۳۷ و ۳۸). بدن زنده‌شده با بدنه فعلی رابطه‌ای خواهد داشت، بسان گندمی روییله شده که با بذر دفن شده در خاک

شباهت دارد. همچنان که یک شخص بالغ همان بدنی را دارد که هنگام تولد داشت؛ هرچند تغییرات زیادی در آن ایجاد شده است دارای همان سلول‌ها نمی‌باشد. درباره بدن قیام‌کرده هم می‌توان گفت همان بدن او لیه است که به شکل دیگری آمده است (برای توضیح بیشتر ر.ک به: هنری، تیسن، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائیلان، ص ۳۶۵-۳۶۶).

البته در برخی از آیات کتاب مقدس عباراتی وجود دارد که آن بدن با این بدن مادی تقاضه‌ای دارد؛ مثلاً آن بدن آسمانی است ولی این بدن زمینی، آن بدن فسادناپذیر است و این بدن فسادپذیر، آن بدن روحانی است و این بدن جسمانی. به عنوان نمونه، در رساله اول فرتیان آمده:

«(۳۵) اما شاید کسی بپرسد: «مردگان چگونه بر می‌خیزند و با چه نوع بدنی می‌آیند؟ ...»

آنچه می‌کاری، تا نمیرد زنده نمی‌شود. (۳۷) هنگامی که چیزی می‌کاری، کالبدی را که بعد ظاهر خواهد شد نمی‌کاری، بلکه تنها دانه را می‌کاری؛ خواه گندم خواه و دانه‌های دیگر. (۳۸) اما خدا کالبدی را که خود تعیین کرده است، بدان می‌بخشد و هر نوع دانه را کالبدی مخصوص به خود عطا می‌کند. ... (۴۲) در مورد رستاخیز مردگان ... آنچه کاشته می‌شود، فسادپذیر است و آنچه بر می‌خیزد، فسادناپذیر. (۴۳) در ذلت کاشته می‌شود، در جلال بر می‌خیزد. در ضعف کاشته می‌شود و در قوت بر می‌خیزد (۴۴). بدن طبیعی کاشته می‌شود، بدن روحانی بر می‌خیزد. اگر بدن طبیعی وجود دارد، بدن روحانی نیز وجود دارد (۴۹) و همان‌گونه که شکل انسان خاکی را به خود گرفتیم، شکل انسان آسمانی را نیز به خود خواهیم گرفت. (۵۰) ای برادران! مقصودم این است که جسم و خون نمی‌تواند وارث پادشاهی خدا شود و آنچه فسادپذیر است، وارث فسادناپذیری نمی‌تواند شد. (۵۱) ... شبیور به صدا در خواهد آمد و مردگان در فسادناپذیری برخواهند خاست و ما دگرگون خواهیم شد. (۵۳) زیرا این بدن فسادپذیر باید فسادناپذیری را پوشد و این بدن فانی باید به بقا آراسته شود؛ (۵۴) چون این فسادپذیر، فسادناپذیری را پوشید و این فانی به بقا آراسته شد. آنگاه آن کلام مكتوب به حقیقت خواهد پیوست که می‌گوید: «مرگ در پیروزی فرو بعلیه شده است». (۵۵) «ای گور، پیروزی تو کجاست و ای مرگ، نیش تو کجا؟» (اول فرنیان، ۱۵: ۵۵-۵۵).

ممکن است از این بیانات استفاده شود که معاد تنها روحانی است نه جسمانی. ولی ناگفته پیداست که تأکید بر بدن داشتن و اینکه آن بدن از همین بدن کاشته شده در قبر پدید می‌آید، به صراحة بر این دلالت دارد که روح به همراه بدن خواهد بود؛ هرچند این بدن دقیقاً همین بدن جسمانی زمینی فسادناپذیر نباشد. ولی بالاخره بدنی است برخاسته از همین بدن کاشته شده.

معاد جسمانی در اسلام

معاد جسمانی در کتاب و سنت با وضوح تمام مطرح شده است. ولی با این حال از دیرباز کانون نزاع متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است. متکلمان آن را اثبات می‌کردن و هرچند فلاسفه در این باره همنوا نبوده و برخی تنها تعبدآ آن را پذیرفته بودند، برخی نیز معنای خاصی از آن اراده می‌کردند؛ مثلاً ملاصدرا که در بسیاری از کتاب‌های خود درباره معاد جسمانی بحث کرده است، یکی از مشکلات آن را مسأله تناسخ می‌داند و بسیار کوشیده است تا راه حلی برای این معضل بیابد. وی با وجود اعتقاد به ضرورت معاد جسمانی، آن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که با ادله امتناع تناسخ نیز هماهنگ باشد. از این‌رو معاد جسمانی را به صورت جسم مثالی می‌داند.

این راه حل به این معناست که وی به‌خوبی می‌داند که اگر بخواهد به معاد جسمانی با جسم عنصری باور داشته باشد، باید از ادله امتناع تناسخ دست بکشد. درحالی که به اعتقاد ایشان، برخی از آنها قابل دفع نیست. بنابراین چاره‌ای جز تقلیل از نظریه معاد جسمانی و پذیرش آن در حد جسم مثالی ندارند. در اینجا تنها به آیاتی که بر معاد جسمانی دلالت دارد اشاره می‌کنیم:

«وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ حَلْقَةُ قَالَ مَنْ يُحْسِنُ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ فَلْ يُحْسِنَهَا اللَّهُ أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ حَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس(۳۶)، ۷۷-۷۸)؛

و درحالی که خلقت خود را فراموش کرده، مثالی برای ما می‌زند و می‌گوید: چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند، در صورتی که آنها پوسیده‌اند؟ بگو: همان کسی که آنها را برای نحسینیان ایجاد کرده است و او بر همه آفریدگان آگاه است.

در این آیه، سخن از استخوان پوسیده است که جسم عنصری است. اگر معاد چسمانی نباشد، چنین تعبیری درست نیست:

«يَوْمَ يَحْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوْفَصُونَ» (معارج : ۷۰؛ ۴۳)؛
روزی که شتابان از قبرها به درآیند، چنان که گویی نزد بتان می‌شتابند.

خروج از قبرها درباره بدن مثالی معنای موجبه ندارد. این بدن عنصری است که از قبر خارج می‌شود. در این آیه نیز سخن درباره برخاستن از قبرهای است که از آن به اجداث تعبیر شده است. ظهور این آیه در معاد جسمانی نیز روشن است. با توجه به این دو آیه و آیات دیگر می‌توان گفت معاد جسمانی آموزه‌ای جدی است که به صراحت در قرآن کریم به آن اشاره شده است.

ساختار تناسخی معاد جسمانی

واقعیت آن است که معاد جسمانی آن‌گونه که در بسیاری از آیات کتاب مقدس مسیحیان و قرآن

کریم آمده، با واقعیت تناسخ ملکی تنافس ندارد؛ زیرا مفاد بسیاری از آیات کتاب مقدس و قرآن کریم صریح در این معنا است که معاد جسمانی است و در رستاخیز، احیای دوباره ابدان شکل می‌گیرد که ظهور آنها به‌گونه‌ای است امکان هر توجیه و تأویلی را می‌بندد. بر این اساس، نفس انسان در قیامت به بدنی عنصری تعلق می‌گیرد و این دقیقاً یکی از مصادیق تناسخ ملکی است. اکنون می‌توان گفت با توجه به بقای نفس پس از بدن و آموزه معاد جسمانی، تنها تصویری که از معاد جسمانی باقی می‌ماند آن است که نفس (جان) یا با بدنی است که از همان ذرات و اجزای بدنی دنیوی تشکیل می‌شود و یا با بدن دیگری است که جسمانی است؛ هرچند تفاوت‌هایی با بدن دنیوی دارد. در هر صورت دقیقاً مصدق تناسخ ملکی خواهد بود؛ زیرا معنای تناسخ ملکی آن است که نفس جداسده از بدن، در بدنی قرار گیرد که به لحاظ تشخّص، همان بدن سابق باشد، ولی در قیامت آمده می‌شود، حتی اگر از همان ذراتی باشد که از بدن سابق باقی مانده باشد، ولی با این حال به لحاظ تشخّص همان بدن دنیوی نیست. پس استقرار نفس در این بدن یعنی تحقق تناسخ ملکی. حتی اگر کسی بگوید از مواد و اجزای همان بدن دنیوی است، باز هم قطعاً تشخّص جدیدی است ویر این اساس، بدن دیگر است و مصدق تناسخ ملکی است.

البته ممکن است کسی ادعا کند که تناسخ ملکی براساس براهین و ادله عقلی متقن محال است. ولی در پاسخ گوییم: ادله‌ای که درباره محال بودن تناسخ ملکی ارائه شده، به نظر ما یا به لحاظ بنا مخدوش است و یا به لحاظ مبنای (ر.ک به: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹-۱۷۰).

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

اعتقاد به معاد بدون باور به جاودانگی نفس، تصویر معقولی ندارد؛ هرچند جاودانگی نفس با فرض‌های دیگری غیر از معاد و رستاخیز هم سازگاری دارد. بر این اساس، برخی برآنند که بقای تناسخی نفس می‌تواند یکی از آن فرض‌های معقول باشد که برخی از پیروان ادیان را بر آن داشته باشند. به آن گرایش پیدا کرده و حتی آن را در باورهای دینی‌شان قرار بدهند.

بقای تناسخی نفس دست‌کم سه تصویر دارد:

۱. سیر نفس در چرخه تناسخ ابدان: بر این اساس نفس یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از عالمی به عالم دیگر در می‌آید و این ادوار توالد پی در پی در یک سلسله بی‌انتها، ابدال‌الدهر ادامه می‌یابد.

در متون اصلی مسیحیت، یعنی کتاب مقدس هیچ نشانه روشنی بر آموزه جاودانگی نفس به صورت چرخه تناسخ وجود ندارد؛ زیرا درباره جاودانگی نفس پس از بدن، دست‌کم پنج دیدگاه

در میان مسیحیان وجود دارد که هیچ‌یک از آنها تناسبی با چرخه تناسخی ابدان ندارد؛ به‌گونه‌ای که جایگزین معاد شود. بلکه همه آنها در نفی چنین دیدگاه‌هایی همنوا هستند. در اسلام نیز علاوه بر آیات دال بر معاد، در برخی از روایات چرخه تناسخ ابدان و جایگزینی نسبت به معاد صریحاً نفسی شده است.

۲. تناسخ نفس از بدن عنصری به مثالی: نفس پس از مرگ در بدنی مثالی قرار می‌گیرد و سیر او در عالم بزرخ با بدن مثالی است.

اینکه پس از مرگ، نفس انسانی دارای یک بدن مثالی است یا خیر، هم در میان اندیشمندان مسیحی و هم در میان علمای اسلام اختلافاتی وجود دارد. ولی از متون دینی اسلام و مسیحیت می‌توان شواهدی بر این معنا پیدا کرد.

۳. تناسخ در ساختار معاد جسمانی: نفس همچنان‌که در دنیا با بدن عنصری بوده، در آخرت و رستاخیز نیز بدنی شکل می‌گیرد که نفس انسان در آن بدن قرار می‌گیرد؛ خواه آن بدن از ذرات بدن عنصری دنیوی او ساخته شود و خواه بدن عنصری دیگری که مناسب حیات اخروی است برای او ساخته شود.

در تبیین این تصویر از معاد جسمانی، دوبحث خودنمایی می‌کند؛ «دو انگاری یا یگانه‌انگاری در ساختار وجودی انسان» و «جاودانگی یا فناپذیری نفس». در منابع مسیحیت و اسلام ادله روشنی بر هر دو وجود دارد. بر این اساس و با توجه به وجود ادله متقن بر معاد جسمانی، آن‌گونه که در بسیاری از آیات کتاب مقدس مسیحیان و قرآن کریم آمده، معاد جسمانی مزبور با واقعیت تناسخ ملکی تفافی ندارد؛ زیرا مفاد بسیاری از آیات کتاب مقدس و قرآن کریم، صراحة در این معناست که معاد جسمانی است و در رستاخیز، احیای دوباره ابدان شکل می‌گیرد. ظهور آنها نیز به‌گونه‌ای است که امکان هر توجیه و تأویلی را می‌بنند. بر این اساس، نفس انسان در قیامت به بدنی عنصری تعلق می‌گیرد و این دقیقاً یکی از مصادیق تناسخ ملکی است.

كتابنامه

- قرآن کریم.
- عهدین، کتاب مقدس مسیحیان.
- ۱. ابن بلویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق / ۱۳۷۱ش). الاعتقادات من مصنفات الشیخ المفید. تحقیق عصام عبدالسید. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذکری الالفی لوفاة الشیخ المفید.
- ۲. ——— (۱۳۷۸ق). عيون أخبار الرضا (ج ۱). تهران: انتشارات جهان
- ۳. افلاطون (۱۳۶۷). دوره کامل آثار افلاطون، (ج ۱). چاپ دوم. ترجمه محمدحسن لطفی از متون آلمانی و فرانسوی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۴. بحرانی، یوسفبناحمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، (ج ۱۲). با تحقیق و تصحیح شیخ محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرم. قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجمعیة المدرسین.
- ۵. بردى الاتابکی، جمالالدین ابوالمحاسن یوسفبنتغیری (بیتا). النجوم الزاهرة فی ملوك مصر و القاهرۃ، (ج ۲). مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومي، دارالكتب.
- ۶. بستانی، بطرس (بیتا). دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، (ج ۶). بيروت: دارالمعرفة.
- ۷. تاراچند (۱۳۷۴). تأثیر اسلام در فرهنگ هند. ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی. تهران: نشر پاژنگ.
- ۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). سرح العيون فی شرح العيون. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲). اسرار الحكم. تهران: انتشارات اسلامیه.
- ۱۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲). درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت. قم: کتاب طه (موسسه فرهنگی طه).
- ۱۱. شهرستانی، محمدين عبدالکریم احمد (۱۳۹۵). الملل والنحل، (ج ۲). بيروت: دارالمعرفة.
- ۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدين ابراهیم (۱۳۶۰الف). اسرار الآیات: «تعليقیه ملاهادی سبزواری». با تصحیح محمد خواجهی. تهران: انجمان اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۳. ——— (۱۳۶۰ب). الشواهد الربویة: «تعليقیه ملاهادی سبزواری». چاپ دوم. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
- ۱۴. ——— (۱۳۷۹). الاسفار الاربعة الالهیة فی الحکمة المتعالیة، (ج ۹). چاپ دوم. قم: مکتبة المصطفوی.

١٥. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبيان فی تفسیر القرآن (ج ۳). مقدمه شیخ آغابرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٦. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التبیهات (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
١٧. عاملی، شیخ حر، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعہ (ج ۲۹). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
١٨. عثمان بک، کمال د (۱۴۲۳ق). حقایق عن تناسخ الارواح و الحاسة السادسة. بیروت: شرکة ابناء الشريف الاصنافی، المکتبة العصریة للطباعة و النشر.
١٩. فيض کاشانی، محمد محسن (بی‌تا). کلمات مکنونة. تصحیح و تعلیق عزیزالله العطاردی القوچانی. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات فراهانی.
٢٠. فيوجو، تیرا دل (۱۴۱۹ق). الموسوعة العربية العالمية، «التعرب» (ج ٧). الطبع الثانيه. الریاض: مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر والتوزیع.
٢١. قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحكم. به کوشش استاد سید جلال الدین آشتینی، بی‌جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
٢٢. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار (ج ٧). بیروت: مؤسسه الوفاء.
٢٣. ناس، جانبی (۱۳۷۳). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
٢٤. یوسفی، محمد تقی (۱۳۸۸). تناسخ از دیدگاه عقل و وحی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٥. ————— (۱۳۸۷). تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق. مجله علمی پژوهشی معرفت فلسفی. سال پنجم. تابستان ۱۳۸۷، ش ۴. ش مسلسل ۲۰. ص ۸۷-۱۲۷.
26. Edwards, M, J, (2002), Origen against Plato, Cambridge.
London..Russell, B, ,(2001), History of Western Philosophy

راهنمای اشتراک فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی

سرور گرامی؛

در صورت تمایل، برای اشتراک، اصل یا تصویر فیش بانکی را همراه با برگ اشتراک به نشانی یا صندوق پستی مندرج در صفحه نخست فصلنامه ارسال نمایید.

بهای اشتراک: سالانه (۴ شماره) با احتساب بخشی از هزینه پست: ۲/۳۰۰ ریال

شماره حساب: ۰۱۰۹۴۸۵۴۱۲۰۰۲، بانک ملی ایران به نام انتشارات حکمت اسلامی
یادآوری:

۱. لطفاً هرگونه تغییر نشانی را اعلام فرمایید.
۲. در صورت افزایش بهای فصلنامه، بهای اشتراک افزوده خواهد شد.

برگ اشتراک فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی

نام و نام خانوادگی:
نام مشترک حقوقی:
میزان تحصیلات:
متقارضی شماره های:
تعداد هر شماره:
شماره فیش بانکی:
به مبلغ: ریال
نشانی:
کد پستی:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

تاریخ و امضاء

خلاصة المقالات

دراسة تحليلية لمبدأ عدم الاختلاف في فلسفة الاحتمال - مع التأكيد على آراء الشهيد الصدر وجون مينارد كينز

مهدي ميري،^۱ مهدي منفرد^۲

خلاصة

أجاب المؤيدون لنظرية الاحتمال في المنطق على إشكالات المنتقدين لمبدأ عدم الاختلاف، حيث يُعد كلاً من جون مينارد كينز^۳، والشهيد الصدر من الشخصيات البارزة في هذا المجال. وتمثل المسألة الأساسية التي تعالجها هذه المقالة في عقد دراسة مقارنة ونقدية لرأيهما بخصوص هذا الموضوع، حيث يُهدف في هذه الدراسة إلى تمهيد الأرضية للعلماء المسلمين المعاصرین من أجل ولوح ميدان التتظير في هذا المجال على ضوء النقاش مع العلماء والمحققين من مختلف أقطار العالم. سلكت هذه المقالة في جمعها للمصادر منهج البحث المكتبي، وأماماً من ناحية منهج التحليل النوعي للمضمن، فقد سلكت المنهج العقلي البرهاني؛ وقد تبيّن في نهاية التحقيق أن المبدأ البديهي الأول الذي ذكره الشهيد الصدر في بيانه لنظرية الاحتمال هو في الحقيقة يعنيه مبدأ عدم الاختلاف الذي أشار إليه كينز، وأن كلا العالمين سعيا إلى الإجابة عن الإشكالات الأساسية المشار إليها من خلال وضع مجموعة من التقسيمات الفرعية. إن معظم التناقضات المدعاة في هذا المجال - إن لم نقل كلها - ناشئة من الغموض الذي تُعاني منه المسألة الاحتمالية المبحوث عنها، أو من الواقع في الخطأ أثناء التطبيق؛ والحاصل أن نظرية الاحتمال المطروحة من قبل الشهيد الصدر توفر على قابلية كبيرة لمواجهة الإشكالات الجديدة المثارة في هذا الشأن.

الكلمات الأساسية: فلسفة الاحتمال، مبدأ عدم الاختلاف، نظرية الاحتمال في المنطق، الاحتمال الذهني، مفارقات مبدأ عدم الاختلاف، الشهيد الصدر، جون مينارد كينز.

^۱ hmahdimiri@iran.ir

طالب في مرحلة السطح الرابع بالجامعة العلمية بمشهد

mmonfared86@gmail.com

أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية بجامعة قم

^۲ John Maynard Keynes (1883 – 1946) عالم اقتصاد إنجلزي مشهور وبارع شيد نظرية الاحتمال في المنطق من أجل استخدامها في الاقتصاد.

أدلة تجرّد العلم بما هي مانعة من إثبات الإدراك العام للموجودات في الحكمة المتعالية - دراسة وتحليل

محمد علي أرداكاني^١ ، غلام رضا فقياضي^٢

خلاصة

من المسائل التي شغلت أذهان العديد من العلماء: مسألة الإدراك العام للموجودات؛ وهو الأمر الذي تشهد عليه ظواهر الآيات القرآنية والعديد من الروايات الشرفية. لقد خططت الحكمة المتعالية خطوات قيمة في مجال بيان مسألة سريان الإدراك في كافة الموجودات؛ غير أنَّ أدلة تجرّد العلم شكلت على الدوام مانعاً حقيقةً أمام إثبات هذا المدعى. ويُسعي صاحب هذه المقالة، عن طريق الاستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي، ومن خلال مقاربة نقدية إلى استعراض عدم مانعية تلك الأدلة عن إثبات سريان الإدراك في الوجود، والتقدّم بهذه الحقيقة خطوةً إلى الأمام في مقام الإثبات. فطبعاً للنتائج المستخلصة، لا يدلّ أيّ واحد من أدلة تجرّد العلم على اشتراط التجريد في مطلق العلم، وليس من شأن أيّ دليل من هذه الأدلة أنْ يُشكّل مانعاً حقيقةً حيال الاعتراف بالإدراك العام للموجودات. فبعد رفع الموانع العقلية أمام الاعتراف بالمدعى المذكور، حتى ولو قلنا بعدم كفاية الأدلة العقلية المقامة على إثبات الإدراك العام للموجودات، فإنه يوسعنا الاستناد إلى تلك الطائفة من الأدلة النقلية التي تدلّ على سريان الإدراك في الموجودات.

الكلمات الأساسية: الحكمة المتعالية، إدراك الموجودات، تجرّد العلم، صدر الدين الشيرازي.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث.

hekmatquestion@gmail.com

٢. أستاذ وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث.

fayyazi@utq.ac.ir

المرأة في الفلسفة السياسية للفارابي

علي رضا صدرا^١

خلاصة

المسألة المبحوث عنها في هذه المقالة: بيان الدور المدني الفاعل للمرأة، بما يشمل المناصب الإدارية العالية، إلى أن نصل إلى رئاسة الجمهورية.

خلفية البحث: لا زال الدور الاجتماعي والسياسي الفاعل للمرأة مثاراً للتساؤل والنقاش.

السؤال الرئيسي: ما هي الشخصية المدنية للمرأة؟ وبعبارة أخرى، ما هي منزلة المرأة ودورها الاجتماعي والسياسي في المجتمع والنظام السياسي والدولة؟

الفرضية: المرأة في الفلسفة السياسية للفارابي إنسان اجتماعي وسياسي، وتتمتع بالقابلية للاضطلاع بدور سياسي مؤثر، قد يصل إلى حد الإدارة السياسية العليا. بيان الفرضية: لم يُشرَّفْ بشكّلٍ تطافه طبع المرأة سبباً لحصول العديد من سوء الفهم، بل والأنكى من ذلك، سوء الاستغلال التاريخي للمرأة.

النتيجة: تتمتع المرأة بالقابلية على الاضطلاع بدور سياسي ناعم (لا خشن) مؤثِّر، بما ينسجم مع لطافة طبعها الخاص، غير أن هذا الأمر المهم يحتاج إلى التوفيق على أرضية مناسبة.

المنهج: تحليل نصوص ومضمون المصنفات والأراء المطروحة في الفلسفة السياسية، لا سيما آراء الفارابي بخصوص المرأة.

طبقاً لكُلّ هذه الأمور، سنتطرق في هذه المقالة لدراسة «المرأة في الفلسفة السياسية للفارابي». وتتجدر الإشارة إلى أن الفارابي (القرن ٤ هـ / ١١ م) يُعدُّ أبرز مفسّر ومؤسس للحكمة المدنية والفلسفة السياسية الإسلامية.

الكلمات الأساسية: المرأة، الفلسفة السياسية، الفارابي، العام، الدور، المدني.

معايير كفاءة الدولة في الفلسفة السياسية للخواجة نصير الدين الطوسي

مرتضى يوسف راد^١

خلاصة

بالنظر إلى اختلاف معايير كفاءة الدولة في الفلسفات السياسية، فإن التساؤل المطروح هو: ما هي المعايير التي تخضع لها كفاءة الدولة في الفلسفة السياسية للخواجة نصير الدين الطوسي؟ فالهدف هنا هو بيان أن كفاءة الدولة في الفلسفة السياسية للخواجة نصير الدين الطوسي تتمتّع بمعايير خاصة تتناسب مع طبيعة المقاربة التي طرحتها بخصوص وجود الإنسان وكماله ورقمه. المنهج الذي اعتمدته هذه الدراسة هو تحليل مضمون القضايا الوصفية والمعيارية والتوجيهية المرتبطة بالإنسان ومتطلباته وكمالاته في نطاق الحياة المدنية، كما أنها سلكت منهج البحث المكتبي في جمعها للمعلومات؛ وقد خلصت المقالة إلى أن معايير كفاءة الدولة في نظام الفلسفة السياسية للخواجة نصير الدين الطوسي تتمتّع في إطار الاعتدال المدني ببعدين: أحدهما سلبي، وقائي، ورادع عن الأضرار والانحرافات والإجحافات، والآخر إيجابي، يمهّد الأرضية لاعتدال الإنسان ورقمه، مما يستتبع النمو والتتطور في المجالين المادي والمعنوي، والفردي والاجتماعي، وتحقيق الازدهار وبث الطمأنينة في حياة الإنسان المدنية.

الكلمات الأساسية: كفاءة الدولة، الفلسفة السياسية للخواجة نصير الدين الطوسي، الاعتدال المدني، اعدال الإنسان، رقي الإنسان.

كيفية صدور الكثرة من الوحدة من منظور الملا صдра - دراسة تحليلية

علي عباسی^۱، جلال حیدری^۲

خلاصة

بيان «كيفية نشوء الكثرة في العالم من مبدأ الوجود وعلاقة الكثرة بالوحدة» من المسائل التي حظيت باهتمام الفلاسفة، ومن أعوص الأبحاث التي واجهت مختلف المدارس الفلسفية، وُطُرحت بشأنها العديد من التفسيرات، حيث نجد الملا صдра يتبنّى رأياً خاصّاً في بيان حقيقة الكثرة وكيفية صدورها.

وتقوم هذه الدراسة - التي سلكت المنهج الوصفي التحليلي - على افتراض أنّ مسألة الكثرة والوحدة جرى بحثها في الفكر الصدرائي بنحو مختلف عن الكثير من الحكماء، حيث سعى الملا صдра إلى بيان ارتباط الحقائق العينية والوجودية بالحقّ تعالى عن طريق مفاهيم مختلفة، نظر العلّية، والتشوّن، والتجلّي. وتهدّف هذه المقالة بشكل أساسی إلى طرح تفسير قويم لنظام الصدور، واستعراض الجهد المبذولة من قبل الملا صдра في بيان هذ الأمر الذي يحظى بأهميّة بالغة في عرض تصور صحيح لنظام الوجود، وذلك بالاستعانة بآرائه في هذا المجال.

من النتائج التي توصلت إليها الدراسة: تقديم تفسير دلالي لكترة العالم، وكيفية نشوئه من مبدأ الوجود من منظور الملا صдра، حيث يطرح هنا صدر المتألهين رأين يقعان في امتداد بعضهما؛ فطبعاً للرأي الأول، يعتقد الملا صdra - من خلال تشكيك الوجود أن العقل الأول هو الصادر الأول الذي تجري منه بقية الصوارد والكثرات؛ وبحسب رأيه الأخير، يُعدّ جميع ما سوى الله مظهراً له تعالى، تجلّى منه في مرتبة واحدة؛ وهو الوجود المنبسط والنفس الرحماني الذي يضمّ كافة ما سوى الله تعالى؛ وهو عين ما طُرِح في الوحدة الشخصية للعرفاء، مع فارق أنّ هذه المظهرية أقوى عند الملا صdra، في حين أثنا نجدها عند العرفاء أضعف، وأكثر ظلّية.

الكلمات الأساسية: صدور الكثرة من الوحدة، الصادر الأول، قاعدة الواحد، الظهور، التشوّن، التجلي، الملا صdra.

۱. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية بجامعة المصطفى العالمية

abbasi8177@gmail.com

۲. طالب باحث بمرحلة الدكتوراه في جامعة المصطفى العالمية، قسم الفلسفة الإسلامية

ms.karimi3794@gmail.com

العلاقة بين فلسفة القانون والفلسفة السياسية

مرتضى رضائي^١

خلاصة

فلسفة القانون والفلسفة السياسية علماً قريباً من بعضهما، بحيث يوجد ارتباط وثيق بين العديد من مسائلها. ولأجل التعرّف على العلاقة القائمة بين هذين العلمين، يُمكّنا طرح السؤال التالي: هل توجد علاقة وارتباط بين هذين العلمين؟ وإذا كان الجواب نعم، ما هي العلاقة القائمة بينهما؟

بالاستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي، والاستفادة من المصادر المكتبة المدرونة، سعت هذه المقالة إلى دراسة العلاقة والارتباط بين هاتين الفلسفتين، حيث تشير النتائج المستخلصة إلى أنَّ هذين العلمين يشتركان في مجموعة من المبادئ، وكذلك في الهدف الغائي؛ كما أنَّ بين مسائلهما علاقة عموم وخصوص من وجه، مثلما أنَّ كلَّ واحد منهما ينبع على الآخر، ويستعين بنتائجها في بعض الحالات؛ هذا، ونجد أحياناً أنَّ مسائل العلمين توفر على إجابات وحلول مشتركة.

الكلمات الأساسية: القانون، السياسة، فلسفة القانون، الفلسفة السياسية.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث

arezaee4@gmail.com

المزايا الحصرية لتقدير العالمة الطباطبائي لبرهان الصديقين المثبت لوجود الله تعالى من دون موانع

عسكري سليماني أميري^١

خلاصة

يُشترط في البرهان الخلقي وجود الخلق، وبدون ذلك لا يثبت فيه وجود الله تعالى؛ كما أنّ تقرير ابن سينا لبرهان الصديقين مشروط بـ«وجود ما»، وبتقسيم الوجود إلى واجب وممكّن، وتقرير الملا صدر لهذا البرهان مشروط بأصلّة الوجود وتشكيكه، وكون وجود المعلول عين الربط بالعلّة؛ هذا، في حين أنّ وجود الله تعالى غير مشروط بوجود الخلق؛ ومن هنا، إذا جرى رفض الوجود أو الشكّ فيه، أو لم يُعرَف بتقسيم الوجود إلى واجب وممكّن، أو لم يتم القبول بأصلّة الوجود، أو تشكيكه، أو كون المعلول عين الربط، كما أنه إذا جرى رفض هذه المبادئ والمقدّمات أو الشكّ فيها، فإنّنا لن نتمكّن من إثبات وجود الله تعالى؛ مثلما لن نستطيع إثبات ذلك أيضًا إذا حصل لدينا تردد في صورة الاستدلال أو قيمة. وفي هذه الحالة، بما أنّ وجود الله تعالى غير مشروط بأي شرط، فإنّ السؤال المطروح هنا هو: هل بوسعنا إقامة برهان يكون فيه إثبات وجوده تعالى غير مشروط أيضًا بأي شرط؟ يُقدم تقرير العالمة لبرهان الصديقين جواباً إيجابياً على هذا السؤال، ويثبت وجود الله تعالى من دون أي شرط؛ ففي هذا البرهان، يثبت وجود الله تعالى، ولو جرى رفض أصل الوجود أو الشكّ فيه، أو تم المنع من المبادئ الأخرى المستخدمة في بقية البراهين أو حصل التردد فيها، بل وحتى لو رُفضت الشروط الصورية للبرهان أو شكّ فيها؛ ولهذا، فإنّ إثبات وجود الله لا يخضع في برهان العالمة لأي شرط، شأنه في ذلك شأن أصل وجوده تعالى.

الكلمات الأساسية: الله تعالى، الواقعية غير المشروطة، برهان الصديقين، العالمة الطباطبائي.

١. أستاذ وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والابحاث

solymaniaskari@mihanmail.ir

حقيقة المعنى في نظرية الاستعمال اللغوي عند فيتجنشتاين - تقدّم وتحليل بمقاربة إسلامية

ليلي محسنيان^١ ، محمد صادق على بور^٢

خلاصة

يجري السؤال عن معنى كل شيء، في حين أنّ حقيقة المعنى وكيفية حصوله من أعضوّص المسائل في فلسفة اللغة؛ ويُعَد علم المعنى (أو علم الدلالة) هو الاتجاه السائد في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، كما أنّ هذا العلم متتأثّر بالنزعة التجربية؛ ومن هنا، فإنّ التصورات التي تكون ذات معنى هي التي تتسمّج مع الانطباعات الحسيّة وتكون قابلة للتجربة. وبحسب نظرية الاستعمال اللغويّ عند فيتجنشتاين، فإنّ المعنى هو نفس الاستخدام العملي للكلام، حيث تركت هذه النظريّة تأثيراً واسعاً على كافة الحقول الفكرية، لا سيّما فلسفة التعليم والتربية؛ ولهذا، سعت هذه الدراسة الفلسفية -مستعينة بالمنهج التحليلي الوصفي وبمقاربة نقدية إلى تحليل حقيقة المعنى في نظرية الاستعمال اللغويّ عند فيتجنشتاين، وعملت في ضمن ذلك على إماتة اللثام -من خلال دراسة نظرية التشابه العائلي- عن حقيقة اللغة والألعاب اللغوية، حيث جرى اعتبار اللغة [في هذه النظريّة] متقدّمة على الذهن، ومعياراً لكون الشيء ذا معنى، وذلك بسبب هيمنة النزعة السلوكية والسمة التجربية للغة عند فيتجنشتاين؛ ولهذا، واجهت حقيقة المعنى في نظرته العديدة من الإشكالات؛ نظير: رفض المبادئ الأساسية، نفي إمكانية تحقق النظريّة، ترجيح العقل العرفي، انحصر المعنى في دائرة اللغات العامّة، المثالية اللغويّة النابعة من الاتجاه التعاقدّي في الألعاب اللغوية.

الكلمات الأساسية: الألعاب اللغوية، الذهن، اللغة، المعنى، نظرية الاستعمال اللغويّ، فيجينشتاين.

١. طالبة في مرحلة السطح الرابع بجامعة الزهراء عليها السلام، فرع الحكم المتعالية.
l.mohsenian20@yahoo.com

٢. دكتوراه في الفلسفة المقارنة بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والابحاث.
msalipoor@yahoo.com

الخلود التناصي للنفس في الإسلام والمسيحية - دراسة مقارنة

محمد تقى يوسفي^١

خلاصة

ترتبط مسألة خلود النفس بأحد التعاليم الأساسية الموجودة في الأديان الإبراهيمية (لا سيما الإسلام والمسيحية)؛ أي بمسألة المعاد والحياة بعد الموت. ومن الاحتمالات المطروحة لبقاء النفس: الخلود التناصي للنفوس الإنسانية، والذي يُستعمل معناه الاصطلاحى المشهور في معنيين كحد أقصى:

فالمعنى الأول هو سير النفس في الدورة التناصية للأبدان، وأما المعنى الثاني، فهو عبارة عن التناص في قالب المعاد الجسماني، بحيث يكون للنفس في الآخرة والبعث - كما كان لها في الحياة الدينية - بدنًا عنصريًا متناسبًا مع الحياة الأخرى. لقد سعت هذه المقالة - مستعينةً بالمنهج الوصفي التحليلي ومستفيدةً من المصادر الرئيسية والنصوص الدينية في المسيحية والإسلام - إلى أن تثبت بشكل واضح أنَّ الديانتين متفقان بخصوص رفض معنى دورة التناص، وحلوله محلَّ المعاد؛ مثلما أنَّ المتكلمين المسيحيين وال المسلمين متفقون أيضًا في رفض هذا المعنى؛ لكن، يبقى أنَّ ظهور آيات متعددة من الكتاب المقدس والقرآن الكريم، وكذلك الروايات المأثورة عن الأنبياء والأوصياء الإلهيين يقتضي تحقق المعاد الجسماني بالجسم العنصري؛ أي أنَّ المعاد الجسماني يتحقق في قالب التناص الملكي.

الكلمات الأساسية: التناص، الخلود التناصي، المعاد الجسماني، البعث، الإسلام، المسيحية.

A Comparative Study of the Immortality of Soul in terms of Reincarnation in Islam and Christianity

Muhammadtaqi Yusufi¹

Abstract

The immortality of Soul is an issue tied up to one fundamental doctrine of Abrahamic Religions (particularly Islam and Christianity), i.e. the life after death. One of the theories about the perpetuity of soul is immortality in terms of reincarnation; in its celebrated term, it carries two meanings at least:

1- The journey of soul through the cycle of reincarnation of bodies. 2- reincarnation in the framework of bodily resurrection. That is to say, our souls would adopt a physical body in the hereafter life appropriate to it and similar to that of this life.

Our method is descriptive-analytic and reference to main texts and holy scriptures of the two religions. In what follows, the author has demonstrated that Islam and Christianity are unanimous in the rejection of the cycle of reincarnation, both proposed the theory of resurrection, instead. However, the literal meaning of many verses of the Bible and the Qur'an and narrated traditions from prophets and their successors suggest that bodily resurrection will happen in the form of elemental body i.e. in the structure of corporeal reincarnation.

Keywords: reincarnation, immortality in terms of reincarnation, bodily resurrection, Islam, Christianity.

1. An associate professor and faculty member at Baqir-u al-Ulum University.

Yosofi@bou.ac.ir

A Critical Study of the Nature of Meaning in Wittgenstein's Theory of Use of Language (An Islamic Approach)

Leila Mohsenian¹, Muhammadsadiq Alipor²

Abstract

One might ask about the meaning of something, while the nature of meaning and how one is to get the meaning are the most complicated issues in the philosophy of language. Semantics influenced by empiricism is the most prevailing approach in contemporary Western philosophy. Accordingly, only those perceptions are regarded to carry any meaning that correspond to our sense impressions capable of experience. In his theory of use of language, Wittgenstein considers the meaning as a practical use of words. His theory has greatly influenced many fields of study particularly the philosophy of education.

Having adopted a critically descriptive-analytic method, the authors analyzed the nature of meaning in Wittgenstein's theory of use of language and then they demonstrated the nature of meaning and language games in terms of family resemblance. Due to the dominance of behaviorism and empirical trait of language with Wittgenstein, language is prior to the mind and regarded as the criterion for having meaning. Consequently, his theory is open to objections such as, the denial of fundamental principles, the impossibility of the very theory, the preference of common reason, that meaning is exclusive to common languages, and lingual idealism stemming from conventionalism in language games.

Keywords: language games, mind, meaning, theory of use of language, Wittgenstein.

1. A 4th grade seminary student of transcendent theosophy in al-Zahra University.

l.mohsenian20@yahoo.com

2. A PhD. holder of comparative philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research.

msalipoor@yahoo.com

Allamah Tabatabaei's Account of Seddiqin Argument (The Exclusive Advantages)

Askari Soleimani Amiri¹

Abstract

A posteriori argument is conditioned by the existence of creatures without which one cannot prove the existence of Allah. Avicenna's account of seddiqin (ontological) argument is conditioned by the existence of "some thing" and by the division of existence into necessary and contingent beings. Mulla Sadra's seddiqin argument is also conditioned by the primacy of existence, gradation of existence, and that the existence of effect is the very dependence on its cause, rather something depending on the cause. This is while, the existence of Allah is not conditioned by the existence of His creatures. Accordingly, were any of the above conditions denied or doubtful, it would be impossible to prove the existence of Allah. Nor is it possible were the form of argument invalid or doubtful, either. Now the question is: "Is it possible to mount an argument which is unconditioned by anything as His existence is absolutely unconditioned?" Allamah Tabatabaii's account of seddiqin argument answers, yes. Despite denying all above conditions, his argument does not fail to prove the existence of Allah. This argument is not conditioned by anything, as is His existence absolutely unconditioned.

Keywords: Allah Almighty, unconditioned entity, seddiqin (ontological) Argument, Allamah Tabatabaii.

1. A full Professor and faculty member at Imam Khomeini Institute of Education and Research.
solymaniaskari@mihanmail.ir

The Relation of Philosophy of Law to That of Politics

Murteza Rezaii¹

Abstract

Philosophy of law and that of politics are two close disciplines of knowledge which bear similarities in many issues. At first, one might ask whether they have any relation. If yes, what is it?

Having adopted a descriptive-analytic method and library- reference, the author goes to study the relation between the two philosophies. Findings show that they share both in some principles and telos. There is a relation of generality and particularity in some respect between the issues of the two. Each of the two depends on another in some cases and makes use of its outcomes. Sometimes they have a common solution for some issues.

Keywords: law, politics, the philosophy of law, political philosophy .

1. An assistant professor and faculty member at Imam Khomeini Institute of Education and Research.
arezae4@gmail.com

Mulla Sadra on How Plurality is Issued from Unity

(An Examination)

Ali Abbasi¹, Jala Heidari²

Abstract

The explanation how plurality of the world is issued from One Origin and the relation between plurality and unity have been one of the most challenging concerns of philosophers who proposed various explanations in their different schools of thought. Mulla Sadra has suggested his own particular viewpoint, too.

Having applied an analytic-descriptive method, the authors based their research on the assumption that Mulla Sadra's explanation about the issue is different from that of many other philosophers. Mulla Sadra has explained the relation of concrete realities to Allah almighty through different keywords such as causality, manifestation, and modes (*tasha'un*). Their main aim is to draw a correct picture of issuance and to illustrate Mulla Sadra's efforts in the course of his correct world-view based on his thoughts. The semantic explanation of plurality of the world from One Origin is one of findings of this paper.

Mulla Sadra has come up with two views standing in one line. In his first view and through the theory of gradation, Mulla Sadra considers the First Intellect as the first issued entity as the channel for other issued plurality. In his second and last view and along with mystics' personal unity, he regards all other than Allah as the theophany from Him they are manifested all at once and that is the eExpanded eExistence and Breath of Clemency including all else than Him. Mulla Sadra, however, differs from mystics in that such theophany is stronger with Mulla Sadra but weaker and more shadowy with mystics.

Keywords: the issuance of plurality from unity, the first issued entity, the rule of al-Wahid, theophany, mode, manifestation, Mulla Sadra.

1. An assistant professor and faculty member at al-Mustafa International University.

abbasi8177@gmail.com

2. A PhD. student of Islamic philosophy in al-Mustafa International University.

Khuwja Nasir al-Din Tusi on the Criteria for Efficiency of Government

Murteza Usefi Rad¹

Abstract

Viewing the fact that criteria for the efficiency of government are different in various political philosophies, the author has tried to study Khujwa Nasir Tusi's view on the issue. More precisely, he aims to study Tusi's criteria as per his particular approach to existence and perfection of man. The adopted method for the collection of data is library-reference and for processing is to analyze the content of descriptive and prescriptive propositions about man and the demands of man's perfection in man's civil life. The result is that in Khwaja Nasir Tusi's political philosophy, government's efficiency is defined within the framework of civic moderation at two levels: 1- negatively preventive which restrains harms deviations and injustice, and 2-, positively preparing the ground for man's moderation and transcendence giving rise to man's material and spiritual, individual and social progress, and welfare and peace of man's civic life.

Keywords: the efficiency of government, Khuwaja Nasir Tusi's political philosophy, civic moderation, man's moderation, man's transcendence.

1. An assistant professor and faculty member at The Islamic Culture and Science Research Center.
myusefy@gmail.com

Woman in Farabi's Political Philosophy

Alireza Sadra¹

Abstract

This paper deals with Farabi on the civic role of women including higher administrative posts even as a president. The presupposition is that position of women as political and social actors has always been challenging and provoking questions. The main question is "what is the civic personality of women?" As it were, what is the position and social and political role of women in a government and political system? The assumption is: "In Farabi's political philosophy, women are political and social beings, who are qualified to play their active political role even at higher political management." For more explanation of the assumption: probably, women's delicate nature may cause many misunderstandings or even worse, historical misuse of them. As a result, due to their delicate nature, women have the competence to play a softer political role (rather than a rough or violate one); however, this must is in need of preparation of the ground.

Method: the analysis of the text and content of Farabi's works and political views about women.

It is noteworthy that al-Farabi is the greatest interpreter and founder of civic theosophy and Islamic political philosophy.

Keywords: women, political philosophy, Farabi, civic, the political role of women.

1. An associate professor and faculty member at Tehran University.

alirezasadra@gmail.com

The Incorporeality of Knowledge as an Obstacle for General Perception for All Beings in Transcendent Philosophy

(An Examination of the Arguments)

Muhammadali Mohiti Ardakani¹, Ghulamreza Fayyazi²

Abstract

As one true issue documented by the verses of the Qur'an and many traditions, general perception of all beings has called the attention of Muslim intellectuals. Transcendent philosophy has taken valuable steps in the course of explanation of the presence of perception in all beings; however, the arguments for incorporeality of knowledge has proven a serious obstacle to the demonstration of such a claim.

Having adopted a critical approach and a descriptive-analytic method, the authors went to show that those arguments fail to prove an obstacle to the claim. As per the findings, those arguments fail to prove that all kinds of knowledge are conditioned by incorporeality and thus they cannot be an obstacle to the general perception in all beings. When such rational obstacles are gone, we can resort to the revealed arguments for the general perception in all beings, although rational arguments for the claim are insufficient.

Keywords: transcendent philosophy, perception in all beings, the incorporeality of knowledge, Mulla Sadra .

1. An assistant professor and faculty member at Imam Khomeini Institute of education and Research.
hekmatquestion@gmail.com

2. A full Professor and faculty member at Imam Khomeini Institute of education and Research.
fayyazi@utq.ac.ir

An Analysis of the Principle of Indifference in the Philosophy of Probability in the Light of Shahid Sadr and John Maynard Keynes' Views

Mahdi Miri¹, Mahdi Monfarid²

Abstract

Advocates of logical theory of probability have answered the objections raised against the principle of indifference by the critics. John Maynard Keynes³ and Shahid Sadr are two celebrated characters in this field. In this paper, the main issue is to comparatively study and criticize their views. Our aim is to pave the way for contemporary Muslim intellectuals to theorize in the field in the course of their dialogue with globally-known people of ideas. The method adopted is library-reference for collection of data and intellectual analysis and synthesis for the content.

The result demonstrates that Shahid Sadr's first self-evident principle in the explanation of probability theory is indeed the same as Keynes' principle of indifference; both of them tried to clear main doubts through a strategy of subdivision. The majority or all the so-called contradictions have happened due to the ambiguity in the very issue of probability or in the improper application. In a nutshell, Shahid Sadr's theory of probability has large capacities to deal with new challenges in this field.

Keywords: the philosophy of probability, the principle of indifference, the logical theory of probability, mental probability, paradoxes of the principle of indifference, Shahid Sadr, John Maynard Keynes..

1. A 4th grade student of Mashhad seminary school.

Shmhdimiri@iran.ir

2. An assistant professor and faculty member at Qom university

³- A British intelligent and prominent Economist who founded the logical theory of probability in economy

(1946-1883).

Table of Content

| | |
|--|------------|
| An Analysis of the Principle of Indifference in the Philosophy of Probability in the Light of Shahid Sadr and John Maynard Keynes' Views / Mahdi Miri, Mahdi Monfarid | 216 |
| The Incorporeality of Knowledge as an Obstacle for General Perception for All Beings in Transcendent Philosophy (An Examination of the Arguments) / Muhammadali Mohiti Ardakani, Ghulamreza Fayyazi | 215 |
| Woman in Farabi's Political Philosophy / Alireza Sadra | 214 |
| Khuwja Nasir Din Tusi on the Criteria for Efficiency of Government / Murteza Usefi Rad | 213 |
| Mulla Sadra on How Plurality is Issued from Unity (An Examination) / Ali Abbasi, Jala Heidari | 211 |
| The Relation of Philosophy of Law to That of Politics / Murteza Rezaii | 211 |
| Allamah Tabatabaei's Account of Seddiqin Argument (The Exclusive Advantages) / Askari Soleimani Amiri | 210 |
| A Critical Study of the Nature of Meaning in Wittgenstein's Theory of Use of Language (An Islamic Approach) / Leila Mohsenian, Muhammadsadiq Alipor | 209 |
| A Comparative Study of the Immortality of Soul in terms of Reincarnation in Islam and Christianity / Muhammadtaqi Yusufi | 208 |

In The Name of Allah
A Scientific – Research Quarterly Journal
Hikmat-e-Islami

Vol. 9 , No. 4 , Winter 2023

ISSN: 2423_5105



Proprietor:
The High Association of Islamic Philosophy

Manager:
Ayatollah Ghulam Reza Fayyazi

Editor in Chief:
Dr. Ali Abbasi

Editorial- Board Director:
Dr. Muhammad Rezapour

Executive secretary:
Muhammad Bagher Khorasani

Executive affairs:
Seyed Reza Shahcheraghi

English Translator:
Dr. Reza Bakhshayesh

Arabic Translator:
Nophel Ben Zakaria

Editor:
Soleiman Mahmudi Moqadam

Typesetting:
Hassan Mohseni

Publication and distribution:
Abass Parimi

Print:
Zolal-e-Kowsar Printing and Publishing Center

Editorial Board (Sort by name):

Ali Abbasi (Assistant Professor)
Masud Azarbaejani (Professor)
Ezz-o-din Rezanejad (Professor)
Hassan Ramezani (Assistant Professor)
Ali Shirvani (Associate Professor)
Muhammad Fanaei Eshkevari (Professor)
Mojtaba Mesbah (Associate Professor)
Hassan Moallemi (Professor)

According to certificate number 12474 issued on 01/24/2016 by the Council of Authorizity and Scholary Ranks of Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas), Quarterly Journal of Hikmat-e-Islami has a Scientific - Research degree .

Indexed in:

ISC, Magiran, Noormags

Address : No. 5, First Side Street of the left, Alley 10, 19th of Dey Street, Qom
Po Box : 3718-4454
Tel : +9825-37757610-(125)
Fax : +9825-37721004
SMS : 500019900091393
E-mail : fhi@hekmateislami.com
Web Site : www.fhi.hekmateislami.com
Price : 400000 Rials