

۵

# تاریخ فلسفه در اسلام

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال دوم/شماره ۵/ بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: دکتر رضا اکبریان

سردبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

دبیر تخصصی: دکتر سیداحمد حسینی

تهران: تهران، شهران، بلوار کوهسار، بعد از آتش نشانی کن، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش

عالی آل طه، دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

چاپ و صحافی: چاپ دیجیتال المصطفی

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

### لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود. چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد. کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است. لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد: ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

**الف) برای کتاب:** نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب؛** نام مترجم / مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

**ب) برای مقاله:** نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار. در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



## فهرست مقالات

---

- ۵/ تبیین و تحلیل خلافت انسان در زمین با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی /  
علیرضا رضوانی / رضا اکبریان
- ۳۱/ پدیدارشناسی اعتباریات و نیهیلیسم اعتباری سایبر بر اساس آرای علامه  
طباطبایی / علیرضا قائمی‌نیا / محمدمهدی حکمت‌مهر
- ۶۵/ نوآوری علامه طباطبایی در مبادی فعل ارادی / زهرا فلاحی / مریم خوشنویسان
- ۹۵/ مواجهه فیلسوفان اسلامی با معرفت‌شناسی غربی / مهدی عبدالهی
- ۱۲۷/ ارزیابی اشکالات آیت‌الله مصباح به تدوین علم فلسفه بر اساس ملاک  
عرض ذاتی / غلامحسین میر / محمدمهدی مهدوی برهان
- ۱۳۹/ تلقی «ویژگی بنیاد» از امر فیزیکیال در تعریف فیزیکیالیسم با توجه به  
جدیدترین دیدگاه فلاسفه اسلامی / محمدحسن فاطمی‌نیا





Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Explanation and Analysis of Caliphate of Human on Earth based on Allāma Tabātabāī's Point of View

Alireza Rezvani <sup>1</sup> | Reza Akbarian <sup>2</sup>

1. Corresponding Author. Ph.D Student of Islamic philosophy and theology of Tarbiat Modares University. E-mail: [alireza.rezwani.786@gmail.com](mailto:alireza.rezwani.786@gmail.com)

2. Professor at "the Philosophy Department" of Tarbiat Modares University.

E-mail: [dr.r.akbarian@gmail.com](mailto:dr.r.akbarian@gmail.com)

#### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 3 October 2023  
Received in revised form 29 October 2023  
Accepted 31 October 2023  
Published online 22 June 2023

**Keywords:**  
*Human, Caliphate, Realm of Caliphate, Allāma Tabātabāī.*

#### ABSTRACT

One of the wide-ranging and important topics is human and anthropology and his place in the geometry of the world of creation, which has been discussed from various perspectives throughout history, and this issue has also been considered in the intellectual literature of humanities and Islamic sciences. For this reason, the discussion of caliphate and the position of divine caliph of human is important in the thought system of thinkers, and in the intellectual system of Islamic philosophy and education, some thinkers have considered the final ascension of a human being as his divine caliph, which is associated with "knowledge to name". In this article on the truth of the caliphate of man and its realm in a descriptive-analytical way, emphasizing the thought of Allāma Tabātabāī, it has been led to the conclusion that the caliph is the perfect manifestation and reward of God which caliphate's territory includes all the worlds, and the sufficient condition and criteria for obtaining and holding the caliphate is the amount of benefiting from knowledge in the divine names, which includes all mans.

**Cite this article:** Rezvani, A & Akbarian, A (2023). A Explanation and Analysis of Caliphate of Human on Earth based on Allāma Tabātabāī's Point of View, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 5-30. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>.



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

## Extended Abstract

### Introduction

Man is considered as an objective and external being in the world, and he has ups and downs in his heart and text, which need to be recognized and explored in the human-intellectual field throughout history, and idealistic and realistic explanations of man have been established.

One of the important issues of the intellectual-human field is the real perspective and accurate reflection of anthropology in scientific circles; In such a way that every school of thought and philosophical system has expressed a certain system and point of view to define and limit such a being. some people think of man as a modern two-legged animal (a complex machine) and some people think of man as a philosophical and interpretative claw. considered a supernatural being. However, everyone's worldview and worldview are not ineffective in the perception of human truth; Because some definitions and beliefs about humans are influenced and passive by the way of attitudes and presuppositions of religion and tendency, and it is considered the most adventurous and fundamental concern in the world; In such a way that most of the shoulds and don'ts and the moral goodness and ugliness of divine religions find meaning and come to life based on the centrality of man.

Consequently, philosophers are not exempted from this flow, and from the past until now in their philosophical system, they defined the nature and truth of man in the light of reason concerning revelation. They consider man to be a divine and supernatural being, and they attribute different existences to man, such as material, ideal, and intellectual. They do not consider the real position of man and his dignity in the geometry of the world and the system of creation of the physical body, but they consider the honor and position of his soul in his soul and intellectual existence.

### Methods

Allameh Tabataba'i (as) has discussed the position and dignity of man and his divine Vicegerency in his philosophical system and interpretation system and has a comprehensive and comprehensive approach and scientific research in this regard

This article tries to investigate and evaluate the philosophical and interpretative view of Allamah Tabatabai (as) in the discussion of

human Vicegerency on earth with the descriptive-analytical method and the method of collecting information in the form of a library from an information system such as books, thesis, and articles.

### **Findings**

The findings of the research can be stated based on Allameh's point of view:

Allameh considers Vicegerency to be the circle of science by name, and Allameh disagrees with others in the interpretation of science by name, and Allameh's statement has a special time. He considers the realm of Vicegerency to include all human beings, and the container for the realization of this position is not only the earth, but all the worlds of existence.

Allameh does not consider this science to be of the type of acquisition and acquisition, but of the type of inspiration, illumination, and intuition, and the analysis and explanation of these materials felt out of place in his research.

### **Conclusions**

In this research, we tried to find the opinion of Allameh Tabatbaira about Vicegerency how to achieve it its criteria, and the science of names. The late Allameh has addressed this issue in his works. And what is obtained as the results of the research, we will discuss it below: Allameh Tabataba'i considers the caliphate to be the emergence of the Vicegerency and the Vicegerency in such a way that the caliph has all the measures, rulings, and qualities of the Vicegerency to the best of his ability. He does not consider the circle of Vicegerency exclusive to the person of Hazrat Adam (peace be upon him) but extends it to his children as well.

On the other hand, the knowledge of names is different from what Adam taught to the angels of Anba knowing names leads to exaltation and ascension to the Holy province of the Vicegerency, not Anba. Also, the meaning of names is not words, but names indicate that rational beings are alive and omniscient, and behind the veil of the unseen heaven and earth are hidden.



## تبیین و تحلیل خلافت انسان در زمین با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی

علیرضا رضوانی<sup>۱</sup> | رضا اکبریان<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس.

alireza.rezwani.786@gmail.com

dr.r.akbarian@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۰/۰۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۲/۰۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۲/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

انسان، خلافت،

قلمرو خلافت، علامه

طباطبایی

یکی از مباحث پر دامنه و مهم، انسان و انسان‌شناسی و جایگاه او در هندسه عالم آفرینش است که در درازای تاریخ از منظر گوناگون بدان پرداخته شده و در ادبیات فکری علوم انسانی و اسلامی به این مهم نیز نگریسته شده است. از این جهت بحث خلافت و مقام خلیفه الهی انسان حائز اهمیت در نظام اندیشه و فکری اندیشمندان است و در دستگاه فکری فلسفه و معارف اسلامی، برخی اندیشمندان عروج نهایی مقام انسانی را مقام خلیفه الهی وی دانسته‌اند که ملازم با «علم به اسما» می‌باشد. در تحقیق پیش رو حقیقت خلافت انسان و قلمرو آن به صورت توصیفی-تحلیلی با تأکید بر اندیشه علامه طباطبایی بر این نتیجه رهنمون گردیده است که خلیفه مظهر و مرآت تمام عیار مستخلف‌عنه و حاکی از صفات وجودی او در حد استعداد امکانی خلیفه است که قلمرو خلافت آن تمام عوالم را شامل می‌شود و شرط کافی و ملاک برای احراز و تصدی خلافت میزان بهره‌مندی از علم به اسمای الهی است که شامل همه فرزندان آدم می‌شود.

استناد: رضوانی، علیرضا؛ اکبریان، رضا (۱۴۰۲). تبیین و تحلیل خلافت انسان در زمین با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی، تاریخ فلسفه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

اسلامی، ۲(۱)، ۳۰-۵.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسنده‌گان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>.



انسان در عالم به عنوان یک موجود عینی و خارجی قلمداد می‌شود و در بطن و متن خود فراز و فرودهای دارد که نیاز به بازشناسی و کاوش در حوزه فکری-بشری در درازای تاریخ دارد و از این‌رو تبیین ایدئالیستی و رئالیستی از انسان اقامه شده است. یکی از مسائل مهم حوزه فکری-بشری دورنمایی حقیقی و بازتاب دقیق از انسان‌شناسی در محافل علمی است؛ به گونه‌ای که هر جریان فکری و دستگاه فلسفی با امعان نظر و مطمح بصر برای تعریف و تحدید چنین موجودی، نظام و دیدگاه خاصی ابراز کرده‌اند: برخی انسان را حیوان دو پای مدرن (ماشین پیچیده) می‌پندارند و عده‌ای با پنجه و چنگه فلسفی و تفسیری انسان را موجود ماوراءالطبیعی می‌دانند.

با این حال جهان‌بینی و جهان‌آرایی هر کسی در تلقی از حقیقت انسان بی‌اثر نیست؛ زیرا برخی تعاریف و باورها در خصوص انسان متأثر و منفعل از نحوه نگرش و پیش‌فرض‌های دینی و گرایشی است و پرماجراترین و بنیادین‌ترین دغدغه موجود در عالم ارزیابی می‌شود؛ آن گونه که قسمت اعظم از باید و نباید و خوبی و زشتی اخلاقی ادیان الهی بر محوریت انسان معنا پیدا کرده و جان می‌گیرد. بالتبع فیلسوفان نیز از این جریان مستثنا نیستند و از گذشته تا کنون در نظام فلسفی خویش تعریفی در مورد ماهیت و حقیقت انسان در پرتو عقل با استمداد از وحی افاده نمودند. آنان انسان را موجود ملکوتی و ماوراءالطبیعه می‌دانند و برای انسان وجودات گوناگون همانند مادی، مثالی و عقلی بار می‌کنند. جایگاه واقعی انسان و منزلت او را در هندسه عالم و منظومه آفرینش به بدن فیزیکی نمی‌دانند، بلکه شرافت و جایگاه برین او را در نفس و وجود عقلی او می‌دانند.

علامه طباطبایی در نظام فلسفی و دستگاه تفسیری‌اش به جایگاه و منزلت انسان و خلافت الهی او پرداخته، نگرش جامع و منیع و پویش علمی در این خصوص دارد. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد دیدگاه فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی را در بحث خلافت انسان در زمین بررسی و ارزیابی کرده، در فرایند تحقیق به پرسش‌های زیر نیز پاسخ دهد:

۱- حقیقت و هدف از خلافت انسان از منظر علامه طباطبایی چیست؟

- ۲- قلمرو و ملاک خلافت انسان از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟  
 ۳- عمومیت و شمولیت خلافت تا کجاست؟ همه انسان‌ها یا تنها آدم ﷺ؟

### الف) مفهوم‌شناسی

جهت تبیین و توضیح خلافت از دیدگاه علامه طباطبایی لازم است به واکاوی و ریشه‌یابی برخی واژه‌ها پرداخته شود؛ زیرا بن‌مایه تحقیق حاضر در لابه‌لای آن می‌چرخد و مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از:

#### ۱. خلافت و خلیفه

واژه خلافت از ریشه «خَلَفَ» معنای جانشینی و نشستن به جای دیگری را افاده می‌کند: «أَنْ يَجِيءَ شَيْءٌ شَيْئًا يَقُومُ مَقَامَهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۰). ابن فارس وجه تسمیه خلافت را آمدن شخص دومی به جای اولی و نشستن به جای اولی می‌داند: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ خِلَافَةً لِأَنَّ الثَّانِيَّ يَجِيءُ بَعْدَ الْأَوَّلِ قَائِمًا مَقَامَهُ» (همان، ص ۲۱۰). خلیل بن احمد نیز خلیفه را قریب و قرین به همین مضمون معنا نموده است: «الْخَلِيفَةُ مَنْ اسْتَخْلَفَ مَكَانَ مَنْ قَبْلَهُ وَ يَقُومُ مَقَامَهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۷). راغب در مفردات، خلافت را به معنای نیابت کردن از شخص دیگری، چه به سبب غیبت، مرگ، ناتوانی و چه به خاطر اعتلا و بالابردن مقام جانشین می‌داند: «الْخِلَافَةُ النَّيَابَةُ عَنِ الْغَيْرِ إِمَّا لِعِيبَةِ الْمُنُوبِ عَنْهُ وَ إِمَّا لِمَوْتِهِ وَ إِمَّا لِعِجْزِهِ وَ إِمَّا لِتَشْرِيفِ الْمُسْتَخْلَفِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۴). او همچنین خلافت انسان نسبت به خداوند را در هیچ حالت چهارگانه جز حالت اخیر که همان تشریف مستخلف، ارتقای مقام و کمال جانشین و خلیفه باشد، درست نمی‌داند (همان).

در مورد واژه «خلف» و «استخلاف» گفته شده است به نشستن کسی به جای دیگر و کسی که به جای دیگری و قبل از خودش می‌نشیند «خلیفه» گفته می‌شود که جمع آن، «خلائف» می‌باشد: «الْخَلِيفَةُ الَّذِي يُسْتَخْلَفُ مِنْ قَبْلِهِ، وَ الْجَمْعُ خَلَائِفُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۸۳). طریحی درباره معنای لغوی «خلیفه» می‌نویسد: «الْخَلِيفَةُ مَنْ يَقُومُ مَقَامَ الذَّاهِبِ وَ يَسُدُّ مَسَدَهُ وَ الْهَاءُ فِيهِ لِلْمِبَالِغَةِ وَ جَمَعَهُ خُلَفَاءُ عَلَى مَعْنَى التَّذْكِيرِ لَا عَلَى اللَّفْظِ وَ يَجْمَعُ اللَّفْظَ عَلَى خَلَائِفٍ؛ يَعْنِي خَلِيفَهُ كَسِيَّ اسْتِ كَمَا فِي جَوَازِ الْفَرَسِ وَ فِي جَوَازِ الْبَعْدِيِّ وَ فِي جَوَازِ الْبَدَوِيِّ وَ فِي جَوَازِ الْبَدَوِيِّ وَ فِي جَوَازِ الْبَدَوِيِّ وَ فِي جَوَازِ الْبَدَوِيِّ» (طریحی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۰).

اشغال می‌کند و «هاء» در خلیفه برای مبالغه و تأکید در معناست و از لحاظ ساختار خلافت جمع «خلیفه» بوده، معنای تذکیر را افاده می‌کند (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۵).  
 واژه خلافت در قرآن نیامده است (رضازاده، ۱۳۹۵، ص ۱۰)؛ اما واژه «خلیفه» و مشتقات آن در قرآن ۱۲۷ مرتبه در ۴۰ سوره و ۱۱۶ آیه ذکر شده است (طیبی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸). خلافت به معنای جانشینی و سلطنت و پادشاهی نیز استعمال شده است (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ۶۳۳).

درباره تعریف اصطلاحی «خلافت» و «خلیفه» با تعاریف و تعبیر گوناگون روبه‌رویم: مفسران برای مفهوم خلافت تعاریفی دارند که ممکن است با سایر تعاریف چندان فرق جوهری نداشته باشد که در ذیل به ذکر چند نمونه‌ای از آنها بسنده می‌شود:

- خلیفه به کسی گفته می‌شود که عهده‌دار امور دیگران می‌شود و خداوند تدبیر امور بندگان را به دست او سپرده باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۹۴).

- خلیفه به کسی گفته می‌شود که جانشین دیگری شود و جای او را پر نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۳۸۹).

- «الخلافة و هی قیام شیء مقام آخر لاتتم إلا بكون الخلیفة حاکباً للمستخلف فی جمیع شئونه الوجودیة و آثاره و أحكامه و تدابیره بما هو مستخلف» (طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ یعنی مقام خلافت تمام نمی‌شود مگر به اینکه خلیفه نمایانگر مستخلف باشد و تمام شئون وجودی و آثار او احکام و تدبیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار واحکام و تدابیری که برای تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است.

- «خلیفه» به معنای جانشین است و خلافت در واقع جانشینی و نمایندگی خدا در زمین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۲). البته خلافت به معنای واقعی کلمه در مورد خداوند معنا ندارد؛ زیرا تنها در مورد کسانی که وفات یا غیبت دارند، صحیح است؛ بلکه منظور از آن نمایندگی اوست در میان بندگان و اجرای اوامر و فرمان‌های او در زمین (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۶۲).

- «الخلیفة: من یخلف غیره ویجوز أن یکون المراد من یخلف الخلق السابق المذكور

فی الروایات المشار إليها» (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۳)؛ یعنی کسی که جانشینی و نمایندگی از دیگری کند در حالی که امکان دارد هدف، نمایندگی از موجودات سابق که در روایات ذکر شده، باشد.

دکتر معین معتقد است: خلافت، مقام است که سالک طریق بعد از تزکیه نفس و برداشتن پرده و حجاب و خلع از صفات بشری نیل به سوی حق و نفی خاطر، تعدیل و تسویه اخلاق و اعمال و طی نمودن تمام منازل را صاحبان تصفیه مشخص نموده است. سالک به مبدا نائل و فنا فی الله گشته، از خود محو شده و به بقای احدیت باقی گشته، آن‌گاه چنین کسی شایسته خلافت است. خلافت الهی مقام نفوس کامله انسانی است (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۳۳). خلیفه انسان کاملی است که جانشینی خدا را در روی زمین به عهده داشته باشد. آن مقام مقدس و بلند است که خداوند به بندگان پاک و صالحش می‌دهد (امینی، ۱۳۸۳، ص ۷۳).

- خلافت، ظهور مستخلف‌عنه در خلیفه است که این ظهور امر تشکیکی و دارای درجات مختلف می‌باشد؛ زیرا علم به اسمای حسنای الهی نیز حقیقت مشکک است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، الف، ج ۳، صص ۵۵ و ۱۰۴).

- خلافت به معنای سلطنت و پادشاهی و نیابت از طرف دیگری بوده و خلیفه شخصی است که نائب کسی دیگر باشد اعم از آن کسی که نائب او شده، غائب، مرده و ناتوان باشد یا آن شخص به خاطر تکریم و تعظیم او، وی را به حیث نائب معرفی کند (شرتونی، ۱۳۷۴، ص ۹۸).

آنچه از مجموع تعاریف مذکور به دست می‌آید، این است که خلافت مقام و منزلت تکوینی و نوعی انسان می‌باشد و خلیفه کسی است جای کسی دیگر را در غیاب وی عهده‌دار باشد. خلافت، یک رسالت بس مهم و فصل ممیز وی به نسبت سایر موجودات است. البته امر غیابت درباره خداوند منتفی است؛ زیرا خداوند محیط بوده، در همه جا حضور دارد. خلافت درباره خداوند مظهر قرارگرفتن انسان در صفات و اسمای الهی است. تعریف که شرتونی ارائه داده، با تعریف آیت‌الله صافی گلپایگانی نزدیک به هم است و

ملازمه دارد.

به نظر نگارنده جامع‌ترین تعریف برای خلافت و خلیفه تعریفی است که آیت‌الله صافی گلپایگانی با تفصیل بیشتر و روشن ارائه کرده است؛ زیرا تعریف مذکور حاوی مطالب دقیقی است؛ از جمله وی می‌افزاید: خلیفه نائب‌بودن از غیر است. دیگری یا منوب‌عنه بر اساس برهان سبر و تقسیم از چند حالت بیرون نیست:

۱. غائب باشد.

۲. زنده نباشد.

۳. ضعیف و عاجز باشد.

۴. برای تعظیم و شرافت و تکریم خلیفه و جانشین باشد.

۵. برای اجرای حکم و دستور خداوند و اظهار صفات و شئون وی به واسطه نائب و خلیفه باشد که به صورت حتم موافق و سازگار با حکمت و غرض خداوند است. سه فرض نخست در مورد خلافت و جانشینی از خداوند باطل و قابل تصور نیست؛ زیرا:

**فرض اول:** خداوند محیط بر همه چیز بوده و حاضر و ناظر در تمام مکان و زمان نیز می‌باشد. اصلاً قابل تصور نیست که گفته شود فلان کس جانشین خداست و خود خداوند در فلان مکان و زمان فعلاً حاضر نباشد.

**فرض دوم:** بطلان این تصویر اظهر من الشمس می‌باشد؛ زیرا خداوند اصلاً دارای حیاتی همانند حیات موجودات زنده نیست که بر اثر تغذیه و تنفس و آثار ماده زنده باشد؛ خداوند موجود ازلی و ابدی است که اصلاً آثار ممکن را ندارد؛ او واجب‌الوجود بالذات است و همه ما سوی الله حدوثاً و بقاً به او احتیاج ذاتی دارند و هر ممکن‌الوجودی سرانجام فناپذیر است. تنها ذات اقدس الهی ابدیت دارد و زوال‌ناپذیر می‌باشد: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷).

**فرض سوم:** این فرض نیز در مورد خلافت الهی باطل و فاقد بنیه عقلی می‌باشد. یکی از صفات واجب‌الوجود غنی مطلق و قادر مطلق بودن است. ضعف و عجز از صفات

لایفک موجود ممکن به خاطر فقر ذاتی و وجودی وی می‌باشد.

تنها فرض که درباره جانشینی خداوند درست است، خلافت از مستخلف‌عنه در فرض چهارم و پنجم می‌باشد؛ زیرا تکریم و تعظیم انسان به عنوان خلیفه الهی وجه درستی برای صحت خلافت الهی است؛ همچنین انسان کامل مظهر صفات و اسمای الهی می‌گردد. چنین انسانی می‌تواند در حد ظرفیت موجود ممکن صفات و شئون خداوند را برتاباند و احکام و ولایت خداوند را برای مخلوق اجرا کند.

## ۲. انسان

برای کلمه «انسان» از حیث لغت دو احتمال متصور است: ۱- کلمه انسان از اُنس گرفته شده که معنای اُلفت و دوستی را افاده می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۷۶). ۲- انسان مأخوذ از کلمه «نسیان» و به معنای فراموشی است (همان، ص ۹۸۷).

در مورد تعریف اصطلاحی انسان از قدیم، اندیشمندان، انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند. این تعریف بر پایه قواعد منطقی هم جامع و هم مانع است؛ یعنی تعریف به «حد تام» است که شامل ذاتیات یک شیء می‌شود. در اینجا «حیوان» جنس قریب انسان و «ناطق» فصل آن می‌باشد. این تعریف بر مشرب و مسلک قدما و اکثر متأخرین است.

پاره‌ای از اندیشمندان انسان را چنین تعریف کرده‌اند: انسان جانوری است از تیره نخستینان از شاخه پستانداران، از گونه آدم‌ها که به سبب رشد کامل مغز از دیگر جانوران ممتاز است و قدرت بیان افکار به وسیله تکلم و خط را دارد و تنها جانوری است که همیشه ایستاده راه می‌رود (معین، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴).

آلکسس کارل در خصوص تعریف انسان می‌گوید: یکی از پیچیده‌ترین مسائل معرفتی در خصوص انسان‌شناسی تعریف جامع از انسان است؛ هر ملل و نحلی بر پایه جهان‌بینی خویش انسان را در ترازوی کاوش و مطالعه قرار می‌دهد و برای او تعریف ارائه می‌کند. دانشمندان غرب و شرق در رشته‌های متفاوت تلاش بی‌وقفه خویش را در پیوند با شناخت انسان انجام داده‌اند؛ با آن همه برخی انسان را موجود ناشناخته توصیف کرده‌اند (کارل، [بی‌تا]، صص ۵ و ۹). برخی نیز قدم از بُعد مادی انسان فراتر نگذاشته، بعد روحی و مجرد او

را انکار کرده‌اند (حسینی، ۱۳۶۵، ص ۷۸۶).

## ب) خلافت انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

### ۱. تعریف و حقیقت خلافت

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) در مورد حقیقت و تعریف خلافت این‌گونه می‌فرماید: «الخلافة و هي قيام شيء مقام آخر لاتبتم إلا بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شئونه الوجودية و آثاره و أحكامه و تدابيره بما هو مستخلف» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ یعنی مقام خلافت تمام نمی‌شود مگر اینکه خلیفه نمایاننده مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند؛ البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است.

علاوه بر نکاتی که علامه طباطبایی بیان کرده، می‌توان مواردی را نیز افزود:

**اولاً** خلافت جانشینی از مستخلف‌عنه می‌باشد که خلیفه مظهر و مرآت برای مستخلف‌عنه باشد و حاکی از جمیع شئون و احکام و دستورهای او کند. نکته: حاکی بودن و مظهر بودن به این دلیل است که انسان‌ها قابلیت این را ندارند که بدون واسطه از خداوند کسب فیض کنند. در اینجا نیاز به واسطه فیض بین خالق و مخلوق است. در حقیقت همان خلیفه واسطه فیض است.

**ثانیاً** بین خلیفه و مستخلف‌عنه باید سنخیت و تناسبی باشد؛ زیرا اگر تناسبی نباشد و خلیفه حاکی و مرآت از مستخلف‌عنه نباشد، خلافت لغو و بی‌معناست.

**ثالثاً** خلیفه بی‌قید و شرط و آزاد مطلق نیست؛ بلکه خود مستخلف‌عنه غرض‌غایی از تعیین خلافت را معین نموده است و تعیین خلافت بی‌هدف نبوده است. آنچه در بیان علامه طباطبایی مملوس و مشهود است، این است که خلافت برای یک امر از جانب خداست که به خاطر همان امر وجودی خداوند خلیفه برگزیده است.

## ۲. خلافت امر کمالی و وجودی

خلافت درجاتی متفاوت دارد؛ زیرا ظهورات مستخلف‌عنه نیز مراتب گوناگونی دارد و به درجات گوناگون این وصف کمالی با روح انسان کمالی ارتباط می‌گیرد؛ گاهی در حد «حال» و برخی در حد «ملکه» و عده‌ای در حد «تقویم ماهوی» و پاره در حد «تقویم وجودی». اگر کمالی در وجود شخص در حد تقویم وجود نائل گردد، کمال مذکور عین هویت او می‌شود نه عین ماهیت و به صورت عنییت اتصاف می‌شود نه جزئیت. چنین انسانی خلیفه مطلق و برترین خلیفه خداست. خلافت که یکی از کمالات است نیز همانند سایر کمالات الهی از جمله علم و قدرت عین هویت خلیفه می‌شود نه عین ماهیت (جوادی آملی، ۱۳۹۸، الف، ج ۳، ص ۹۴-۹۵).

خلافت خیر است و یک نوع کمال برای انسان و هر گونه کمال و خیری به وجود بازگشت می‌کند و هر آنچه خارج از دایره وجود باشد، پوچ و بیهوده است؛ زیرا تنها وجود (در مقابل عدم) خیر بالذات و اشرف بوده، هر آنچه خارج از دایره وجود باشد، اصالت ندارد و قطعاً مایه کمال نیز نیست. از دیگر سو خود وجود مقول به تشکیک می‌باشد؛ هر کمالی حقیقی که از وجود نشئت گرفته و حظی از وجود داشته باشد، همانند وجود دارای مراتب و درجاتی است؛ مانند کمال علم، قدرت و اراده... که کمال حقیقی بوده و به وجود نسبت داده می‌شود. بنابراین مقام خلافت الهی نیز نوعی کمال بلکه بالاترین درجه صعود کمالی برای موجود ممکن متصور است که در میان موجودات عالم تنها انسان در این مقام بار می‌یابد. همان طور که هر کمالی حقیقتاً به وجود بازگشت دارد، خلافت نیز کمال وجودی است و همانند اصل وجود مقول به تشکیک می‌باشد (میرزایی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵-۱۳۶).

بنابراین مطلق خلافت یک صفت و کمال است و هر کمالی قطعاً به وجود برگشت دارد و آن کمال بهره‌ای از وجود دارد. در نتیجه آن کمال خودش نیز امر وجودی است.

## ۳. کیستی خلیفه و مستخلف‌عنه

درباره اینکه خلیفه کیست، تنها حضرت آدم علیه السلام یا همه انبای او یا برخی از انسان‌هایند، دیدگاه گوناگون بیان شده است که مقصود و مطلوب تحقیق حاضر نبوده و از بیان آنها

خودداری می‌شود. در اینجا این مهم فقط از دید علامه طباطبایی واکاوی می‌شود. علامه طباطبایی در این مورد می‌فرماید: «بأن الخلافة المذكورة إنما كانت خلافة الله تعالى، لا خلافة نوع من الموجود الأرضي كانوا في الأرض قبل الإنسان و انقضوا ثم أراد الله تعالى أن يخلفهم بالإنسان» (همان، ص ۱۱۶).

وی مستخلف‌عنه را خداوند می‌داند و خلافت و جانشینی از موجودات ارضی (نسناس و جنیان) را قبل از انسان که منقرض شدند، درست نمی‌داند. این بیان ایشان حاکی از آن است که برخی خلافت انسان در زمین را جانشینی از موجودات قبل از انسان می‌دانستند که نسل آنها از زمین کاملاً منقرض شدند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹ / طوسی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۳۱ / قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶).

#### ۴. قلمرو خلافت

از آنجا که علامه طباطبایی باورمند است که قلمرو علم الاسما تمام حقایق آسمان‌ها و زمین و عالم غیب و شهود را در بر دارد، جهت تحکیم سخن خویش به استنادات چندی تمسک می‌جوید: اولاً مراد از غیب در آیه «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۳۳) اسما می‌باشد نه علم حضرت آدم علیه السلام به اسما. ثانیاً جمع محلی به الف و لام در الاسما، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۲) مفید عموم می‌باشد نه مفید قید و عهد؛ همچنین کلمه تأکید «كُلَّهَا» به عمومیت معنا می‌افزاید. ثالثاً کلمه «عرضهم» اشعار دارد که مقصود از مسمیات موجودات زنده و عاقل می‌باشند که در پشت پرده‌ها مستورند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸).

اکنون می‌گوییم خلافت وابسته به علم به اسماست؛ به هر پیمان‌ه که از علم به اسما بهره‌مند باشد، به همان اندازه از خلافت برخوردار است. تعلیم اسما به حضرت آدم علیه السلام با این عمومیت علمش شامل تمام غیب آسمان و زمین و تمام حقایق می‌شوند، لابد گستره خلافت وی نیز تنها زمین نیست، بلکه تمام عوالم را در بر دارد؛ زیرا از لوازم علم به اسما، خلافت است؛ نیز لازمه خلافت حقیقی الهی علم به اسماست. بین دو مقوله تلازم وجود دارد. گرچه در مصداق آن و درجه بهره‌برداری از خلافت فرق وجود دارد و نیز زمین در

اینجا فقط قید جعل است نه مجعول.

### ۵. عمومیت خلافت

خلافت الهی آن گونه که اوج کمال برای انسان است، آیا این کمال اختصاص به حضرت آدم<sup>علیه السلام</sup> دارد یا همه فرزندان او را در بر می‌گیرد و دایره این کمال وسعت بیشتر از یک شخص دارد؟ در پیوند به این مطلب نیز نظرات مختلف در جای خودش بیان شده است. از جمله علامه گستره خلافت را وسیع دانسته، منحصر به شخص حقیقی آدم<sup>علیه السلام</sup> نمی‌کند و همه فرزندان او را شامل این عطیه خدایی می‌داند: «فَالْخِلاَفَةُ غَيْرُ مَقْصُورَةٍ عَلٰی شَخْصِ اٰدَمَ بَلْ بَنُوهُ يَشَارِكُوْنَهُ فِيْهَا مِنْ غَيْرِ اِخْتِصَاصٍ» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶). در ابتدا بر دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر عمومیت خلافت اشکال وارد می‌شود که چگونه عموم انسان خلیفه خداست و گستره خلافت شامل حال همه انسان‌هاست؟ آیا چنین نیست که اشکال فرشتگان وارد و درست باشد که چنین موجود سفاک و خونریز و شرور خلیفه خدا باشد؟ همه انسان‌ها که معصوم از خطا و گناه نیستند؟ این در حالی بود که فرشتگان معصوم از گناه‌اند.

علامه طباطبایی جهت تأیید عمومیت خلافت به چند آیه قرآن اکتفا می‌کند:

۱- «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ: سپس شما را جانشینان در زمین قرار دادیم» (یونس: ۱۴).

۲- «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ: هنگامی که شما را بعد از قوم نوح خلیفه کرد» (اعراف: ۶۹).

۳- «وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ: شما را خلیفه‌ها در زمین کرد» (نمل: ۶۲).

با تأمل و تدبر می‌توان یافت که خلافت یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب می‌باشد. با این بیان، درجه خلافت بین انسان‌ها متفاوت می‌نماید. برخی از حضيض و برخی در اوج و بعضی در قوه صرف و عده‌ای از فعلیت بهره‌مندند. بنابراین اشکال بر بیان علامه وارد نیست. جهت تقویت دیدگاه علامه طباطبایی ذکر این نکته ضروری است که خلافت وابسته و شامل همه انسان‌ها (نوعی) به صورت حقیقی می‌شود. حقیقت و کیفیت خلافت

الهی به صورت نوعی درست است و جهت تسدید و تحکیم آن، ذکر چند نکته ضروری می‌نماید: اولاً خلافت الهی از سنخ کمال حقیقی است نه اعتباری؛ ثانیاً حقیقت دایر مدار هستی است نه مفهوم و نه ماهیت؛ ثالثاً حقیقت هستی امر تشکیکی است نه متواطی؛ رابعاً هویت وجودی جانشینان خدا و اولیای او علاوه بر اشتراک در هستی، تمایز در رتبه دارد؛ خامساً خلافت متوقف بر درجه خاصی از وجود و نصاب لازم و مشترک است؛ سادساً تمایز درجه بعد از دست‌یابی حد نصاب لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ب، ص ۱۷۸).

مطابق آیه ۳۰ سوره بقره غرض از «خلیفه» شخص حضرت آدم علیه السلام نبوده است؛ بلکه شخص حقوقی او می‌باشد. بنابراین خلافت الهی در روی زمین متعلق به انسان نوعی و مطلق انسان‌ها حداقل انسان‌های کامل می‌باشد نه فرد خاص و منظور از «مستخلف‌عنه» خداوند متعال می‌باشد نه فرشتگان، جنیان یا موجوداتی که قبل از انسان به اسم نسناس می‌زیسته‌اند نه مطلق موجودات عالم (همو، ۱۳۹۸، الف، ج ۳، ص ۱۸). از این جهت اصل خلافت (فی الجملة) اختصاص به انسان‌های معصوم ندارد، هرچند خلافت تام و کامل بهره آنان است (همو، ۱۳۸۸، ج، ج ۹، ص ۵۹۱).

همچنین می‌توان عمومیت دیدگاه علامه را با بیانی از صدرالمتألهین تأکید و تقویت نمود: «کل واحد من أفراد البشر ناقصاً أو كاملاً كان له نصيب من الخلافة بقدر حصه إنسانية، لقوله تعالى «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» مشيراً إلى أن كل واحد من أفاضل البشر و أراذلهم خليفه من خلفائه في أرض الدنيا، فالأفاضل مظاهر جمال صفاته... و الأراذل يظهرون جمال صنائعه و كمال بدائعه في مرآة حريفهم» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

ملاصدرا در پی آن است که تبیین کند خلافت یک مقوله همه‌شمول و فراگیر است و دامنه و گستره‌ای آن، همه فرزندان آدم را شامل می‌شود. او اذعان می‌کند که همه افراد بشر چه انسان کامل و چه غیر کامل از خلافت به مقدار توانایی انسانی خویش بهره‌مند است. وی مستفاد از آیه قرآن، استنباط می‌کند همه انسان‌ها از چنین مقوله‌ای برخوردارند؛ البته یک تفاوت اساسی و حیاتی در میان افراد بشر معهود و مشهود است که برخی مانند

انسان‌های نیکو و پاک‌سرشت نمایانگر مظاهر جمال و صفات علیای خداوندند و متخلق به اخلاق الهی. خداوند سبحان با ذات و صفاتش بر قلوب انسان کامل از آنها تجلی می‌کند و گروهی همانند افراد فرومایه و پست نمایانگر زیبایی فعل و کمال نوآفرینی خدا، در کارها و هنرهای خویش می‌باشند.

اما علامه مصباح یزدی می‌فرماید:

آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید، افرادی دیگری از فرزندان آدم نیز به مقام خلافت نایل می‌گردند. نمونه آن، چهارده معصوم علیهم‌السلام می‌باشند. خلافت در معصومان علیهم‌السلام و سایر اولیای خدا به مرحله فعلیت رسیده و بقیه انسان‌ها استعداد خلیفه‌اللهی در درون تمام آنها به ودیعه گذاشته شده است، ولی برای همه به مرحله فعلیت نمی‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۴-۵۵).

از این جهت عمومیت خلافت را می‌توان با کمک دلیل عقلی نیز استفاده نمود:

**مقدمه اول:** هر آنچه کمال و خیر است، به وجود برمی‌گردد؛ زیرا هر چیزی که از قلمرو وجود خارج باشد، پوج و باطل است؛ همچنین فقط وجود، خیر بالاصاله می‌باشد و بیرون از دایره وجود چیزی اصالت ندارد و مایه کمال نیز نمی‌باشد.

**مقدمه دوم:** وجود یک حقیقت تشکیکی می‌باشد؛ هر کمال حقیقی از آنجا که امر وجودی بوده و به وجود برگشت می‌کند نیز امر تشکیکی است، دارای مراتب گوناگون است و مانند وجود قابل اتصاف به شدت و ضعف و زیادت و نقصان است و مانند علم، قدرت و حیات همه کمالی وجود می‌باشند که اشتدادپذیر است.

**مقدمه سوم:** در میان موجودات عالم همه از مقام ثابت برخوردارند و ظرفیت استکمال و تعالی را ندارند؛ مثلاً حیوان از اول عمر تا آخر ثابت است. هر اندازه مورد تعلیم قرار گیرد باز هم تکامل پیدا نکرده، از دایره وجودی خویش پای فراتر نمی‌گذارد؛ همچنین فرشتگان قابلیت استکمال را ندارند و تنها مقام محدود و کمالات محدود را دارند «وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴). در این میان تنها موجودی که قابلیت تکامل و تعالی را دارد و حد یقف ندارد، انسان است که با ابزار علم و عمل چنان ارتقا می‌یابد که قابل تصور

نیست. با اشتداد وجودی حقیقت خویش را متحول می‌کند. اگر چنین موجودی در مسیر حق و ارزش‌ها و خوبی قدم بردارد، مقامش از فرشتگان نیز بالا می‌رود و اگر بر خلاف آن قدم بردارد، از حیوان و شیاطین نیز پست‌تر می‌شود.

**مقدمه چهارم:** کمالات خداوند همانند ذاتش محصور و محدود به حد معین نیستند؛ مانند، علم و قدرت و... از آنجا که خداوند «فیاض علی الاطلاق» می‌باشد و در ساحت قدسی خداوند هیچ گونه بخل و عجز تصور ندارد، بر این مبنا خداوند بر مقتضای فیاضیت تام خود هر کجا که امکان و استعداد وجود یا کمالی وجود بیابد، از افاضه وجود یا کمالات لایق به آن خودداری نکرده، در فرض قابلیت قابل، فاعلیت او حتمی است.

**اصل استدلال:** مقام خلافت الهی انسان بالاترین کمال برای مخلوق در میان تمام موجودات محسوب می‌شود. از آن جهت که خلافت الهی یک نوع کمال بود، حقیقتاً و اصالتاً به وجود برمی‌گردد؛ مانند خود «وجود» مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت شدت و ضعف است. در میان همه موجودات تنها انسان دارای رتبه ثابت نیست و می‌تواند به منازل بالاتری صعود و عروج نماید. بنابراین هر انسان استعداد و امکان شدت بخشیدن به قابلیت و کمالات خودش را دارد و می‌تواند خلافت بالقوه الهی را که در نهاد او نهاده شده به فعلیت برساند؛ به این صورت که به هر پیمانانه به اسما و صفات الهی متخلق گردد، به همان اندازه از خلافت الهی برخوردار است. بر عکس به هر اندازه انسان در جهت پستی گام بردارد و متخلق به رذایل گردد، نه تنها از تحصیل خلافت الهی بی‌بهره است که خلیفه بالفعل شیطان می‌شود: *إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونََ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ* (انعام: ۱۲۱ / میرزایی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴-۱۳۶).

## ۶. ملاک و مناط خلافت

در مورد خلافت و قلمرو آن یادآور شدیم که حقیقت خلافت ظهور و تجلی مستخلف‌عنه در خلیفه است که دامنه آن، حضرت آدم علیه السلام و تمام ابنای او را در بر می‌گیرد. اکنون می‌گوییم ملاک خلافت و عامل به دست آوردن آن چه خصیصه است.

با مراجعه به آیات ۳۰-۳۳ از سوره بقره که تبیین‌کننده گفت‌وگو بین خداوند و ملائکه

و جعل خلیفه و تعلیم اسما می‌باشد، می‌یابیم که حقیقت خلافت جانشینی تام از خداوند است، اما نه به این معنا باشد که خداوند صحنه را ترک کند و امور ربوبی و الوهیت به دست خلیفه باشد؛ بلکه او محیط بر تمام اشیا و حضور محض است؛ بلکه همان وساطت فیض بین حق و خلق می‌باشد. این مقام شامخ و اوج کمال را وابسته به میزان برخوردارگی از تعلیم اسما کرده است؛ زیرا ملائکه نیز از مظهریت برخی صفات مانند سبوح و قدوس برخوردار بودند، ولی به صورت کامل و بالجمله بهره‌مند نبودند.

از این جهت، اساسی‌ترین عامل جهت رهیافت به این وادی معنوی و کمال ایزدی همان برخوردارگی از علم الاسماست. ملائکه توانایی و لیاقت وجود برخوردارگی از همه اسما را نداشتند و خداوند جهت اقتناع و کشف ابهام از ذهن آنها تعلیم اسما را مطرح کرد، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) که آنها به جز از صفات سبوح و قدوس دیگر هیچ نمی‌دانستند. وقتی خداوند آنها را در معرض امتحان قرار داد، همه اعلان عجز کردند «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲). ملائکه ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده، گفتند آدم ﷺ لیاقت این مقام را ندارد و اینکه از لازمه مقام خلافت آن است که خلیفه اسما را بداند، در آن هنگام خداوند متعال از ملائکه از اسما پرسید و آنها اظهار بی‌اطلاعی کردند و چون از آدم ﷺ پرسید، او جواب داد و به این وسیله لیاقت آدم ﷺ برای حیزت این مقام و عدم لیاقت فرشتگان ثابت گردید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

اینجا بود که خداونده همه اسما -غیب آسمان و زمین و تمام حقایق عالم- را به حضرت آدم تعلیم داد. بعداً آنها را برای فرشتگان گزارش داد. این علم به اسما ملاک و مناک خلافت الهی است.

علامه طباطبایی در چگونگی و کیفیت تعلیم این علم می‌گوید: «یکون معنی تعلیم الأسماء إيداع هذا العلم في الإنسان بحيث يظهر منه آثاره تدريجاً دائماً و لو اهدى إلى السبيل أمكنه أن يخرج من القوة إلى الفعل» (همان، ص ۱۱۶).

این بیان وی ظاهراً اطلاق دارد و نوعیت تعلیم -حضور و حصولی بودن- را تصریح و

تقیید نمی‌کند؛ اما از آنجا که کیفیت تعلیم اسما برای آدم ﷺ به صورت حضوری و شهودی است، این بیان علامه حاکی از حصولی بودن می‌کند. البته این حصولی بودن شامل غیر آدم می‌شود نه خود آدم، بلکه برای شخص آدم ﷺ به صورت حضوری و شهودی تعلیم شده است. چون فرزندان آدم در جیلت و سرشتش این علم به صورت بالقوه به ودیعه گذاشته است، خروجی تدریجی آن به سوی فعل نیازمند تلاش و حرکت می‌باشد که با اراده و اکتساب دنبال می‌شود.

آیت‌الله جعفر سبحانی نیز بیانی دارد که حضرت آدم ﷺ تمام علم الاسما را به صورت بالفعل و دفعی آموخت که می‌شود آن را به تعلیم حضوری تعبیر نمود؛ یعنی در فرایند تعلیم آدم ﷺ حرکت تدریجی از قوه به فعل وجود نداشت، او همه را بالفعل داشت؛ ولی بقیه انسان‌ها با برخوردارگی از اصل امکان آن استعداد، محکوم به حرکت تدریجی از قوه به فعل اند نه دفعی. درواقع سایر انسان‌ها در قدم نخست از «ابداع استعداد» مستفید می‌شوند و سپس در بستر زمان و مکان، تدریجاً آن قوه‌ها را به فعلیت می‌رسانند و بر اسرار و رموز کائنات فائق می‌آیند (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۲۹۵).

حضرت آدم ﷺ تمام حقایق غیبی و شهودی عالم یا اسمای حسناى الهی را بدون واسطه فرشتگان مستقیماً از خداوند از راه تکلم خدا با بشر، «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا» (شوری: ۵۱) دریافت نمود. چنین علم لدنی شاگرد از استاد تخلف‌بردار نیست. از آنجا که چنین علمی برای آدم ﷺ حضوری بوده است نه حصولی، از سنخ مفهوم و صورت که از تصور و تصدیق پدید آید یا از چیدن استدلال اشکال منطقی مانند قیاس، استقرا و تمثیل حاصل شده باشد، نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴ / همو ۱۳۹۸، الف، ج ۳، ص ۱۶۷-۱۶۹ / همو، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

علامه طباطبایی در ذیل آیه «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۳۳) که مربوط به آیات گفت‌وگو بین خداوند و ملائکه است، در خصوص «غیب» در این آیه می‌گوید: «و المراد بهذا الغیب هو الأسماء لا علم آدم بها فإن الملائكة ما كانت تعلم أن هناك أسماء لا يعلمونها، لا أنهم كانوا يعلمون وجود أسماء كذلك و يجهلون من آدم أنه يعلمها» (طباطبایی،

۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵). به باور علامه هدف از «غیب» اسما همان مسمیات خارجی و عینی است نه علم حضرت آدم علیه السلام به آن اسما؛ چراکه ملائکه از اسما (مسمیات خارجی) کاملاً بی‌خبر بودند نه اینکه وجود اسما را دانسته باشند ولی از علم آدم به اسما بی‌خبر باشند.

علامه طباطبایی معتقد است هدف از اسما الفاظ و کلمه در علم لغت نیست که واضع برای افاده مفهوم در زندگی روزمره از آن استفاده کند، بلکه مراد از اسما موجودات زنده عاقل و عالم و ذوات اتصاف به کمال‌اند که پشت پرده غیب مکتوم و پنهان است. این کمالات ظهور برای این ذوات‌اند. این اسما همان خزائن غیبی‌اند که همه اشیا به صورت نامحدود وجود دارند (همان/ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۰) و از اسم اشاره و ضمیر (هم و هؤلاء) در آیه «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» (بقره: ۳۱) عاقل بودن و زنده بودن آن اسما اثبات می‌شود؛ آنچه موجب خلافت آدمی می‌گردد، داشتن علم به اسماء می‌باشد نه علمی که آدم علیه السلام به فرشتگان آموخته است؛ زیرا اگر این علم سبب خلافت آدم علیه السلام بود، بعد از تعلیم آدم علیه السلام به فرشتگان هر دو مساوی می‌شدند و دیگر وجه امتیازی برای حضرت آدم علیه السلام وجود نداشت. در این صورت فرشتگان نیز واجد احراز مقام خلافت می‌شدند؛ اما این انبیا و تعلیم آدم علیه السلام موجب خلافت نگردید، بلکه همان علم به اسما و حقایق موجودات زنده عالم و عاقل آسمان و زمین است که فرشتگان از داشتن چنین علمی ناتوان بودند و نقص وجودی داشتند و وجود آنها از عالم حد و تقدیر ترقی نکرده بود. دایره و قلمرو این علم برای آدم علیه السلام عمومیت دارد و تمام غیب و حقایق آسمان و زمین را در بر می‌گیرد؛ زیرا در آیه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) الف و لام در «الاسماء» مفید عموم می‌کند و اسم تأکید «کله» نیز برای تشدید عمومیت استفاده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷/ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

بنابراین آنچه ملاک دست‌یابی انسان به خلافت تلقی می‌شود، همان علم به اسماست که فرشتگان از استعداد و توانایی آموختن آنها عاجز بودند. حضرت آدم علیه السلام و فرزندان او قوه و استعداد این لیافت را داشتند که حائز این مقام الهی در عالم خلقت شوند که این علم در درون بنی آدم به صورت بالقوه به ودیعه گذاشته شده است که تبدیل این قوه به فعل

نیازمند عمل صالح و اعتقادات صائب و پرهیزگاری می‌باشد. حضرت آدم علیه السلام آن را به صورت دفعی و حضوری از جانب ذات حق دریافت کرده است.

### نتیجه

انسان با التفات به مقام منبع و جایگاه رفیع که دارد، در عالم شاخص و برجسته می‌نماید. خداوند متعال مقام بلند خلیفه‌اللهی را برایش ارزانی نمود. در این تحقیق کوشیدیم دیدگاه علامه طباطبایی را در باب خلافت و نحوه دستیابی و ملاک آن و علم اسما را بیابیم. مرحوم علامه در میان آثارش بدین مهم پرداخته است و آنچه به عنوان نتایج حاصل از تحقیق به دست می‌آید، در ذیل به آن می‌پردازیم:

- ۱- علامه طباطبایی خلافت را ظهور مستخلف‌عنه و مرآتیت می‌داند؛ به طوری که تمام تدابیر و احکام و صفات مستخلف‌عنه را خلیفه در حد توان امکانی خویش داشته باشد.
- ۲- وی دایره خلافت را منحصر به شخص حضرت آدم علیه السلام نمی‌داند؛ بلکه آن را برای فرزندان او نیز تعمیم و تسری می‌دهد. جهت تحکیم و تسدید مدعای خویش به دلیل قرآنی اکتفا نموده است.
- ۳- علامه تعلیم علم به اسما برای آدم علیه السلام را به صورت حضوری می‌داند نه حصولی.
- ۴- علم به اسما غیر از آن چیزی است که آدم به فرشتگان انبا و تعلیم داد. درحقیقت علم داشتن به اسما موجب تعالی و عروج به آستان قدس خلافت می‌شود نه انبا؛ وگرنه بعد از آگاهی یافتن فرشتگان هر دو مساوی می‌شوند و دیگر ترجیح برای آدم علیه السلام وجود نداشت.
- ۵- مقصود از اسما الفاظ نیست، بلکه حاکی از مسمیات می‌کند که موجودات عاقل زنده و عالم‌اند و در پشت پرده غیب آسمان و زمین مکتوم است.
- ۶- علم به اسما ملاک خلافت انسان است نه آن چیزی به ملائکه گزارش داد.
- ۷- این خلافت فقط از خداوند در زمین است نه موجودات قبل از آدم علیه السلام.
- ۸- فرشتگان به دلیل نقص وجود (عدم تمامیت ظهور اسم علیم) نتوانستند شایسته مقام خلافت گردند.

## منابع و مأخذ

## \*قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد؛ معجم مقایس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ تحقیق جمال الدین میردامادی؛ ط ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر والتوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. امینی، محمدعلی؛ «تعلیم اسماء به حضرت آدم از دیدگاه قرآن و حدیث»؛ کارشناسی ارشد، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، ۱۳۸۳.
۴. بلاغی نجفی، محمدجواد؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن؛ تحقیق واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، چ ۱، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۳، تنظیم احمد قدسی؛ چ ۹، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۸، الف.
۶. —؛ تسنیم؛ ج ۹، تحقیق حسن واعظی محمدی و دیگران؛ چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸، ج.
۷. —؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ تحقیق غلامعلی امین دین؛ چ ۹، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۸، ب.
۸. —؛ سیره پیامبران در قرآن؛ تنظیم علی اسلامی؛ چ ۸، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۴.
۹. —؛ قرآن در قرآن؛ تحقیق محمد محرابی؛ چ ۹، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۰. حسینی، سیدهاشم؛ توضیح المراد؛ تهران: مکتبه المفید، ۱۳۶۵.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ دمشق: دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. رضازاده، زهرا؛ «چیستی امامت، خلافت، ولایت و امارت و رابطه آنها با یکدیگر

- از منظر قرآن و نهج البلاغه»؛ کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر؛ منشور جاوید؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸.
۱۴. شرتونی، سعید؛ **اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد**؛ تهران: دار الأسوه، ۱۳۷۴.
۱۵. صافی گلپایگانی، لطف‌الله؛ **منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر**؛ قم: مکتبه آیه‌الله العظمی الصافی الگلپایگانی، وحدة النشر العالمیة، ۱۳۸۰.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة**؛ ط ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. —؛ **أسرار الآیات و أنوار البینات**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **انسان از آغاز تا انجام**؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۹. —؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ط ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان**؛ ج ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۱. طبیبی، علیرضا و دیگران؛ «معناشناسی واژه "خلیفه" در قرآن و ارتباط آن با موضوع "امامت" با تأکید بر همنشین‌ها»؛ پژوهش‌های اعتقادی کلامی؛ ش ۳۶، زمستان، ص ۱۴۵-۱۷۰، ۱۳۹۸.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ **مجمع البحرین**؛ تحقیق احمد حسینی اشکوری؛ ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیین فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۴. فخرالدین رازی، محمد؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۶. قمی علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ ج ۴، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷.
۲۷. کارل، آکسس؛ انسان موجود ناشناخته؛ ترجمه عنایت؛ ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات شهریار، [بی تا].
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ پیش نیازهای مدیریت اسلامی؛ تحقیق غلامرضا متقی فر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
۲۹. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ گردآورنده عزیز علیزاده؛ ج ۴، تهران: انتشارات ادنا، ۱۳۸۶.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۳۱. میرزایی، مصطفی و دیگران؛ «انسان و عمومیت خلافت الهی»؛ آموزه های فلسفه اسلامی؛ ش ۱۹، پاییز- زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۱-۱۵۲.

#### References:

1. Javadi amoli, Abdullah, *practical behavior prophets in the quran*, corrector: mohammad hossian elahizadeh, 9<sup>th</sup> Edition, Qom: isra institute press, 2019, b (in Persian).
2. Ibn faris, ahmad, *mojam maqayes alloghat*, reseacher: abdul salam mohammad haron, Qom: islamical annunciation, 1977(in arabic).
3. Javadi amoli, Abdullah, *Tasnim*(explanation of holy Quran), researcher: ahmad Qodsi ,9<sup>th</sup> Edition, Qom: isra institute press, 2019, a (in Persian).
4. Javadi amoli, Abdullah, *actual life of human in the quran*, reseacher: gulamali aminden, 9<sup>th</sup> Edition, Qom: isra institute press, 2009, b (in Persian).
5. Hosseini, sayed hashim, *tawzehu-almorad*; tehran: almofid office,1986(in arabic).

6. Raghیب esfahani, hossein, *almofradad*; researcher: safwan adnan davodi, dameshq: house knowledge in the sham, 1990(in arabic).
7. Sobhani, jafar, *manshor javed*, Qom: imam sadiq institute, 2009(in persian).
8. Shartoni, saeed, *aqrabu-almawarid*, tehran: daru-loswah, 1995(in arabic).
9. Safi gulpygani, lutfullah; *montakhabulasar*, Qom: ayatullah safi gulpaygani office, international press unit, 2001(in arabic).
10. Sadrulden shirazi, mohammad; *alhikmatu-almotaaleya*; berot: lifeley culture arabic house, 3<sup>th</sup> edition, 1981(in arabic).
11. Sadrulden shirazi, mohammad, *asrarul-ayat*, tehran, islamic philosopy and wisdom assembly,1981(in arabic).
12. Carrel, alexis, *man is an unknown being*, translet by: enayat, shariyar press institue.
13. Tabataba, syed mohammad hossein, *man from begining to end*, translet by: sadiq larijani, Qom: bostan book, 2<sup>th</sup> edition, 2009(in persian).
14. Tabataba, syed mohammad hossein, *almezan*, berot: alalami publisher institue, 2<sup>th</sup> edition, 1968(in arabic).
15. Tabarsi, fazl, *majmaol bayan*; Tehran: naser khosraw, 3<sup>th</sup> Edition, 1993(in arabic).
16. Tarehi, fakhrulden, *majmaol bahreyn*, researcher: ahmad hossein ashkori, tehran: mortazawi, 3<sup>th</sup> Edition, lifeley culture arabic house, 1996(in arabic).
17. Tosi, mohammad, *altebyan*, Berot: lifeley culture arabic house, no date(in arabic).
18. Fakholden Razi, Mohammad, *Mafateholgheyb*, lifeley culture arabic house, 3<sup>th</sup> Edition, 1998(in arabic).

- 
19. Farahedi, khalil, *ketabul-eain*, Qom, hejrat press, 2th Edition, 1987(in arabic).
  20. Mesbah yazdi, mohammad taqi, *prerequisites of islamic management*, researcher: gholam reza motqifar, Qom, imam khomeni research and educational institute, 4<sup>th</sup>Edition,1988(in persian).
  21. Makarim Shirazi, Nasir, *Tafser Namona*; Tehran, islamic books house, 1995(in Persian).



Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Phenomenology of I'tibārīāt and I'tibārī Nihilism of Cyber based on Allāma Tabātabāī's Point of View

Alireza Qaminia<sup>1</sup> | Mohammad Mahdi Hekmatmehr<sup>2</sup>

1. Corresponding Author. Associate Professor at "the Epistemology & Coginitiv Sceince Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT)  
E-mail: [ghaeminia.a@qhu.ac.ir](mailto:ghaeminia.a@qhu.ac.ir)
2. Assistant Professor at "The Islamic Teachings Department" in Islamic Azad University, Arak branch, Arak, Iran. E-mail: [hekmatmehr@gmail.com](mailto:hekmatmehr@gmail.com)

#### Article Info

##### Article type:

Research Article

##### Article history:

Received 3 October 2023

Received in revised form 29 October 2023

Accepted 31 October 2023

Published online 22 June 2023

##### Keywords:

*I'tibārīāt, Allāma*

*Tabātabāī,*

*Phenomenology,*

*Cyber, Nihilism..*

#### ABSTRACT

Allāma Tabātabāī has used the theory of i'tibārīāt in the analysis of various phenomena such as knowledge, the language of religion, and the relationship between the appearance and the interior of religion. According to Allāma Tabātabāī the language of religion is i'tibārī; That is, it forms a set of validity of the language of religion in the field of education, which goes back to the facts. The discussion of i'tibārī versus real has been raised in the works of the Allāma Tabātabāī in two different ways: Epistemological discussion and ontological discussion. In addition to these two, we can also talk about i'tibārī phenomenology. What is meant by "i'tibārī phenomenology" is the study of the emergence of human relationships with the world and other objects in the form of i'tibārī matters. Man's relationship with other objects is based on four types: real-real; real- i'tibārī; i'tibārī-real; i'tibārī - i'tibārīāt. This latter type is a i'tibārī relationship with something that a person accepts without going back to reality and simply based on the relationship with other baseless i'tibārīāt. We called this type of i'tibārīāt "absurd i'tibārīāt". One of the most important types of nihilism that can be seen in cyberspace is i'tibārī nihilism, and various forms of it can be seen in this space. Technology and virtual space have brought with them a lot of absurd i'tibārīāt and have trapped a person in the dungeon of i'tibārī nihilism. The only way to get rid of them is to return to real i'tibārīāt; i'tibārīāt that are rooted in reality.

**Cite this article:** Qaminia, A & Hekmatmehr, M.M (2023). Phenomenology of I'tibārīāt and I'tibārī Nihilism of Cyber based on Allāma Tabātabāī's Point of View, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 31-64. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176449>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176449>

## Extended Abstract

### Introduction

This article intends to use one of the innovations to define a special kind of nihilism that can be seen in cyberspace. Of course, in the Allameh Tabātabā'i's era, there was no discussion of the philosophy of technology and nihilism, and this issue was not raised in the intellectual atmosphere of Iran during that period. Therefore, a discussion plan by him does not mean that he directly addressed this discussion. But this issue can be considered as one of the hidden angles of his point of view.

To be able to use this discussion in the analysis of nihilism and the discussion of cyberspace and technology, a "phenomenological" look must be cast on it; In other words, one should take a phenomenological look at it by referring to some clues that Allameh gives in the ontological-epistemological analysis of the i'tibāri debate. Phenomenological analysis of i'tibāriāt will help us in two ways:

1. Analyzing the relationship between humans and technology in general and cyberspace in particular;
2. Analysis of a special type of nihilism in cyberspace and the use of technology.

Another point is that opposition to nihilism and confronting it should be found first of all in religious thinking. The roots of this issue are found in religious thinking and perhaps the thinkers were influenced to some extent by religious texts and the tradition of religious thinking. By examining the themes of religious texts, we find that those who do not believe in them are described with certain characteristics that we can call a type of nihilism.

The important issue is that the philosophical description of nihilism should go beyond the mere theoretical state and rely on some facts in human life; In other words, nihilism should not be returned to the theoretical foundations of this or that philosopher; This description should rely on some facts in the text of human life. Each of the philosophers who have theorized in this field has tried to pay attention to some facts in human society. But it should be seen how far these analyses can match the existing realities.

### Findings

Cyberspace has created two major problems for humans:

- 1) It has made them involved in "people" and "larger mass". People

who are present on the Internet are not just a few of a community; Rather, millions of users are from the global Internet village.

2) It has given rise to many absurd i'tibārīāt. Therefore, this space has cut the link between man and real life in two ways.

One of the common misconceptions in cyberspace is "being seen in any way". In the virtual space, there is a great desire to be seen in any way and to increase "likes". Being seen means that a person becomes famous and gets more attention, it must have an objective and real basis. Otherwise, it will be a meaningless and absurd phenomenon. Suppose someone has a lot of knowledge and specializes in a field and is a scientist. Seeing him tells us about a fact.

Others who want to research in this field should get to know him; But if he doesn't have such a specialty, his being seen becomes an empty i'tibāri.

### **Conclusions**

Human social life is tied with credits and without them, this life would be disturbed. Of course, the human i'tibāri system is based on a real system. As a result, human life has two layers: the outer layer and the inner layer. The external layer is the i'tibāri affairs and the i'tibāri system. It is the inner layer of the real system on which the first system is based. We called the beliefs that are not based on truth, "absurd beliefs". We defined i'tibāri nihilism as a type of nihilism that is based on absurd i'tibārīāt. One of the most important types of nihilism that can be seen in cyberspace is i'tibāri nihilism, and various forms of it can be seen in this space. Technology and virtual space have brought with them a lot of absurd credits and have trapped a person in the dungeon of i'tibāri nihilism. The only way to get rid of them is to return to real i'tibārīāt; i'tibārīāt that are rooted in truth. The existential relationship that new humanity has found with cyberspace and technology has replaced the relationship between the sacred and God.

In Nietzsche's view, distancing from everyday life and having an important perspective is essential to get rid of nihilism. We see life from a close-up view and are therefore overwhelmed by details. We must have the art of looking after ourselves; It means looking at ourselves and our abilities from an external perspective. To become the "heroes" of our lives, we must learn the art of looking at ourselves like artists. The artist tries to look at the desired object from an appropriate external perspective.

A person can follow the path of happiness with a kind of break from everyday life, and religions invite religious people to a kind of break from the everyday world with special programs. Distance is the decoding of meaning in life, But this point is still the first step. Religion takes two steps to give meaning to life:

- 1) creating a distance with certain mechanisms;
- 2) filling the human existential vacuum with certain beliefs and concepts.

According to Heidegger, the meaning of life lies in authenticity. In the field of daily life, we follow the masses accept social roles, and become the same color as the congregation; We accept custom; We identify with the masses and mindlessly do what "the masses" do. We avoid things that people avoid. When faced with different options, we choose the way that people like. We follow people's orders. On the other hand, originality means that a person himself decides and determines the path of his life.

In the critique of Heidegger's opinion, we said that whatever is among the famous among the people - which one follows - are not necessarily empty beliefs; But only some of them are empty i'tibārāt. Among the famous people, there are also real i'tibārāt.

But Heidegger returns the originality to the person himself and believes that the authentic life depends on the person making his own decision, But the person himself may turn to absurd i'tibārāt based on his own decision. As a result, the authentic life that Heidegger says may not be so authentic. A person can sink into empty credit in this life.

Albert Camus, in the face of meaninglessness and emptiness, emphasizes accepting it and creating meaning by the person himself. The creation of meaning may also take place in an atmosphere full of empty values. Although the person himself created it, he created it based on beliefs that do not rely on the truth.



## پدیدارشناسی اعتباریات و نیهیلیسم اعتباری سایبر بر اساس آرای علامه طباطبایی

علیرضا قائمی نیا<sup>۱</sup> | محمد مهدی حکمت مهر<sup>۲</sup>

۱. (نویسنده مسئول)، دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ghaemini.a@qhu.ac.ir  
hekmatmehr@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۰۴

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۲۸

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۳۰

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

#### واژگان کلیدی:

اعتباریات، علامه طباطبایی، پدیدارشناسی، سایبر، نیهیلیسم

علامه نظریه اعتباریات را در تحلیل پدیده‌های مختلفی از قبیل معرفت، زبان دین، ارتباط ظاهر با باطن دین به کار گرفته است. به نظر علامه زبان دین اعتباری است؛ یعنی مجموعه‌ای از اعتباریات زبان دین را در بخش معارف تشکیل می‌دهد که به حقایق برمی‌گردند. بحث از اعتباری مقابل حقیقی در آثار مرحوم علامه طباطبایی به دو صورت گوناگون مطرح شده است: (۱) بحث معرفت‌شناختی؛ (۲) بحث هستی‌شناختی. افزون بر این دو از پدیدارشناسی اعتباریات نیز می‌توان سخن گفت. مراد از «پدیدارشناسی اعتباریات» بررسی چگونگی ظهور روابط انسان با عالم و اشیای دیگر در قالب امور اعتباری است. نسبت انسان با اشیای دیگر بر چهار نوع است: حقیقی - حقیقی؛ حقیقی - اعتباری؛ اعتباری - حقیقی؛ اعتباری - اعتباری. این سنخ اخیر رابطه اعتباری با چیزی است که انسان آن را بدون برگشتن به حقیقت و صرفاً بر اساس ارتباط با اعتباریات بی‌اساس دیگر می‌پذیرد. این گونه اعتباریات را «اعتباریات پوچ» نامیدیم. یکی از مهم‌ترین گونه‌های نیهیلیسم که در فضای سایبر به چشم می‌خورد، نیهیلیسم اعتباری است و صورت‌های مختلفی از آن در این فضا به چشم می‌خورد. تکنولوژی و فضای مجازی با خود انبوهی از اعتباریات پوچ را به همراه آورده است و آدمی را در سیاهچال نیهیلیسم اعتباری گرفتار کرده است. راه دست‌شستن از آنها تنها بازگشت به اعتباریات حقیقی است؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت دارند. رابطه وجودی که بشر جدید با فضای سایبر و تکنولوژی پیدا کرده، جایگزین رابطه با امر قدسی و خدا شده است.

**استناد:** قائمی نیا، علیرضا؛ حکمت مهر، محمد مهدی (۱۴۰۲). پدیدارشناسی اعتباریات و نیهیلیسم اعتباری سایبر بر اساس آرای علامه

طباطبایی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۱)، ۳۱-۶۴. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176449>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسنده‌گان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176449>



### مقدمه

این مقاله در نظر دارد با استفاده از یکی از نوآوری‌های علامه طباطبایی گونه‌ای خاص از نیهیلیسم را تعریف کند که در فضای مجازی هم به چشم می‌خورد. البته در عصر مرحوم علامه طباطبایی بحثی از فلسفه تکنولوژی و نیهیلیسم در کار نبوده است و این مسئله در آن دوره در فضای فکری ایران مطرح نشده است؛ از این رو طرح بحثی از ایشان به معنای این نیست که خود ایشان به طور مستقیم به این بحث پرداختند. اما این مسئله یکی از زوایای پنهان دیدگاه ایشان می‌تواند به شمار می‌آید.

برای آنکه بتوان از این بحث در تحلیل نیهیلیسم و بحث از فضای سایبر و تکنولوژی استفاده نمود، می‌بایست نگاهی «پدیدارشناختی» به آن افکند؛ به بیان دیگر باید با رجوع به برخی سرنخ‌ها که علامه در تحلیل هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی بحث اعتباریات به دست می‌دهد، نگاهی پدیدارشناختی به آن کرد. تحلیل پدیدارشناختی اعتباریات از دو جهت به ما کمک خواهد کرد:

۱. تحلیل رابطه انسان با تکنولوژی به طور عام و با فضای سایبر به طور خاص؛

۲. تحلیل نوع خاصی از نیهیلیسم در فضای سایبر و در استفاده از تکنولوژی.

نکته دیگر اینکه مخالفت با نیهیلیسم و مواجهه با آن را باید پیش از هر چیز در تفکر دینی جست. ریشه‌های طرح این مسئله در تفکر دینی موجود بوده و چه بسا اندیشمندان در طرح این بحث تا حدی از متون دینی و سنت تفکر دینی متأثر بوده‌اند. با بررسی مضامین متون دینی درمی‌یابیم در آنها کسانی که ایمان ندارند، در واقع با ویژگی‌های خاصی توصیف می‌شوند که می‌توانیم آن را گونه‌ای نیهیلیسم بنامیم.

مسئله مهم این است که توصیف فلسفی نیهیلیسم می‌بایست از حالت نظری صرف خارج شود و به برخی حقایق در زندگی انسان تکیه بزند؛ به بیان دیگر نیهیلیسم را نباید به مبانی نظری این یا آن فیلسوف برگرداند؛ باید این توصیف به برخی حقایق موجود در متن زندگی انسان تکیه بزند. هر یک از فلاسفه که در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند به برخی حقایق در جامعه بشری توجه کنند. اما باید دید تا کجا این

تحلیل‌ها می‌تواند با واقعیت‌های موجود تطابق داشته باشد.

برخی از نکات محوری درباره اعتباریات در اندیشه علامه طباطبائی عبارت‌اند از:

۱. تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری؛

۲. اتکای اعتباری به حقیقی؛

۳. پیوند زندگی انسان با اعتباریات؛

۴. پیوند دین و حقایق دینی با زبان اعتباری دین؛

در ادامه هر یک از این نکات را توضیح خواهیم داد.

### الف) جنبه‌های بحث اعتباریات

در رساله اعتبار در تعریف اعتبار آمده است: «أن الإعتبار هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله» (الطباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶-۳۴۷). اعتباردادن حد چیزی یا حکم آن به چیزی دیگر از راه تصرف وهم و فعل آن است. این تعریف، اعتباریات را به صورت کلی نشان می‌دهد. در اعتبار ما حد یک شیء یا یک قلمرو را به شیئی دیگر یا به قلمروی دیگر می‌دهیم.

بحث از اعتباریات در آثار علامه طباطبائی به دو صورت مختلف مطرح شده است: معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی.

۱. بحث معرفت‌شناختی: در اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ششم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» است. علامه در این مقاله ادراکات را به دو دسته ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌کند (مطهری، ج ۶، ۱۳۸۴، ص ۳۸۵-۴۵۶). ایشان در این مورد بحثی کاملاً معرفت‌شناختی را مطرح می‌کنند. همان گونه که از مقاله پیداست، ایشان با طرح این تقسیم هم از چارچوب مباحث رایج فلسفه اسلامی پا فراتر می‌گذارد و طرحی نو درمی‌افکند و هم با نگاهی انتقادی به فلسفه غرب، عدم توجه به ادراکات اعتباری و نقش آنها در معرفت‌شناسی را به صورت ضمنی به باد انتقاد می‌گیرد. همچنین ایشان در کتاب **نهایة الحکمة** این تقسیم را به گونه‌ای دیگر، با عنوان «تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری» مطرح می‌کند (الطباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

علامه نظریات اعتباریات را در مواجهه با دو جریان مهم فلسفه غرب به عنوان یک نظریه معرفت‌شناختی مطرح کرد. او اعتباریات را یک نوع ادراک می‌داند و معتقد است ما یک نوع ادراکات (اعتباری) داریم که عقل‌گراها در غرب و فلاسفه مسلمان به آن توجه نکرده‌اند. ایشان اعتباریات و نظریه معرفت‌شناختی را در مقام نقد تجربه‌گرایی را مطرح کرد که ادراکات ما دو دسته‌اند: برخی حقیقی و برخی اعتباری‌اند.

۲. بحث هستی‌شناختی: علامه بحث اعتباریات را در «رساله الولاية» به عنوان یک بحث هستی‌شناختی مطرح نموده و موجود را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. علامه این بحث را به عنوان مدخلی برای دین‌شناسی خود و تعیین نوع زبان دین پیش کشیده است. البته این دو نگاه مکمل هم بوده، با هم تنافی ندارند؛ چراکه یک پدیده را می‌توان هم از چشم‌انداز هستی‌شناختی دید و هم معرفت‌شناختی. در واقع در این صورت از دو حیث مختلف، ولی مرتبط با هم به یک پدیده نگریسته‌ایم. علامه در مقاله ششم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** از تحلیل برخی استعاره‌های زبانی برای بیان اعتباریات و اصول راجع به آنها آغاز می‌کند. ما همه روزه از استعاره‌ها و تمثیل‌ها کمک می‌گیریم:

و می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده، در به‌کاربردن این سلیقه و پیمایش این راه غرض و هدفی داریم و آن، همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره به دست می‌آید و درحقیقت عمل تشبیه به منزله یک معادله است که در میان مشبه و مشبه‌به انجام می‌گیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه و به احساسات درونی بیدار شده و یک سلسله معانی احساسی به سوی مشبه اضافه نماید، از این تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته شود؛ مثلاً رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را به روی احساس مهرآمیزی که نسبت به معشوق داریم، گذاشته، آتش مهر را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نماییم (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۸۵-۳۸۸).

علامه از تحلیل فرایندی که در استعاره و تمثیل وجود دارد، طرح دیدگاه خود را آغاز می‌کند. تحلیل ایشان مشابه تحلیل‌های شناختی است که امروزه در باب استعاره در علوم

شناختی رایج است و ایشان با تحلیل فرایند ذهنی که در این پدیده‌ها رخ می‌دهد، به طرح نظریه اعتباریات می‌پردازد.

### الف) اعتباریات اجتماعی و فردی

اعتباریات از جهات مختلف تقسیماتی دارند. یکی از مهم‌ترین تقسیماتی که علامه طباطبائی مطرح می‌کند، تقسیم آنها به دو بخش است:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع (اعتباریات فردی)؛
۲. اعتباریات بعد از اجتماع (اعتباریات اجتماعی).

این تقسیم از آنجا پیدا می‌شود که ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعلی طبیعی و تکوینی انسان است و فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نیست. در این صورت اعتباریات پیش از اجتماع پیدا می‌شود؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین دستگاه تغذیه خود را به کار خواهد انداخت، خواه تنها باشد و خواه در میان دیگران. به بیان دیگر انسان اعتباریات پیش از اجتماع را می‌سازد، خواه تنها باشد یا با دیگران و ساختن آنها مشروط به بودن با دیگران نیست. اما دسته‌ای از ادراکات اعتباری بدون فرض اجتماعی صورت‌پذیر نیستند؛ یعنی ساختن آنها مشروط به این فرض است که انسان با دیگران و به صورت اجتماع لحاظ گردد. مانند افکار مربوط به مسائل اجتماعی همچون ازدواج و تربیت اطفال و مانند آنها و این دسته هم اعتباریات بعد از اجتماع نام دارند (ر.ک: همان، ص ۴۳۰).

برای نمونه اعتبار باید (وجوب) و نیز اعتبار حسن و قبح که بدون واسطه از «بایستی» ناشی می‌شود و اعتبار اجتماع و اعتبار اصل حیات اجتماعی و اعتبار واقعیت علم، همه از اعتباریات پیش از اجتماع (فردی) هستند؛ اما اعتبار ازدواج و اعتبار ملکیت، اعتبار سخن و کلام، اعتبار وضع، اعتبار ریاست و غیره همه اعتباریات پس از اجتماع (اجتماعی) اند.

اعتباریات اجتماعی مشروط به فرض اجتماع‌اند؛ ولی اعتباریات فردی مشروط به فرض اجتماع نیستند و خواه اجتماع باشد یا نباشد، فرد آنها را اعتبار می‌کند.

زندگی اجتماعی انسان بر اساس اعتباریات تنظیم می‌شود؛ از این رو آنها نقش کلیدی

در زندگی اجتماعی دارند؛ چرا که اولاً بیشتر معانی مربوط به زندگی اجتماعی انسان اعتباری‌اند. ثانیاً ارتباط درون‌گروهی این معانی مانند ملکیت، ریاست و احکام معاشرت و غیره با یکدیگر نیز اعتباری است.

قوام جامعه بشری به اعتباریات اجتماعی است و آدمیان برای اینکه در جامعه کنار همدیگر زندگی کنند، اعتباریاتی را بنا نهاده‌اند؛ برای نمونه اعتبار ملکیت یا ازدواج که رابطه و نسبت انسان‌ها با اشیا و با زوج خودشان را مشخص می‌کند. زندگی بشر در واقع در دایره این اعتباریات می‌چرخد. نه تنها این اعتباریات در اجتماع شکل می‌گیرند، بلکه به قوام آن نیز کمک می‌کنند و بدون آنها اجتماع بشری تداوم نمی‌یابد.

### ب) اتکای اعتباریات به امور حقیقی

یکی از نکات کلیدی در اندیشه علامه طباطبایی به نسبت اعتبارات با امور حقیقی مربوط می‌شود. اعتباریات هرچند ساخته قوای فعاله انسان‌اند، به امور واقعی تکیه می‌زنند و بر پایه آنها استوار می‌شوند. علامه در متن **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در این باره گفته است: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسانی را «شیر» قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست» (همان، ص ۳۹۳-۳۹۴). شهید مطهری هم در توضیح گفته است:

حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است، چیزی که هست ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و درحقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم، این یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن

بر روی عناصر ادراکی می‌نماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در مقاله پنجم شرح آنها رفت، این است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی - به طور ارادی یا غیر ارادی - واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند؛ به خلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است. علی‌هذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همان طوری که در مقاله چهارم گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطایی از صحیحی پیدا شده است، اعتبار و فرض مطلق هم نداریم؛ تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (همان، ص ۳۹۵).

### ج) دین و اعتباریات

با توجه به سخنان علامه در «رساله الولایه» درباره دین دو نکته مهم به دست می‌آید:

۱. زبان دین اعتباری است.

۲. این زبان به حقیقتی تکیه می‌زند.

همه معارف دین در خصوص آفرینش و احکام و معارف مربوط به پس از دنیا با زبان اعتبار بیان شده‌اند؛ از این رو زبان دین زبان اعتباری است؛ برای مثال نماز امری اعتباری است؛ یعنی چیزی به نام نماز در خارج نیست؛ بلکه آنچه در خارج هست، اعمالی مانند ایستادن و نشستن و سخن‌گفتن و غیره است که مجموع آنها به صورت واحد تصور و اعتبار شده و نام «نماز» بر آنها نهاده شده است. دیگر عبادات از قبیل روزه و حج و دیگر امور تکلیفی نیز همه این گونه‌اند. اما هر یک از این احکام اعتباری تکیه‌گاهی حقیقی دارد. «در غیر ظرف احکام، اجتماع و تعاون مطرح نیست و در جایی که اجتماع و تعاون نباشد، عناوین اعتباری نیز نخواهد بود؛ همچنین تنها زندگی دنیایی بستر اجتماع و تمدن است. برای همین دین حقایق خود را برای اصلاح امور و اداره شئون حیات انسان در دنیا به زبان اعتبار بیان کرده است. به دیگر سخن، عوالم پیش از دنیا و قبل از وجود اجتماعی انسان و همچنین نشئه‌های پس از مرگ به دلیل اینکه هیچ اجتماع و مدنیتی در آنها نبوده و نیست،

بی‌شک هیچ یک از این معانی و امور اعتباری بیان‌شده در شریعت نیز در آن موطن‌ها مطرح نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۱).

دین معارف خاص خود را به زبان اعتباریات بیان می‌کند و این اعتباریات به حقایق تکیه می‌زنند. آدمی از طریق زبان اعتباری دین با حقایق آن ارتباط می‌یابد. این نکته اختصاص به دنیا دارد و در دنیای پس از مرگ اجتماع و مدنیتی وجود ندارد تا اعتباریاتی در آنجا باشد.

هرچند در موطن اعتباریات یعنی در این دنیا، انسان با اعتباریات رو به رو می‌شود، آنها اعتباریات پوچ نیستند؛ چراکه بر حقایق تکیه می‌زنند. خود آن حقایق در این دنیا تنها از راه این اعتباریات قابل بیان‌اند؛ چراکه نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آنها از راه علم حصولی نیست و تنها از راه ادراک غیر حصولی و فکری قابل درک‌اند. این معارف دارای مرتبه‌ای بالاتر از بیان مفهومی‌اند و از این رو به لفظ و عبارت در نمی‌آیند. به بیان دیگر اموری فراتر از عقل عادی‌اند؛ از این رو عقول عادی آنها را خلاف ضرورت و اموری نامعقول و باطل می‌پندارند و گمان می‌برند آن معارف با مقبولات عقلی آنها ناهماهنگ است. اما مشکل همین جاست که این معارف فراتر از عقول مردم‌اند. خود حضرت پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «نحن معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم». این سخن در صورتی نیکوست که چیزهایی بالاتر از عقول و فهم مخاطبان و شنوندگان سخن انبیا وجود داشته باشد که مردم آنها را ادراک نکنند. در نتیجه آنان تلاش کرده‌اند سخنان خود را تا حدی ساده‌سازی کنند، نه اینکه بخشی از آنها را کاهش دهند یا کتمان کنند؛ به بیان دیگر واژه «نکلم» ناظر به «کیف» است نه «کم». حقیقتی که این معارف ظاهری بر پایه آنها استوار شده‌اند، فراتر از عقل عادی است (ر.ک: همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

با سخن فوق روشن می‌شود که اجتناب‌ناپذیری زبان اعتباری در بیان معارف به غیر مفهومی و فراعقلی بودن آنها برمی‌گردد. اگر این معارف با بیان مفهومی و عقلی قابل بیان بودند، دیگر نیازی به زبان اعتباریات نبود؛ اما قصور فهم و عقل مخاطبان انبیا را به سمت زبان اعتباری سوق داده است. اعتباری بودن زبان دین بدین نکته می‌انجامد که

هرچند در زبان دین با تعدادی امور اعتباری ارتباط برقرار می‌کنیم، اما درنهایت به عالمی از حقایق وصل می‌شویم. این ارتباط دین‌دران را به عالم دیگری وصل می‌کند. ارتباط با این گونه اعتباریات به زندگی آدمی معنا می‌بخشد؛ بدین علت که او را ساکن عالمی از حقایق می‌سازد. اعتباریاتی که به حقیقت رجوع نمی‌کنند، آدمی را در وادی سردرگمی و بی‌معنایی گرفتار می‌کنند. البته علامه طباطبائی ارتباط اعتباریات را با مسئله معنای زندگی بحث نکرده است؛ اما این ارتباط از سخنان ایشان هویدا است. اعتباریات، خواه به حقیقت برگردند و خواه برنگردند، منشأ اثرند و عدمی نیستند؛ برای نمونه با دستور یک امیر، لشکر به حرکت درمی‌آید یا از حرکت باز می‌ایستد. عنوان اعتباری تأثیر دارد و بر اراده افراد جامعه تأثیر می‌گذارد؛ در حالی که اگر معدوم صرف بودند، هیچ‌گونه تأثیری بر جامعه نداشتند. این نکته نشان می‌دهد امور اعتباری از مرتبه‌ای از وجود، هرچند ضعیف، برخوردارند (ر.ک: همان، ص ۱۱۱).

زندگی اجتماعی بشر را هاله‌ای از اعتباریات احاطه کرده است و این اعتباریات (اجتماعی) بر تمام ابعاد زندگی او تأثیر می‌گذارند. زندگی بشر با همین اعتباریات پیش می‌رود. بسیاری از نزاع‌های بشری در تاریخ مربوط به آنها بوده است؛ مثلاً آدمیان بر سر مالکیت یک زمین یا یک سرزمین با هم نزاع می‌کردند. یا آنها بر سر ازدواج با یک زن یا برای رسیدن به مقام و غیره با هم می‌جنگیدند. زندگی بشر به دور اعتباریات می‌چرخد و آنها بالاترین تأثیر را بر زندگی او دارند.

قوام زندگی بشر به اعتباریات است. چه بسا او همه چیز را در زندگی از دریچه اعتباریات خود می‌بیند و آنها را می‌سنجد؛ به بیان دیگر اعتباریات در جهان بشر به جای امور حقیقی نشسته و بر همه چیز سایه افکنده است. اعتباریات زیست‌جهان بشر را تشکیل می‌دهند. او عالم تکوین را هم از دریچه این جهان می‌بیند و به آن معنا می‌دهد. بدین معنا انسان موجودی «اعتبارگر» است.

### د) رابطه انسان با اشیا بر اساس اعتباریات

نظام اعتباری بشر قائم به یک نظام حقیقی است؛ به بیان دیگر نظام اعتباری او بر اساس

یک نظام حقیقی استوار می‌شود. در نتیجه زندگی بشر دو لایه دارد: لایه ظاهری و لایه باطنی. لایه ظاهری همان امور اعتباری و نظام اعتباری را تشکیل می‌دهند. لایه باطنی نظام حقیقی است که نظام نخست بر آن استوار می‌گردد.

شهید مطهری در خصوص ابتدای اعتباریات بر امور حقیقی به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است بعضی چنین بیندارند مفاهیم اعتباری مانند مفهوم مالکیت و مملوکیّت، از آنجا که مفاهیمی فرضی و قراردادی‌اند و مابازای خارجی ندارند، صرفاً مفاهیمی اختراعی و ابداعی‌اند. اما این نکته درست نیست؛ زیرا قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد، اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات). تا زمانی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت است از انواع تصویری که در آن تصویرات می‌نماید، از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع (ر.ک: همان، ص ۳۹۴).

روشن است که این ادعا طبیعی‌ترین و واقعی‌ترین صورت را نشان می‌دهد. ممکن است ما نظامی از اعتباریات داشته باشیم که به حقیقت تکیه نمی‌زند. در این صورت در فضایی مملو از اعتباریات زندگی می‌کنیم که هیچ پشتوانه حقیقی ندارند و همچو سرابی هستند که ما را سرگردان و تشنه می‌گذارند. می‌توان اعتباریاتی را که پشتوانه حقیقی ندارند، «اعتباریات پوچ» نامید.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که علامه در تعریف اعتباریات می‌گوید اعتباردادن حد یک چیز به چیزی دیگر در پندار و به تصرف وهم و فعل آن است. اگر این حد از حقیقتی گرفته نشود، اعتبار مذکور وهم صرف خواهد بود. اعتبار پوچ چیزی جز این نیست که وهم خودش بدون توجه به واقعیت چیزی را از پیش خود ابداع کرده است.

گفتنی است ما به «رجوع اعتباری به امر حقیقی» معنایی پدیدارشناختی بخشیدیم و علامه طباطبایی آن را در این مورد به کار نگرفته است. همان طور که گفتیم، ایشان به دو صورت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از اعتباریات بحث کرده‌اند، هرچند می‌توانیم

سرنخ‌هایی از نگاه پدیدارشناختی به اعتباریات را هم در مجموع مباحث ایشان در این باره بیابیم و آن به مجال دیگری نیاز دارد. وجود اعتباری ساحتی از وجود آدمی است که می‌توان آن را در نسبت با عالم و آدم، در نسبت انسان با اشیای عالم و با تکنولوژی دریافت. «مراد از پدیدارشناسی اعتباریات هم همین است که روابط انسان با عالم و اشیای دیگر چگونه در قالب امور اعتباری ظهور می‌کند». نسبت انسان با اشیای دیگر بر چهار نوع است:

۱. حقیقی-حقیقی؛

۲. حقیقی-اعتباری؛

۳. اعتباری-اعتباری؛

۴. اعتباری-حقیقی.

رابطه «حقیقی-حقیقی» در موردی است که انسان با چیزی رابطه حقیقی و تکوینی دارد و آن هم به یک رابطه حقیقی دیگر تکیه می‌زند؛ برای مثال نفس من مالک دست من است و می‌تواند آن را به اراده خودش حرکت دهد؛ چراکه بدن از قوای نفس است و دست هم بخشی و جزئی از بدن است. بنابراین رابطه حقیقی نفس با دست به رابطه حقیقی بدن با دست برمی‌گردد.

رابطه «حقیقی-اعتباری» در جایی است که ما با چیزی رابطه حقیقی داریم، ولی آن را به یک رابطه اعتباری کاهش می‌دهیم؛ یعنی آن را به یک رابطه اعتباری تفسیر می‌کنیم. رابطه‌ای که انسان با خدا دارد، در واقع یک رابطه حقیقی است؛ ولی در دوره جدید به یک رابطه اعتباری محض تفسیر شده است؛ چراکه انسان تقوم وجودی به حق تعالی دارد و قوام وجودی‌اش به خداوند است. این رابطه بنا به تفکر اسلامی یک رابطه حقیقی است.

رابطه «اعتباری-اعتباری» در جایی است که آدمی رابطه اعتباری با چیزی دارد و آن هم به هیچ امر حقیقی تکیه نمی‌زند. این رابطه «اعتباری اندر اعتباری» یا اعتباری پوچ است؛ برای مثال کسی خودش را مالک چیزی یا جایی می‌داند، اما در مقابل هیچ چیز دیگری که مالیت داشته باشد یا بتوان با آن خرید کرد، به مالک قبلی نداده است. در این صورت مالکیت که یک امر اعتباری است، به امر حقیقی تکیه نمی‌زند و او تنها مالکیت خودش را

اعتبار کرده، از این رهگذر خود را مالک آن می‌داند.

رابطه «اعتباری-حقیقی» هم در جایی است که رابطه انسان با چیزی اعتباری باشد و آن اعتباری هم به حقیقتی برگردد.

### ه) روابط انسانی در فضای مجازی

رابطه انسان با دیگر امور در فضای مجازی هم از این چهار قسم بیرون نیست. وقتی انسان از طریق ابزارهای دیجیتال و از طریق فضای مجازی با کسی در دورست سخن می‌گوید، یک «رابطه حقیقی-حقیقی» و بدن‌مند با این فضا برقرار کرده است. فضای مجازی به مثابه بدن او در انجام این کنش گفتاری شده است. او این کنش گفتاری را انجام می‌دهد، چون ظهور سایبری با این ابزار دیجیتال پیدا کرده است.

رابطه «حقیقی-اعتباری» در جایی است که انسان رابطه حقیقی با چیزی برقرار کرده باشد، ولی آن را به یک رابطه وهمی یا مجازی برگرداند. فرض کنید کسی در واقعیت به چیزی دست می‌یابد، مثلاً ثروتمند می‌شود، اما گمان می‌برد این خود خواب و وهمی بیش نیست. در این صورت او دچار خلط شده است و به جای رابطه حقیقی، رابطه اعتباری گذاشته است.

رابطه «اعتباری-حقیقی» در صورتی پیدا می‌شود که آدمی رابطه‌ای اعتباری را حقیقی تفسیر کند. فرض کنید کسی در فضای مجازی درگیر بازی جنگی است که در آن نقش قهرمان را دارد. او واقعاً قهرمان نیست، ولی در این بازی این نقش را ایفا می‌کند. این امر حاصل یک فرایند اعتبار است. او حد قهرمان را در این بازی به خودش داده و خودش را واقعاً در این بازی قهرمان به شمار می‌آورد. بازی‌های رایانه‌ای این قدرت را دارند که کاربران در آن رابطه اعتباری-حقیقی را برقرار می‌کنند؛ آنها خودشان را شخصیت‌های حقیقی این بازی‌ها به شمار می‌آورند. گویا این بازی‌ها زیست‌جهان حقیقی آنهاست. چنان‌که پیداست، این رابطه از تقلیل زیست‌جهان اعتباری به زیست‌جهان واقعی پیدا می‌شود. به بیان دیگر فرد در این نوع رابطه جهان اعتباریات بدون پشتوانه حقیقی را به جهان حقیقی برمی‌گرداند و فرض می‌گیرد بهره‌ای از واقعیت دارد.

رابطه «اعتباری-اعتباری» در موردی است که آدمی یک رابطه اعتباری با چیزی دارد و آن را بدون برگشتن به حقیقت و صرفاً بر اساس ارتباط با اعتباریات بی‌اساس دیگر می‌پذیرد. این گونه اعتباریات را «اعتباریات پوچ» نامیدیم.

### د) اعتباریات پوچ در سایبر

یکی از اعتباریات پوچ رایج در فضای سایبر «دیده‌شدن به هر نحوی» است. در فضای مجازی تمایل زیادی به دیده‌شدن به هر نحوی و «لایک» زیاد شدن است. دیده‌شدن به معنای اینکه فرد مشهور گردد و بیشتر مورد توجه قرار بگیرد، باید مبنای عینی و حقیقی داشته باشد. در غیر این صورت پدیده‌ای بی‌معنا و پوچ خواهد بود. فرض کنید کسی علم زیاد دارد و در یک زمینه واقعاً تخصص دارد و دانشمند است. دیده‌شدن او از یک واقعیت حکایت می‌کند. دیگران که در این زمینه می‌خواهند تحقیق کنند، باید با او آشنا شوند؛ اما او اگر در واقع چنین تخصصی را نداشته باشد، دیده‌شدن او اعتباری پوچ می‌شود.

تولد رسانه‌های اجتماعی و ظهور اینترنت موجب زیاد شدن تعداد بازارهای زیست‌گوشه‌ای شد که هر کدام میکروسلبریتی‌های خاص خود را داشت. اولین بار سنفت در کتابش با موضوع **دختران دوربینی** کلمه میکروسلبریتی را ابداع کرد. این زنان جوان با استفاده از اینترنت زندگی شخصی خودشان را از پشت دوربین برای دنبال‌کنندگان خودشان پخش می‌کردند. میکروسلبریتی بدین معناست که فردی در یک تکرسانه هوادار داشته باشد، مانند یک کانال یوتیوب. سنفت تاریخچه مفصلی از دختران دوربینی را در کتاب خود نمایش می‌دهد. درک ارتباط و پویایی بین دختران دوربینی و مخاطبانش مدیون کار اوست. امروزه مردم ویدئوهای ساخت خود را در موضوعات مختلف در یوتیوب پخش می‌کنند و ممکن است مدتی بعد به دلیل همان ویدئوها مشهور شوند (ر.ک: استیور، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰).

یکی از جذابیت‌های رسانه‌های اجتماعی این است که کاربر امید دارد دست کم در کنجی از جهان به مقداری از شهرت یا معروف‌شدن برسد. بهترین دلیل کاربرد دائم رسانه‌های اجتماعی در بین افراد، میل به دیده‌شدن است. این تمایل در ارتباط با کاربرد

سلبریتی دیده شده است. یکی از دلایل تمایل به شهرت در جامعه ما را باید دستاوردهای مادی و اقتصادی دانست. پس افرادی که تمایل دارند جزو افراد «پولدار و مشهور» به حساب بیایند، یافتن شهرت یک هدف منطقی به نظر می‌رسد (ر.ک: همان، ص ۱۱۱).

یکی دیگر از اعتباریات پوچ رایج در این فضا، «امنیت با جماعت است». کاربران گمان می‌برند که باید هم‌رنگ جماعت شوند، چراکه این امن‌ترین راه است. گفتنی است این قبیل قواعد به دو صورت ممکن است به کار روند:

۱. به عنوان قاعده‌ای مبتنی بر یک حقیقت: برای نمونه جماعت بهتر می‌تواند یک فعالیت فیزیکی انجام دهند تا فرد -مثلاً یک سنگ بزرگ را بردارند- یا کاری اجتماعی را انجام دهند -مثلاً دست به تغییر قوانین حاکم بر یک کارخانه بزنند. چراکه ماهیت این قبیل امور با رفتار جمعی بیشتر تناسب دارد.

۲. به عنوان قاعده‌ای که در ظاهر موجه می‌نماید، اما مبتنی بر حقیقت نیست: در شبکه‌های اجتماعی این قاعده به ذهن افراد القا می‌شود که هر قدر چیزی فالوور زیادی داشته باشد، بهتر است یا اگر همه دوستانان چیزی را پیشنهاد می‌کنند یا ترجیح می‌دهند، شما هم همان طور باشید. «امنیت با جماعت است» نیز همین نقش را در این شبکه‌ها دارد. این قاعده اساس توسعه شبکه‌های اجتماعی و فضاها دیجیتالی شده است. کسانی که وارد این فضا می‌شوند، گمان می‌برند امنیت در جماعت است و این اصل را قاعده تیزهوشان تلقی می‌کنند. اگر همه دوستان شما به پایین بپرند، احتمالاً به این دلیل است که می‌دانند آب زیر پل به اندازه کافی عمیق است؛ همچنین اگر در یک گروه باشید، نسبت به زمانی که به تنهایی حرکت می‌کنید، احتمال آسیب‌پذیری شما کمتر خواهد بود. اما کاربران این فضاها و شبکه‌ها در نمی‌یابند تمام افراد یک اندازه در معرض آسیب حریم خصوصی قرار دارند. این همان اتفاقی است که هنگام سوء استفاده برخی بدافزارها از عکس پروفایل کاربران بدون اجازه آنان و برای اهداف تبلیغاتی روی می‌دهد (ویتکاور، ۱۳۹۵، ص ۳۷).

برخی از این شبکه‌ها مانند فیسبوک، تلگرام و واتساپ به بافت‌های اجتماعی جدیدی تبدیل شده‌اند که به مثابه ویروس برای حریم شخصی عمل می‌کنند؛ برای نمونه همان

سروهای فیس‌بوک که فرستادن پیام‌های شخصی به دوستان را آسان می‌کنند، همچنین به آن دوستان اجازه می‌دهند که کلمات شما را کپی کنند و در یک ایمیل الصاق کنند یا عکسی را با دیگران به اشتراک بگذارند. همان گزینه ساده جست‌وجوی پروفایل که یافتن دوستان جدید را امکان‌پذیر می‌سازد، شکارچیان و کارفرمایان و ماموران پلیس و غیره را نیز قادر می‌سازد که پروفایل شما را بررسی کنند و به بخشی از اطلاعات شخصی شما دست بیابند.

اعتباریات پوچ را می‌توان به «ماشین تجربه» نوزیک تشبیه کرد. رابرت نوزیک (Nozick Robert) یک آزمایش ذهنی ساده را مطرح می‌کند و با آن نشان می‌دهد ما چگونه در اعماق وجودمان واقعیت روزمره را به حقایق مهندسی شده ترجیح می‌دهیم. فرض کنید ماشین تجربه اختراع شده باشد که می‌تواند هر تجربه‌ای را که شما آرزوی آن را دارید و همه امیال شما را برآورده سازد؛ برای مثال از راه تزریق دارو و تحریک اعصاب کاری کند که شما حس کنید و فکر کنید در حال نوشتن یک رمان شاهکار هستید یا در حال مطالعه یک کتاب بسیار جالب هستید یا یک فرد فوق‌العاده ثروتمند هستید. در تمام مدت شما در یک مخزن شناوری هستید و الکترودهایی که به مغز شما متصل شده‌اند، تمام این تصاویر و احساسات را به ذهن شما القا می‌کنند. شما تصور می‌کنید واقعاً درگیر این تجربیات هستید و چیزهایی که می‌بینید و می‌شنوید و حس می‌کنید، واقعاً رخ می‌دهند و هرگز به فکرتان خطور نمی‌کند که داخل یک مخزن هستید. با این حساب آیا حاضرید باقی عمرتان را در این مخزن و در حال تجربیات لذت‌بخش در جهانی مجازی سپری کنید؟ نوزیک می‌گوید پاسخ اکثر افراد منفی است. آنها می‌خواهند انجام کارهایی را تجربه کنند، نه اینکه صرفاً احساس انجام‌دادنشان را داشته باشند. لذت‌های مجازی، لذت‌های واقعی به این معنا نیستند، هرچند ما احساس لذت‌های واقعی را از آنها داشته باشیم (ر.ک: کلاین، ۱۳۹۵، ص ۳۰).

ماشین تجربه نوزیک، مانند اعتباریات پوچ، در ظاهر انسان را به حقیقت وصل می‌کند و از این جهت مشابه هم‌اند؛ یعنی کسانی که به این ماشین وصل‌اند، واقعاً گمان می‌برند

تجاریبی واقعی دارند. کسانی هم که با اعتباریات پوچ زندگی می‌کنند، واقعا گمان می‌برند که درون امور حقیقی می‌زی‌اند؛ اما یک تفاوت اساسی میان این دو وجود دارد. اگر از دیگران بپرسید آیا واقعیت را بر ماشین تجربه ترجیح می‌دهید، بیشتر آنها واقعیت را ترجیح خواهند داد؛ اما در فضای مجازی ما اعتباریات پوچ را بر اعتباریات واقعی ترجیح می‌دهیم. این فضا ما را به گونه‌ای انسان مسخ‌شده مبدل ساخته که ترجیح می‌دهیم در اعتباریات پوچ زندگی کنیم و به آنها افتخار هم می‌کنیم.

دنایای جدید عالم اعتباریات بدون پشتوانه حقیقی است؛ عالمی است که نیهیلیسم اعتباری بر آن حاکم است. این نکته در فضای مجازی بیشتر از همه جا به چشم می‌خورد. اموری در آن اهمیت پیدا می‌کنند که اعتبار پوچ‌اند. اعتباریاتی در آن معنا پیدا می‌کنند که هیچ اساس و پایه‌ای ندارند.

تمام تفاسیر سکولار از زندگی و معنای آن در دام نیهیلیسم اعتباری یا پوچ قرار دارند؛ چراکه آنها تلاش می‌کنند تمام معنا را در ارج‌نهادن به برخی امور در درون زندگی بازگردانند. معناداری صرفاً با اعتباریات صرف که به حقیقتی تکیه نمی‌زنند، حاصل نمی‌آید.

### (و) نیهیلیسم اعتباری نیچه

مدل دیونوسیوسی نیچه صورت دیگری از نیهیلیسم اعتباری است. نیچه با نفی ارزش‌های نهایی، نیهیلیسم را در بازگشت به ارزش‌های خود زندگی دنیوی می‌داند. او در مخالفت با مسیحیت از اساس منکر ارزش‌های نهایی می‌شود. ارزش‌های زندگی اگر به ارزش‌های نهایی تکیه نزنند، خود اعتباریات پوچ می‌شوند؛ به بیان دیگر اعتباریات زندگی هم باید اساسی داشته باشند.

اکنون تلاش می‌کنیم این نکته را بیشتر تحلیل کنیم. نخست به تحلیل راه حل نیچه برای غلبه بر نیهیلیسم به تفسیر *یا‌نگ رجوع* می‌کنیم. او در اشاره به دیدگاه واپسین نیچه بر این نکته تأکید می‌کند که:

ما برای آنکه خالق معنا در زندگی خود باشیم، می‌بایست به قهرمان زندگی خویش مبدل شویم. «قهرمان» در اینجا به معنای «آبرقهرمان» یا «ایفاگر اعمال قهرمانانه» نیست -البته گرچه قهرمان‌گرایی ممکن است به شخصیت ماجرای خاص خود من

تبدیل شود- بلکه صرفاً به معنای آن شخصیتی است که «قهرمان رمان» یا شخصیت اصلی داستان محسوب می‌گردد. برای آنکه برای قهرمانان زندگی‌های خویش مبدل شویم، بیش از پیش می‌بایست تا به دیدن قهرمانی که خود ما هستیم، توانا گردیم؛ یعنی «قهرمانی را نظاره کنیم که در شخصیت هر روزه ما پنهان مانده است» و برای انجام این امر می‌بایست «از هنرمندان بیاموزیم در حالی که در موضوعاتی دیگر از آنها خردمندتر باشیم. اما می‌توانیم در قدرت ظریف‌شان که معمولاً آنجا که هنر به پایان می‌رسد و زندگی آغاز می‌گردد، با آنها همراه شویم؛ اما می‌خواهیم به شاعران زندگی خویش مبدل شویم» (یانگ، ۱۳۹۶، ص ۲۲۶).

این سخن از این جهت درست است که آدمی خودش زندگی خودش را می‌سازد و باید قهرمان زندگی خودش باشد. هر کسی قهرمان داستان زندگی خویش است. این امر مستلزم دیدن توانایی خود و مسیر درست در زندگی است. اما نیچه چگونه این مسیر را نشان می‌دهد؟

نخستین نکته در این مسیر آن است که باید هنر نگرستن به خود را داشته باشیم؛ یعنی از چشم‌اندازی بیرونی به خود و توانایی‌های خود بنگریم. برای اینکه به «قهرمانان» زندگی خود تبدیل شویم، باید مانند هنرمندان، هنر نگرستن به خود را بیاموزیم. هنرمند سعی می‌کند از چشم‌انداز بیرونی مناسب به شیء مورد نظر بنگرد. این چشم‌انداز که در نسبتی از فاصله‌گرفتن با واقعیت پیدا می‌شود، چشم‌اندازی وسیع‌تر است. نگرستن از دور این چشم‌انداز را وسعت می‌دهد.

به نظر نیچه ما پیش‌تر به چنین چشم‌اندازی و چنین هنری نیاز نداشتیم؛ چراکه در دوره قدیم مسیحیت تصویری از زندگی قهرمانه را به ما می‌داد. مسیحیت دورنمایی از ابدیت انسان و روایت کلانی از زندگی بشر به دست می‌داد. در این روایت معنای قهرمان و جایگاه آن در زندگی از پیش مشخص بود؛ اما در دوره جدید که نیچه آن را دوره «مرگ خدا» می‌داند، دیگر مسیحیت معنای قهرمانانه زیستن را به ما نمی‌دهد و این بر عهده خود ماست تا به خود قهرمانانه خاص خودمان شکل بدهیم.

این فاصله‌گرفتن از زندگی روزمره و داشتن چشم‌انداز مهم در نگاه نیچه اهمیت

اساسی دارد. ما زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و از این رو غرق جزئیات هستیم. به عنوان یک تمثیل، یک کوه را دو گونه می‌توان دید: الف) از نزدیک که در این صورت غرق جزئیات کوه می‌شویم؛ مثلاً اینکه کدام سنگ‌ها و با چه رنگ‌هایی و چه گیاهانی بر روی دامنه کوه هست و غیره. ب) از نمای دور که در این صورت کلیت کوه و پس‌زمینه و ارتباط آن با اطراف را می‌بینیم. همین امر درباره زندگی‌های ما نیز صدق می‌کند. ما معمولاً زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و در این صورت غرق جزئیات زندگی می‌شویم؛ برای مثال به این فکر می‌کنم ساعت بعد کجا برم، کارهای درسی‌ام را چگونه انجام بدم، کی استراحت کنم و غیره. این امور جزئیات زندگی من‌اند. اما وقتی زندگی خود را از نمای دور می‌بینم، یعنی از زندگی روزمره فاصله می‌گیرم، کلیت زندگی را می‌بینم و ارتباط آن را با گذشته و آینده می‌سنجم. ما نیازمند فاصله از زندگی هستیم تا چشم‌انداز مناسب را به دست بیاوریم.

اما با این فاصله‌گیری هنرمندانه از زندگی چه اتفاقی می‌افتد؟ ما کلیت زندگی خود را از دور ببینیم، چه تحولی در زندگی ما رخ خواهد داد؟ اگر توفیق نصیب باشد، آدمی با این کار تصویری بسیار عظیم و روایتی کلان از زندگی خود به دست می‌آورد. این روایت که مانند روایت کلان افلاطونی یا مسیحی است، سه چیز را بیان می‌کند: اول، تاریخ فرد از گذشته تاکنون؛ دوم، شرایط حال حاضر فرد؛ سوم، با توجه به دو مورد اول، طرح کلی استمرار راستین زندگی فرد به سوی آینده. فرد با این کار به «هویت» خودش پی می‌برد و علم به این هویت به زندگی او معنا و غایت می‌بخشد؛ چراکه چنین چیزی عبارت است از دانستن چگونه به پیش‌رفتن یا به زبانی دیگر، دانستن «سرنوشت» خود.

البته *یانگ* هم در این میان به تأثیر تکنولوژی و فضای مجازی در گرفتارشدن آدمی در تصویر درونی از خودش اشاره می‌کند:

تکنولوژی مدرن الکترونیکی تمایل برای زندگی‌ای را که کاملاً در «نمای نزدیک» باشد، فراسوی هر آن چیزی که نیچه می‌توانست به تصور درآورد، افزایش داده است. استفاده ما از اینترنت و خصوصاً تلفن‌های همراه، به شکل انبوهی شمار جزئیات سطحی و مبتذل در زندگی‌مان و تعداد رانه‌هایی که

ظاهراً واکنش سریع را مطالبه می‌کنند، افزایش می‌دهد و ما به آسانی به دریافت و واکنش نسبت به این رانه‌ها معتاد می‌شویم و بنا به تعبیری، متمایل بدان می‌شویم که «معتاد به نمای نزدیک» باشیم... پس چگونه است که کسی شکل اساسی زندگی خود را می‌فهمد و پی می‌برد که قهرمانش کیست؟ آنچه آدمی بدان نیاز دارد، عبارت است از «گسست» از کسب و کار و سواس گونه نسبت به زندگی روزانه. چنین چیزی کارکرد یکشنبه مسیحی بود. صرف نظر از اینکه درباره آموزه مسیحی چگونه فکر می‌کنیم، در ایده روزی عاری از کار به عنوان زمانی برای فاصله‌گرفتن و از این رو فاصله‌گرفتن برای تأمل بر شکل کلی زندگی خود، حکمتی وجود داشت. به نظر من پدران کلیسا پی برده بودند که توسل به شکل کلی آن برای زندگی‌ای سالم و «متمرکز» ضروری است؛ زندگی‌ای که با چیزهای بی‌اهمیت بی‌شکل نشده است. اینکه مسلمانان ملزم بدان هستند که در روز ۵ بار عبادت کنند، تکنیک دیگری است برای دست‌یافتن به این فاصله‌گیری و شکل‌دادن به چنین تأثیری. نیچه این کارکرد درمانی دین را به رسمیت می‌شناسد (یانگ، ۱۳۹۶، ص ۲۲۹).

درست است که آدمی با نوعی گسست از روزمرگی می‌تواند راه سعادت را دنبال کند و ادیان هم مانند مسیحیت و اسلام، در واقع با برنامه‌های خاصی متدینان را به نوعی گسست از دنیای روزمره دعوت می‌کنند. فاصله‌گیری رمز گشودن معنا در زندگی است. اما این نکته هنوز گام نخست است. دین دو گام برای معنابخشیدن به زندگی انجام می‌دهد:

۱. ایجاد فاصله با سازوکارهای خاص؛

۲. پرکردن خلأ وجودی انسان با باورها و مفاهیم خاصی.

بدون این دو گام، معنا در زندگی انسان پدید نمی‌آید و اگر هم معنایی پیدا شود، زودگذر است؛ مثلاً دین از دنیاپرستی و غرق‌شدن از دنیا و مظاهر دنیا نهی می‌کند. اما این نکته به معنای خالی کردن درون از توجه به امور روزمره در زندگی است؛ ولی این خلأ باید در گام دوم با خدا یا امر مقدس پر شود. معنا با این دو گام در زندگی پیدا می‌شود.

عبادت صرفاً برای فاصله‌گیری نیست؛ عبادت مکانیسمی است که درون خود هم

فاصله‌گیری از دنیا و هم پرکردن خلأ وجودی را با هم دارد. در عبادت انسان وجودش را با خدا یا امر مقدس پر می‌کند. عبادت درون خود هر دو گام را دارد. به بیان دیگر از نظر پدیدارشناختی «عبادت» پدیده‌ای است که در آن، جهت وجودی خود را از دنیا و امور دنیوی به سمت خدا یا امر متعالی تغییر می‌دهد.

باید میان دو نوع معنا در زندگی فرق بگذاریم: معنای ذاتی و معنای بالعرض. برخی از امور در زندگی معنای ذاتی دارند؛ یعنی ذاتاً معنادارند. معناداری آنها به خاطر این نیست که به چیز دیگری برمی‌گردند یا به آن تکیه می‌کنند. درمقابل دسته‌ای از امور معنای ذاتی ندارند، یعنی ذاتاً برای بشر معنادار نیستند؛ بلکه از این جهت معنا دارند که به اموری دیگر که معنادارند تکیه می‌کنند یا به آنها برمی‌گردند. امور اعتباری هم در زندگی باید درنهایت به اموری حقیقی منتهی شوند. اگر امور اعتباری درنهایت به امور حقیقی منتهی نشوند، اعتباریات پوچ می‌شوند. فاصله‌گیری درنهایت باید به امور حقیقی منتهی شود. اگر آدمی تصویری کلی از زندگی خود به دست آورد، چه اتفاق خواهد افتاد؟ هدفش این است که او این تصویر را به دست بیاورد و قهرمانانه زندگی کند. باز چه اتفاقی خواهد افتاد؟ نیچه تأکید دارد که آدمی باید سرنوشت خود را به دست بگیرد. اما تنها به دست گرفتن سرنوشت برای آدمی کافی نیست. اگر در این مسیر در فضای اعتباریات پوچ قرار گیرد، در مسیر زندگی هم مشکلی را حل نخواهد کرد.

دیدگاه نیچه از جهت دیگر با اعتباریات پوچ ارتباط دارد. کنارنهادن ارزش‌های والا و بازتعریف ارزش‌ها در زندگی دنیوی یعنی بازگشتن به زندگی دنیوی، آن گونه که نیچه بر آن تأکید دارد، خود مسیری به اعتباریات پوچ باز می‌کند؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت ندارند. خود زندگی چیست و چه ارزش‌هایی بر آن حاکم است؟ این ارزش‌ها از کجا اعتبار پیدا می‌کنند؟ اگر ارزش‌های زندگی بدون تکیه‌زدن به ارزش‌های والا تعریف می‌شوند، چه پشتوانه حقیقی دارند و چرا آدمی باید آنها را دنبال کند؟ دیدگاه نیچه به نیهیلیسم اعتباری می‌انجامد و خود -چنان‌که پیش‌تر گفتیم- نیهیلیسمی دیگر در لباس مبدل بلکه مشروعیت‌بخشیدن به نیهیلیسمی بدتر در پرتو رد نیهیلیسم دیگری است.

### ز) هیدگر و نیهیلیسم اعتباری

به نظر می‌آید راه حل هایدگر برای خروج از نیهیلیسم تکنولوژیک به طور کلی و نیهیلیسم سایبری را باید در برخی اندیشه‌های او دنبال کرد. به نظر هایدگر دازاین -یا وجود انسان- تنها موجودی است که هستی برایش یک مسئله است. او درباره کیفیت بنیادی زندگی‌اش با یک انتخاب مواجه می‌شود. تنها دازاین است که انتخاب می‌کند نه موجودات دیگر؛ موجودات دیگر، از قبیل گل‌ها و حیوانات، این گونه نیستند. به نظر هایدگر معناداری زندگی در اصالت (Eigentlichkeit) نهفته است و بحث هایدگر در این خصوص به تبیین معناداری زندگی مربوط می‌شود. نحوه پرداخت او به اصالت و مجموعه‌ای از موضوعات مرتبط با آن، یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین مباحث در هستی و زمان است. بی‌تردید طرح کامل این بحث باید در مجالی دیگر صورت گیرد و ما تنها به برخی نکات در این زمینه اشاره می‌کنیم (ر.ک: لیچ، ۱۳۹۸، ص ۲۷۹-۲۷۷).

ما در ساحت زندگی روزمره از توده‌ها پیروی می‌کنیم و نقش‌های اجتماعی را قبول می‌کنیم و هم‌رنگ جماعت می‌شویم؛ عرف را می‌پذیریم؛ با توده‌ها یکسان می‌شویم و آنچه را که «مردم» انجام می‌دهند، بدون فکر انجام می‌دهیم؛ همچنین از چیزهایی که مردم اجتناب می‌کنند، دوری می‌کنیم. وقتی با گزینه‌های مختلف روبه‌رو هستیم، راهی را انتخاب می‌کنم که مورد پسند مردم است. از احکام مردم پیروی می‌کنیم. این «مردم» اند و نه من که تعیین می‌کنند من چه چیزی و چه کسی باید باشم و چه انتخاب‌هایی را باید بکنم و دست به کارهایی باید بزنم. مراد هایدگر از وجود غیر اصیل این نوع وجود است. عدم اصالت بدین معناست که آدمی نمی‌تواند خودش مسیر زندگی‌اش و گزینه‌های مورد نظرش را تعیین کند و همواره دیگران برای او تعیین می‌کنند که چه بکند و چه باشد. درمقابل اصالت این است که خود انسان تصمیم بگیرد و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند.

عدم اصالت دو جنبه دارد: از یک جهت آدمی احساس می‌کند یک جای این کار اشتباه است. خود آدمی باید تصمیم بگیرد که چه بکند و چه باشد؛ اما از جهت دیگر حالتی از امینت و آرامش می‌آورد. وقتی آدمی با توده همراه می‌شود، درواقع امینتی با جماعت پیدا

می‌کند. زندگی غیراصیل حسن دیگری هم دارد. در این زندگی به گونه‌ای تلاش می‌کنیم از مرگ فرار کنیم؛ چراکه حس فناپذیری به ما می‌دهد. آدمیان می‌میرند و می‌دانند که خواهند مرد. اما «مردم» هرگز نمی‌میرند. ما از طریق همانندسازی خودمان توهم فناپذیری پیدا می‌کنیم و از این طریق مرگ خودم را فراموش می‌کنم.

به نظر هایدگر مشخصه زندگی غیر اصیل، فراموشی مرگ است و فرد اصیل کسی است که با مرگ روبه‌رو می‌شود و به آن می‌اندیشد. می‌بایست همواره به یاد داشته باشیم که مرگ من حقیقتاً «از آن من» است؛ امری است که حتماً رخ خواهد داد؛ اجتناب‌ناپذیر است و می‌تواند در هر لحظه‌ای اتفاق بیفتد. فرد اصیل همواره در انتظار مرگ است. او باید با «دویدن به سوی مرگ» در اندیشه و با «مرگ‌اندیشی» به اصالت زندگی‌اش کمک کند. این آگاهی از مرگ، او را متوجه محدودیت و تناهی وجودش می‌کند و به امکاناتی روی می‌آورد که به روی او گشوده‌اند. او به باارزش‌بودن زندگی‌اش پی می‌برد و با تباه‌کردن خودش در زندگی روزمره احساس به‌هدررفتن پیدا می‌کند. به طور خلاصه اصالت در گرو انتخاب‌های خود شخص است. خود فرد باید تصمیم بگیرد چه باشد و چگونه زندگی کند. او باید با عزمی راسخ مطابق خواسته خود زندگی کند. این به زندگی فرد شکل و وحدت می‌بخشد و تمرکز ایجاد می‌کند؛ به فرد احساسی از هدف‌داری، اهمیت و اضطراب می‌دهد و در نتیجه زندگی فرد به نحوی راستین معنادار می‌سازد.

هایدگر با طرح مسئله اصالت به پوچ‌بودن همرنگی با «مردم» توجه دارد. بی‌تردید فروافتادن فرد در جریان روزمره زندگی و در جریان تصمیمات همگان در موارد بسیاری آدمی را به سوی اعتباریات پوچ سوق می‌دهد؛ اما باید دو مفهوم را از هم جدا کنیم:

۱. زندگی غیر اصیل (به معنای هایدگری)؛

۲. اعتباریات پوچ.

نسبت این دو تساوی نیست؛ یعنی هرچه جزو مشهورات میان مردم است - که فرد آنها را پیروی می‌کند - الزاماً اعتباریات پوچ نیستند، بلکه برخی از آنها اعتباریات پوچ‌اند. در میان مشهورات مردم هم اعتباریات حقیقی وجود دارد. اموری وجود دارد که با حقایق

پیوند می‌خورد. به طور مطلق نمی‌توان گفت هرچه میان مردم وجود دارد، اعتباریات پوچ است؛ اما هایدگر اصالت را به خود شخص برمی‌گرداند و زندگی اصیل را در گرو این می‌داند که فرد خودش تصمیم بگیرد و در جریان تصمیم «مردم» نغلتد. خود فرد هم ممکن است بر اساس تصمیم خودش به اعتباریات پوچ روی بیاورد؛ از این رو زندگی اصیل به معنایی که هایدگر اراده می‌کند، ممکن است اعتباریات پوچ در بر داشته باشد. در نتیجه زندگی اصیلی که هایدگر می‌گوید، ممکن است چندان هم اصیل نباشد. امکان فرورفتن فرد در اعتباریات پوچ در این زندگی هم هست.

رویارویی با مسئله مرگ هم به زندگی انسان جهت می‌دهد و برای یک زندگی اصیل لازم است. اما فرد پس از این رویارویی چه باید بکند و چگونه زندگی کند؟ آیا همرنگ جماعت نشدن در این مورد کفایت می‌کند؟ اینکه فرد خودش تصمیم بگیرد و در جریان تصمیم توده و مردم قرار نگیرد، کافی نیست. بی‌تردید دوره بعد از این آگاهی هم اهمیت دارد؛ اینکه فرد پس از این رویارویی با مسئله مرگ چه راهی را باید انتخاب کند، مهم است. در غیر این صورت، این آگاهی هم مشکلی را حل نمی‌کند. هایدگر دیگر قدمی فراتر از این در حل مسئله نمی‌گذارد.

سخن هایدگر قابل مقایسه با دیدگاه آلبر کامو است. کامو نخستین کسی بود که مواجهه و رویارویی بشر جدید با پوچی و بی‌معنایی جهان را مسئله اصلی و اساسی فلسفه اعلام کرد. او در افسانه سیزیف به این نکته اشاره کرد که هیچ‌انگاری از تضاد و ناهنجاری بین میل طبیعی انسان برای یافتن معنا در زندگی‌اش و غیرممکن بودن کشف آن معنا به شیوه‌ای منطقی و عقلانی سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌انگاری ریشه در تناقض منطقی ندارد، بلکه یک تناقض هستی‌گرایانه است؛ معمای اصلی حیات بشری است. ما برای یافتن معنا انتظار می‌کشیم و جست‌وجو می‌کنیم، اما سرانجام به آن دست نمی‌یابیم. به نظر او آدمیان در مواجهه با پوچی انسان‌ها سه واکنش و راه دارند: خودکشی؛ ایمان به خدا؛ پذیرش.

کامو سومین مورد را انتخاب کرد. پذیرش پوچی این آزادی بی‌حد و مرز را به انسان می‌دهد تا معنای شخصی خود را برای زندگی خلق کند. به نظر او آدمی نباید کاشف معنا

باشد، بلکه باید آن را خلق کند. اما اگر قرار است معنایی در کار نباشد، چگونه باید آن را خلق کرد؟ (ر.ک: کلاین، ۱۳۹۵، ص ۸۲).

اما پذیرش این وضعیت بی معنایی چگونه می تواند به زندگی انسان معنا ببخشد و آدمی چگونه می تواند معنا را خودش خلق کند؟ انسان موجودی است که تا ساکن و مقیم سرزمین حقیقت نشود، به معنا دست نمی یابد. امور اعتباری هم که به حقیقت بازگشت نمی کنند، نمی توانند معنایی به زندگی او ببخشند. معنایی که بشر برای زندگی اش خلق می کند، باید با واقعیت هم مطابقت داشته باشد، و آلا در دام نیهیلیسم اعتباری می افتد.

نکته قابل توجه در فلسفه های زندگی در قرن بیستم همین است که این فلسفه ها از سویی می خواهند مسئله بی معنایی و پوچی در زندگی بشر را حل کنند. آنها برای رسیدن به این هدف سعی می کنند از راهی غیر از ایمان به خدا آن را حل کنند. گویا این نوع فلسفه ها سخن نیچه در باب «مرگ خدا» را اساس آینده تاریخ بشر دانسته، می خواهند در همین چارچوب به زندگی بشر معنا ببخشند؛ اما همه آنها در فضای پاره ای از امور اعتباری سیر می کنند که خود با معنای زندگی بشر تهافت دارند. زندگی بشر جدید را مجموعه ای از اعتباریات جدید احاطه کرده است. گویا این اعتباریات زندانی برای او ساخته اند که معنای زندگی او را هم از او ربوده اند.

در تفکر دینی بر این نکته تأکید می شود که تنها ایمان به خدا انسان را از پوچی می رهاند و به زندگی او معنا می بخشد. این نکته هیچ بدیل دیگری ندارد. تلاش هایی که این فلسفه ها انجام داده اند، هرگز معنایی به زندگی به بشر نداده است. تنها به گونه ای او را در برابر این وضعیت تسلیم کرده است.

بازتاب پوچی را امروزه تنها در ادبیات و سینما نمی بینیم. متفکران اگزیستانسیالیست به دنبال نشان دادن این پدیده در ادبیات و تئاتر و سینما بودند. اما امروزه این پدیده را پیش از و بیش از همه جا در فضای مجازی و در شبکه های اجتماعی می بینیم. پوچی امروزه سبک زندگی بشر در جهان روزمره و در جهان واقعی شده است. هیچ معنایی برای زندگی در او نمی یابیم. گویا انسان مجازی، همان طوری که کامو می گفت، این وضعیت را پذیرفته است.

این انسان تلاش می‌کند با همین اموری که در فضای مجازی هست، با ارتباط مجازی با دیگران و غیره معنا را در زندگی خود خلق کند.

خلق معنا هم ممکن است در فضایی آکنده از اعتباریات پوچ صورت گیرد. هرچند خود شخص آن را آفریده، ولی بر اساس اعتباریاتی آن را آفریده است که به حقیقت تکیه نمی‌زنند. این مشکل در دیدگاه کامو نیز به چشم می‌خورد. فرض کنید فردی در سرتاسر عمرش خودش را با این فرض که ثروتمندترین فرد است، خوشحال کند. این امر به زندگی او معنا نمی‌بخشد، بلکه او را در یک فضای توهمی سرگرم می‌کند. پذیرش بی‌معنایی و پوچی و خلق کردن معنا به دنبال آن، باید بر اساس اعتباریاتی صورت بگیرد که با حقیقت گره بزنند.

تأکید بر این نکته ضروری است که ما زندگی اصیل را زندگی می‌دانیم که علاوه بر اینکه فرد در آن خودش تصمیم می‌گیرد، درگیر اعتباریات پوچ هم نشود. اصالت با حقیقت ارتباط دارد. باید زندگی انسان به گونه‌ای با حقیقت ارتباط داشته باشد. فضای مجازی دو مشکل عمده برای انسان آفریده است: اولاً او را درگیر «مردم» و «توده بزرگ‌تر» کرده است. مردمی که در اینترنت حضور دارند، صرفاً عده اندکی از یک جامعه نیستند، بلکه میلیون‌ها کاربر از دهکده جهانی اینترنت‌اند؛ بنابراین، این «مردم» بسیار بزرگ‌تر از «مردم» یک جامعه‌اند. ثانیاً به اعتباریات پوچ بسیاری دامن زده است. بنابراین، این فضا از دو جهت یعنی از جهت گم‌شدن در اراده «مردم» و از جهت غلتیدن به دنیای اعتباریات پوچ، پیوند انسان را با زندگی حقیقی بریده است.

### نتیجه

زندگی اجتماعی بشر با اعتباریات گره خورده است و بدون آنها این زندگی مختل می‌شود. البته نظام اعتباری بشر قائم به یک نظام حقیقی است. در نتیجه زندگی بشر دو لایه دارد: لایه ظاهری و لایه باطنی. لایه ظاهری همان امور اعتباری و نظام اعتباری را تشکیل می‌دهند. لایه باطنی نظام حقیقی است که نظام نخست بر آن استوار می‌گردد. اعتباریاتی را که بر حقیقتی تکیه نمی‌زنند، «اعتباریات پوچ» نامیدیم. نیهیلیسم اعتباری را به عنوان گونه‌ای از نیهیلیسم تعریف کردیم که بر اساس اعتباریات پوچ شکل می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین گونه‌های نیهیلیسم که در فضای سایبر به چشم می‌خورد، نیهیلیسم اعتباری است و صورت‌های مختلفی از آن در این فضا به چشم می‌خورد. تکنولوژی و فضای مجازی با خود انبوهی از اعتباریات پوچ را به همراه آورده است و آدمی را در سیاهچال نیهیلیسم اعتباری گرفتار کرده است. راه دست‌شستن از آنها تنها بازگشت به اعتباریات حقیقی است؛ اعتباریاتی که ریشه در حقیقت دارند. رابطه وجودی که بشر جدید با فضای سایبر و تکنولوژی پیدا کرده، جایگزین رابطه با امر قدسی و خدا شده است.

فاصله گرفتن از زندگی روزمره و داشتن چشم‌انداز مهم در نگاه نیچه برای رهایی از نیهیلیسم اهمیت اساسی دارد. ما زندگی را از نمای نزدیک می‌بینیم و از این رو غرق جزئیات‌ایم. باید هنر نگرستن به خود را داشته باشیم؛ یعنی از چشم‌اندازی بیرونی به خود و توانایی‌های خود بنگریم. برای اینکه به «قهرمانان» زندگی خود تبدیل شویم، باید مانند هنرمندان، هنر نگرستن به خود را بیاموزیم. هنرمند سعی می‌کند از چشم‌انداز بیرونی مناسب به شیء مورد نظر بنگرد.

آدمی با نوعی گسست از روزمرگی می‌تواند راه سعادت را دنبال کند و ادیان هم در واقع با برنامه‌های خاصی متدینان را به نوعی گسست از دنیای روزمره دعوت می‌کنند. فاصله‌گیری رمزگشودن معنا در زندگی است؛ اما این نکته هنوز گام نخست است. دین درحقیقت دو گام برای معنابخشیدن به زندگی انجام می‌دهد: (۱) ایجاد فاصله با سازوکارهای خاص؛ (۲) پرکردن خلأ وجودی انسان با باورها و مفاهیم خاص.

به نظر هایدگر معناداری زندگی در اصالت نهفته است. ما در ساحت زندگی روزمره از توده‌ها پیروی می‌کنیم و نقش‌های اجتماعی را می‌پذیریم و هم‌رنگ جماعت می‌شویم؛ عرف را می‌پذیریم؛ با توده‌ها یکسان می‌شویم و آنچه را که «مردم» انجام می‌دهند، بدون فکر انجام می‌دهیم. از چیزهایی که مردم اجتناب می‌کنند، دوری می‌کنیم. وقتی با گزینه‌های مختلف روبه‌رویم، راهی را انتخاب می‌کنیم که مورد پسند مردم است. از احکام مردم پیروی می‌کنیم. درمقابل اصالت این است که خود انسان تصمیم بگیرد و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند.

در نقد نظر هایدگر گفتیم هرچه جزو مشهورات میان مردم است - که فرد از آنها پیروی می‌کند - الزاماً اعتباریات پوچ نیستند؛ بلکه فقط برخی از آنها اعتباریات پوچ‌اند. در میان مشهورات مردم هم اعتباریات حقیقی وجود دارد. اما هایدگر اصالت را به خود شخص برمی‌گرداند و زندگی اصیل را در گرو این می‌داند که فرد خودش تصمیم بگیرد؛ ولی خود فرد هم ممکن است بر اساس تصمیم خودش به اعتباریات پوچ روی بیاورد. در نتیجه زندگی اصیلی که هایدگر می‌گوید، ممکن است چندان هم اصیل نباشد. امکان فرورفتن فرد در اعتباریات پوچ در این زندگی هم هست.

*آلبر کامو* در مواجهه با بی‌معنایی و پوچی بر پذیرش آن و خلق معنا توسط خود شخص تأکید دارد. خلق معنا هم ممکن است در فضایی آکنده از اعتباریات پوچ صورت گیرد. هرچند خود شخص آن را آفریده، بر اساس اعتباریاتی آن را آفریده است که به حقیقت تکیه نمی‌زند.

فضای مجازی دو مشکل عمده برای انسان آفریده است: (۱) او را درگیر «مردم» و «توده بزرگ‌تر» کرده است. مردمی که در اینترنت حضور دارند، صرفاً عده اندکی از یک جامعه نیستند؛ بلکه میلیون‌ها کاربر از دهکده جهانی اینترنت‌اند. (۲) به اعتباریات پوچ بسیاری دامن زده است. بنابراین، این فضا از دو جهت پیوند انسان را با زندگی حقیقی بریده است.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ برهان شفا؛ ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، ویراستار علمی هادی وکیلی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء (الالهيات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء (الطبيعات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ شفا (منطق)؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق، د.
۶. —؛ عيون الحكمة مع شرح عيون الحكمة؛ شارح فخرالدین الرازی، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا؛ چ ۱، تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۷. —؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. استیور، گیل، روان شناسی شهرت؛ ترجمه احسان شاه قاسمی؛ تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۹.
۹. پارسا، محمد؛ بنیادهای روان شناسی؛ چ ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی؛ قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ مکتب های روان شناسی و نقد آن؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۷۲.

۱۲. شاملو، سعید؛ **مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت**؛ تهران: رشد، ۱۳۸۸.
۱۳. شولتسس، دوآن و پی سیدنی الن شولتز؛ **نظریه‌های شخصیت**؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی؛ ویراست ۹، چ ۲۱، تهران: ویرایش، ۱۳۹۱.
۱۴. شولتسس، دوآن؛ **روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم**؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ چ ۱۷، تهران: نشر پیکان، ۱۳۹۰.
۱۵. صدوق؛ **التوحید**؛ چ ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۶. الطباطبائی، محمدحسین؛ **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**؛ تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، ۲۰۰۷م/ ۱۴۲۸ق.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ **نهاية الحكمة**؛ قم: جامعه المدرسين، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۲ش.
۱۸. کلاین، دانیل مارتین؛ **هر بار که معنی زندگی را فهمیدم عوضش کردند**؛ ترجمه حسین یعقوبی؛ تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۵.
۱۹. لینچ، مایکل پاتریک؛ **اینترنت ما: اطلاعات زیاد و فهم کم در عصر کلان داده‌ها**؛ ترجمه حامد قدیری؛ تهران: نشر اسم، ۱۳۹۸.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ **فطرت**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۲۲. نای، رابرت دی؛ **سه مکتب روان‌شناسی: دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز**؛ ترجمه سیداحمد جلالی؛ چ ۱، تهران: پادرا، ۱۳۸۱.
۲۳. نصیرالدین الطوسی، محمد بن محمد؛ **شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات**؛ چ ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲۴. ویتکاور، دی. ای. (ویراستار)؛ **فیس‌بوک و فلسفه؛ در ذهن‌تان چه می‌گذرد؟**؛ ترجمه علی‌اصغر رئیس‌زاده؛ تهران: بنگاه نشر سیفتال، ۱۳۹۵.
۲۵. ویلیام هوردرن؛ **راهنمای الهیات پروتستان**؛ ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۲۶. یانگ، جولیان؛ **فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی**؛ ترجمه بهنام خداپناه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۶.

### References

1. Arons, MIKE, and Ruth Richards; “Two Noble Insurgencies: Creativity and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
2. Polkinghorne, Donald E.; “The Self and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
3. Rogers, Carl R; **On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy**; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
4. Routh, Donald K. and John M. Reisman; “Clinical Psychology”, **Handbook of psychology**; V.1, ed. Donald K. F.



Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Allāma Tabātabāī's Innovation in the Principles of Voluntary Action

Zahra Fallahi <sup>1</sup> | Maryam Khoshnevisan <sup>2</sup>

1. Corresponding Author. Ph.D Student of the Imam Sadiq University.

E-mail: [123az45b6@gmail.com](mailto:123az45b6@gmail.com)

2. Assistance of Ale-Taha Institute of Higher Education E-mail: [m-kh-58@yahoo.com](mailto:m-kh-58@yahoo.com)

---

#### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 4 May 2023  
Received in revised  
form 16 June 2023  
Accepted 18 June  
2023  
Published online 22  
June 2023

**Keywords:**  
*Will, Principles of  
Action, Passion,  
Knowledge, Itibārī  
Perceptions, Allāma  
Tabātabāī*

---

#### ABSTRACT

Philosophers consider scientific, passionate and practical principles as the beginning of human actions. From Allāma Tabātabāī's point of view, will is an independent principle in the process of action from scientific and passionate principles. This research deals with Allāma's innovation in this field with an analytical and descriptive method. Farabi and Ibn Sina, believing in the efficacy of the subject, consider science as the main source of action, and they consider passion and will as the prerequisites of science, the principles of action. Believing in the efficacy of manifestation, Mulla Sadra analyzed abstract knowledge as the main source of action while discovering detail, and considers will as a prerequisite for passion, the origin of action, in this way that with the intensity of passion, will results. and the will is of passion. Allāma does not consider science and enthusiasm as the main sources of the verb. From his point of view, existence is the origin of action; Science and passion are inherent traits, not current; As an incomplete cause, they influence the realization of the action, but the complete cause of the realization of the action is existence and it reaches the stage of action with the will, according to Allāma's point of view, the will is the main source in the realization of the action..

---

**Cite this article:** Fallahi, Z & Khoshnevisan, M (2023). Allāma Tabātabāī's Innovation in the Principles of Voluntary Action, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 65-64. [https://hpi.aletaha.ac.ir/article\\_176450.html](https://hpi.aletaha.ac.ir/article_176450.html)



© The Author(s).

**Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: [https://hpi.aletaha.ac.ir/article\\_176450.html](https://hpi.aletaha.ac.ir/article_176450.html)

---

## Extended Abstract

### Introduction

Islamic philosophers consider action imagination, recognition of benefits, initial desire, will and muscle stimulation as the origins of action, and will is considered intense desire.

Action imagination and recognition of benefit are perceptual origins, initial desire and will are SHAWQI origins and muscle stimulations are practical origins. Allameh Tabatabaei is innovative about the origins of the action. The problem of the upcoming work is that, How can Allameh's principles about the origins of the action prove his innovation? In other words, how does Allameh reread Sadra's theory about the origins of the action to distinguish will from other origins?

The current research method is based on descriptive analytical data and the method of collecting information is library. According to Allameh, in the process of action, the will is an independent origin from conceptual and SHAWQI origins. Farabi and Ibn Sina, believing in the efficacy of the subject, consider perception the main source of action, and they consider desire and will as the prerequisites of perception, the origins of action. Believing in the efficacy of manifestation, Mulla Sadra analyzed abstract knowledge as the main source of the action while discovering the details, and considers the will as a necessary element of desire, the origin of the action. In this way, with the intensity of desire, the will is achieved, and the will is from desire. Allameh does not consider perception and desire as the main sources of the action.

From his point of view, existence is the source of action. Perception and desire are inherent qualities, not actual. As an incomplete cause, they affect the realization of the action, but the complete cause exists and reaches the stage of action with the will, according to Allameh's point of view, the will is the main source in the realization of the action.

### Findings

This theory is considered to be a reinterpretation of effectiveness in manifestation, which is one of the aspects of innovation. In addition to rereading the efficacy of the ego, Allameh's innovation can be approached from three angles. including the analysis of credit perceptions, the analysis of partial will in the light of the supreme will

and its adaptation to the absolute existence and reasoning referring to all three origins. From all the mentioned angles, will is proved as the original origin and contrary to perception and desire.

First: Analysis of Credit Perceptions: The process of willful action from Sadra's point of view begins with real things as forms issued by the self and ends with real things as realized actions (existing in material, exemplary and sometimes rational existences).

However, the process of willful action in Allameh's theoretical framework starts from credit and unreal matters and leads to actions realized in the form of reality. The connection between credit matters and real matters in Allameh's theoretical framework leads to the proof of will as an original origin independent of perception and desire. By analyzing credit perceptions as Allameh's innovation about the origins of action, we come to the conclusion that how his innovation about will as an origin independent of perception and desire is proven. This analysis takes place through the three axes of epistemology, ontology and anthropology.

The common core of these analyzes is that the ego has three modes of existence. There are certain limitations in each of them, and there is gradation between these areas. What causes the formation of credit perceptions is the will of a person to free himself from restrictions or to be surrounded by them.

### **Conclusion**

The theory of credit perceptions connects the perceptual origin and desire. It describes the human being in the perceptual origin in relation to the material world and world of ideas. But these connections are not enough to lead to the facts, this is where the will is proven as an independent and original principle in the process of acting with intention. Credit perceptions are Allameh's inventions and Sadra did not propose them.

Second: Analysis of partial will in the light of the Supreme Will: Human will is a bound existence and the Supreme Will is an absolute existence. For this reason, entities that are considered as the principles of partial will, find unity with each other and with the will of the Almighty and the existence of the worlds. The expansion between them should be found in being. This type of analysis is also specific to Allameh and Sadra does not explain the God will and human one in terms of restriction and relaxation.

Third: An argument related to all three principles: action that reach the stage of realization have an abstract reality and a physical appearance. This spiritual reality constitutes the reality of action. This purity reality is realized in the world of ideas or the intellectual world. What is the origin of these real things must have an intellectual truth. Not imaginary or material one.

Among the principles, abstract will is complete and has the authority to originate effect. In the process of action, the soul is related to the material and imaginary world in the context of perceptual and desire origins, and it is related to the abstract world for the realization of the action. In the relationship between the soul and the spiritual world, the will is realized. In this way, the will is considered independent and original.



## نوآوری علامه طباطبایی در مبادی فعل ارادی

زهرا فلاحی<sup>۱</sup> | مریم خوشنویسان<sup>۲</sup>

123az45b6@gmail.com

m-kh-58@yahoo.com

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق علیه السلام تهران، ایران.

۲. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی آل طه.

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۴

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۲۶

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۸

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

#### واژگان کلیدی:

اراده، مبادی فعل،

شوق، علم، ادراکات

اعتباری، علامه

طباطبایی

فیلسوفان مبادی علمی، شوقی و عملی را آغاز افعال انسان برمی‌شمارند. از دیدگاه علامه طباطبایی اراده در فرایند فعل، مبدائی مستقل از مبادی علمی و شوقی است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به نوآوری علامه در این زمینه می‌پردازد. فارابی و ابن‌سینا با اعتقاد به فاعلیت بالعنایه، منشأ اصلی فعل را علم دانسته، شوق و اراده را به عنوان لازمه علم، مبادی فعل می‌دانند. ملاصدرا با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را به عنوان منشأ اصلی فعل تحلیل کرده، اراده را به عنوان لازمه شوق، مبدأ فعل می‌داند؛ به این ترتیب که با شدت‌یافتن شوق، اراده حاصل می‌شود و اراده از جنس شوق است. علامه علم و شوق را منشأهای اصلی فعل نمی‌داند. از دیدگاه ایشان وجود، منشأ فعل است. علم و شوق صفات ذاتی‌اند نه فعلی و به عنوان علت ناقصه در تحقق فعل تأثیر می‌گذارند؛ اما علت تامه، وجود بوده، با اراده به مرحله عمل می‌رسد. پس از دیدگاه علامه اراده، منشأ اصلی در تحقق فعل است.

استناد: فلاحی، زهرا؛ خوشنویسان، مریم (۱۴۰۲). نوآوری علامه طباطبایی در مبادی فعل ارادی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۱)، ۶۵-۹۴

DOI: [https://hpi.aletaha.ac.ir/article\\_176450.html](https://hpi.aletaha.ac.ir/article_176450.html)

ناشر: مؤسسه آموزش عالی آل طه

DOI: [https://hpi.aletaha.ac.ir/article\\_176450.html](https://hpi.aletaha.ac.ir/article_176450.html)

© نویسندگان.



### مقدمه

انسان تلاش می‌کند با برنامه‌ریزی بر دنیا و آینده خود تسلط داشته باشد. او به واسطه این افعال مسیری را برای خود برمی‌گزیند و باور دارد که بهترین کار ممکن را انجام داده است و از این مسیر به نتیجه خواهد رسید. همچنین در خود می‌یابد که کارهایش را آگاهانه انجام می‌دهد و این آگاهی به شرط اینکه با شوق همراه شود، به فعل می‌انجامد. به این ترتیب آگاهی و شوق، شروع فعل ارادی به شمار می‌رود.

*ابن‌سینا* تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق و اراده را به ترتیب مبادی فعل ارادی دانسته، میان آنها قایل به رابطه طولی است؛ به این صورت که مبادی علمی، مبادی بعید، مبدأ شوقی، مبدأ متوسط و قوایی که در بدن، منجر به حرکت آن می‌شوند، مبدأ قریب به شمار می‌روند. رابطه بین مبادی، طولی است. هرچه مبدأ دورتر باشد، اثر وجودی بیشتری در فرایند فعل دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۴-۲۸۵). همین مبادی به صورت طولی در بیانات صدرایافت می‌شود (ر.ک: صدرای، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۱).

*ملاصدرا* با استفاده از اصالت، تشکیک و وحدت وجود، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که به واسطه آن می‌توان تحلیل فلسفی جدیدی از مبادی فعل به دست آورد. تا قبل از *ملاصدرا* انسان وجود سیال اشتدادی محسوب نمی‌شد و ارتقای انسان به درجات وجودی بالاتر و اتحاد او با عوالم مجرد در تحلیل فعل او نقشی نداشت. *ملاصدرا* با نوآوری در اصول وجودشناختی، ادراک حصولی را به گونه‌ای متفاوت با فیلسوفان قبل تحلیل نمود. این نوآوری در تحلیل او از مبادی فعل تأثیرگذار است؛ به این ترتیب که از دیدگاه ایشان علم منشأ فعل بوده و فعل انسان تجلی علم اوست؛ علمی که در عین اجمال تفصیلاتی از آن، قابل کشف می‌باشد. در این دیدگاه اراده، شوق شدید است و به این ترتیب ظهور علم است و میان مبادی، مبدأ علمی جایگاه ویژه‌تری نسبت به سایر مبادی دارد.

علامه *طباطبایی* اراده را شوق شدید ندانسته، به تصریح آن را مبدائی مستقل از علم و شوق مطرح کرده است (*طباطبایی*، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۱۹). مسئله آن است که اختلاف نظر

مطرح شده درباره مبادی فعل چگونه بر اساس مبانی علامه طباطبایی اثبات می‌شود؟ به عبارت دیگر علامه چگونه نظریه ملاصدرا درباره مبادی فعل را بازخوانی می‌کند تا به تغایر اراده از سایر مبادی می‌رسد؟ این مسئله درباره فاعل بالقصد مطرح است. مسیر پاسخ‌گویی به این پرسش از ترتیب مبادی فعل، رابطه آنها با اراده در قالب مسئله تسلسل اراده‌ها آغاز شده، فاعلیت نفس نسبت به اراده را بررسی می‌کند؛ سپس به دیدگاه علامه راجع به مبدأ علمی، شوقی و عملی پرداخته، طی آن نوآوری علامه بررسی می‌شود.

### الف) مبادی فعل ارادی

الگوی عمل از نظر علامه طباطبایی و ملاصدرا از روند مشترکی تبعیت می‌کند؛ به این ترتیب که ابتدا فاعل، فعل را تصور و به فایده‌اش تصدیق می‌کند؛ سپس شوق اولیه‌ای در او به وجود آمده، با استحکام این شوق، اراده و اجماع قوام می‌یابد و عضلات بدن را برای انجام فعل به تحریک وادار می‌دارد. این مبادی نسبت به فعل به دوری و نزدیکی متصف می‌شوند. مبدأ قریب، تحریک عضله و اراده‌اند که مبدأ عملی را تشکیل می‌دهند. مبدأ میانی مبدأ شوقی و دورتر از همه فکر و تخیل است. علامه بر خلاف ملاصدرا اراده را غیر از علم و شوق برمی‌شمارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸).

علامه طباطبایی به غیریت اراده از شوق مؤکد تصریح، «الاراده غیر الشوق المؤکد الذی عرفها به بعضهم» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۶۹) و شوق را از اراده تفکیک می‌کند: «ثم یتبع الشوق الاراده» (همان، ص ۴۷۱). در جای دیگری تصریح می‌کند: «الشوق کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق قطعاً- و أعقب ذلك الإرادة- و هی کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق قطعاً» (همان، ص ۳۱۸). همچنین درباره اراده انسان می‌گوید: «فهو کیفیة نفسانیة مغایرة للعلم» (همان، ص ۳۲۱). وی برای آنکه اثبات کند اراده مغایر شوق و قوه عامله است، مثالی طرح کرده است. شخص ناتوانی که خود را قادر به انجام کاری می‌داند و شوق انجام را دارد، اما آن را اراده نمی‌کند (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷۱). علامه در مقدمه بحث فعل گزاف سه مبدأ علمی، شوقی و عملی -شامل اراده و تحریک عضلات- برای فعل ارادی ذکر کرده، اراده را مبدائی مغایر این سه برمی‌شمارد (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۵). راز این

استقلال و مغایرت، در بررسی تحلیلی-فلسفی درباره نسبت اراده با مقدمات فعل نهفته است که فلاسفه بعد از طرح شبهه تسلسل به وضوح آن پرداخته‌اند.

### ب) شبهه تسلسل

در بیان فلاسفه رابطه اراده با مبادی فعل با اشاره به شبهه تسلسل اراده‌ها وضوح یافته است. از نظر ملاصدرا اگر اراده، خود، فعلی ارادی باشد، به قصد دیگری نیاز دارد و این، مستلزم تسلسل است؛ زیرا در این صورت همه اراده‌های سابق مؤخر از اراده‌اند. وجدان نمی‌پذیرد که بعضی از اراده‌ها فعل اختیاری باشند و بعضی چنین نباشند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۴). در این صورت زنجیره‌ای بی‌نهایت از اراده‌ها شکل می‌گیرد. پیش‌تر این شبهه در بیان ابن‌سینا نیز طرح شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۱).

این شبهه در فضای غرب نیز وجود دارد و طرح آن به روشن‌شدن نسبت اراده با مقدمات فعل انجامیده است. دیویدسن برای رهایی از تسلسل در تبیین فعل سخنی از اراده به میان نمی‌آورد. او علت عمل را حالات ذهنی می‌داند نه از جنس عمل (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۷). برخی دیدگاه‌های دیگر اراده را در تبیین فعل دخیل می‌دانند؛ اما یا آن را صرفاً تحت تأثیر عوامل بیرونی تحلیل نموده و عامل درونی را انکار می‌کنند یا صرفاً آن را تحت تأثیر عوامل درونی دانسته، عوامل بیرونی را انکار می‌کنند. گروهی نیز اراده را مقدمه فعل به شمار می‌آورند؛ اما به رابطه علی میان اراده با فعل و عوامل بیرونی با اراده قایل نیستند (ر.ک: همان، ص ۲۴-۴۲).

اما فیلسوفان اسلامی تبیینی فراگیر ارائه می‌دهند؛ به این ترتیب که اراده را هم تحت تأثیر عوامل بیرونی تحلیل می‌کنند هم عوامل درونی. ابن‌سینا و ملاصدرا مبادی فعل انسان را فعلی مسبوق به انفعال می‌دانند و میان آنها به رابطه طولی قایل‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲)؛ به باور آنان وقتی مبادی فعل محقق و علت تامه فعل فراهم شود، فعل رخ می‌دهد، بدون اینکه تسلسل لازم آید.

ابن‌سینا بر این عقیده است که رابطه میان مبادی فعل رابطه علی است و ضرورت چنین رابطه‌ای به اراده فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور که نخستین مقدمه

اراده است، می‌توان حکم مذکور را به مقدمات اراده چنین تعمیم داد که اراده، خود، نمی‌تواند به اراده دیگری بستگی یابد و اگر غیر از این باشد، علت تا بی‌نهایت به تسلسل می‌انجامد. اراده واقع‌های در وجود انسان است که توسط مبادی و عللی حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر حاصل برخی دریافت‌های فاعل است که این دریافت‌ها هم تحت تأثیر عوامل بیرون از وجود انسان‌اند هم عوامل درون انسان. چون تصور فعل، مبدائی انفعالی است، اراده معلول مبادی انفعالی بوده و نیاز به اراده دیگری نیست تا تسلسل لازم آید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۱-۷۰۲).

نزدیک به این معنا در بیان ملاصدرا هم یافت می‌شود. صدرا نیز برای رهایی از تسلسل، اراده انسان را به عوامل بیرونی و درونی بازگردانده، انسان را در اراده‌داشتن مجبور می‌داند و در مورد عوامل بیرونی اراده‌ی جزئی بشر را به مشیت واجب تعالی نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸). از دیدگاه ملاصدرا مبادی افعال اختیاری به امور اضطراری منتهی می‌شوند که این امور اضطراری بالایجاب از حیوان صادر می‌شوند و مبادی فعل بالضروره بر یکدیگر مترتب‌اند (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۱۴).

ملاصدرا عوامل درونی مؤثر بر اراده را به فاعلیت نفس باز می‌گرداند (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۸۸). او معتقد است نفس به عنوان فاعل الهی و مبدأ درونی افعال، فاعلیت‌ش به ملاک فاعلیت خداوند در صدور موجودات باز می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲).

علامه طباطبایی نیز عوامل بیرونی را بر اراده اثرگذار دانسته و مبادی فعل انسان را انفعالی می‌داند. از جمله عوامل مؤثر بر عمل انسان عبارت‌اند از: ۱- نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج: مزاج کیفیت متوسطی است که از فعل و انفعال کیفیت‌های متضادی که مربوط به جهاز بدنی است، حاصل می‌شود. ۲- خلق: از ناحیه عوامل خارج از ذات پدید می‌آید. ۳- مجموعه‌ی غرایز و عوامل خارجی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۲-۲۶۳). این عوامل به فرض درونی تلقی‌شدن، از عالم خارج منفعل می‌شوند. هم در مرحله تصور فعل و هم تصدیق به فایده، عالم خارج به عنوان فعل خدای تعالی، مبدأ فعل انسان است. به این ترتیب اراده به اراده دیگری نیاز ندارد.

در نتیجه از نگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی مبادی فعل تحت تأثیر شرایط محیطی، تحریکات درونی و بیرونی قرار گرفته، منجر به اراده می‌شود. اما عوامل درونی هم بر شکل‌گیری اراده تأثیرگذارند و با تبیین فلسفی از فاعلیت نفس روشن می‌شوند؛ به عبارتی فاعل بالقصد نسبت به اراده، فاعل محسوب شده و نسبت مقدمات فعل با اراده در پرتو تبیین این فاعلیت تحلیل می‌شود.

### ج) فاعلیت نفس

فیلسوفان مبدأ درونی فعل را به صورت متفاوتی تبیین می‌کنند و در پرتو آن، مبدأ اصلی در میان مبادی فعل تعیین می‌شود. در این زمینه علامه طباطبایی از فیلسوفان پیش از خود فاصله گرفته، با تبیین متفاوتی از فاعلیت، مبدأ اصلی فعل را اراده می‌داند و برای آن مبدائیت مستقلی از علم و شوق قایل است.

مشائین نفس را نسبت به افعالش از جمله اراده، فاعل بالعنایه می‌دانند؛ به این معنا که در این دیدگاه، خود صورت علمی حصولی، منشأ صدور فعل است، بی‌آنکه انگیزه زایدی واسطه شود. (ر.ک: همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۲).

### د) نوآوری علامه نسبت به حکما

علامه طباطبایی فاعل بالعنایه را به فاعل بالقصد باز می‌گرداند. یکسانی فاعل بالعنایه و بالقصد از طرف ملاصدرا مطرح نشده است. فاعل بالعنایه در تفسیر علامه طباطبایی به عنوان معنایی وسیع‌تر از آنچه ملاصدرا اراده کرده است، به کار می‌رود. ملاصدرا مانند سایر حکما مثال فاعل بالعنایه را فردی می‌داند که تصور سقوط از بلندی در او منجر به سقوط می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۵).

علامه به منظور نشان‌دادن یکسانی فاعل‌های بالعنایه و بالقصد، این مثال را نقد می‌کند و می‌گوید: آنچه سبب سقوط فرد مذکور از بلندی است، تنها تصور بلندی نیست؛ بلکه علاوه بر آن، وحشت از سقوط نیز تأثیرگذار است؛ بنابراین علاوه بر علم، اراده‌ای زاید لازم می‌آید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). چنین نقدی بر مثال ملاصدرا وارد است. ایشان در توضیح فاعل بالعنایه علم را همان اراده و در واقع علمی را منشأ فعل ارادی

دانسته‌اند که از طریق صور ارتسامی حصولی باشد؛ لکن به نظر می‌رسد مصداقی را که برای آن آورده‌اند، بر مفهومشان قابل اطلاق نیست و از این باب نقد علامه ارزشمند است. از طرفی به نظر می‌رسد علامه در مورد فاعل بالعنایه معنای وسیع‌تری اراده کرده است؛ با این توضیح که اراده زاید بر ذات را هم جزء معنای فاعل بالعنایه مطرح کرده است؛ حال آنکه چنین توسیعی ما را از مراد اصلی *صدر* دور می‌کند.

بر اساس تصویر مشائی از فاعل بالعنایه این فاعل به ماهیت دون جعل من حیث هی هی به حمل شایع، علم دارد و فاعلیت او موجب آن است که این علم تبدیل به عینیت شود. علامه *طباطبایی* معتقد است علم، منشأ فعل نیست، ولی فاعل بالعنایه از اقسام فاعل به شمار می‌رود. این باور با مبانی او ناسازگار است. *ملاصدرا* سه رکن علم، سببیت و رضا را در فاعل بالعنایه می‌پذیرد و اراده را لازمه علم می‌داند؛ اما علامه *طباطبایی* چنین عقیده‌ای ندارد و فاعل بالعنایه را به فاعل بالقصد باز می‌گرداند که در آن اراده زاید بر ذات، رکن مهمی است.

علامه هر فاعل بالقصد را فاعلیت بالتجلی محسوب می‌کند؛ یعنی آن را نسبت به فعل و اراده خود فاعل بالتجلی می‌داند؛ اما هر فاعل بالتجلی را فاعل بالقصد لحاظ نمی‌کند. او به تبع *ملاصدرا* اقسام هشت‌گانه فاعل (بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالرضا، بالقصد، بالعنایه، بالتجلی و بالتسخیر) را مطرح کرده، فاعلیت بالتجلی را برای نفس برمی‌گزیند. *ملاصدرا* علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و شوق را مبادی اصلی در صدور فعل می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). از دیدگاه علامه اراده جزئی، حاصل فاعلیت بالتجلی است؛ ولی معنای فاعلیت بالتجلی بر اساس این مبانی، با معنای صدرایی آن تفاوت دارد.

### ه) نوآوری علامه در معنای فاعلیت بالتجلی

طبق دیدگاه *ملاصدرا* در فاعلیت نفس، متجلی، حقیقت عینیه واحده ذومراتبی است که هر مرتبه‌اش دارای ماهیت جوهری متفاوت از مراتب دیگر است. هر مرتبه با حرکت جوهری، وسیع شده و با وجود صورت ذهنیه متحد می‌گردد و ماهیت را در خود انشا می‌کند. تجلی‌یافته صورتی است که ظهوری به نام ماهیت دارد.

علامه طباطبایی نیز نفس را فاعل بالتجلی می‌داند؛ به این معنا که آن را بسیط و مبدأ همه کمالات ثانوی خود لحاظ می‌کند. از آنجا که خود نفس به وجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها و علم نفس به ذاتش علم به تفصیل کمالات افعال است؛ اگرچه در مرتبه ذات، برخی از کمالات از برخی متمایز نیست (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰). بر اساس دیدگاه علامه نفس به عنوان امر وجودی و تشکیکی، حقیقت عینی واحد نیست، بلکه دارای کثرت تشکیکی است؛ به عبارت دیگر علامه معتقد است وجود انسان مرکب از سه وجود متناظر با عوالم سه‌گانه جهان آفرینش است که توسط حواس با عالم محسوسات، توسط خیال با عالم مثال و توسط عقل با عالم عقل ارتباط برقرار می‌کند (ر.ک: اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱، ص ۲۷). آنچه ارتباط انسان را با عوالم تعیین می‌کند، اراده است. علامه انسان را به اراده‌اش تعریف می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴۱). این امر نشان‌دهنده جایگاه ویژه اراده میان سایر مبادی فعل در دیدگاه علامه طباطبایی است و با نظر به کثرت‌انگاری تشکیکی نفس می‌توان گفت علامه اراده وجودی سیال را منشأ اصلی فعل می‌داند نه علم را.

علامه تصریح دارد بر اینکه فعل را در پرتو وجود تحلیل می‌کند. «فهمه أفعال منتزعه من أنحاء وجود الموجودات التي هي أفعاله و إفاضاته سبحانه» (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۸). افعالی مانند اضلال با اینکه به اراده خداوند نسبت داده می‌شوند، از نحوه وجود موجودات برآمده‌اند. از میان مبادی آنچه مساوق وجود است، مبدأ اصلی تلقی می‌شود. ملاصدر/ و علامه هر دو، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را مبدأ فعل می‌دانند. صدر/ آن را مساوق وجود قرار می‌دهد، ولی علامه برخی از علوم حصولی را منطبق بر واقعیت و مساوق وجود نمی‌داند و معتقد است افعال دنیایی از این دسته ادراکات ناگزیرند.

درواقع ملاصدر/ و علامه با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، میان فاعل و فعل -در اینجا اراده- وحدت، شمول و انبساط را ثابت می‌کنند؛ با این تفاوت که معیار شمول و انبساط را از دیدگاه ملاصدر/ باید در ناحیه نفس (مساوق علم و وجود) و از دیدگاه علامه باید در ناحیه وجود (مساوق اراده، غیر مساوق علم و وجود) جست. راز این اختلاف را باید در

نوآوری علامه درباره مبدأ علمی و شوقی دانست.

### (و) نوآوری‌ها علامه در مبدأ علمی

فاعلیت نفس نسبت به افعال ارادی از روی علم انجام می‌شود؛ یعنی صدور فعل از انسان مستلزم وجود علم است؛ اما این علم نقشی تعیین‌کننده در صدور فعل ندارد؛ به این معنا که با حضور علم، فعل صادر شود یا با عدم علم، فعل صادر نشود؛ بلکه علم زمینه را برای ایجاد و تعلق اراده به فعل یا ترک فراهم می‌کند (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۳). ادراکات اعتباری ابداع علامه است. این نظریه وضعیتی متافیزیکی در تحلیل فعل ارادی دارد و بر اساس آن، فعل ارادی از چنین ادراکاتی آغاز می‌شود. در پرتو این نوآوری، اراده به گونه دیگری تحلیل شده، بر خلاف ملاصدرا در صدور فعل دارای جایگاه تعیین‌کننده‌ای است.

پس از توضیح درباره این دسته ادراکات، از سه زاویه به تحلیل آن پرداخته می‌شود: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و نفس‌شناسی. زاویه اول، منشأ پیدایش این ادراکات در دستگاه معرفت است. از منظر هستی‌شناختی آشکار می‌شود که این ادراکات چگونه ایجاد می‌شوند، از کدام هویت حکایت دارند و کدام امور را تبیین می‌کنند؟ از زاویه نفس‌شناسی ارتباط نفس با عوالم در فرایند ادراکات اعتباری چگونه است؟

### (ز) ادراکات اعتباری

علامه علم حصولی را از جهتی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. در افعال انسانی همواره ادراکات اعتباری مبدأ واقع می‌شوند. تبیین این ادراکات به عنوان ابداع علامه در تحلیل مبادی جایگاه مهمی دارد. اصطلاح «اعتباریات» به معانی مختلفی به کار می‌رود. در یک معنا بر مفاهیم حقوقی و اخلاقی اطلاق می‌شود که بار ارزشی دارند؛ هم چنین می‌تواند در مورد مفاهیمی به کار رود که مصداق خارجی و ذهنی نداشته، با کمک قوه خیال ساخته می‌شوند. این دسته مفاهیم، وهمی‌اند، مانند مفهوم غول (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱). در معنایی دیگر به معقول ثانوی (منطقی و فلسفی) اشاره دارد. حیثیت معقول ثانوی فلسفی در بودن و نبودن خارجی و حیثیت معقول ثانوی منطقی، بودن و نبودن ذهنی است. این

معنا در مقابل مفاهیم ماهوی قرار دارد که در خارج و ذهن موجود می‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۴۳).

علامه با الهام از محقق *اصفهان‌نی* مبدع معنای دیگری از اعتباریات است. محمدحسین *اصفهان‌نی* اصطلاح اعتبار را به معنای دادن حد شیء واقعی به شیء دیگر و ایجاد فرد اعتباری برای آن به کار برده و از آن برای تحلیل مسائل فقهی و اصولی بهره می‌برد. علامه از این اصطلاح استفاده فلسفی کرده و بر آن اساس، نظریه‌ای شکل داده است (ر.ک: فروغی، ۱۳۹۹، ص ۳۳/ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶). این نظریه در تحلیل مبادی فعل ارادی تأثیر بسزایی دارد. ممکن است در نگاه اولیه، مبادی افعالی چون ریاست‌کردن، بیرونی به نظر برسند. علامه این مبادی را درونی معرفی می‌کند. در این معنا ادراکات اعتباری، معنای تصویری و تصدیقی‌اند که ورای ظرف عمل، تحقق ندارند. بازگشت اعتبار به این معنا به آن است که مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری با همان حدود و مشخصاتشان برای انواع گوناگون اعمال که حرکات مختلفی را تشکیل می‌دهند و نیز برای متعلقات این اعمال به قصد دستیابی به یک سلسله اهداف مطلوب در زندگی، استعاره می‌شوند. مفهوم ریاست از رابطه سر با بدن، مالکیت از رابطه نفس به قوا و ازدواج از رابطه زوجیت عددی استعاره می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷).

دسته اول اعتباریات، مانند اعتبار وجوب، ادراکاتی‌اند که وابسته به اجتماع نیست. اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت از علم و اعتبار فایده و غایت از مصادیق دسته اول‌اند. دسته دوم بدون فرض اجتماع، صورت‌پذیر نیست. ملک، ریاست، ازدواج و تربیت فرزندان از مصادیق اعتباریات بعد از اجتماع می‌باشند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰).

مبدأ علمی اولین مبدأ فعل است و کیفیت آن می‌تواند منشأ تقسیم‌بندی افعال انسان باشد؛ از طرفی علامه درباره ادراک، صاحب نوآوری است و می‌توان تقسیم‌بندی جدیدی از افعال بر اساس دیدگاه ایشان ارائه داد. می‌توان گفت بر اساس دیدگاه علامه افعال انسان از جهت کیفیت مبدأ علمی به دو بخش تقسیم می‌شود: افعال ساده و افعال پیچیده. افعال

ساده در پی احتیاجی جزئی و مادی روی می‌دهند؛ مثل رفتن به نقطه «ب». تکان دادن دست خودم و خوردن غذای خاص. افعال پیچیده برای کسب کمالات ثانی نفس شکل گرفته و از کلیات و جزئیات، از جمله پاره‌ای تخیلات و توهمات آغاز شده و ورای عمل حقیقتی ندارند. این دسته ادراکات اعتباری نام دارند، مثل خرید کردن.

ادراکات اعتباری هم در ناحیه تصور فعل و هم در ناحیه تصدیق به فایده، نوآوری علامه محسوب می‌شوند.

تصدیق به فایده در همه اقسام افعال دنیایی قائم به اجتماع و قوانین عالم طبیعت است و از آنجا که نفس از ابتدای افعال ارادی با مواد متعلق افعال کاملاً منطبق می‌شود، این وجود ممکنات است که منشأ فعل است.

قوانینی بر ماهیات خارجی منطبق با نفس مترتب است که نفس با اعتبار و جوب، خود را با آن قوانین سازگار می‌کند و به مصالحی دست می‌یابد که چشم‌پوشی از آن ممکن نیست. در این حالت، نفس با اعتبارها و ادعاهایی تصدیق به فایده فعلی خاص دارد. البته ادعا در خدا راه ندارد؛ زیرا عبارت است از چیزی که خطای ذهنی در آن راه دارد و خدا منزله از خطاست. عناوین و جوب، حرمت و... قائم به اجتماع است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۶-۶۷).

اوامر و نواهی ← نتیجه ← مصالحی که چشم‌پوشی از آن ممکن نیست. و جوب و حرمت، امر و نهی، وعده و وعید <<<< اعتباری و ادعایی (شرعی و عرفی).

نمودار (۱) تصدیق به فایده

جهات حسن و مصلحت، خارج از ذات و افعال ما هستند و از جهت اینکه ما فاعل هستیم، در ما اثر می‌گذارند. این مصالح قوانین عمومی‌اند که از نظم عمومی عالم و روابط موجود بین اجزای خلقت گرفته شده‌اند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۲۸). به این ترتیب آزادی انسان متأثر است از عوامل، اسباب و حیات اجتماعی-مدنی (همان، ص ۵۵۳). به عبارت دیگر می‌توان مبادی فعل را از ابتدا منفعل از عالم بیرون دانست و این به معنای آن است

که فعل انسان از آغاز با اراده واجب تعالی تبیین می‌شود.

در هر اعتباری غایت و هدفی وجود دارد و اعتبارات با مصالحی که بر آنها مترتب است، هماهنگی دارند؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت؛ همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی که با وحی الهی تعیین می‌شود (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۸).

تصدیق به فایده اعتباری است و در همه افعال وجود دارد. «اعتبار وجوب، نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی است که انسان می‌تواند بسازد. انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب "باید" را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، می‌گذارد و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد؛ پس نسبت نام‌برده اعتباری خواهد بود. این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶).

### ح) تحلیل معرفت‌شناسی

اعتباریات در صدد ترسیم سامانه‌ای است که طی آن عقل عملی در تعامل با دیگر قوای انسانی از جمله واهمه، زمینه‌های پیدایش نوعی از هستی را در این عالم فراهم می‌کند. علامه آن را از کارکردهای عقل عملی به شمار می‌آورد (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۸). این ادراکات، معقول اولی یا ثانوی (فلسفی و منطقی) محسوب نمی‌شوند (ر.ک: همان، ص ۱۱۷) در خارج منشأ انتزاع و مابازاء ندارند، ظرف عروض اتصافشان ذهن است.

#### ۱. نقش واهمه

ملاصدرا فرق بین ادراک وهمی و عقلی را بالذات نمی‌داند؛ بلکه آن را ناشی از خارج می‌داند؛ به این ترتیب که در ادراک وهمی، اضافه و در ادراک عقلی، عدم اضافه به جزئی

داریم: «و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه» (صدرالدین شیرازی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲). علامه طباطبایی در مورد قوه واهمه نظر دیگری دارد. او تحویل وهم به عقل را نمی پذیرد. ایشان در برخی آثار، قوه وهم را به رسمیت می شناسد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). با وجود این گاهی وهم را به حس مشترک و گاهی به خیال تحویل می برد (ر.ک: صدرالدین، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۶۲).

در افعال پیچیده غایت فعل در خارج نیست. این غایت‌ها به دلیل روحیه فطری انسان شکل می گیرند. انسان برای رسیدن به چنین غایت‌هایی میان ادراکات حقیقی جزئی‌اش ارتباطی فرض می کند. این ارتباط حقیقی نیست، بلکه وهمی است. ذهن توهم می کند این معنا از معانی حقیقیه است و به عبارت دیگر حدّ امور خارجیّه را به وی می دهد. پس به طور کلی می توان گفت نشئت این معانی از این باب است که ذهن حدّ امور حقیقیّه را به آنچه فاقد آن است، اعطا می کند و معانی حقیقیّه را در محلی که عادم آن است، می نهد. پس این معانی، معانی سرابی و وهمی‌اند و حالشان نسبت به معانی حقیقی حال سراب در میان حقایق و اعیان است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). قوای فعاله ماهیت‌هایی فراهم می کنند و به دنبال آن فعلی تصور می شود.

این معانی در ظرف تخیل و توهم مطابق نه در ظرف خارج. مصادیق این معانی تا جایی که احساسات و داعی‌ها موجود باشند، دارای این حدودند و با از بین رفتن احساسات و داعی‌ها از میان می روند و متبدل می شوند. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی‌اند، آثار واقعیه دارند. پس می توان گفت اگر فرض کنیم یکی از این معانی وهمیه اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود؛ پس این معانی هیچ گاه لغو نخواهند بود. این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می توان تحدید کرد و گفت عمل نام برده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدسیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۶۱).

نوآوری علامه در این است که این افعال با وهم ساخته می شوند. حتی اگر آن را به

حس مشترک یا خیال بازگردانیم، با نظر ملاصدرا متفاوت است؛ زیرا ملاصدرا وهم را به عقل تحویل می‌دهد و چنین فرایندی را طرح نکرده است.

## ۲. مناسبات عقل عملی با نیروی واهمه

ادراکات اعتباری از کارکردهای عقل عملی به شمار می‌رود. علامه تفاوت عقل نظری و عملی را در موطن کارکرد می‌داند. در اولی این موطن معانی حقیقی بوده و در دومی عمل انسان‌هاست؛ چنان‌که علامه می‌گوید: «عقلی که ما در آن گفت‌وگو می‌کنیم، عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است، آن هم عمل نه از هر جهت؛ از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد، اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد. تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است. همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل. معنای حکم و قضا همین است. به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است؛ چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق؛ چون این گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی‌ماند جز اخذ و حکایت و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضا» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۳۳).

پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که با توجه به نقش عقل عملی در ساخت این دسته ادراکات، چگونه می‌توان آنها را برساخته وهم دانست؟ پاسخ آن است که عقل عملی برای عهده‌داری افعال آدمی نمی‌تواند با معانی حقیقی و ضروری کار کند؛ به همین دلیل واهمه تنها نیرویی است که می‌تواند او را در ساخت چنین معانی غیر حقیقی کمک کند. در انسان نیروی واهمه در خدمت عقل عملی بوده و عقل عملی در خدمت عقل نظری است. نظریه اعتباریات در نقطه اتصال، میان احکام عقلی با جهان مادی شکل می‌گیرد. انسان برای رفع نیازها و تکامل خود نیازمند انجام کنش در جهان مادی است. در این موقعیت، بخشی از نفس می‌تواند وارد عمل شود که با سازوکارهای جهان جسمانی تناسب داشته باشد. وهم در خدمت عقل عملی در مرتبه‌ای از بدن است که در دنیای فیزیکی قرار داشته

و پل ارتباطی میان نفس و جهان فیزیکی است (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۸-۱۲۹).

### ط) تحلیل هستی‌شناختی

مباحث هستی‌شناختی حول محور ادراکات اعتباری ناظر به دو مقوله است. از جمله نحوه پیدایش آنها و اینکه این ادراکات از چه هویتی حکایت دارند و چه اموری را تبیین می‌کنند.

#### ۱. نحوه پیدایش

این ادراکات از نیازهای انسان شکل می‌گیرند. علامه می‌گوید: «فعل انسان از حوائج و نیازها آغاز می‌شود و جهازاتی که این حوائج را به یاد او می‌آورند و راه برطرف کردن این نیازها را به او نشان می‌دهند. کثرت نیازها باعث می‌شود از حریت چشم‌پوشی کند و اجتماع تشکیل بدهد؛ به این ترتیب که به حقوق دیگران احترام گذاشته و از حقوق مشابهی برخوردار شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۵۴). به اعتقاد علامه قوای فعاله به عنوان واقعیت‌هایی مادی، نیازهای متکثر را به دنبال دارند. درک این نیازها مقدمه ادراکات اعتباری است (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). توجه نفس به این نیازها ارادی است. به این ترتیب اراده نسبت به علم مبدائیت دارد.

از دیدگاه علامه پیدایش معانی اعتباری در درجه اول مستلزم وجود اراده در یک موجود بوده و اراده مستلزم علم است. ملاصدرا ضرورتاً علوم را حکایت‌کننده از خارج می‌داند. به دلیل همین ضرورت جایی برای اعمال اراده باقی نمی‌ماند. اما علامه به چنین ضرورتی معتقد نیست؛ علمی را که لازمه اراده محسوب می‌شود، ضرورتاً حاکی از جهان خارج نمی‌داند. از دیدگاه او این علم می‌تواند امری ممکن باشد و با اعمال اراده، ضروری شود. معانی اعتباری، ممکن‌اند. اراده وقتی معنا پیدا می‌کند که واجد نوعی علم شویم که حصول آن برای ما ضروری نباشد. صرفاً با وصف امکان است که جایی برای اعمال اراده مهیا می‌شود. اراده به واسطه علم به نسبت غیر حقیقی و غیر ضروری به دست می‌آید به شرط اینکه یا دو طرف نسبت، غیر حقیقی یا دارای کیفیت غیر حقیقی بوده یا دست کم

یکی از آنها غیر حقیقی باشد (ر.ک: همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴-۳۴۶).

## ۲. هویت مورد حکایت

اعتباریات بدون واسطه از امور واقعی حکایت نمی‌کنند، اما مبتنی بر آنهایند. عقل عملی این ادراکات را برای رفع نیازهای انسانی از روی مفاهیم عقل نظری می‌سازد. در واقع معانی اعتباری با معانی حقیقی متحدند. اتحاد مستلزم اختلاف و اشتراک است. اشتراک معانی اعتباری و حقیقی در این است که هر دو مبتنی بر واقعیت‌اند. این اشتراک ناظر به ارتباط عقل نظری و عملی است. اختلاف ناظر به تصرفات قوه واهمه و از ارتباط عقل عملی با قوه واهمه حاصل می‌شود. عقل عملی با حکم ضرورت، فعل ممکن را واجب می‌کند و به این ترتیب کنش انسانی وارد عالم واقع می‌شود؛ به عبارتی وجوب، هویت اصلی و تعیین‌بخش مفاهیم اعتباری است. تصرفات قوه واهمه ناشی از اراده است نه امور خارجی؛ همچنین اراده است که موجب ارتباط عقل عملی با عقل نظری یا ارتباط آن با قوه واهمه یا هر دو در قالب ادراک اعتباری می‌شود (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۴-۱۳۷). می‌توان نتیجه گرفت معانی اعتباری حکایت از امکان ارتباط عقل عملی با عقل نظری و واهمه دارند نه واقعیت. این امکان مستلزم اراده به عنوان مبدائی اصیل در صدور این ادراکات است.

## ی) تحلیل نفس شناختی ادراکات اعتباری

بر اساس دیدگاه ملاصدرا علم مساوق وجود است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۰). با افزایش مراتب علم، مرتبه وجودی نفس بالا می‌رود. اما علامه نفس را حقیقت واحدی نمی‌انگارد که با ارتقای مراتب علمی، مراتب مختلفی از آن انتزاع می‌شود، بلکه معتقد است نفس از سه وجود متناظر با عوالم ماده، مثال و عقل برخوردار است. در هر مرتبه علمی با عالم متناظر ارتباط برقرار می‌کند. در مرتبه حس با عالم ماده، در مرتبه خیال با عالم مثال و در مرتبه عقل با عالم عقل. هر عالم با توجه به ویژگی‌های وجودی، دارای قیود خاصی است. انسان با اراده، جایگاه خود را در عوالم تعیین کرده، خود را از قیود وجودی پایین‌تر رها کرده یا با آنها می‌آمیزد (ر.ک: اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱، ص ۲۷). به همین دلیل اراده

عنصری اصیل در تحلیل فعل محسوب می‌شود.

در دیدگاه علامه انسان در بهشت برزخی که حیثیت امری عالم جسمانی است، هر آنچه اراده می‌کرد، نزد او حاضر می‌شد؛ اما پس از هیبوط و توجه به بدن مادی قادر به انشای موجودی خارج از بدن خود نیست و صرفاً می‌تواند صورت‌هایی از اشیا را نزد خود ایجاد کند، اما نمی‌تواند آن صور را خارج از خود به وجود آورد. در واقع انسان هیبوط کرده به جهت آنکه حقیقت خود را جسمانی پنداشته، موجودات مادی را ذیل خود نیافته، بلکه در کنار خود می‌بیند. قادر به ایجاد امری خارج از خود نیست؛ اما تلاش می‌کند که حد شیئی را به موجودی خارج از خود نسبت دهد. همین اعطای امری به امر دیگر را اعتباریات می‌نامند (راستیان، بیدهندی و رحیم‌پور، ۱۳۹۸، ص ۶۳-۶۴).

افعال انسان در دنیا ناگزیر مؤخر از پاره‌ای ادراکات اعتباری بوده، در پرتوی ارتباط نفس با لایه جسمانی شکل می‌گیرد، هرچند در این مرحله حکایت از واقعیات ندارد؛ در حالی که از دیدگاه ملاصدر/ ادراکات حصولی، به عنوان مبادی فعل، حاکی از صورت‌هایی واقعی شامل مثالی یا عقلی بوده، از همان ابتدا مبادی فعل حکایت از وجود دارند.

بنا بر آنچه گذشت، از تمام این تحلیل‌ها اراده به عنوان مبدائی اصیل ثابت می‌شود:  
- از تحلیل معرفت‌شناختی به دست آمد که منشأ پیدایش ادراکات اعتباری در دستگاه معرفت، ارتباط امکانی عقل عملی با وهم و عقل نظری بوده و این امکان، دال بر اراده به عنوان مبدائی اصیل است.

- بنا بر تحلیل هستی‌شناختی، علومی که افعال از آنها آغاز می‌شوند، حکایتگر خارج نبوده و دارای هویت امکانی‌اند. این وضعیت، اعمال اراده را به عنوان مبدائی مستقل اثبات می‌کند. معانی اعتباری، حاکی از امکان ارتباط عقل عملی با عقل نظری و واهمه را اثبات می‌کند. بر این اساس، اراده امری اصیل محسوب شده، مقدم بر هر گونه علمی است.

- از تحلیل نفس‌شناسی آشکار می‌شود که انسان در ادراکات اعتباری در ارتباط با لایه جسمانی -مادی و مثالی- است. این مراتب به دلیل ضعف وجودی، حیثیت حاکویتی دارند نه منشئیت فعل؛ به همین دلیل برای تحقق فعل، اراده به عنوان مبدائی اصیل اثبات می‌شود.

تا اینجا مبدأ علمی بررسی گردید. به دنبال مبدأ علمی، مبادی شوقی و اراده موجب صدور فعل می‌شوند.

### ۱. مبدأ شوقی

ملاصدرا قوه شوقیه را اعم از شهویه و غضبیه معرفی کرده است. شهوت شعبه‌ای از قوه شوقیه بوده و قوه شوقیه متصل به قوه خیالی است. بنابراین منشأ شهوت را می‌توان قوه خیال دانست؛ به این نحو که اگر صورت مطلوبی در قوه خیال ترسیم شود، انسان یا حیوان را به تحریک عضلات می‌کشاند. مطلوبیت این صورت به گونه‌ای است که برای او ضروری یا در طلب لذت برایش سودمند باشد. چنین تخیلی منشأ قوه شهوانی است. غضب شعبه دیگری از قوه شوقیه است. این قوه در صورت تخیل امر ترسناک، مضر یا دارای مفسده، به منظور غلبه، تحریک می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۵).

ملاصدرا بر مجردبودن شهوت و غضب استدلال دارد. اگر قوه شهوت و غضب جسمانی بودند و در ماده منطبع می‌گشتند، باید این امکان وجود داشته باشد که بتوان در آن واحد، نسبت به شیئی واحد -مانند یک شخص یا یک غذا- هم تمایل داشت، هم نفرت؛ زیرا می‌دانیم که یکی از خصوصیات جسم، قابلیت انقسام خارجی است. بنابراین در صورت جسمانی‌بودن قوه شهویه و غضبیه این امکان هست که هر کدام در بخشی از بدن منطبع گردند؛ مثلاً ممکن است قوه شهویه در قلب و قوه غضبیه در مغز قرار گرفته باشند. در این صورت باید این فرض ممکن باشد که در آن واحد، نسبت به شیء واحد هم میل و شهوت داشته باشیم، هم نفرت و غضب؛ حال آنکه چنین فرضی آشکارا ناممکن است و ما بالوجدان درمی‌یابیم که اجتماع میل و نفرت به شیء واحد در آن واحد ممکن نیست. در نتیجه باید گفت قوه شهویه و غضبیه جسمانی نیستند و لذا وجهی برای تغایر آنها با نفس نیست، بلکه هر یک از این دو قوه، مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس‌اند و بنابراین با نفس متحدند (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۴۶۱-۴۶۲). در نتیجه قوای شوقی دارای حقیقتی مجردند. علامه طباطبایی هم قول ملاصدرا بنا بر مجرد برزخی مبدأ شوقی را پذیرفته است (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۶-۷۷).

تا اینجا روشن می‌شود نفس انسان در مبادی علمی و شوقی در مراتب مادی و مثالی است. به دلیل ضعف وجودی، این دو مبدأ حیثیت منشئیت ندارند.

## ۲. مبدأ عملی

مبدأ عملی شامل اراده و تحریک عضله است. تحریک عضله فرایندی زیستی، فیزیکی و ناشی از تحریک نورون‌های ذهنی بوده، در مورد آن اختلاف نظر فلسفی نیست. همان طور که گفته شد، در زمینه اراده میان فلاسفه، اختلاف نظر یافت می‌شود. تا پیش از علامه اراده را شوق اکید می‌دانند. علامه با این معنا مخالفت می‌کند. نوآوری علامه درباره این مبدأ در دو محور بررسی می‌شود: جایگاه اراده در فرایند فعل و نسبت اراده انسان با خداوند.

### (۱) جایگاه اراده در فرایند فعل

علامه با نظریه ادراکات اعتباری دو مبدأ علمی و شوقی را به هم پیوند زده، آنها را حاکی از امور غیر واقعی لحاظ می‌کند. از دیدگاه ایشان مبدأ علمی، شأن حاکویت دارد نه منشئیت فعل. ملاصدرا نیز چنین شأنی برای مبدأ علمی قایل است، با این تفاوت که علومی را مبدأ فعل می‌داند که از حقایق حکایت می‌کنند نه امور غیر واقعی.

افعالی که به مرحله تحقق می‌رسند، واقعیتی مجرد و ظاهری فیزیکی دارند. واقعیت مجرد، حقیقت عمل را تشکیل می‌دهد. این واقعیت مجرد در عالم مثال یا عالم عقول محقق می‌شود. آنچه منشأ این امور واقعی است، خود باید حقیقتی عقلی داشته باشد نه مثالی یا مادی.

مبدأ علمی شأن حاکویت داشته، مبدأ شوقی، وجود مثالی دارد و به جهت ضعف وجودی، صلاحیت منشئیت نسبت به فعل را ندارد. در میان مبادی مبدائی می‌تواند منشأ فعل باشد که از ویژگی مجرد تام برخوردار باشد. این مبدأ اراده است؛ به عبارت دیگر با توجه به دیدگاه کثرت‌انگاری علامه درباره نفس، در فرایند عمل، نفس باید با مرتبه مجرد تام ارتباط یابد تا بتواند فعلی را در خارج به مرحله تحقق برساند. این فرایند در قوسی صعودی شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی مانند ملاصدرا اراده را مرتبه مجرد عقلانی و ناظر به عقل عملی

می‌داند (ر.ک: همان). ملاصدرا اراده را مرتبه تجرد عقلانی در ناحیه عقل عملی می‌داند که قابل تنزل به عوالم زیرین است. شوق، مرتبه تجرد برزخی آن و میل، مرتبه جسمانی آن است: «فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۲).

در چارچوب فکری علامه طباطبایی اراده در دو مقام، مبدائی اصیل و مستقل نسبت به فعل ارادی است؛ از جمله در مقام فعل و قبل از تحقق آن. در مقام فعل، اراده‌ای جزئی محقق می‌شود و محصول ارتباط نفس با عالم مجرد تام است و به بیان دیگر در قوس صعود تحلیل می‌شود. اراده در مقام قبل از فعل نیز مبدائی اصیل و مستقل است. در این مقام، اراده در قوس نزول تبیین می‌شود؛ به این ترتیب که نفس به دلیل سیالیت در عوالم می‌تواند به عالم ماده، مثال یا عقل توجه کند. در فرایند آغاز فعل، نفس به عالم ماده توجه می‌کند. این توجه از اراده برخاسته و موجب پیدایش ادراکات اعتباری می‌شود (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱). در نتیجه اراده در مقام قبل از فعل نیز مبدائی اصیل تلقی می‌شود.

### ک) نسبت اراده خدا و انسان

ماهیت عمل با تخیل و واهمه یا تعقل تصور شده و با عقل به فایده آن تصدیق می‌شود. سپس شهوت و غضب (قوه شوقیه) به آن تعلق گرفته، نسبت به آن شوقی در انسان پدید آمده و طی ارتباط نفس با عالم مجرد تام به مرحله اراده می‌رسد. با توجه به اینکه این عالم، فعل حق تعالی است، نسبت اراده انسان با خدا تصویر کامل‌تری از این تحلیل به دست می‌دهد.

در بیانات علامه اراده در مورد خداوند صفتی فعلی است نه ذاتی و به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود:

نخست بدین لحاظ که فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام یک عامل بیرونی بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خداوند را در

نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم «وجود» و از اینکه وجود امکانی مأخوذ از غیر است، مفهوم "ایجاد" و از اینکه شیء تا واجب نگردد ایجاد نمی‌شود، مفهوم "وجوب" و از اینکه وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، "ایجاب" را انتزاع می‌کند و چون این ایجاب از روی رضایت و اختیار است نه اجبار و الزام، مفهوم "اراده" از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود: واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند، آن‌گاه آن را ایجاب می‌کند؛ پس فعل وجوب می‌یابد؛ آن‌گاه ایجاد می‌شود؛ پس موجود می‌گردد. دوم بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح اینکه اراده نزد ما جزء اخیر علت تامه است؛ لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. پس یکی از لوازم اراده، حضور علت تامه و تحقق آن است و می‌توان با توجه به همین ملازمه، وصف اراده را انتزاع نمود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۳۴).

انسان به عنوان فاعلی الهی در فاعلیت متصف به معیاری است که در فاعلیت خداوند یافت می‌شود. همان گونه که اراده در خداوند به عنوان صفتی فعلی، منشأ موجودات می‌شود، در انسان به عنوان مبدائی مستقل از علم، منجر به تحقق فعل می‌شود و به دلیل هویت عین‌الفقری خود، اراده‌ای منطبق بر اراده الهی دارد.

اراده انسان از نیازها و غایاتش و به عبارت دیگر مبدأ علمی آغاز می‌شود و بیانات علامه ناظر به همین است. اراده حالتی نفسانی است که بر اثر به‌کارافتادن حواس باطنی پدید می‌آید (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴). در آثار علامه اراده انسان مترتب بر اعتباریات است، بر خلاف اراده خدا (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰). اعتباریات استعاره از امور ماهوی‌اند. در نتیجه ممکن بوده و برای ضرورت، اراده به میان می‌آید. حد اشتراک اراده خدا و انسان، ضروری‌ساختن است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۶).

اراده نزد علامه طباطبایی جزء اخیر علت تامه است. این معنا هم در خداوند و هم در انسان قابل اطلاق است. از آنجا که اتحاد معلول و علت در دیدگاه علامه از سنخ اتحاد رقیقه با حقیقه خود می‌باشد، فعل انسان رقیقه وجودی او محسوب می‌شود. به روشنی

مفهوم اراده در این معنا قابل برداشت است و می‌توان اراده خداوند و انسان را به وحدت اطلاقی بر هم منطبق کرد. نسبت اراده واجب تعالی به اراده انسان، به عنوان وجودی سیال و اشتدادی، نسبت مطلق به مقید است. اراده انسان رقیقه واجب تعالی است.

در پرتو چنین تصویری، شمول و انبساط میان مبادی فعل ارادی نسبت به یکدیگر و نسبت به فعل تحقق‌یافته در ناحیه وجود، تبیین شده و بدون اینکه مستلزم جبر باشد، بر اراده الهی منطبق می‌شود. در نتیجه اراده در دیدگاه علامه غیر از علم و شوق بوده و مبدائی اصیل به شمار می‌رود؛ بر خلاف ملاصدرا که آن را به علم فروکاهیده و در پرتو تفسیری که از فاعلیت بالتجلی ارائه می‌دهد، شمول و انبساط میان مبادی با یکدیگر و مبادی با فعل را در ناحیه نفس به عنوان حقیقت عینی واحد که دارای مراتب گوناگونی است، می‌جوید.

#### نتیجه

در چارچوب نظری علامه طباطبائی از چهار زاویه به نوآوری ایشان درباره مبادی فعل فاعل بالقصد می‌توان پرداخت؛ از جمله بازخوانی فاعلیت نفس به عنوان مبدائی درونی؛ تحلیل ادراکات اعتباری؛ تحلیل اراده جزئی در پرتو اراده حق تعالی و انطباق آن بر وجود مطلق و استدلالی ناظر به هر سه مبدأ. از تمام زوایای مذکور اراده به عنوان مبدائی اصیل و مغایر علم و شوق ثابت می‌شود.

۱- بازخوانی فاعلیت: مشائیان نفس را فاعل بالعنایه دانسته، اراده را به عنوان مبدأ مستقل محسوب نمی‌کنند. ملاصدرا با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را منشأ فعل دانسته، اراده را به شوق اکید فرو می‌کاهد. با تحلیل فاعلیت نفس در چارچوب فکری علامه به بازخوانی فاعلیت بالتجلی می‌رسیم. بر اساس تحلیل ملاصدرا از فاعل بالتجلی، اراده در پرتو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تحلیل می‌شود. در این دیدگاه، شمول و انبساط میان نفس و اراده در ناحیه نفس به عنوان حقیقت عینی واحد و ذومراتب اثبات می‌شود. انسان به عنوان فاعل بالتجلی، با حرکت جوهری، مراحل را طی کرده، آنچه را از گذشته داشته، الان به نحو بالفعل اجمالی تحقق دارد و از صقع ذات ناشی می‌شود. علم و اراده هر دو در مرتبه مجرد تام‌اند؛ با این تفاوت که علم

ناظر به عقل نظری و اراده ناظر به عقل عملی است. با توجه به نزولی بودن حقیقت علم و اراده به مراتب عالم، شوق تنزل یافته این حقایق در مرتبه مثال و میل در مرتبه ماده است. در این تصویر، اراده مبدائی مستقل از علم و شوق نیست. در دیدگاه علامه طباطبایی چنین نیست. فاعل بالتجلی وجود مقید و سیالی است که با عوالم مرتبط می شود؛ ولی این ارتباط، یک چیز است و منشأ اثر بودن، چیز دیگری مقدم بر آن است. در دیدگاه علامه علم مساوق وجود نیست. اراده از خود وجود ناشی می شود. وجود یعنی خلاقیت. چیزی که خلاقیت را از بین می برد، علم و علیت است؛ زیرا شمول و انبساط را فقط در ناحیه نفس می داند. به این ترتیب فاعل بالتجلی خوانش متفاوتی یافته، به دنبال آن اراده انسان و فعل او در پرتو وجود تحلیل می شود. در نتیجه شمول و انبساط در ناحیه وجود تحلیل می شود نه نفس.

۲- تحلیل ادراکات اعتباری: فرایند فعل ارادی از دیدگاه ملاصدرا از امور حقیقی به عنوان صورت های صادر از نفس آغاز شده و به امور حقیقی به عنوان افعال تحقق یافته (موجود به وجودهای مادی، مثالی و گاهی عقلی) پایان می پذیرد. اما فرایند فعل ارادی در چارچوب نظری علامه از امور اعتباری و غیر واقعی آغاز شده و به افعال تحقق یافته در قالب واقعیت می انجامد. ربط میان امور اعتباری با امور واقعی در چارچوب نظری علامه منجر به اثبات اراده به عنوان مبدائی اصیل و مستقل از علم و شوق است. با تحلیل ادراکات اعتباری درباره مبادی فعل، به این نتیجه می رسیم که نوآوری او درباره اراده به عنوان مبدأ مستقل از علم و شوق چگونه اثبات می شود. این تحلیل طی سه محور معرفت شناسی، هستی شناسی و نفس شناسی صورت می گیرد. هسته مشترک این تحلیل ها آن است که نفس دارای سه نحوه وجود است. در هر یک قیود خاصی دارد و میان این انحای تشکیک برقرار است. آنچه باعث شکل گیری ادراکات اعتباری می شود، اراده انسان نسبت به رهایی از قیود یا احاطه با آنهاست. نظریه ادراکات اعتباری مبدأ علمی و شوقی را به هم پیوند می زند و انسان را در مبدأ علمی در ارتباط با عالم ماده و مثال توصیف می کند. اما این ارتباط برای منتهی شدن به واقعیات کفایت نمی کنند. اینجاست که اراده به عنوان مبدائی مستقل و اصیل در فرایند فاعلیت بالقصد اثبات می شود.

۳- تحلیل اراده جزئی در پرتو اراده حق تعالی: اراده انسان، وجود مقید و اراده حق تعالی، وجودی مطلق است. به همین دلیل وجوداتی که به عنوان مبادی اراده جزئی محسوب شوند، با یکدیگر و با اراده حق تعالی و وجود عوالم وحدت می‌یابند. شمول و انبساط میان آنها را باید در وجود جست.

۴- استدلالی ناظر به هر سه مبدأ: افعالی که به مرحله تحقق می‌رسند، واقعیتی مجرد و ظاهری فیزیکی دارند. واقعیت مجرد، حقیقت عمل را تشکیل می‌دهد. این واقعیت مجرد، در عالم مثال یا عالم عقول محقق می‌شوند. آنچه منشأ این امور واقعی است، خود باید حقیقتی عقلی داشته باشد نه مثالی یا مادی. از میان مبادی، اراده مجرد تام بوده و صلاحیت منشئیت اثر دارد. نفس در فرایند فعل در بستر مبادی علمی و شوقی با عالم مادی و مثالی ارتباط داشته، برای تحقق فعل با عالم مجرد ارتباط دارد. در ارتباط نفس با عالم مجرد، اراده تحقق می‌یابد. به این ترتیب اراده مبدائی مستقل و اصیل محسوب می‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفاء (الالهیات)؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. اکبریان، رضا و فهیمه گلستانه؛ «حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، حکمت صدرایی؛ ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
۴. حسنی، حمیدرضا و هادی موسوی؛ انسان کنش‌شناسی اعتباری: ظرفیت‌شناسی انسان‌شناسی عالمان علم اصول و علامه طباطبایی برای علوم انسانی؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.
۵. ذاکری، مهدی؛ درآمدی به فلسفه عمل؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - سمت، ۱۳۹۴.
۶. راستیان، ابراهیم، محمد بیدهندی و فروغ‌السادات رحیم‌پور؛ «تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی»، فلسفه و کلام اسلامی؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۷. صدرالدین شیرازی؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۸. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۹. —؛ المشاعر؛ چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.

۱۳. \_\_\_\_؛ **بداية الحكمة**؛ ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۱۴. \_\_\_\_؛ **نهاية الحكمة**؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۱۵. \_\_\_\_؛ **مجموعه رسائل**؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
۱۶. \_\_\_\_؛ **نهاية الحكمة**؛ تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی؛ ج ۱، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
۱۷. \_\_\_\_؛ **نهاية الحكمة**؛ تعلیق غلامرضا فیاضی؛ ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۱۸. \_\_\_\_؛ **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**؛ ترجمه صباح ربیعی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۱۹. فروغی، روح‌الله؛ «احکام اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی»، **مجله تخصصی علم اصول**؛ ش ۲۵، زمستان ۱۳۹۹.
۲۰. مصباح، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۴، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۱. مصباح، محمدتقی و محمد سعیدی مهر؛ **شرح اسفار**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۵.



Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### The Confrontation of Islamic Philosophers with Western Epistemology

Mahdi Abdollahi <sup>1</sup> 

1. Assistant Professor of the Iranian Research Institute of Philosophy.

E-mail: [mabd1357@gmail.com](mailto:mabd1357@gmail.com)

---

#### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 30 April  
2023  
Received in revised  
form 15 June 2023  
Accepted 17 June  
2023  
Published online 22  
June 2023

**Keywords:**  
*Epistemology, Allāma  
Tabātabāī,  
Epistemology of  
Religion, Islamic  
Humanities.*

---

#### ABSTRACT

Islamic epistemology is one of the nascent sciences in the system of philosophical sciences. The purpose of this article is to explain the necessity and relation of this knowledge with other human knowledges by the method of intellectual analysis of the epistemological identity of this knowledge, and then portray the story of this science among Islamic sciences. According to the most important findings of this article, the great contemporary philosopher Allāma Tabātabāī should be considered the founder of this knowledge in the Islamic world, who after the arrival of materialistic philosophies and positivist ideas of the West to Iran, he correctly understood the necessity of this to deal with these ideas in a scholarly manner. After him, other contemporary Muslim philosophers continued this path and expanded this knowledge by organizing, classifying, and codifying epistemological issues and deepening and consolidating its issues by theorizing; As they used epistemological views in solving the problems of other sciences, especially religious knowledge. The use of epistemology in explaining Islamic teachings and defending them against the onslaught of views imported from Christian theology has been one of the most brilliant results of the presence and expansion of this knowledge in the realm of Islamic intellectual sciences. It seems that in the future, one of the most important fruits of this knowledge can be providing the epistemological foundations of human sciences..

---

**Cite this article:** Abdollahi, M (2023). The Confrontation of Islamic Philosophers with Western Epistemology, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 95-127. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176477>



© The Author(s).

.Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176477>

---

## Extended Abstract

### Introduction

The knowledge of epistemology as one of the branches of philosophical sciences is one of the new foundations of knowledge in the field of rational sciences in Islamic thought and among Islamic sciences. However, this fundamental and influential knowledge in its short life has gone through the stages of growth and strength quickly, its sprouting sapling in seminaries has not only turned into a tree with strong roots and raised branches, but also its sweet fruits on the table of sciences. Islam stands out.

Considering the importance of this knowledge among human knowledge, in this article we will first explain the subject of this knowledge and explain its epistemic identity among other human knowledge, its importance and necessity; Then we examine the background of its origin, its developments and developments among seminarians, and finally its existing shortcomings and its future prospects.

As far as the author knows, the upcoming article can be considered as a new research on the subject and so far no such research has been done regarding the evolution of epistemological knowledge in Islamic philosophy.

It has happened to us many times that we encountered an issue that experts disagree about, but also in everyday and simple matters, there is a difference of opinion among ordinary people; Each side of the dispute may even provide sensory evidence, rational reasoning, or historical accounts for their point of view. How to find the truth in these conflicts? Even in the cases of agreement, the question is whether it is not possible that there was a mistake in knowing the truth? The mentioned question also includes our own knowledge; Because there have been many cases where we considered ourselves to have knowledge; But after the passage of time we realized that we were wrong. Above this, have we actually discovered the truth in cases where we do not realize our mistakes? So a vital question before us is whether I have reached the truth. How can we trust our own perception or that of others? Can't our sensory, experimental, intellectual and religious knowledge be wrong? If all understandings are fallible, how can we trust the achievements of various knowledges? Is truth attainable at all, and if knowledge is not reliable, what will life be like?

### **Methods**

The Method this papwe is using descriptive, analytical and argumentative methods and historical-logical approach

### **Findings**

This article seeks to find answers to the following questions:

1- What are the views of Islamic philosophers about the relationship between external senses and rulings in cases?

2- What is Mukhtar's theory about the relationship between apparent senses and rulings in cases?

As far as the author has investigated, the above problem does not have a significant background and only professor Mohammad Hosseinzadeh has stated some things in this regard in the book Sources of Knowledge..

### **Conclusion**

The knowledge of epistemology is a very influential knowledge due to its vital subject. The history of 50-60 years of this knowledge also shows its effectiveness in removing doubts from the field of religious beliefs and examining readings imported from Christian theology; Therefore, it is appropriate for the managers of seminaries and philosophy professors and researchers to pay more attention to promoting and deepening these topics. The richness and strength of the problems of Islamic epistemology should be increased day by day, and by paying attention to the existing and emerging epistemological schools and perspectives in Western philosophy, by conducting comparative research, accurate and clear answers to the problems should be provided; On the other hand, in the two very important fields of religious knowledge and human sciences, both the epistemological foundations of the existing views should be deduced and analyzed, and these views should be examined and evaluated based on Islamic epistemology, so that their validity is revealed based on the validity of their theoretical foundations. to be Finally, with the foundation and coordination of Saeb's epistemological foundations as the foundations of the building of humanities, the ground for the establishment of acceptable humanities and social sciences should be provided.

The issue of the relationship between the external senses and the ruling in cases has received less attention and has been raised by Islamic philosophers almost in the form of abstract, secondary and unimportant topics. When we understand the role and position of the senses in

creating judgments, we will be easier and more confident in the circle of theorems related to the external senses, in order to reach truth, certainty and avoid errors; Also, if the senses are decisive, the epistemological world of Islamic philosophy will inadvertently undergo fundamental changes, and empiricism and its connection with rationalism will be opened to the field of Islamic epistemological confirmations.



## مواجهه فیلسوفان اسلامی با معرفت‌شناسی غربی

مهدی عبدالمهدی<sup>۱</sup>

mabd1357@gmail.com

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

### اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

معرفت‌شناسی، علامه

طباطبایی،

معرفت‌شناسی دین،

علوم انسانی اسلامی

معرفت‌شناسی اسلامی یکی از دانش‌های نوپا در منظومه دانش‌های فلسفی است. نوشتار حاضر قصد آن دارد با روش تحلیل عقلی هویت معرفتی این دانش، ضرورت و نسبت آن با دیگر دانش‌های بشری را تبیین کرده، سپس ماجرای این علم را در میان علوم اسلامی به تصویر بکشد. بنا بر مهم‌ترین یافته‌های این مقاله، فیلسوف بزرگ معاصر علامه طباطبایی را باید بنیان‌گذار این دانش در جهان اسلام دانست که پس از ورود فلسفه‌های مادی و اندیشه‌های پوزیتیویستی غرب به ایران به‌درستی ضرورت این امر را برای مقابله عالمانه با این اندیشه‌ها دریافت. پس از ایشان، دیگر فیلسوفان مسلمان معاصر این مسیر را ادامه دادند و با تنظیم، تبویب و تدوین مسائل معرفت‌شناسی موجب گسترش این دانش گردیدند و با نظریه‌پردازی به تعمیق و تحکیم مسائل آن پرداختند؛ چنان‌که دیدگاه‌های معرفت‌شناختی را در حل مسائل سایر دانش‌ها به‌خصوص معرفت‌های دینی به کار گرفتند. به‌کارگیری معرفت‌شناسی در تبیین معارف اسلامی و دفاع از آنها در برابر هجوم دیدگاه‌های وارداتی از الهیات مسیحی یکی از درخشان‌ترین نتایج حضور و گسترش این دانش در قلمرو علوم عقلی اسلامی بوده است. به نظر می‌رسد در آینده نیز یکی از مهم‌ترین ثمرات این دانش می‌تواند تأمین مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی مطلوب باشد.

استناد: عبدالمهدی، مهدی (۱۴۰۲). مواجهه فیلسوفان اسلامی با معرفت‌شناسی غربی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۱)، ۹۵-۱۲۷

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176477>

© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176477>



### مقدمه

دانش معرفت‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های علوم فلسفی از دانش‌های نوین یاد در ساحت علوم عقلی در اندیشه اسلامی و در میان علوم اسلامی است. با این حال این دانش بنیادین و تأثیرگذار در عمر کوتاه خود مراحل بالندگی و استحکام را به سرعت پشت سر نهاده، نهال نورسته آن در حوزه‌های علمیه نه تنها به درختی با ریشه‌های مستحکم و شاخه‌های افراشته تبدیل گشته، بلکه میوه‌های شیرین آن نیز در سفره علوم اسلامی خودنمایی می‌کند.

نظر به اهمیت این دانش در میان معارف بشری، در این نوشتار ابتدا به توضیح موضوع این دانش و تبیین هویت معرفتی آن در میان سایر دانش‌های بشری، اهمیت و ضرورت آن می‌پردازیم؛ سپس پیشینه پیدایش، تحولات و پیشرفت‌های آن در میان حوزویان و در نهایت کاستی‌های موجود و چشم‌انداز آینده آن را بررسی می‌کنیم.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، مقاله پیش رو را می‌توان پژوهشی نو در موضوع به شمار آورد و تا کنون چنین تحقیقی در خصوص تحولات دانش معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی صورت نگرفته است. البته برخی محورهای بحث همچون پیشینه معرفت‌شناسی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در برخی آثار به‌اجمال آمده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸ / حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۳۸-۴۰)؛ اما تفصیل این مسئله و سایر محورهای اصلی نوشتار فاقد پیشینه به نظر می‌آیند.

### الف) تعریف معرفت‌شناسی

برای ما بسیار پیش آمده که با مسئله‌ای مواجه شدیم که صاحب‌نظران درباره آن اختلاف دارند، بلکه در امور روزمره و ساده نیز میان مردم عادی تفاوت رأی وجود دارد؛ حتی ممکن است هر یک از دو طرف نزاع برای دیدگاه خود شواهد حسی، استدلال عقلی یا نقل‌های تاریخی ارائه کنند. چگونه می‌توان در این منازعات، حقیقت را یافت؟ حتی در موارد وفاق نیز این پرسش مطرح است که آیا ممکن نیست در شناخت حقیقت، خطایی رخ داده باشد؟ پرسش یادشده معرفت‌های خودمان را نیز شامل می‌شود؛ چراکه موارد

متعددی پیش آمده که خود را واجد معرفت می‌انگاشتیم؛ اما پس از گذشت زمان دریافتیم که بر خطا بوده‌ایم. بالاتر از این آیا در مواردی که متوجه خطای خود نمی‌شویم، به واقع حقیقت را کشف کرده‌ایم؟ پس یک پرسش حیاتی پیش روی ماست که آیا من به حقیقت دست یافته‌ام. چگونه می‌توانیم به ادراک خود یا دیگران اعتماد کنیم؟ آیا معرفت‌های حسی، تجربی، عقلی و دینی ما نمی‌تواند خطا باشد؟ اگر همه فهم‌ها خطاپذیر باشند، چگونه می‌توان به دستاوردهای دانش‌های گوناگون اعتماد کرد؟ آیا اصلاً حقیقت دست‌یافتنی است و اگر معرفت‌ها قابل اعتماد نباشند، زندگی چگونه خواهد بود؟

هر دانشی موضوعی دارد که در مسائل مختلف آن علم از اوصاف و ویژگی‌های موضوع یادشده بحث می‌شود؛ به تعبیر فنی «موضوع کُلِّ علم ما یُبَحِّثُ فیه عن عوارضه الذاتیة» (الشریف الجرجانی، [بی‌تا]، ص ۱۹۹. التهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۷)؛ برای مثال دانش حساب از عدد، هندسه از شکل و فیزیک از جسم بحث می‌کنند. اما در معرفت‌شناسی - چنان‌که از عنوانش پیداست - از معرفت بحث می‌شود؛ به بیان دیگر ما در هر دانشی در صددیم به اوصاف و ویژگی‌های موضوع آن دانش معرفت پیدا کنیم؛ اما شناخت‌شناسی مجموعه‌ی مسائلی است که به بررسی ویژگی‌های خود معرفت می‌پردازد. در هر دانشی به دنبال «معرفت به موضوع» آن دانش هستیم و در دانش معرفت‌شناسی مقصود «معرفت به معرفت» است. بدین ترتیب معرفت‌شناسی دانشی است که موضوع آن خود معرفت است.

افزون بر مسائل پیش‌گفته مسائل دیگری نیز درباره‌ی خود معرفت قابل طرح است؛

الف) معرفت به هر چیزی ابزاری متناسب با خود می‌طلبد؛ برای نمونه شنیدنی‌ها را نمی‌توان مشاهده کرد یا چشید؛ دیدنی‌ها را نمی‌توان شنید؛ روابط میان اعداد را نمی‌توان لمس کردن فهمید. فاعل معرفت به بسیاری از امور دسترس دارد؛ اما بسیاری از امور نیز هستند که از حیث زمان و مکان خارج از دسترس اویند؛ از این رو برای معرفت به آنها باید به گواهی و نقل دیگران استناد نماید. حاصل آنکه معرفت به محسوسات از عهده حواس برمی‌آید؛ چنان‌که برای شناخت امور معقول باید عقل را به کار بست. رویدادهای تاریخی را نیز با هیچ یک از راه‌های نام‌برده نمی‌توان شناخت.

ب) معرفت اقسام گوناگونی دارد. هنگامی که درد می‌کشیم، به درد خودمان معرفت داریم؛ اما این شناخت از آن درد خاص با شناختمان هنگام یادآوری آن متفاوت است؛ چنان‌که با شناخت فرد دیگری از این درد ما نیز متفاوت است.

پژوهش در این دانش برای پاسخ به پرسش‌هایی مانند این است:

- معرفت چیست؟
- آیا معرفت امکان‌پذیر است؟
- اقسام معرفت کدام است؟
- راه‌های کسب معرفت کدام است؟
- چگونه می‌توان اعتبار معرفت‌های گوناگون را مشخص کرد؟

بنابراین «معرفت‌شناسی دانشی است که اساسی‌ترین مسائل بشری همچون چیستی معرفت، منابع یا راه‌های دست‌یابی انسان به معرفت، اقسام و ارزش‌یابی انواع معرفت‌های بشری و تعیین معیار صدق و کذبشان را می‌کاود» (حسین‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

اصطلاح اپیستمولوژی (Epistemology) در زبان انگلیسی نیز از دو واژه یونانی اپیستمه (Episteme) به معنای معرفت و لوگوس (Logos) به معنای تبیین و شناخت آمده است (Audi, 1999, pp.273, 518).

مهم‌ترین مسئله معرفت‌شناسی، ارزش یا اعتبار معرفت است. مقصود از ارزش در برخی دانش‌ها مانند اقتصاد، سودمندی است؛ اما در معرفت‌شناسی سودمندی معرفت برای انسان محل بحث نیست. پرسش از ارزش معرفت، سؤال از منافع مترتب بر معرفت نیست؛ بلکه مقصود از ارزش معرفت‌شناختی واقع‌نمایی معرفت است. هر دانشمندی در قلمرو دانش خود به دنبال پرده‌برداشتن از چهره واقعیت است؛ بلکه هر انسانی هنگامی که در کوچک‌ترین امور سراغ شناخت می‌رود، در صدد آن است که واقعیت را بشناسد. بر این اساس معرفت‌شناسان بدون توجه به آثار و منافع عملی معرفت‌ها در این خصوص پژوهش می‌کنند که تا چه اندازه می‌توان در فهم واقعیت‌ها به معرفت‌های خود اعتماد کنیم. پس مقصود از ارزش یک معرفت، میزان اعتمادپذیری آن معرفت برای فهم و کشف واقعیت

است. معرفت معتبر یا حقیقی معرفتی است که می‌توان با آن واقعیت را کشف کرد. در مقابل معرفت نامعتبر معرفتی است که نمی‌توان در فهم واقعیت به آن اعتماد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۶).

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است؟ این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متصف به «عالم» و متعلق شناسایی، متصف به «معلوم» گردد؛ به دیگر سخن، علم غیر از معلوم باشد، اما در موردی که واسطه‌ای در کار نباشد و عالم، وجود عینی معلوم را بیابد، جای چنین پرسشی هم نخواهد بود. بنابراین شناختی که شأنیت حقیقت‌بودن - یعنی مطابق با واقع بودن - و خطاب‌بودن - یعنی مخالف با واقع بودن - را دارد، همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری، متصف به حقیقت شود، به معنای نفی خطا از آن است (همان، ص ۲۴۷).

### ب) پیشینه معرفت‌شناسی

در بررسی پیشینه تاریخی معرفت‌شناسی باید میان پیشینه مسائل معرفت‌شناختی و تاریخ معرفت‌شناسی به مثابه یک دانش تفاوت نهاد. برخی از مسائل معرفت‌شناسی نظیر امکان معرفت و راه‌ها و ابزارهای آن قدمتی دیرین دارند و از عصر یونان باستان مطرح بوده‌اند. در تاریخ فلسفه در قرن پنجم پیش از میلاد از اندیشمندانی یاد می‌شود که خود را «سوفیست» یعنی حکیم و دانشور می‌خواندند. سوفسطاییان با وجود اطلاعات گسترده از دانش‌های عصر خویش، منکر حقایق ثابت و مطلق بودند و امکان شناخت یقینی را منتفی می‌انگاشتند. سوفیست‌ها با وجود اشتراک در انکار معرفت یقینی و مطلق دو دسته بودند: شکاکان و نسبی‌گرایان. شکاکیت نگرشی است که امکان دست‌یابی انسان به معرفت یقینی را انکار می‌کند. این عنوان بر هر دیدگاهی اطلاق می‌شود که ارزش معرفتی باورهای ما را انکار کند؛ خواه این انکار ناظر به امکان حصول معرفت یقینی و خواه ناظر به موجه‌بودن معرفت باشد یا اینکه معقول‌تر بودن معرفت به نفی آن را انکار نماید (Cohen, 1998, p.493). گرگیاس (۴۸۰-۳۷۵ ق.م) دومین سوفسطایی بزرگ یونان باستان مدعی بود: «هیچ

چیز وجود ندارد. اگر هم چیزی وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست، اگر هم قابل شناخت باشد، قابل انتقال به دیگران نیست» (Guthrie, 1997, p.193). مدعای نخست نفی واقع‌گروی هستی‌شناختی است و بخش دوم مدعایی معرفت‌شناختی است که امکان دستیابی به معرفت را انکار می‌کند.

اما مدعای نسبیت‌انگاری معرفت‌شناختی آن است که دانسته‌های ما انسان‌ها همواره بر اساس فرهنگ‌ها، گروه‌های اجتماعی، دوره‌های تاریخی و حتی افراد متفاوت می‌شوند و هیچ تلاشی توان فیصله‌دادن به این اختلافات را ندارد. بر این اساس صدق باورها نسبی بوده، بر پایه نگرش شخصی، روی‌کردها و دیگر ویژگی‌های فردی-اجتماعی افراد و به طور کلی بر اساس زمینه‌های مفهومی، تاریخی و فرهنگی افراد تعیین می‌شوند (Baghramian, 1985, p.92). نسبیت‌گرایان دستیابی به معرفت مطلق را انکار کرده، همه ادراکات انسان‌ها را به رغم اختلاف‌هایشان، حقیقت و صادق می‌دانند. بر مبنای نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی، انسان و ذهن او معیار معرفت است. بنابراین به تعداد انسان‌ها ممکن است معرفت‌ها تغییر کنند؛ همان‌گونه که سلیقه‌های غذایی و پوشاکی افراد متفاوت‌اند؛ معرفت نیز یک سلیقه است.

پیشینه نسبیت‌گرایی به پروتاگوراس (۴۲۰-۴۹۰ ق.م) می‌رسد که بر این باور بود عقیده‌ای که هر کس درباره چیزی دارد، برای او حقیقت است. افلاطون دیدگاه او را این چنین نقل کرده است: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس اینکه آنچه هست، چگونه هست و مقیاس اینکه آنچه نیست، چگونه نیست» (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۹۲).

بدین ترتیب از ۲۵ قرن پیش‌تر یکی از دشوارترین مسائل معرفت‌شناختی که بررسی دعاوی شک‌گرایانه و نسبی‌انگارانه جریان سوفیسم شکل گرفت.

مسئله دیگری که در میان اندیشمندان پیش از سقراط مطرح بود، نزاع بر سر «راه‌ها و ابزارهای معرفت بشری» بود. عده‌ای از جمله هراکلیتوس (۵۴۰-۴۸۰ ق.م) بر اعتبار حس پای می‌فشاردند؛ اما الئیایان نظیر پارمنیدس (۵۱۵-۴۴۰ ق.م) معتقد بودند «نباید به حواس اعتماد کرد، بلکه در مقابل باید با عقل داوری کرد» (Guthrie, 1969, V.2, p.23).

*افلاطون* (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) نیز معتقد بود نمی‌توان به جهان محسوس معرفت پیدا کرد؛ اما *ارسطو* (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) اعتبار حس و عقل هر دو را پذیرفت.

مبناگروی یکی دیگر از مسائل معرفت‌شناختی است که ریشه در فلسفه یونان باستان دارد. بنا بر تلقی مشهور در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود و مبناگروی رایج‌ترین نظریه در توجیه معرفت است. مهم‌ترین بیان مبناگرایان در دفاع از مبناگروی و طرد دیدگاه‌های رقیب به‌خصوص انسجام‌گروی، «استدلال از راه دور و تسلسل» است که تا گذشته‌های دور قابل ردیابی است و می‌توان آن را در سخنان *ارسطو* سراغ گرفت (Aristotle, 1991, p.490).

اما معرفت‌شناسی به عنوان رشته‌ای مستقل و شاخه خاصی از علوم فلسفی پیشینه چندان کهنی ندارد. رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) را می‌توان نخستین پایه‌گذاران معرفت‌شناسی دانست. دکارت در اثر معروف خویش *تأملات در فلسفه اولی* (۱۶۴۱م) پیش از ورود به هستی‌شناسی، مسئله شکاکیت را بجد طرح و ارزیابی کرد. سپس *جان لاک* در کتاب *جستاری در خصوص فاهمه بشری* (۱۶۸۹) مسائل معرفت‌شناسی را در کسوت یک دانش مستقل به بحث گذاشت. نگاهی گذرا به آثار کلاسیک فلسفه مدرن به‌روشنی نشان می‌دهد فیلسوفان غربی در این مقطع از تاریخ فلسفه به جای فلسفیدن درباره هستی و واقعیات عینی به بررسی خود معرفت روی آوردند. عناوین آثاری چون *جستارهایی نوین در ادراک بشری* (اتمام در ۱۷۰۴م) از لایب‌نیتز در پاسخ به *جان لاک*، *رساله‌ای در اصول معرفت بشری* (۱۷۱۰م) از جرج برکلی، *کاوشی در خصوص فهم بشری* (۱۷۴۸م) نوشته دیوید هیوم و *سنجش عقل محض* (۱۷۸۱م) از *ایمانوئل کانت* گویای آن است که فیلسوفان مدرن در خلال این نوشته‌ها در صدد پاسخ به مسائل معرفت‌شناختی بوده‌اند.

### ج) تأسیس دانش معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی

در اندیشه اسلامی مباحث معرفت‌شناختی تا دوران اخیر در ابواب گوناگونی به طور پراکنده و در ضمن سایر مباحث مطرح بوده است. در آثار منطقی در بحث تصور و تصدیق

و نیز در بخش برهان از امکان معرفت و مدعای سوفسطاییان سخن گفته‌اند. در فلسفه نیز در مسئله وجود ذهنی و نیز مباحث مربوط به علم از اقسام و ویژگی‌های معرفت بحث کرده‌اند. نظر به جایگاه تزلزل‌ناپذیر عقل در فلسفه اسلامی، فیلسوفان مسلمان ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت نظام‌مند و در کسوت یک شاخه مستقل از فلسفه نمی‌دیدند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۰).

اما در دوران معاصر، حضور اندیشه‌های علوم انسانی غربی به‌خصوص رواج فلسفه غرب در فرهنگ اسلامی سبب شد فیلسوفان اسلامی به نحو ویژه به این حوزه معرفتی توجه کرده، آثار درخوری در این زمینه از خویش بر جای نهادند. یکی از فیلسوفان معاصر گفته است:

با توجه به شرایط فعلی که اندیشه‌های غربیان کمابیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلمات فلسفه الهی را زیر سؤال برده است، نمی‌توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنتی را در طرح و تنظیم مباحث، ادامه داد؛ زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیله برخورد با دیگر مکاتب جلوگیری می‌کند، روشنفکران ما را هم که خواه‌ناخواه با اندیشه‌های غربی آشنا شده و می‌شوند، نسبت به فلسفه اسلامی بدبین می‌سازد و چنین توهمی را در ایشان پدید می‌آورد که این فلسفه کارایی خود را از دست داده و دیگر توان هم‌اوردی با سایر مکتب‌های فلسفی را ندارد و در نتیجه روزبه‌روز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگ‌های بیگانه افزوده می‌شود (همان، ص ۱۵۱).

در این میان علامه طباطبایی مفسر و فیلسوف بزرگ معاصر را باید نخستین اندیشمند مسلمان دانست که در مواجهه با فلسفه‌های جدید غرب با نگارش کتاب اصول فلسفه

**رنالیسم\*** (۱۳۹۷ق) به شیوه‌ای ابتکاری درباره معرفت‌شناسی سخن گفت. علامه طباطبایی نقطه عطفی در فلسفه اسلامی به شمار می‌آید؛ زیرا افزون بر انتقال میراث فرهنگی گذشتگان به نسل آینده، راه نویی در فلسفه گشود و مسائل جدیدی مطرح کرد و برای بسیاری از مسائل راه حل‌های جدیدی ارائه داد. «یکی از مسائلی که ایشان به صورت مسئله مستقل در فلسفه اسلامی مطرح کردند و قبل از ایشان به این صورت مطرح نبود، مسئله ارزش شناخت است» (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷).

در این کتاب بر خلاف متون سنتی فلسفه اسلامی، مباحث فلسفی با معرفت‌شناسی آغاز می‌شود و در خلال پنج مقاله (مقاله دوم تا هفتم) از مهم‌ترین مسائل نظیر رنالیسم و ایدئالیسم و ارزش معلومات سخن گفته می‌شود. بدین ترتیب معرفت‌شناسی به عنوان دانشی مستقل در سنت فلسفه اسلامی شکل گرفت و فیلسوفان متأخر، این مسیر را ادامه داده، آثار فراوانی در این زمینه فراهم آوردند.

#### **د) جایگاه ممتاز کتاب اصول فلسفه رنالیسم در اندیشه اسلامی معاصر**

کتاب **اصول فلسفه رنالیسم** افزون بر جایگاهی که از منظر بنیان‌گذاری دانش معرفت‌شناسی دارد، اثری جریان‌ساز در حوزه اندیشه فلسفی و معرفت دینی ایران زمین به شمار می‌آید. این کتاب نتیجه نخستین مقابله و رویارویی فلسفه اسلامی با فلسفه‌هایی است که از دنیای غرب وارد فرهنگ مکتوب جامعه ایران شدند. تحولات دنیای غرب بر اساس مبانی ویژه آن شکل گرفته است. غرب پس از رنسانس ابتدا مبادی فکری و مبانی فلسفی خود را دگرگون کرد، با پیشینه دینی خود ستیز نمود و عقلانیت گسسته از آسمان شهود را در قالب سازه‌های مفهومی چندی به بند آورد و همراه با آن جریان‌های آمپریستی و پوزیتیویستی معرفت را شکل داد و بر این بنیان‌ها فرهنگ و تمدن خود را سازمان بخشید. اندیشمندان ایرانی در قرن نوزدهم که هنگام بسیج استعمار و غلبه قدرت غرب بود، در

---

\* این کتاب در آغاز، درسنامه علامه بود که بحث‌های فلسفی ویژه‌ای بوده که توسط علامه برای برخی از طلاب حوزه علمیه قم تدریس می‌شده است. ایشان ابتدا مباحث را خودشان می‌نوشتند و سپس آنها را در جلسات درس به بحث می‌گذاشتند.

نخستین نگاه با مظاهر مادی این تمدن آشنا شدند و از آن پس نیز به اقتباس دانش‌های تجربی آن بسنده کردند. نخستین آثار مربوط به فلسفه غرب در دهه بیست وارد فرهنگ مکتوب ما شد. دهه بیست هنگام بروز روشنفکری در ایران بود که تأثیرپذیری از مارکسیسم از مشخصات عمده آن بود. بدین ترتیب فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک به همراه لوازم و آثار انسانی و اجتماعی آن در مرکز توجهات فلسفی آن بخشی از جامعه ایران قرار گرفت که شیفته مصرف تولیدات غربی بودند.

حوزه علمیه قم که در خلال دهه بیست، پس از اختناقی بیست‌ساله شاهد نخستین روزهای باروری و نشاط علمی خود بود، ابتدا به احیای موارث فلسفی شیعه همت گماشت و در دومین گام با استفاده از آن میراث در میدان فکری جدید به دفاع از مرزهای عقیدتی و فرهنگی اجتماع پرداخت. نتیجه این حرکت کتاب **کشف الاسرار** امام راحل و کتاب **اصول فلسفه علامه طباطبایی** بود. **امام خمینی** در سال‌های نخست دهه بیست ضمن تلاش برای احیای علوم عقلی در کتاب **کشف الاسرار** از برخوردهای سلبی و تهمت‌هایی پاسخ داد که هستی حوزه‌های علمی را هدف قرار داده بود و علامه **طباطبایی** در تداوم کار **امام خمینی** بر کرسی تدریس علوم عقلی استقرار یافت. ایشان پس از پرورش نسلی آشنا با مفاهیم و علوم عقلی به تدوین **اصول فلسفه** پرداخت و از چالش‌هایی که ترجمه فلسفه‌های غربی برای تفکر دینی پدید آورده بودند، پاسخ داد و افزون بر آن نقدهای بنیادینی بر فلسفه‌های مادی و دیدگاه‌های فلسفی معاصر وارد ساخت. این کتاب به‌سان حصار محکم و حصنی استوار از مرزهای باور و اعتقاد دینی جامعه محافظت کرد و از زمان انتشار نخستین جلد آن در سال‌های نخست دهه سی همواره به صورت متنی تأثیرگذار باقی ماند. در ادامه نیز کتاب‌های دیگری با اقتباس و بهره‌وری از آن شکل گرفت (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۸-۲۰).

### **ه) ضرورت معرفت‌شناسی و نسبت آن با سایر علوم بشری**

اهمیت دانش معرفت‌شناسی و ضرورت اهتمام به مسائل آن، از اندکی تأمل در موضوع و توجه به مسائل آن آشکار می‌شود. اهمیت هر دانش ریشه در جایگاه موضوع آن دارد و

بسته به اهمیت پرسش‌هایی است که دانش یادشده عهده‌دار پاسخ به آنهاست. از آنجا که مسائل معرفت‌شناختی ناظر به بنیادی‌ترین امر انسانی یعنی معرفت است و پاسخ‌های عرضه‌شده به پرسش‌های مطرح در آن تأثیرات بنیادین در عرصه‌های دانش و کنش بشری دارند، هیچ تردیدی در اهمیت این دانش باقی نمی‌ماند. علامه طباطبایی مقاله چهارم اصول فلسفه رئالیسم را با اشاره به اهمیت مسائل معرفت‌شناختی این گونه آغاز می‌کند: «بررسی مسئله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت باید در جرگه مسائل درجه یک فلسفه قرار داد؛ زیرا تا ما هستیم سروکاری به غیر علم نداریم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

فیلسوف شهید، استاد مطهری نیز در تأکید بر اهمیت مباحث شناخت‌شناسی فرموده است: «مسئله شناخت یا نظریه شناخت و به تعبیر علمای امروز عربی زبان «نظریه المعرفة» امروز اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است و کمتر مسئله‌ای به اندازه مسائل مربوط به مسئله شناخت، امروز مهم شناخته می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

چنان‌که لورنس بونجور از معرفت‌شناسان برجسته معاصر نیز در خصوص ضرورت اهتمام به مسئله شک‌گروی گفته است: «اگر شک‌گرایان وجود نداشتند، کسانی که با جدیت به معرفت‌شناسی می‌پردازند، ناگزیر باید آنها را به طور فرضی خلق می‌کردند» (Bonjour, 1985, pp.14-15).

در تعریف معرفت‌شناسی روشن شد که بنیادی‌ترین مسئله ناظر به معرفت این است که چگونه مطابقت قضایای ذهنی خود را با واقع احراز کنیم. در پیشینه غربی این دانش نیز گفته شد پاره‌ای از مسائل این دانش عمری به درازای ۲۵ قرن دارند. اکنون اگر به مسئله مهم دیگری در این زمینه توجه داشته باشیم، ضرورت طرح این مباحث در حلقه‌های آموزشی و پژوهشی دوچندان می‌شود. این مسئله عبارت است از غیرتاریخی بودن مسائل فلسفی. به طور کلی مسائل فلسفی از جمله معرفت‌شناختی بر خلاف مسائل برخی علوم، تاریخ‌مند و محدود به برهه زمانی خاصی نیستند تا با گذشت زمان به تاریخ اندیشه ملحق شوند، بلکه پرسش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی به اقتضای موضوع غیرمکانی و غیرزمانی آنها، همواره پرسش‌هایی زنده در عرصه دانش بشری‌اند؛ بلکه بالاتر از آن، هیچ دیدگاه

معرفت‌شناختی برای همیشه از عرصه این دانش کنار نمی‌رود؛ بلکه امکان دارد دیدگاهی پس از گذشت چند قرن بار دیگر از زیر خاک اشکالات جوانه زده، با عبور از لابه‌لای انتقادات بار دیگر سر برآورد. افلاطون و ارسطو هیچ‌گاه اهمیت خود را در فلسفه از دست نمی‌دهند و همواره برای اهل فلسفه الهام‌برانگیزند؛ چنان‌که مدعیات گرگیاس و پروتاگوراس نیز هرگز دفن‌شدنی نیستند؛ از همین روست که شک‌گروی و نسبی‌انگاری پس از ۲۵ قرن همچنان در دنیای غرب حضور دارند. به گفته چارلز لندسمن:

امروزه حتی فیلسوفانی که به طور رسمی در زمره شک‌گرایان به شمار نمی‌آیند، در عمل برای تثبیت ادعاهای خود از احتجاج‌هایی استفاده می‌کنند که خالی از گرایش‌های شک‌گرایانه نیست. نسبی‌گرایی، قراردادی‌گرایی (Conventionalism)، ساخت‌گرایی (Structurism)، اصالت فاعل شناسا (Subjectivism)، ناواقع‌گروی و پراگماتیسم نمونه‌هایی از این گونه گرایش‌ها را به دست می‌دهند» (Landesman, 2002, p.viii).

به گفته ریچارد پاپکین پست‌مدرنیسم صورت نوین و افراطی شک‌گروی است که در نیمه دوم قرن حاضر پدید آمده و منکر هر گونه چارچوب عقلی برای بررسی مسائل عقلانی است (Popkin, 2006, p.59).

حاصل آنکه نگرش‌های فلسفی هرگز با صحنه علم وداع همیشگی نمی‌کنند، بلکه همواره این احتمال وجود دارد که آرای معرفت‌شناختی کهن با صورت‌بندی‌های نو بار دیگر تجدید حیات پیدا کنند. بدین ترتیب اهمیت این مسائل و ضرورت اهتمام جدی‌تر و عمیق‌تر به آنها روشن‌تر می‌شود.

برای آنکه به جایگاه خطیر این دانش و تأثیر پاسخ‌هایی که یک معرفت‌شناس به پرسش‌های آن می‌دهد، بیشتر پی ببریم، شایسته است نسبت این دانش را با سایر دانش‌های بشری واکاوی کنیم. به گفته یکی دیگر از فیلسوفان نوصدرایی معاصر:

تأثیر مهم معرفت‌شناسی در آرای گوناگون اهل کلام و فلسفه و افکار متضارب رشته‌های گوناگون کلامی با هم و مسلک‌های متنوع فلسفی با

یکدیگر و مشرب‌های متعدد عرفانی با همدیگر کاملاً مشهود است. از این رو علامه طباطبایی (رحمه‌الله) که در این جهت پیشگام بودند... بخش قابل ملاحظه‌ای از اصول فلسفه [رئالیسم] را به معرفت‌شناسی اختصاص داده و آن را قبل از طرح بسیاری از مسائل اصیل فلسفی ارائه نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۵).

بنا بر نظریه علم‌شناختی فیلسوفان و منطق‌دانان اسلام، هر دانشی سه مؤلفه اساسی دارد: موضوع، مسائل و مبادی. بدنه اصلی دانش را مسائل آن تشکیل می‌دهند. مسائل هر علم عبارت‌اند از قضایایی که از احکام و ویژگی‌های موضوع دانش با روش مقبول در آن دانش سخن می‌گویند. اما مسئله مهم آن است که تحقیق در مسائل یک علم اغلب مبتنی بر گزاره‌هایی است که اعتبار و حقیقت آنها را باید خارج از آن علم جست‌وجو کرد. این گزاره‌ها به اصطلاح «مبادی علم» محسوب می‌شوند که به مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردند. مبادی تصدیقی، مقدماتی هستند که استدلال‌های آن علم مبتنی بر آنها می‌باشند و خود بر دو دسته‌اند: «اصول متعارف» و «اصول موضوعه». اصول موضوعه قضایایی غیر بدیهی و نیازمند اثبات‌اند که باید در دانشی دیگر بررسی و اثبات شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۵ / طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵-۳۹۶ / علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳-۲۱۴ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۷-۸۸).

نگرش علم‌شناختی یادشده که هویت یک منظومه معرفتی را وابسته به مبادی و مبانی به‌کاررفته در آن می‌داند، نظام طبقه‌بندی علوم را نیز نظامی طولی تصویر می‌کند؛ چراکه با توجه به جایگاه مبادی یک علم در اثبات و نفی محمولات مسائل آن روشن می‌شود که دانش‌هایی که عهده‌دار تبیین و اثبات مبادی دانش دیگری هستند، نقش بسزایی در شکل‌گیری آن بازی می‌کنند. اگر دانش (۲) نیازمند دسته‌ای از مبانی است که دانش (۱) عهده‌دار پاسخ به آنهاست، شکل‌گیری مسائل دانش (۲) و دگرگونی و تحول در آنها به طور منطقی مبتنی بر مسائل دانش (۱) است؛ از سوی دیگر هر گونه تغییر در مسائل دانش (۱) که مبادی دانش (۲) را تأمین می‌کند، مسائل دانش (۲) را دچار دگرگونی می‌کند.

بنیادی‌ترین مبادی علوم حقیقی را باید در میان گزاره‌ها و مسائل شاخه‌های گوناگون علوم فلسفی جست‌وجو کرد. به همین جهت بود که پیشینیان، فلسفه را مادر علوم می‌خواندند. از قضا میان خود شاخه‌های فلسفه نیز سلسله‌مراتب دانشی برقرار است. بنیادی‌ترین گزاره‌های معرفتی در معرفت‌شناسی بررسی می‌شوند و در مرتبه دوم، نوبت به هستی‌شناسی عقلی می‌رسد که به دنبال دست‌یابی به نگرشی کلی به هستی و شناخت اوصاف و احکام کلی وجود است.

هر گونه پژوهش در قلمرو علوم بشری، پیش از همه مبتنی بر حل و فصل مسائل معرفت‌شناختی است. چنان‌که اشاره کردیم، در معرفت‌شناسی با این گونه پرسش‌هایی مواجهیم که آیا معرفت‌های بشری واقع‌گرایند یا ناواقع‌گرا؟ مطلق‌اند یا نسبی؟ منابع و ابزارهای معرفت کدام‌اند؟ آیا معرفت انسان محدود به معرفت حسی است یا از معرفت عقلی نیز بهره دارد؟ آیا ابزارهای متعارف معرفت، توان فراهم‌آوردن همه معرفت‌های مورد نیاز انسان را دارند یا آنکه دست این ابزارها از برخی واقعیات کوتاه است و باید دست به دامان وحی شویم؟ پاسخ‌های متفاوت اندیشمندان به چنین پرسش‌هایی نتایج متفاوتی در علوم دیگر به بار خواهند آورد. استاد مطهری می‌گوید:

دنیا دنیای مکتب و ایدئولوژی است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی است و جهان‌بینی بر پایه شناخت. از اینجا انسان به اهمیت مسئله شناخت پی می‌برد. آن که ایدئولوژی‌اش مثلاً بر اساس جهان‌بینی مادی است، جهان‌بینی مادی‌اش بر اساس نظریه خاصی در باب شناخت است. آن دیگری ایدئولوژی دیگری دارد بر اساس جهان‌بینی دیگری و آن جهان‌بینی بر اساس نظریه‌ای است که در باب شناخت دارد. این است که ما قبل از بحث درباره ایدئولوژی‌ها، مکتب‌ها و جهان‌بینی‌ها باید تکلیف مسئله شناخت را روشن کنیم (مطهری، ۱۳۹۴ ص ۱۶-۱۷).

از سوی دیگر افزون بر مؤلفه‌های سه‌گانه موضوع، مبادی و مسائل که منطبق‌دانان اسلامی از آنها سخن گفته‌اند، حل مسائل علمی نیازمند گزینش روش صحیح پژوهش

است. دسته‌بندی علوم بر اساس اسلوب و روش تحقیق به سه دسته علوم عقلی، تجربی و نقلی نشان‌دهنده جایگاه اساسی روش تحقیق در دانش است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۶-۷۷). روش‌شناسی دانش‌های بشری نیز به شدت متأثر از معرفت‌شناسی و در واقع برآمده از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی است. دانش معرفت‌شناسی به ما می‌آموزد که همه مسائل علمی را نمی‌توان با ابزارها و روش یکسان تحقیق و بررسی کرد؛ بلکه ابزارها و منابع گوناگونی برای معرفت بشری وجود دارد. در واقع روش تحقیق و ابزار مناسب معرفت در هر مسئله و دانشی به موضوع آن مسئله و دانش بستگی دارد. از آنجا که واقعیات هستی همگی از یک سنخ نیستند، معرفت به هر واقعیتی روش و ابزاری متناسب با آن می‌طلبد و هر منبعی تنها برای معرفت به متعلقات خاصی کارایی دارد. حاصل آنکه پژوهش در هر دانش و حل مسائل آن نیازمند و مبتنی بر روش‌شناسی صحیح می‌باشد که تا اندازه بسیاری برآمده از معرفت‌شناسی و وابسته به ذات موضوع آن دانش و موضوعات مسائل آن است.

از آنچه در تبیین نسبت معرفت‌شناسی با سایر دانش‌ها گفته شد، آشکار می‌شود که اثرگذاری دیدگاه‌های معرفت‌شناختی در علوم دیگر فراتر از دگرگونی در مسائل و تک‌گزاره‌های آنهاست؛ بلکه گاه چهره مسائل یک دانش را به کلی زیرورو می‌کند. یکی از روشن‌فکران در خصوص تأثیر نگرش‌های معرفت‌شناختی غربیان در دیدگاه‌های خداشناختی ایشان می‌گوید: پا به پای تکامل فکری بشر و هرچه کاوش‌های معرفت‌شناختی و خودآگاهی انسان از کارکردها و توانایی‌های ذهن خویش افزایش می‌یابد، انسان متوجه می‌شود که شایسته نیست فاهمه و ناطقه او درباره آن سوی طبیعت مشهود و قابل تحقیق تجربی، نظرپردازی و زبان‌بازی و رمزگردانی و بلندپروازی کند (نمونه‌اش رهیافت‌های بیکن، هیوم، کانت، فلسفه تجربی و تحلیل منطقی زبان و...). در نتیجه خداباوران متقاعد می‌شوند که خدا را بیش از یک مقوله فلسفی برهانی و چنان سرّی معنوی و راز الهامات اخلاقی و مینوی جست‌وجو کنند (فراستخواه، ۱۳۷۷، ص ۴۲۲-۴۲۳).

مواضع و نگرش‌های معرفت‌شناختی می‌توانند هویت معرفتی یک دانش را نیز دگرگون

کنند و پاسخ‌های ایجابی را یک‌سره به نفی و انکار تبدیل کنند. به گفته یکی از فیلسوفان معاصر معرفت‌شناسی فلسفه الهی هم تجربیدی و هم تجربی است؛ اما وقتی فلسفه از آن صبغه الهی بی‌بهره شد و بر اساس «لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» معرفت‌شناسی‌اش فقط تجربی شد، محصول آن، فلسفه الحادی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰)؛ یعنی فلسفه الهی محصول معرفت‌شناسی عقلی است؛ چنان‌که معرفت‌شناسی پوزیتیویستی ناگزیر سر از الحاد درمی‌آورد.

بنا بر نگرش پوزیتیویستی در معرفت‌شناسی، تنها ابزار معتبر برای معارف بشری، حس و تجربه است. پوزیتیویست‌های منطقی گزاره‌هایی را که به روش تجربی قابل تحقیق نباشند، به کلی فاقد معنای معرفت‌بخش می‌انگاشتنند. بر این اساس گزاره‌های متافیزیکی به کلی مهمل و بی‌معنا هستند و باید آنها را یک‌سره کنار نهاد (See: Ayer, 1952, pp.35, 41). این عده با ادعای اینکه هیچ عرصه‌ای از عالم نیست که تحت قوانین تجربی درنیاید، فلسفه نظری را که به مثابه علمی غیر تجربی به مطالعه بخشی از واقعیات عالم می‌پردازد، به شدت انکار می‌کردند (Ibid, p.48). بنا بر این نگرش معرفت‌شناختی، سخن گفتن از موجودات غیر محسوس و به اصطلاح قرآن، امور غیبی همچون خدای متعال، بهشت و جهنم و روح مجرد معنای محصلی ندارد.

موقعیت بنیادین معرفت‌شناسی نسبت به سایر علوم و تأثیر ریشه‌ای آن در دیگر دانش‌ها بیش و پیش از سایر حوزه‌های معرفتی در علوم فلسفی به‌ویژه متافیزیک خودنمایی می‌کند. تفاوت بنیادین میان فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن غربی نیز در واقع برآمده از تفاوت در نگره‌های معرفت‌شناختی آنهاست. به گفته یکی از فیلسوفان معاصر:

کانت ارزش‌یابی شناخت و توان عقل را مهم‌ترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد؛ ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضی و در خدمت آنها پذیرفت و نخستین ضربه سهمگین را از میان عقل‌گرایان بر پیکر متافیزیک وارد ساخت؛ هرچند قبلاً هیوم چهره برجسته مکتب تجربه‌گرایی (= آمپریسم) حمله سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم به وسیله پوزیتیویست‌ها به صورت جدی‌تری دنبال شد.

بدین ترتیب تأثیر عینی شناخت‌شناسی در سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

درست در نقطه مقابل فلسفه غرب، یکی از علل موفقیت فلسفه اسلامی مبانی مستحکم معرفت‌شناسی آن بوده است:

بر خلاف نوسانات و بحران‌هایی که برای فلسفه غربی به‌ویژه در زمینه شناخت‌شناسی پیش آمده، به طوری که بعد از گذشت ۲۵ قرن از طول عمر آن هنوز هم نه‌تنها بر پایگاه محکم و استواری دست نیافته، بلکه می‌توان گفت پایه‌هایش لرزان‌تر هم شده است، بر عکس، فلسفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچ‌گاه دست‌خوش تزلزل و اضطراب و بحران نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایش‌های مخالفی در کنار آن به‌وجود آمده و گه‌گاه فلاسفه اسلامی را درگیر کرده، ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسّی بکاهند و اهمیت به‌کارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند، بر استفاده از متد تعقلی در حلّ مسائل فلسفی تأکید داشته‌اند و برخورد با گرایش‌های مخالف و دست و پنجه نرم‌کردن با منتقدان و جدل‌پیشگان نه‌تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده، بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است و چنین بوده که درخت فلسفه اسلامی روزبه‌روز شکوفاتر و بارورتر و در برابر حملات دشمنان، مقاوم‌تر و آسیب‌ناپذیرتر شده است و هم‌اکنون قدرت کامل بر دفاع از مواضع حقه خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد (همان، ص ۱۴۹).

### و) مراحل تکامل معرفت‌شناسی اسلامی

دانش معرفت‌شناسی پس از بنیان‌گذاری آن در فلسفه اسلامی توسط فیلسوف بزرگ معاصر علامه طباطبایی مسیر گسترش و تکامل را در پیش گرفت. مرحله نخست این پیشرفت و

بالندگی توسط تربیت‌یافتگان و شاگردان ایشان تحقق یافت. شاخص‌ترین فعالیت‌هایی که از سوی دانش‌آموختگان مکتب علامه در زمینه معرفت‌شناسی به سامان آمد، تولید و نگارش برخی آثار مهم در این زمینه بود.

**اصول فلسفه و روش رئالیسم** حاصل پاورقی‌های استاد مطهری بر کتاب **اصول فلسفه رئالیسم** بود که آن را شرح و تفسیر می‌کرد. ایشان در سال ۱۳۵۶ شمسی نیز در برخی سخنرانی‌هایشان از مسائل معرفت‌شناختی بحث کردند که در کسوت کتاب **مسئله شناخت** منتشر گردید.

آیت‌الله جعفر سبحانی به درخواست علامه **اصول فلسفه** را به عربی ترجمه کرد (الطباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۳) و خود دو کتاب مستقل در این زمینه به رشته تحریر درآورد: **نظریة المعرفة: المدخل إلى العلم و الفلسفة (۱۴۱۰ق)** و **الإلهیات و شناخت در فلسفه اسلامی**.

کتاب **شناخت‌شناسی در قرآن (۱۳۷۱)** نیز حاصل تأملات آیت‌الله جوادی آملی در قلمرو مباحث معرفت‌شناختی است که بعداً نسخه تکمیل‌شده آن به معرفت‌شناسی در قرآن تغییر نام داد. کتاب مهم دیگر ایشان **شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت (۱۳۷۲)** است که در آن بر اساس دیدگاه‌های معرفت‌شناختی خویش به نقد یکی از دیدگاه‌های تأثیرگذار در قلمرو معرفت‌شناسی دین پرداخته‌اند.

دیگر دانش‌آموخته مکتب علامه طباطبایی که نقش بسزایی در گسترش و تعمیق مباحث معرفت‌شناختی بر عهده دارد، مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی است. مهم‌ترین اثر مکتوب ایشان در این زمینه کتاب **آموزش فلسفه** که در هفت بخش سامان یافته است و برای نخستین بار مبحث شناخت‌شناسی، پس از مباحث مقدماتی و پیش از هستی‌شناسی آمده است. این کتاب از زمان نگارش تا کنون مهم‌ترین متن آموزشی فلسفه اسلامی به زبان فارسی بوده است؛ از این رو نقش بسیاری در گسترش و ترویج معرفت‌شناسی در میان

فلسفه‌آموزان و طلاب داشته است. دیگر فعالیت ایشان که موجب تعمیق مباحث این دانش گردید، تشکیل چندین دوره میزگردهای معرفت‌شناسی است. در این میزگردها از سال ۱۳۷۵ به بعد، بیش از صد جلسه در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup> با مدیریت علمی ایشان و با حضور چندین استاد سرشناس فلسفه اسلامی و فلسفه غرب یعنی استاد غلامرضا فیاضی، دکتر محمد لگنهاوسن و آقای مصطفی ملکیان برگزار شد. هدف اصلی این هم‌اندیشی‌ها استنباط، تبیین و بررسی مبانی و دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی بود. در این گفت‌وگوها دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان با اندیشه‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی نیز تطبیق و مقایسه شده است. حاصل این جلسات از سال ۱۳۹۵ برای دسترسی پژوهش‌گران در فرایند انتشار قرار گرفته است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵).

حاصل فعالیت‌های علمی طبقه دوم معرفت‌شناسان اسلامی پس از علامه طباطبایی را می‌توان در سه محور دسته‌بندی کرد:

### ۱. تنظیم، تبویب و تدوین مسائل معرفت‌شناسی

یکی از مهم‌ترین اقدامات فیلسوفان اسلامی پس از علامه را باید سروسامان‌بخشیدن به مسائل متفرق شناخت‌شناسی و تنظیم آنها در یک مجموعه نظام‌مند به شمار آورد. بی‌تردید صورت‌بندی نظام مسائل یک دانش نقش کلیدی در گسترش و آموزش آن دارد. به همین جهت، این پژوهش‌گران با رجوع به سنت فلسفه اسلامی و آثار پیشینیان، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی را استنباط و به صورت نظام‌مند تدوین و ارائه کردند تا این مسائل متفرق در کسوت دانشی مستقل به جامعه علمی عرضه شود. شاید بیشترین نقش در این عرصه متعلق به کتاب آموزش فلسفه باشد که به جهت درسی‌بودنش توانست تأثیر فراوانی در شکل‌دهی به تعریف و چارچوب مسائل ایفا کند؛ از سوی دیگر موجب گسترش مباحث معرفت‌شناختی و اهتمام استادان، پژوهش‌گران و فلسفه‌آموزان به این مسائل شد.

### ۲. نظریه‌پردازی در مسائل معرفت‌شناسی

دومین فعالیت درخشان طبقه دوم پژوهش‌گران معرفت‌شناسی اسلامی، نظریه‌پردازی در

مسائل اساسی و نوآوری در حل مشکلات بنیادین این دانش بود. فعالیت نخست به اصطیاد مسائل و استنباط دیدگاه‌های پیشینیان اختصاص داشت؛ اما روشن است که میراث گذشتگان پاسخ‌گوی همه مسائل این دانش نبود و بازکردن گره‌های پیچیده این علم در گرو بازاندیشی و پژوهش‌های نوین بود؛ از این رو این اندیشمندان هرگز در آرای پیشینیان توقف نکردند؛ بلکه با بهره‌گیری از خرمن دانش فیلسوفان پیشین خود به اندیشه‌ورزی در خصوص مسائل معرفت‌شناسی پرداختند و با طرح دیدگاه‌های نوین گام‌های مهمی در مسیر پیشرفت این دانش برداشتند.

برای نمونه -چنان‌که پیش از این گفتیم- بحث کانونی معرفت‌شناسی مسئله ارزش شناخت است. به اعتقاد آیت‌الله مصباح این مسئله نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه غرب راه حل روشنی نداشته است. از نظر ایشان فیلسوفان غربی از عهده حل این مشکل برنیامده‌اند، بلکه گره بر گره افزوده‌اند:

با پیشرفت علوم، در غرب این مشکل به جای اینکه به راه حل اساسی دست یابد، روزبه‌روز اشکال بیشتری پیدا می‌کرد... در فلسفه غرب نه تنها قدمی برای حل این معما برنداشته‌اند، بلکه روزبه‌روز بر ابهام آن افزوده‌اند. البته کسانی هستند که مدعی یافتن و درک واقعیات خارجی هستند، ولی کسانی که از دقت نظر بیشتری برخوردارند و به عمق مسئله توجه می‌کنند و در صدد راه حلی برای آن هستند، غالباً به بن‌بست رسیده‌اند (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲).

در سنت فلسفه اسلامی نیز این مسئله به بداهت آن واگذار شده است. فیلسوفان اسلامی در مقابل سوفسطایی‌گری و انکار علم موضع قاطعی گرفتند و سوفیسم را با دلایل نقضی رد کردند و تنها بحثی که می‌توان از سخنان ایشان درباره کشف واقعیت و مطابقت علم با واقعیات خارجی به دست آورد، مسئله وجود ذهنی است؛ ولی به اعتقاد استاد مصباح صرف ردّ سفسطه، امکان علم مطابق با واقع را اثبات نمی‌کند و با بحث وجود ذهنی نیز این مسئله حل نمی‌شود (همان، صص ۲۶۱ و ۲۶۵). در نتیجه «این مسئله دقیق و این گره‌گاه ظریف به صورت رازی سر به مهر در فلسفه اسلامی باقی ماند و فقط به همین

اندازه اکتفا می‌کردند که همه ادراکات ما به ادراکات بدیهی منتهی می‌شود و عقل بالفطره آنها را درک می‌کند و مطابقت آنها را با واقعیت می‌یابد» (همان، ص ۲۶۲).

نتیجه آنکه مسئله ارزش شناخت نه در کلمات فیلسوفان اسلامی و نه در سخنان فلاسفه غرب، راه حل روشنی نیافته است. به علامه مصباح کلید حل مسئله در سخنان علامه طباطبایی و در مسئله «ارجاع علوم حصولی به علم حضوری» نهفته است (همان، ص ۲۶۵-۲۷۳). ایشان با الهام از اندیشه‌های استاد با دقت نظر ستودنی خویش دیدگاهی نو در ابتدای معرفت‌های بشری بر پایه‌های یقینی و رهایی از شکاکیت و نسبیت‌گرایی عرضه کردند (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹).

### ۳. به‌کارگیری دیدگاه‌های معرفت‌شناختی عام در حل مسائل معرفت‌شناسی‌های خاص

در بخش ضرورت بحث از معرفت‌شناسی نشان دادیم که مسائل و نظریات این دانش تأثیرات بنیادین بر سایر علوم بشری بر جای می‌گذارند. این تأثیرگذاری در پاره‌ای از دانش‌های امروزی به صورت مستقیم و در نتیجه بسیار روشن است. در جای خود توضیح داده شده است معرفت‌شناسی بر اساس گستره قلمرو آن بر دو بخش است: معرفت‌شناسی مطلق یا عام و معرفت‌شناسی مقید یا خاص. مقصود از معرفت‌شناسی مطلق آن دسته نظریه‌های معرفت‌شناختی است که به نوع خاصی از معرفت اختصاص ندارد و همه حوزه‌های معرفت را در بر می‌گیرد؛ اما معرفت‌شناسی خاص تنها به بررسی نوع خاصی از معرفت می‌پردازد؛ برای مثال بررسی معرفت‌های تجربی، معرفت‌های اخلاقی یا معرفت‌های دینی به ترتیب در معرفت‌شناسی علوم تجربی (همان فلسفه علم)، معرفت‌شناسی اخلاق و معرفت‌شناسی دین صورت می‌گیرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۷). ناگفته روشن است که دیدگاه‌های برگزیده در معرفت‌شناسی عام بر معرفت‌شناسی‌های خاص تأثیر می‌گذارند.

سومین فعالیت ممتاز علامه طباطبایی و طبقه دوم معرفت‌شناسان اسلامی این بود که بر پایه دیدگاه‌های معرفت‌شناسی عام خویش به حل برخی مسائل اساسی در سایر حوزه‌های

دانشی به‌ویژه معرفت‌شناسی دین پرداختند. در واقع جریانی که در میان عالمان حوزوی در بهره‌مندی از میراث اندیشه عقلانی تشیع توسط حضرت امام خمینی علیه السلام و علامه طباطبایی شکل گرفته بود، توسط طبقه دوم اندیشمندان که تربیت‌یافتگان همین بزرگان بودند، استمرار یافت و در دهه‌های بعدی با استناد به مبانی معرفت‌شناختی مقبول در مواجهه با اندیشه‌های وارداتی و برداشت‌های التقاطی چون سدی استوار ایستادگی کرد. در دهه هفتاد و هشتاد شمسی، ساحت معرفت دینی در فضای فکری و فرهنگی ایران عرصه همجمله‌های توفنده از سوی تأثیرپذیرفتگان فلسفه‌های غربی بود. در این دوران، دانش‌آموختگان علوم انسانی غربی بر پایه دیدگاه‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی به بازتفسیر گسترده مفاهیم و آموزه‌های دینی دست زدند؛ بلکه با طرح اشکالات بسیار بر باورهای دینی هجوم آوردند. اما این بار نیز مانع استوار و سدی مستحکم به نام معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی پیش روی این حملات بود و فیلسوفان سرشناس این برهه به‌ویژه آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی *آملی* با درپیش گرفتن شیوه استاد خویش بار دیگر به دفاع از ساحت معرفت دینی پرداختند. این دو اندیشمند با باریک‌اندیشی ستودنی و موشکافی‌های تحسین‌برانگیز خود دیدگاه‌های نوپدید در قلمرو معرفت‌شناسی دین نظیر کثرت‌گرایی دینی، قرائت‌های مختلف از دین و قبض و بسط تئوریک شریعت را به نقد کشیدند و با دیدگاه‌های مستحکم خود از ساحت ایمان و عقلانیت شیعی دفاع کردند. به گفته یکی از اندیشمندان: «حوزه علمیه قم همان گونه که در مقطع قبل، امکانات معرفتی و فلسفی خود را در قالب کشف الاسرار و اصول فلسفه و روش رئالیسم به فعلیت رساند، در این مقطع نیز باید از امکانات خود بهره می‌برد و کتاب شریعت در آینده معرفت اثری است که در پاسخ به همین نیاز شکل گرفت» (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

بر آگاهان به زمانه و کسانی که آن دوران را تجربه کرده‌اند، پوشیده نیست که اگر دفاع عالمانه و نقد محققانه فیلسوفان معرفت‌شناس آن زمان نبود، معلوم نبود چه بر سر معرفت دینی می‌آمد و چه سرانجام شومی در انتظار ایمان دینی بود.

آخرین طبقه معرفت‌شناسان اسلامی نقش‌آفرین در تحولات این دانش، شاگردان طبقه

پیشین‌اند. مهم‌ترین فعالیت این طبقه را باید پژوهش‌های تطبیقی میان دیدگاه‌ها و روی‌کردهای معرفت‌شناسی اسلامی با نظریات معرفت‌شناسی‌های غربی دانست. در صدر این اندیش‌وران باید بیش از همه از استاد محمد حسین‌زاده نام برد که چندین دهه از حیات علمی خود را متمرکز در آموزش و پژوهش معرفت‌شناسی بوده است و در میان پژوهش‌گران این عرصه، صاحب بیشترین آثار می‌باشد. آقایان حسن معلمی، علیرضا قائمی‌نیا، عباس عارفی و احمد ابوترابی دیگر استادان سرشناس این عرصه به شمار می‌آیند.

پس از ورود مباحث معرفت‌شناسی در قلمرو پژوهش‌های فلسفه اسلامی، برخی فعالیت‌های نهادی و پژوهش‌های علمی فراوانی از سوی نهادهای پژوهشی حوزه و مراکز اقماری آن شکل گرفت. برخی از مهم‌ترین فعالیت‌های نهادی را می‌توان این گونه نام برد: ۱. راه‌اندازی گروه پژوهشی معرفت‌شناسی از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: یکی از فعالیت‌های علمی این نهاد، انتشار نخستین نشریه تخصصی در موضوع معرفت‌شناسی با عنوان **ذهن** است که با اخذ مجوز از شورای عالی حوزه‌های علمیه با رتبه علمی-پژوهشی از زمستان ۱۳۷۹ تا کنون ۸۹ شماره آن منتشر شده است.

۲. راه‌اندازی شورای علمی معرفت‌شناسی در مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی<sup>ع</sup>: یکی از فعالیت‌های پژوهشی این مرکز انتشار دو ویراست از **اصطلاح‌نامه معرفت‌شناسی** در سال‌های ۱۳۹۲ و ۱۳۹۸ بوده است.

۳. تأسیس انجمن معرفت‌شناسی حوزه علمیه (۱۳۸۳).

### نتیجه

دانش معرفت‌شناسی به اقتضای موضوع حیاتی آن، دانشی بسیار تأثیرگذار است. تاریخچه ۵۰-۶۰ ساله این دانش نیز کارآمدی آن در دفع شبهات از ساحت باورهای دینی و بررسی خوانش‌های وارداتی از الهیات مسیحی را نشان می‌دهد؛ از این رو شایسته است مدیران

حوزه‌های علمی و استادان و پژوهشگران فلسفه اهتمام بیشتری به ترویج و تعمیق این مباحث داشته باشند. باید روزبه‌روز بر غنا و استحکام مسائل معرفت‌شناسی اسلامی افزوده شود و با عطف توجه به مکاتب و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی موجود و نوپدید در فلسفه غرب، با انجام پژوهش‌های تطبیقی، پاسخ‌های دقیق و روشنی برای مسائل فراهم آید؛ از سوی دیگر در دو قلمرو بسیار مهم معرفت دینی و علوم انسانی، هم باید مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه‌های موجود استنباط و واکاوی شود، هم این دیدگاه‌ها بر پایه معرفت‌شناسی اسلامی، بررسی و ارزیابی شوند تا اعتبار آنها بر پایه صحت مبانی نظری‌شان آشکار شود. درنهایت با پی‌ریزی و تنسيق مبانی معرفت‌شناختی صائب به مثابه پایه‌های ساختمان علوم انسانی، زمینه تأسیس علوم انسانی و اجتماعی مقبول فراهم آید.

مسئله رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا کمتر مورد توجه واقع شده و از جانب فیلسوفان اسلامی تقریباً به صورت جسته‌گریخته، فرعی و غیر مهم مطالبی مطرح گردیده است. وقتی نقش و جایگاه حواس در ایجاد حکم را بفهمیم، در دایره قضایای مرتبط با حواس ظاهری، جهت رسیدن به صدق، یقین و دوری از خطا آسان‌تر و مطمئن‌تر خواهیم بود؛ همچنین اگر حواس حکم‌کننده باشند، ناخواسته دنیای معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی دچار تحولات اساسی خواهد شد و پای تجربه‌گرایی و ارتباطش با عقل‌گرایی به حوزه تصدیقات معرفت‌شناسی اسلامی باز خواهد شد.

مقاله حاضر با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استدلالی و رویکرد تاریخی-منطقی به دنبال دست‌یابی به پاسخ پرسش‌های ذیل است:

- ۱- دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
  - ۲- نظریه مختار درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
- تا جایی که نگارنده بررسی نموده، مسئله فوق دارای پیشینه قابل توجهی نیست و تنها استاد محمد حسین زاده در کتاب منابع معرفت مطالبی در این خصوص بیان کرده است.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (البرهان)؛ تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید؛ قم: منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۳. التهانوی، محمدعلی؛ موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ تقدیم و إشراف و مراجعة رفیق العجم؛ ط ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۴. پارسانیا، حمید؛ «مطلع»، شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت؛ ۱۳۹۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۶. —؛ شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۷. —؛ «چیستی فلسفه اسلامی»، قیسات؛ ش ۳۵، ۱۳۸۴، ص ۵-۱۰.
۸. حسین‌زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۸۲.
۹. —؛ جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۷.
۱۰. الشریف الجرجانی، علی بن محمد؛ معجم التعریفات؛ تحقیق و دراسة محمد صدیق المنشاوی؛ القاهرة: دار الفضیلة للنشر و التوزیع و التصدیر، [بی‌تا].
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الإقتباس؛ تصحیح مدرس رضوی؛ چ ۵، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۲. علامه حلی؛ الجوهر النضید؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.

۱۳. العلامة الطباطبائی، السید محمد حسین؛ اصول الفلّسفة؛ ترجمه جعفر السبحانی؛ ط ۳، قم: مؤسسه الإمام الصادق، ۱۳۸۴.
۱۴. طباطبائی، محمد حسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۵. فراستخواه، مقصود؛ دین و جامعه؛ ویراستار حسین ناظم‌زاده؛ چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۱۶. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی؛ مبانی اندیشه اسلامی (۱): معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۷، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶.
۱۸. —؛ هم‌اندیشی معرفت‌شناسی؛ تدوین و نگارش محمد سربخشی؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
۱۹. —؛ «ارزش شناخت»، دومین یادنامه علامه طباطبائی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳، ص ۲۵۵-۲۷۳.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۱. —؛ مسئله شناخت؛ چ ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۴.

### References

1. Aristotle; "Metaphysics", in **Complete Works of Aristotle**; Vol.2, Jonathan Barnes (ed.); Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1991.
2. Audi, Robert (Ed.); **The Cambridge Dictionary of Philosophy**; 2<sup>nd</sup> ed, New York: Cambridge University Press, 1999.
3. Ayer, Alfred Jules; **Language; Truth and Logic**; New York: Dover Publications Inc., 1952.
4. Baghrarian, Maria; **Relativism: The Problems of Philosophy**; London: Routledge, 2004.

5. Bonjour, Lawrence; **The Structure of Empirical Knowledge**; Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985.
6. Cohen, Stewart; "Scepticism", in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Vol.8, Edward Craig (ed.); London: Routledge, 1998.
7. Guthrie, W. K. C., **The Sophists**, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
8. \_\_\_\_\_; **A History of Greek Philosophy**; Vol.2 (The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus), Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
9. Landesman, Charles; **Skepticism: The Central Issues**; Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
10. Popkin, Richard; "History of Skepticism", in **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol.9, Donald M. Borchert (ed.); 2<sup>nd</sup> ed., New York: Macmillan Publishing, 2006.
11. Avicenna (1404), The healing (Al-Shifa), Qum: Ayatollah Marashi's library. (in arabic)
12. Avicenna (1379). Salvation from drowning in the sea of confusion (Al-Nejat men al-gharigh fi bahre al-zalalah), Tehran: Tehran university. (in arabic)
13. Hassani, Hamid Reza, Mousavi, Hadi (1400). Human Actology of Allameh Tabatabai's philosophy: Capacity Assessment of Anthropology of Allameh and the principles for social sciences, Qom: research institute of Hawzeh and university. (in persian)
14. Zakeri, Mahdi (1394). An introduction to philosophy of action, Qom: research institute of Islamic sciences and culture, samt. (in persian)
15. Sadra (1981). Al-Hikma Al-Muttealiyyah Fi Al-Asfar al-aghliyah al- arbaah, Beyrut: Dar Al-Ehya Al-Torath. (in arabic)
16. -----(1363).Al-Mashaer, Tehran: Tahuri library,. (in arabic)
17. -----, Al-Hikma Al-Muttealiyyah Fi Al-Asfar al-aghliyah al- arbaah (gloss by Allameh Tabatabai), Beyrut: Dar Al-Ehya Al-Torath Al-Arabi. (in arabic)
18. Tabatabai, Mohammad Hossein, Mohamad Bagher, Musavi (1374), translation interpretation of Al-Mizan, Qom: Islamic publication. (in arabic)
19. ----- (1387), Allameh's collection of theses, Qom: Bustane ketab. (in arabic)

- 
20. -----, Rabii, Sabah (1428). Allameh's collection of theses, Qom: Baghiyat. (in persian)
  21. -----, Shirvani, Ali (1392). Translation and interpretation of NIHAYAH AL- HIKMAH, Qom: Bustane ketab. (in persian)
  22. -----, Fayyazi, GholamReza (1386). NIHAYAH AL-HIKMAH, Qom: Imam Khomeyni's educational and studious institute. (in arabic)
  23. ----- (1388), The human from beginning to end, Qom: Bustane ketab. (in persian)
  24. -----, Mesbah, Mahamad-Taghi (1367), NIHAYAH AL-HIKMAH, Tehran: Al-Zahra. (in arabic)
  25. ----- (1364), Philosophical principles and Realism approach, Tehran: Sadra. (in persian)
  26. ----- (1370), BIDAYAH AL-HIKMAH, Tehran: Al-Zahra. (in arabic)
  27. Mesbah, Mohammad Taghi, Saeedi Mehr, Mohammad (1375). Asfar's interpretation, Qom: Imam Khomeyni's educational and studious institute. (mixed Arabic and persian)
  28. essays
  29. Akbarian, Reza, Golestane, Fahime (1391). Faith reality according to Sadra and Allameh Tabatabai, Sadra's Hikmah.
  30. Rastian, Ebrahim, Bidhendi, Mohammad, Rahimpour, Forugh Al-sadat (1398)
  31. Antological utterance from credits based on the story of the human descent according to Allameh Tabatabai's view point



Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Examining Ayatollah Mesbah's problems in Compiling the Philosophy based on the criterion of Essential Accident

Qolamhossein Mir <sup>✉ 1</sup>  | Mohammad Mahdi Mahdavi Burhan <sup>2</sup> 

1. Corresponding Author. Assistant Professor of Al-Mustafa International University.

E-mail: [mir2010pkk@gmail.com](mailto:mir2010pkk@gmail.com)

2. Student of 2<sup>th</sup> level at Seminary, Amir al-Mominin Jurisprudence School of Qom..

E-mail: [mahdi1380pk@gmail.com](mailto:mahdi1380pk@gmail.com)

---

#### Article Info

##### Article type:

Research Article

##### Article history:

Received 11 March 2023

Received in revised form 24 May 2023

Accepted 26 May 2023

Published online 22 June 2023

##### Keywords:

*Essential Accident, Distinction of Sciences, Existential Causes, Secondary Intelligibles, Ayatollah Mesbah*

#### ABSTRACT

One of the criteria that has been used for distinguishing and compiling sciences since long ago is the criterion of "essential accident". By having this criterion, scientists will be able to put together propositions specific to a certain subject correctly and in a logical order, and draw a specific boundary for their desired science. However, Ayatollah Mesbah introduces problems to this criterion, which makes this criterion invalid in the Philosophy. This article tries to explain with a descriptive-analytical method and according to the available references, first explain a summary of the criterion of "essential accident", then discuss Ayatollah Mesbah's problems with this criterion in compiling the Philosophy. The "essential accident" nature of the predicate for the subject depends on the achievement of two major conditions, namely "inherence" and "priority", and the problems of Ayatollah Mesbah are also related to these two; However, it is possible to answer these problems by paying attention to the problem of the participation of term and proof and also comparing the conditions of philosophical secondary intelligibles to the predicates of the subject the Philosophy.

---

**Cite this article:** Mir, Q & Mahdavi Burhan, M.M (2023). Examining Ayatollah Mesbah's problems in Compiling the Philosophy based on the criterion of Essential Accident, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 127-158. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176479>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176479>

---

## Extended Abstract

### Introduction

The topic of science discusses essential accidents. Every scholar related to the fields of logic and philosophy has come across this expression. In addition to being one of the prerequisites of the argument, the element of essential accident is also a criterion for distinguishing, organizing and codifying sciences; Therefore, one of the applied topics is the science of logic and methodology.

The philosophy is among the knowledge that have been compiled according to the criteria of essential accident. In philosophical theorems, the criterion of essential accidents must be provided in the ratio between the subject and the predicate.

Based on what we will explain in this text, in order for the condition of essential accidents to be fulfilled, two conditions are necessary: one is inherent in the argument and the other is primary. It is in this way that the propositions of the philosophy take on a logical order and system around the axis of aggregated existence.

However, Ayatollah Mesbah raises some problems according to the special conditions of the subject of this science - that is, existence. According to him, it is not possible to meet the previous two conditions in predicates of existence. In better words, they believe that predicates of existence cannot be intrinsic to its proof; Also, some of them are not primary and direct to existence.

If the Ayatollah Misbah's problems are included in the criteria of the inherent width in the formulation of the science of philosophy, the hands of philosophers will be empty of real resources for the regulation of this noble science. When there is no real standard for collecting science, we have to codify this pure real science with a valid standard. So it is necessary to get rid of these problems from this criterion.

### Findings

The compound propositions of parts of existence like its existential propositions are considered as problems of the philosophy, and their predicates are not intermediate in order to belong to the absolute existence, but are their essential accidents; Because the types of existence are secondary concepts and do not limit the predicate to their scope. Therefore, it is not the case that the priority condition makes the

---

number of problems of the philosophy not exceed the number of fingers, but the problems of the philosophy remain within it despite this condition.

### **Conclusion**

In this article, it was explained that different criteria have been mentioned for differentiating and compiling sciences; Some sciences are distinguished by goals, some by methods, and others by subject. In the meantime, the scope of the subject based on the essential accident is what the philosophy is based on.

The essential accidents has two conditions; That is, in order for a predicate to be considered intrinsic to a subject, it must be intrinsic to its proof, that is, it must be taken to the extent of the subject or the subject itself or one of its constituents must be taken to the extent of it. Also, the predicate should not have a virtual, equal, specific, general or relative medium to be related to the subject, but it should be carried directly to it, while it itself is not independent of the subject.

In the meantime, Ayatollah Mesbah objected that the subject of philosophy does not have a substantive quality that has the essence of proof; Because it does not have a genre or season that wants to be taken to the extent of it, and similarly, it is not supposed to be a genre or season of something that wants to be taken to the extent of that thing;

On the other hand, if we accept the condition of primacy within the essence, we have reduced the problems of the philosophy to the number of fingers; Due to the fact that the predicates of the types of existence - that is, their compound propositions - will be removed from the problems of the philosophy; Because the part itself will be the intermediary in their presentation on absolute existence.

But it must be said that these problems are incomplete; It is not the case that limits are only made up of species and season or in other words the causes of consistency, but at this point, limit and argument share and everything that is used to prove the cause of an object forms the limit of the object;

Therefore, existence as one of the causes of the existence of all things is taken within their limits and can have an inherent argument.

Also, the secondary philosophical intelligible are concepts that are

---

abstracted from the object after it is realized, and in fact, when they are taken as adverbs, they do not put any collar on the neck and do not limit it; Therefore, it is not the case that the predicates of the compound heliat of the types of existence are anything other than the laws of absolute existence. For this reason, such issues remain within science.



## ارزیابی اشکالات آیت‌الله مصباح

### به تدوین علم فلسفه بر اساس ملاک عرض ذاتی

غلامحسین میر<sup>۱</sup> | محمد مهدی مهدوی برهان<sup>۲</sup>

mir2010pkk@gmail.com

mahdi1380pk@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، استادیار جامعه المصطفی العالمیه.

۲. طلبه سطح دو حوزه علمیه، مدرسه فقهی امیرالمؤمنین قم.

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

یکی از ملاکاتی که از دیرباز تا کنون برای تمایز و تدوین علوم مطرح بوده، ملاک «عرض ذاتی» است. دانشمندان با در دست داشتن این ملاک خواهند توانست گزاره‌های مختص به یک موضوع معین را به درستی و با نظم منطقی در کنار هم قرار داده، مرزی مشخص برای علم مورد نظر خود ترسیم کنند. لکن آیت‌الله مصباح اشکالاتی را بر این ملاک وارد می‌کنند که باعث از کار افتادن این ملاک در علم فلسفه می‌شود. اثر پیش رو سعی دارد با روشی توصیفی-تحلیلی و با توجه به منابع در دسترس اعم از مخطوطات موجود از اعلام و صوت دروس و... ابتدا خلاصه‌ای از ملاک عرض ذاتی را تبیین کرده، سپس به اشکالات آیت‌الله مصباح بر این ملاک در تدوین علم فلسفه بپردازد. عرض ذاتی بودن محمول برای موضوع در گرو تحقق دو شرط عمده یعنی «ذاتیت» و «اولیت» است و اشکالات آیت‌الله مصباح (ره) نیز بر همین دو وارد می‌آید؛ لکن می‌توان با توجه به مسئله مشارکت حد و برهان و همچنین تطبیق شرایط معقولات ثانی فلسفی بر محمولات موضوع علم فلسفه، به این اشکالات پاسخ گفت.

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۲/۲۰

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۰۳

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۰۵

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

#### واژگان کلیدی:

عرض ذاتی، تمایز علوم، علل وجودی، معقولات ثانوی، آیت‌الله مصباح

استناد: میر، غلامحسین؛ پورحسن درزی، قاسم (۱۴۰۲). ارزیابی اشکالات آیت‌الله مصباح به تدوین علم فلسفه بر اساس ملاک عرض

ذاتی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۱)، ۱۲۷-۱۵۸. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176479>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسنندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.176479>



### مقدمه

«موضوع العلم، ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة». هر دانش‌پژوه مرتبط با رشته‌های منطق و فلسفه با این عبارت برخورد داشته است. عنصر عرض ذاتی علاوه بر آنکه یکی از شروط مقدمات برهان است، ملاک تمایز، تنظیم و تدوین علوم نیز به شمار می‌آید؛ لذا یکی از مباحث کاربردی علم منطق و متدولوژی است.

از جمله علومی که طبق ملاک عرض ذاتی تدوین شده، علم فلسفه است. در قضایای فلسفه باید ملاک عرض ذاتی در نسبت بین موضوع و محمول تأمین شود. بر اساس آنچه در این متن توضیح خواهیم داد، برای اینکه شرط عرض ذاتی محقق شود، دو شرط لازم است: یکی ذاتی باب برهان بودن و دیگری اولی بودن. در این صورت است که گزاره‌های علم فلسفه حول محور وجود تجمیع شده، نظم و نظامی منطقی به خود می‌گیرند.

لکن آیت‌الله مصباح با توجه به شرایط خاص موضوع این علم - یعنی وجود- اشکالاتی را طرح می‌کنند؛ به زعم ایشان ممکن نیست بتوان دو شرط پیشین را در محمولات وجود رعایت کرد. به عبارت بهتر ایشان معتقدند محمولات وجود نمی‌توانند ذاتی باب برهان آن باشند؛ همچنین برخی از آنها نیز نسبت به وجود اولی و بی‌واسطه نیستند.

اگر اشکالات آیت‌الله مصباح بر ملاک عرض ذاتی در تدوین علم فلسفه کارگر افتند، دست فیلسوفان از مناطی حقیقی برای تنظیم این علم شریف تهی خواهد شد. وقتی سنجه‌ای حقیقی برای گردآوری علم در دسترس نباشد، ناچاریم این علم حقیقی محض را با معیاری اعتباری مدون سازیم. پس ضروری است این ملاک را از شر این اشکالات خلاص کنیم.

در توضیح و تبیین ملاک عرض ذاتی، تحقیق و پژوهش‌هایی صورت گرفته است. بعضی از این تحقیقات در صدد تشریح نظرات برخی از بزرگان درباره این ملاک بوده‌اند و برخی با تطبیق این شرط بر علمی خاص - همانند علم اصول - مترصد توضیح ساختاربندی آن علم بر اساس ملاک عرض ذاتی شده‌اند؛ برخی نیز در پی توضیحی کامل و جامع از

این ملاک برآمده‌اند. از جمله این تحقیقات می‌توان به کتب و مقالات زیر اشاره کرد:

- علی فرحانی و مجتبی امین جواهری؛ **در آستانه حکمت؛ امتداد حکمت**، ۱۴۰۰.
- میلاد کریمی؛ «عرض ذاتی از نظر علّامه طباطبایی»، **نشریه سخن جامعه**؛ شماره ۶.
- قاسم کاکایی؛ «عرض ذاتی به عنوان معیار وحدت و تمایز مسائل علوم»، **مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان**؛ شماره ۱۰.
- معلّمی، حسن؛ «حلّ معمای عوارض ذاتی»، **مجله معرفت فلسفی**؛ شماره ۳۲.
- پورعبداللّهی، حجّت؛ «نقد و بررسی تأثیر موضوع و عرض ذاتی بر مسائل علم اصول مبتنی بر آرای آخوند خراسانی (رحمة الله علیه)»، **مجله آفاق فقهات**؛ شماره ۳.
- سجّاد علیزاده؛ «بررسی ملاک تمایز علم از دیدگاه علّامه طباطبایی (رحمة الله علیه)»، **مجله آفاق فقهات**؛ شماره ۲.

باید گفت هیچ یک از این تحقیقات به بیان و بررسی دقیق و جامع اشکالات آیت‌الله مصباح نپرداخته است. سعی این نوشتار پُرکردن همین خلأ است. قرار بر این است که بر خلاف تحقیقات پیشین، هر دو اشکال آیت‌الله مصباح تبیین و به آنها پاسخ داده شود. این نوشتار بر گرده خود می‌بیند که پاسخ دهد اولاً ملاک عرض ذاتی چیست؛ ثانیاً اشکالات آیت‌الله مصباح بر این ملاک در تدوین علم فلسفه کدام‌اند؛ ثالثاً پاسخ این اشکالات چیست. در کنار این موارد، نیم‌نگاهی به ملاک تمایز علوم، شروط عرض ذاتی، مشارکت حدّ و برهان - به طور موجز و خلاصه - و مسئله تفکیک بین معقولات اولی و ثانی نیز خواهیم داشت. در ضمن بر خود لازم می‌دانیم از عزیزان آقای دکتر حسینی سنگچال و حجّت‌الاسلام و المسلمین محمدهادی حاج‌حسینی کمال تشکر را داشته باشیم.

### الف) ملاک تمایز و تدوین علوم

یکی از مسائلی که از دیرباز تا کنون ذهن علما علوم مختلف را به خود مشغول کرده، چگونگی تدوین یک علم است؛ به عبارت بهتر چه ملاکی باعث می‌شود مسائل علوم مختلف با یکدیگر تداخل پیدا نکنند و مثلاً چرا گزاره‌های علم جغرافیا در علم تاریخ و مسائل علم ریاضی در علم پزشکی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؟ آیا اساساً برای تدوین

علم، ملاک معینی وجود دارد یا آنکه تدوین علم به اعتبار معتبر علم بستگی دارد؟ برای بررسی مسئله ملاک تمایز علوم از زاویه‌ای دیگر باید بگوییم در عالم علوم - به معنای عام کلمه - دسته‌هایی از مسائل را مشاهده می‌کنیم که به‌نوعی با یکدیگر در ارتباطند؛ برخی از یک خانواده، برخی از یک فامیل و برخی از یک خاندان و نژادند؛ برای مثال مسائل اصلی علم «حساب» نسبت به یکدیگر، از یک خانواده به شمار می‌آیند؛ در حالی که نسبت این مسائل با مسائل علم «هندسه»، رابطه‌ای دورتر است؛ اگرچه این مسائل خویشاوند و فامیل به نظر می‌رسند. همچنین می‌توان گفت اگرچه مسائل علم حساب و هندسه با مسائل علم طبیعیات بیگانه به نظر می‌رسند، هر دو طبق تقسیمات حکمت، در علوم نظری جای می‌گیرند و از یک خاندان به شمار می‌آیند (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۲۱). حال که مسائل علوم مختلف به‌نوعی به یکدیگر مربوط‌اند، ملاکی که هر دسته از این مسائل را در یک علم غیر از علم دیگر قرار داده، چیست؟

در توضیح اصطلاحی معنای علم گفته شده است: «مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی که حول یک محور خاص در حال گردش‌اند» (مصباح، ۱۳۹۶، ج ۱، درس ششم). همین محور خاص می‌تواند به‌نوعی ملاک تمایز علوم باشد؛ البته در اینکه این محور خاص چیست، اختلاف نظر وجود دارد. برخی این ملاک را اهداف، فواید و آثار مترتب و در یک کلمه «غایت» یک علم قرار داده‌اند. به نظر این گروه آنچه ملاک تدوین یک علم است و گزاره‌های مختلفی را دور خود تجمیع می‌کند و همچنین سبب می‌شود علوم مختلف از یکدیگر تمایز پیدا کنند و در بررسی مسائل آنها همپوشانی وجود نداشته باشد، غایت یک علم است.

لکن این ادعا ناتمام است؛ چراکه فواید و آثار یک علم، بعد از تدوین و تمایز آن با علوم دیگر بر آن علم مترتب می‌شود. این چنین نیست که مبدع یک علم، هدفی را از آن علم تصور کرده، سپس به تجمیع داده‌های حول آن پردازد، بلکه او کاشف ارتباطات حاکم

بین گزاره‌های یک علم است.\*<sup>۳۰</sup> این بدان معناست که علوم مختلف ابتدا با ملاک دیگری مدوّن شده و از یکدیگر تمایز یافته‌اند و سپس علما به کشف آنها مشغول شده‌اند. در نتیجه باید در صدد جست‌وجوی ملاک دیگری بود؛ چراکه نمی‌توان این ملاک را برای تدوین و تمایز علوم برگزید؛ چنان‌که استاد شهید مطهری در نقد آن می‌فرماید:

[نظریه بعدی درباره تدوین علوم] این است که پیوند بین مسائل علم مختلف با یکدیگر ناشی از آثار و فوایدی است که بر آنها مترتب می‌شود... ولی این نظریه صحیح نیست. اینکه یک عدّه مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرضی که به دانستن آنها تعلق می‌گیرد، وحدت و سنخیت پیدا می‌کنند، ناشی از شباهت ذاتی آن مسائل به یکدیگر است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۹-۳۰).

ملاک دیگر برای تدوین و تمایز علوم، «موضوع» است. آنچه مرکز ثقل و نقطه کانونی یک علم است و مسائل مختلف آن علم حول محور آن گردش می‌کنند، موضوع است. موضوع آن چیزی است که مسائل علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌کنند. عرض ذاتی، آن محمولی است که مستقیماً به خود موضوع تعلق دارد نه به چیزی که مرتبط به آن موضوع است. به تعبیر شهید مطهری «احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود، بر دو قسم است: گاهی واقعاً مربوط به خود اوست و گاهی مربوط به خود او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد» (همان).

همچنان‌که پیش‌تر گذشت، علم مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مسئله‌هاست که حول محور خاصی در گردش‌اند. مسئله هر علم متشکل است از همین محور خاص که موضوع نامیده می‌شود و محمولاتی که به آن ضمیمه می‌شوند، اما نه هر محمولی؛ بلکه محمولاتی که از عوارض ذاتیه آن موضوع باشند. پس از آنکه مسائل مختلفی - که از در کنار هم قرار گرفتن موضوع و اعراض ذاتی آن تولید شده‌اند - تجمیع شدند، علم تدوین می‌شود.

---

\* البته باید توجه داشت که این ویژگی مختص علوم حقیقی است و منطق حاکم بر علوم اعتباری متفاوت خواهد بود.

حال که روش تدوین علم بر اساس ملاک عرض ذاتی معلوم شد، باید معنای «عرض ذاتی» را به تفصیل بررسی کنیم.

### ب) تبیین معنای عرض ذاتی

همچنان که گذشت، یکی از ملاک‌های سستی که برای تدوین علوم ارائه شده، تدوین علم بر پایه موضوع با توجه به مدار عرض ذاتی است. پس برای فهم طبقه‌بندی علوم بر اساس موضوع ابتدا باید عرض ذاتی را بررسی و تحلیل کنیم.

طبق آنچه در تراث عرضه شده است، عرض ذاتی هر موضوع باید دارای دو شرط باشد: نخست آنکه «ذاتی» آن موضوع باشد؛ ثانیاً باید نسبت به آن «اولی» باشد. اکنون هر یک از این دو شرط را به صورت مستقل بررسی می‌کنیم:

#### ۱. شروط عرض ذاتی

۱) ذاتیت: ابتدا باید دانست که «ذاتی بودن» با «عرض ذاتی بودن» تفاوت دارد؛ هم‌نام بودن این دو ممکن است ما را در تله مغالطه اشتراک لفظی بیندازد. ذاتی بودن یکی از شروط عرض ذاتی بودن است و اخص از آن می‌باشد. ذاتی به تناسب محلی که در آن مطرح می‌شود، دارای معانی متعددی است. مرحوم مظفر در کتاب المنطق پنج موضع و محلّ برای ذاتی برمی‌شمارد که به مقتضای آن محل‌ها ذاتی پنج معنا پیدا می‌کند. سپس در جمع‌بندی، ذاتی مد نظر خود را که ترکیبی از معنای اول و دوم است، عرضه می‌کند. این ذاتی در افواه منطق‌پژوهان به «ذاتی باب برهان» شهرت پیدا کرده است و مقصود ما از ذاتی به عنوان یکی از شروط عرض ذاتی، همین معنا از ذاتی است.

معنای اول و دوم ذاتی که ذاتی باب برهان را به دست می‌دهند، «ذاتی باب کلیات خمس» و «ذاتی باب حمل و عروض» اند. در واقع به هر کدام از این دو مورد، ذاتی باب برهان اطلاق می‌شود.

**ذاتی کلیات خمس:** در باب کلیات خمس به مقومات ذات یعنی جنس و فصل، ذاتی اطلاق می‌شود و در مقابل آن «عرضی» قرار دارد. به تعبیر علامه طباطبایی ذاتی آن محمولی است که در تعریف ماهیات گنجانده شده است و اگر از آن بیرون کشیده شود،

ذات متلاشی خواهد شد. عرضی نیز محمولی است که با رفتن آن، ذات آسیبی نمی‌بیند (طباطبایی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

بدین ترتیب مشخص شد ذاتی باب کلیات محمولی است که در حدّ شیء اخذ می‌شود. «فالدّاتی یعمّ النوع و الجنس و الفصل؛ لأنّ النوع نفس الماهیة الداخلة فی ذات الأفراد و الجنس و الفصل جزءان داخلان فی ذاتها» (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸).

**ذاتی باب حمل و عروض:** این نوع ذاتی در چارچوب تولید گزاره‌ها معنا پیدا می‌کند. به تعبیر مرحوم مظفر اگر محمولی بر موضوعی حمل شود، در حالی که خود موضوع یا یکی از مقومات آن یعنی «نوع»، «جنس» یا «جنس الجنس» آن در تعریف آن محمول اخذ شده باشد، محمول نسبت به آن موضوع ذاتی خواهد بود.

توضیح بیشتر آنکه ذاتی یا آن چیزی است که خود موضوع درون تعریف آن اخذ می‌شود -مانند: «الأنف افطس». در این مثال انف (بینی) که موضوع است در تعریف افطس اخذ شده است؛ زیرا افطس به معنای بینی پهن است - یا آن چیزی است که یکی از مقومات موضوع درون آن اخذ می‌شود که منظور از مقومات نیز «نوع»، «جنس» و «جنس الجنس» موضوع می‌باشد، نظیر «الفاعل مرفوع» که نه خود «فاعل» بلکه نوع آن یعنی «کلمه اسمی» درون تعریف مرفوع اخذ شده است.

پس ذاتی باب حمل عروض آن چیزی است که موضوع یا یکی از مقومات آن در حدّ او اخذ شده باشد: «المحمول الذاتی للموضوع ما كان موضوعه أو احد مقوماته واقعاً فی حده» (همان، ص ۳۶۱).

حال که تا بدین جا معنای هر یک از ذاتی ابواب کلیات خمس و حمل و عروض را توضیح دادیم، می‌توانیم تعریف جامعی از «ذاتی باب برهان» ارائه کنیم؛ چراکه این نوع ذاتی اساساً عنوان جامعی برای دو ذاتی پیش‌گفته است. به بیان شیوای مرحوم مظفر «الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حدّ الموضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده»

(همان). یعنی ذاتی باب برهان آن محمولی است که در حدّ موضوع اخذ شده\* یا آنکه موضوع یا یکی از مقومات آن در حدّش اخذ شده باشد.

طبق بیانات فوق روشن می‌شود در تولید گزاره‌هایی که مسائل علم را تشکیل می‌دهند، محمولات باید نسبت به موضوع علم ذاتی [باب برهان] باشند، وگرنه یکی از شروط عرض ذاتی بودن را از دست داده، از تحت مسائل علم خارج می‌شوند.

**یادآوری:** همان طور که در بخش ابتدایی توضیح دادیم، نباید بین ذاتی در عرض ذاتی و ذاتی به عنوان یکی از شروط عرض ذاتی خلط کرد؛ همچنین نباید اجازه داد میان معانی مختلف ذاتی به عنوان شرط عرض ذاتی نیز خلط و اشتباهی صورت بگیرد. شرط عرض ذاتی، ذاتی باب برهان بودن محمول است که خود یا ذاتی باب ایساغوچی یا ذاتی باب حمل و عروض است.

پس در مجموع لفظ «ذاتی» در مبحث عرض ذاتی چهار استعمال مختلف دارد که باید از خلط میان آنها پرهیخت: ۱. ذاتی در لفظ «عرض ذاتی»؛ ۲. ذاتی باب کلیات خمس؛ ۳. ذاتی باب حمل و عروض؛ ۴. ذاتی باب برهان که در واقع عنوان جامعی برای دو معنای سابق است.

عدم تفکیک میان این چهار معنا سبب لغزش‌هایی در توضیح عرض ذاتی توسط بزرگانی همچون مرحوم مظفر شده است؛ به طوری که عبارات ایشان راجع به چیستی عرض ذاتی دارای تشویش است. ایشان در توضیح شروط مقدمات برهان، در طول چند صفحه، چندین بار برداشت خود را از معنای «عرض ذاتی» تغییر می‌دهند. ایشان در تبیین شرط پنجم از شروط مقدمات برهان، ابتدا عرض ذاتی را به محمولات ذاتیه اولیه تفسیر می‌کنند و در مقابل این دو، عرض غریب را قرار می‌دهد: «أن تكون [المقدمات] مناسبة

---

\* باید توجه داشت که ذاتی باب ایساغوچی به عنوان یکی از مصادیق ذاتی باب برهان، به جهت تصحیح تحقق ملاک عرض ذاتی در علم فلسفه اضافه شده است؛ چراکه در برخی مسائل علم فلسفه، موضوع علم، نه در ناحیه موضوع بلکه در ناحیه محمول واقع می‌شود: «الواجب موجود»؛ لذا باید ملاک عرض ذاتی طوری تبیین شود که شامل گزاره‌های علم فلسفه نیز بشود.

للتناج و معنا مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتية أولية لموضوعها - على ما سيأتي من معنى الذاتى و الأولى هنا- لأن الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبها» (همان، ص ۳۵۸).

در ادامه در توضیح معنای ذاتی در باب برهان، ذاتی باب حمل و عروض را به معنای عرض ذاتی در نظر می‌گیرند و غریب را در مقابل آن قرار می‌دهند و تصریح می‌کنند که این ذاتی، همان عرض ذاتی است که ملاک تدوین علوم می‌باشد: «الذاتى فى باب الحمل والعروض و يقابله الغريب اذا يقولون: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» (همان، ص ۳۶۰). سپس در توضیح معنای اولی بیان می‌کنند که برخی بزرگان به علت اینکه بین ذاتی و اولی خلط کرده‌اند، در تدوین علم اصول دچار اشتباهات کثیری شده‌اند:

و لكن مما يجب أن يعلم هنا أن بعض كتب أصول الفقه المتأخره وقع فيها تفسير «الذاتى» هو فى باب موضوع العلم المقابل له «الغريب» بمعنى الأولى المذكور هنا. فوعدت من أجل ذلك اشتباهات كثيرة نستطيع التخلّص منها إذا فرقنا بين «الذاتى» و «الأولى» و لا نخلط أحدهما بالآخر (همان، ص ۳۶۲).

این در حالی است که اولیت یکی از شروط عرض ذاتی بودن است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

در واقع مرحوم مظفر در ابتدا عرض ذاتی را به درستی معنا می‌کند و سپس به علت خلط بین معانی ذاتی، از توضیح خود عدول می‌کند. همین امر موجب تشویش در توضیح ملاک عرض ذاتی در عبارت مرحوم مظفر شده است.

۲) اولیت: اولی بودن به زبان ساده یعنی اینکه محمول برای حمل شدن بر موضوع نیازمند واسطه نباشد؛ به عبارت دیگر محمول بر موضوع بما هو هو حمل شود نه از حیثیتی عام‌تر، خاص‌تر یا حیثیتی مساوی یا مباین. به تعبیر شهید استاد مطهری «اولی آن محمولی است که واقعاً مربوط به خود موضوع است نه مربوط با چیزی که با آن یگانگی دارد» (مرتضی مطهری، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۸).

به عبارت بهتر محمول نباید برای تعلق به موضوع، محتاج شیء دیگری باشد، بلکه

باید رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه با موضوع برقرار کند و به اصطلاح نیازمند واسطه در عروض نباشد. مرحوم مظفر در توضیح شرط اولیت می‌فرماید: «و المراد من الأوّلی هنا هو المحمول لا بتوسّط غیره؛ اى لا یحتاج إلی واسطه فی العروض فی حمله علی موضوعه» (محمد‌رضا مظفر، ۱۳۹۲، ص ۳۶۱).

برای نمونه در گزاره‌ای مثل «العدد زوجٌ» زوج که محمول گزاره است، نسبت به موضوع اوّلی بوده و برای بارشدن بر عدد، نیازمند واسطه‌ای در عروض نیست. در طرف دیگر اما در گزاره‌هایی همچون «الکم زوجٌ»، محمول اوّلی موضوع نیست؛ زیرا مقوله کم انواع متعددی دارد که فقط یکی از آنها می‌تواند متّصف به زوجیت بشود که آن هم «عدد» است. به عبارت بهتر محمول زوجیت نمی‌تواند مستقیماً بر کم حمل شود؛ بلکه برای حمل شدن بر آن نیازمند واسطه است. در واقع محمول زوجیت بر کم بما هو کم (کم از آن جهت که کم است) بار نمی‌شود؛ بلکه بر کم از آن جهت که عدد است، حمل می‌شود؛ در نتیجه نسبت به آن، اوّلی نخواهد بود.

پس محمولی که همانند «زوجیت» نسبت به موضوع خود یعنی «کم» اوّلی نباشد و برای تعلق به آن نیازمند واسطه‌ای در عروض باشد، عرض ذاتی موضوع نیست و گزاره‌ای که با آن تشکیل خواهد شد، از تحت مسائل علم خارج خواهد بود.

**انواع حمل با توجه به ملاک اولیت:** بر اساس آنچه در توضیح شرط اولیت بیان شد، حمل محمول بر موضوع پنج حالت پیدا می‌کند؛ به عبارت بهتر اگر بنخواهیم چگونگی تعلق محمول به موضوع را از جهت واسطه‌داربودن بررسی کنیم، به پنج نوع حمل برمی‌خوریم: حمل با واسطه مباین؛ حمل با واسطه اعم؛ حمل با واسطه اخص؛ حمل با واسطه مساوی؛ حمل بی‌واسطه.

بر اساس تعریفی که از اوّلی داشتیم، محمول بی‌واسطه قطعاً جزء محمولات اوّلی خواهد بود. اما در اینکه کدام یک از این پنج حالت باقی‌مانده، مصداق محمول اوّلی قرار می‌گیرد، بین حکما اختلاف افتاده است. برخی فقط مواردی از محمولات با واسطه مباین را از دایره محمول اوّلی خارج دانسته‌اند و برخی علاوه بر آن، محمولات با واسطه اخص

و اعم و تمامی محمولات مابین را نیز محمول اولی به حساب نیاورده‌اند و محمولات دارای واسطه مساوی و بی‌واسطه را اولی دانسته‌اند. بعضی حتی پا را فراتر نهاده و صرفاً محمولات بی‌واسطه را مصداق محمول اولی دانسته و محمولات با واسطه مساوی را نیز جزء اولی‌ها قرار نداده‌اند.

این اختلاف مرکز ثقلی دارد. آنچه نزد حکما مهم بوده، تعلق حقیقی محمول به موضوع بوده است. ایشان در صدد بوده‌اند کشف کنند در هنگام حمل کدام یک از این محمولات واقعاً به موضوع منتقل می‌شوند؛ برای مثال در گزاره «جری المیزاب»، محمول جریان به ناودان نسبت داده شده است؛ در حالی که به واقع ناودان جاری نیست، بلکه به واسطه آبی که در آن وجود دارد، می‌توان مجازاً این محمول را به آن نسبت داد. پس جاری‌بودن درحقیقت محمول آب است و محمول واقعاً به موضوع (ناودان) منتقل نشده، بلکه در واسطه (آب) باقی مانده است. حکما نیز هر یک از این انواع محمول را بر همین اساس بررسی کرده و خواهان آن بوده‌اند که کشف کنند کدام یک از این محمولات به واقع متعلق به موضوع‌اند و در واسطه باقی نمانده و به اصطلاح، اولی موضوع‌اند.

حکما در این محمل به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند؛ دسته اول همانند مرحوم *آخوند* چنین پنداشته‌اند که فقط محمولاتی از جنس «جری المیزاب» اند که در آنها محمول برای حمل بر موضوع، واسطه می‌خورد و به خود موضوع تعلق نمی‌گیرد. درواقع به عقیده ایشان، برخی از محمولاتی که واسطه مابین دارند -نظیر مثال جری المیزاب- و در آنها محمول حقیقتاً به موضوع منتقل نمی‌شود، از عوارض ذاتی موضوع به شمار نمی‌آیند.

در مقابل محمولاتی هستند که وسائلی مابین آنها را به موضوع پیوند می‌دهد؛ ولی این پیوند، موجب انتقال حقیقی محمول به موضوع می‌شود؛ نظیر جایی که می‌گوییم: «الماء حار»؛ آب به واسطه آتش است که حرارت پیدا کرده است و در این میان واسطه‌ای مابین قرار گرفته است؛ لکن -به نظر *آخوند*- حقیقتاً و بالوجدان می‌یابیم که حرارت واقعاً به آب منتقل شده و در واسطه باقی نمانده است. در نتیجه باقی محمولاتی که واسطه آنها از جنس «جری المیزاب» نیست و محمول حقیقتاً به موضوع تعلق می‌گیرد، از مصداق عوارض

ذاتی به شمار خواهند آمد. پس طبق نظر ایشان محمولات با واسطه اخص، اعم، مساوی، محمولات بی واسطه و حتی برخی از محمولات با واسطه مابین نیز نسبت به موضوع اولی‌اند (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰).

شاگردان مرحوم آخوند دیدگاه وی را تبیین کرده‌اند. به عقیده آنها مرحوم آخوند با هدف فرار از اشکالاتی قایل به این قول شده‌اند. ایشان در بررسی علوم مختلف به این نتیجه رسیده‌اند که ما گه‌گاه با وسائط اعم، اخص و حتی مابین مواجه‌ایم. به عبارت بهتر در مسائل بعضی از علوم، محمول برای تعلق به موضوع نیازمند واسطه می‌شود و این واسطه اعم، اخص یا مابین با موضوع می‌باشد.

چنان‌که در علم اصول بیان می‌شود که «صیغه امر دال بر وجوب است، چراکه ظهور آن این چنین است». در این گزاره «اصالت الظهور» واسطه اعم برای اثبات وجوب برای صیغه امر است. در علم فلسفه بیان می‌شود که «موجود علت العلل است»، در حالی که موجود صرف، علت العلل نیست، بلکه موجود واجب این چنین است و این یعنی محمول برای تعلق به موضوع واسطه‌ای اخص دارد؛ همچنین در علم فقه بیان می‌شود که «نماز واجب است، چراکه مصلحت دارد». در این محل نیز مصلحت، واسطه‌ای مابین با موضوع است. اینها همه و همه مرحوم آخوند را بر این داشته تا قایل به نظریه فوق الذکر شود. پس افراد موجود در دسته اول محمولاتی با واسطه اخص، اعم، مساوی و مابین را نیز علاوه بر محمولات بی واسطه، اولی دانسته، عرض ذاتی موضوع به شمار می‌آورند.

دسته دوم اما چنین وسائلی را باعث خلل در شرط اولیت در ملاک عرض ذاتی می‌دانند. حکمائی همانند ملا عبداللّه یزدی محمولاتی با وسائط اعم، اخص و مابین را عرض ذاتی موضوع محسوب نمی‌کنند و قایل‌اند در این نوع گزاره‌ها نیز حکم درون واسطه می‌ماند و به موضوع منتقل نمی‌شود. اما به نظر ایشان در گزاره‌هایی که واسطه آنها مساوی با موضوع است، ملاک عرض ذاتی دارای ایراد نیست و محمولاتی که با وسائط مساوی به موضوع تعلق می‌گیرند، عرض ذاتی آن به حساب خواهند آمد:

العرض الذاتی ما يعرض الشيء إما أولاً وبالذات كالتعجب اللاحق للإنسان من

حيث إنه انسان و إما بواسطة امر مساوى لذلك الشيء كالضحك الذى يعرض حقيقة للتعجب ثم ينسب عروضه إلى الإنسان بالعرض و المجاز» (ملا عبدالله، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹).

در این نوع گزاره‌ها اگرچه محمول برای تعلق به موضوع واسطه می‌خورد، این اتفاق خللی به شرط اولیت وارد نمی‌آورد؛ چراکه در چنین مواردی محمول، حقیقتاً به موضوع منتقل می‌شود:

قوله «لذواتها» و هو بحسب الظاهر لا ينطبق إلا على العرض الأولي، أى اللاحق للشيء أولاً و بالذات، أى بدون واسطة فى العروض و لايشتمل على العارض بواسطة المساوى مع أنه من العرض الذاتى اتفاقاً و لذا أوله بعض الشارحين و قال: أى لاستعداد مخصوص بذواتها، سواء كان لحوقه إياها لذاتها أو لأمر يساويها فإن اللاحق للشيء لما [بما] (خ.ل) هو هو يتناول الأعراس الذاتية جميعاً على ما قال المصنف فى شرح الرسالة الشمسية (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

روشن است که این دو دیدگاه در تحلیل اولیت دچار عرف‌زدگی شده‌اند؛ در واقع اگر محمول برای تعلق به موضوع نیازمند واسطه باشد، یعنی محمول در اصل برای واسطه ثابت است و نه برای موضوع. این عرف‌زدگی در بیانات دسته اول واضح‌تر است. گذشته از اینکه این دسته در بیان مؤیدات قول خود دچار خلط بین علوم حقیقی و اعتباری شده‌اند، باید گفت: وسائط تخص، اعم و مباین، قطعاً از تعلق مستقیم حکم به موضوع جلوگیری می‌کنند.

دسته سوم حتی وسائط مساوی را نیز باعث عدم اولیت محمول می‌دانند. در عبارات جناب صدر<sup>۱</sup> می‌توان مؤیدهایی بر این مطلب یافت. ایشان در توضیح ملاک عرض ذاتی، بیان می‌کنند برخی از حکما دچار لغزش‌هایی در فهم این ملاک شده‌اند: «... و مثل "هذا التحير و الإضطراب: وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم" (شیرازی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۳۰). سپس در بیان یکی از این تحیرات می‌فرماید: «بيان ذلك: إن موضوع كل علم كما تقرّر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته "أو لأمر يساويه؛ فأشكل الأمر عليهم"» (همان، ص ۳۳).

توضیح آنکه صدرِ واسطه مساوی داشتنِ عرض ذاتی را یکی از مصادیق تحیرات و توهّماتی می‌داند که موجب اضطراب و اشکالاتی برای حکما شده است. پس ایشان واسطه مساوی را نمی‌پذیرد. این یعنی محمولات دارای واسطه مساوی نیز در شمار اعراض ذاتی قرار نمی‌گیرند؛ مثلاً نمی‌توان گفت در گزاره «الإنسان ضاحک» محمول ضاحک، اولی انسان است؛ زیرا ضحک در اصل برای ناطق ثابت است و از طریق ناطق است که بر انسان بار می‌شود. اگرچه ناطق با انسان دارای رابطه تساوی است، اگر قرار باشد محمولی بی-واسطه بر خود انسان حمل شده و اولی آن باشد، باید بر حیثیت حیوانیت و هم ناطقیت آن حمل شود تا بتوان گفت که این محمول بی‌واسطه بر انسان حمل شده است.

پس اگر محمولی صرفاً بر یکی از حیثیات ماهیت (اگرچه آن حیثیت مساوی با ذات باشد) حمل شود، بدین معناست که برای عروض بر آن ذات دارای واسطه شده است. آنچه از محمول اولی به عنوان یکی از شروط عرض ذاتی مد نظر است نیز همین معنا از اولیت است؛ یعنی محمولی که بدون هیچ واسطه‌ای حتی واسطه مساوی به موضوع تعلق بگیرد. لکن در این بخش ذکر یک نکته بسیار حائز اهمیت است. در بعضی موارد محمولاتی وجود دارند که در ظاهر برای تعلق به موضوع خود دارای واسطه‌ای اخص شده‌اند، اما در اصل این چنین نیستند؛ به عبارت دقیق‌تر باید گفت در این نوع محمولات، واسطه‌ای وجود دارد که خدشه‌ای به شرط اولیت وارد نمی‌آورد؛ چراکه این نوع واسطه‌ها، واسطه در اثبات‌اند نه واسطه در ثبوت. وسائلی که در بالا ذکر شد، همگی واسطه در ثبوت بودند و ملاک عرض ذاتی را دچار اشکال می‌کردند. در واقع این نوع واسطه‌ها به علت ویژگی‌هایی که دارند، با موضوع یکسان‌اند و هیچ گونه علیت مستقلی نسبت به محمولات ندارند؛ در نتیجه محمولات قضایایی که این نوع واسطه در آنها وجود دارد، در حکم محمولات بی‌واسطه‌اند. درباره این نوع وسائط در بخش انتهایی این نوشتار بیشتر سخن خواهیم گفت.

**انواع محمول با توجه ملاک اولیت:** پس از روشن شدن معنای اولیت باید محمول اولی را بررسی کنیم. محمول اولی نسبت به موضوع سه حالت پیدا می‌کند: الف) با آن

مساوی است؛ ب) اخص از آن است؛ ج) اعم از آن است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳). برای مثال وقتی گفته می‌شود: «الموجود واحدٌ بالوحدة العامّة»، محمول با موضوع، رابطه تساوی دارد، چراکه هر موجودی دارای وحدت عامّه است؛ همچنین زمانی که گفته می‌شود: «العدد زوج»، محمول اخص از موضوع است، چراکه عدد، هم می‌تواند زوج و هم فرد باشد و محمول زوجیت اخص از آن است. در گزاره «الناطق حیوان» نیز حیوانیت مختص نواظق نیست و مصادیق دیگری هم دارد. پس محمول اعم از موضوع است.

باید توجه داشت که این سه نسبت، مربوط به رابطه خود محمول و موضوع‌اند. نسبتی که در توضیح انواع حمل بیان شد، مربوط به رابطه واسطه و موضوع بود نه محمول و موضوع. در آن محلّ، واسطه در عروض مساوی، اعم، اخص، مجازی ا مبین بود؛ اما در اینجا شخص محمول است که یا مساوی یا اعم یا اخص از موضوع است.

هر یک از این سه محمول نسبت به موضوعات خود اولی به حساب می‌آیند، اگرچه محمولات اعم کمتر در علوم مختلف یافت می‌شود.

با عنایت به توضیحات فوق باید گفت در تدوین هر علم موضوع محور قرار می‌گیرد و گزاره‌هایی که اعراض ذاتی آن به حساب می‌آیند، حول آن تجمیع می‌شوند؛ گزاره‌هایی که اولاً ذاتی باب برهان موضوع‌اند، یعنی در حدّ موضوع اخذ شده‌اند یا آنکه موضوع یا یکی از مقومات آن درون آنها اخذ شده است؛ ثانیاً نسبت به آن اولی‌اند، یعنی هیچ واسطه‌ای در عروض آنها بر موضوع وجود ندارد.

حال، پس از آنکه اجمالاً با ملاک عرض ذاتی و شروط آن آشنا شدیم، به بیان اشکالات آیت‌الله مصباح بر این ملاک در تدوین علم فلسفه می‌پردازیم.

### ج) اشکالات آیت‌الله مصباح

ملاک مذکور برای تدوین علم، همواره مورد مناقشه قرار گرفته و بسیاری از اهل علم، انتقادهایی به آن وارد و از آن عدول کرده‌اند. برخی ملاکات دیگری را برای تدوین علم برگزیده و برخی دیگر نیز ملاک خاصی قائل نشده‌اند؛ نظیر مرحوم مظفر که در کتاب *أصول الفقه* می‌فرماید: «و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بدّ له من موضوع يُبحث عن

عوارضه الذاتیة فی ذلک العلم، کما تسالمت علیه کلمة المنطقیین. فإنّ هذا لا ملزم له و لا دلیل علیه» (مظفر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۱).

یکی دیگر از دانشمندانی که اشکالاتی را بر ملاک عرض ذاتی وارد می‌دانستند، آیت‌الله مصباح بود. به نظر می‌رسد ایشان ملاک تدوین علم را نه به عنوان یک پدیده حقیقی و تخطی‌ناپذیر بلکه به عنوان عنصری تسهیل‌گر در سیر تعلیم و تعلّم علم دانسته و جابه‌جایی و انعطاف در تدوین علم را به رسمیت می‌شناخته‌اند.

از عبارات ایشان در آثار مختلفی نظیر **تعلیقۀ بر نهایه و آموزش فلسفه** می‌توان این چنین برداشت کرد که ایشان در مجموع با اینکه ملاک عرض ذاتی به عنوان یک عنصر تکوینی همراه نبود، اما گزاره‌های مختلف یک علم را در کنار هم جمع می‌کند:

ثمّ إنهم لاحظوا أنّ البراهین المستعملة فی العلوم کثیراً ما یكون إثبات مقدّماتها علی ذمّة علوم أخرى، فلذلک بعینه سعوا فی تعیین مراتب العلوم و أوصوا برعايتها لتتنقص الحاجة إلى العلوم المتأخّرة فی إثبات المسائل المتقدّمة. کلّ ذلک کان تسهیلاً للتعلیم و رفقاً بالمتعلّمین (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، تعلیقه ۴، ص ۲۳). ثمّ إنّ تطبیق هذه الشروط [شروط عرض الذاتی] و رعاية هذه الإلتزامات فی مسائل العلوم أوقعهم فی مضایق کثیرة تکلّفوا للخروج عنها بمثل ما ذکرنا نماذج منها...» (همان).

تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم منظور شده‌اند؛ یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد؛ مثلاً اگر عنوان «موجود» را که عام‌ترین مفاهیم برای امور حقیقی است، در نظر بگیریم، خواهیم دید که همه موضوعات مسائل حقیقی در زیر چتر آن قرار می‌گیرد و اگر آن را موضوع علمی قرار دهیم، شامل همه مسائل علوم حقیقی می‌شود و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است. ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم سازگار نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور تأمین شود (همو، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹۲).

آنچه مسلم است آن است که آیت‌الله مصباح اشکالاتی را متوجه تدوین علم فلسفه بر اساس این ملاک می‌دانند. به نظر ایشان رعایت شروط عرض ذاتی - ذاتیت و اولیت - در محمولات علم فلسفه ممکن نیست؛ چراکه موضوع این علم - یعنی وجود - دارای ویژگی - های منحصر به فردی است که اساساً از تحقق این شرایط جلوگیری می‌کند. ایشان هر یک از شروط عرض ذاتی را موجب تولید اشکالی در تدوین علم فلسفه می‌دانند که اکنون هر کدام را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

### ۱. اشکال اول: جنس و فصل‌نداشتن وجود

نخستین اشکال آیت‌الله مصباح بر محقق‌نشدن عنصر ذاتیت در محمولات، وجود سوار است و اولین شرط از شروط عرض ذاتی را مورد هدف قرار می‌دهد. محتوای این اشکال آن است که وجود، ذاتی ماهوی ندارد که بتوان بر این اساس برای آن محمولاتی فرض کرد که در حدّش اخذ شده باشند یا آنکه او یا یکی از مقوماتش در حدّ محمول اخذ شده باشد؛ به عبارت بهتر اصلاً وجود جنس و فصل ندارد که بخواهد دارای تعریف بوده، از این طریق، چیزی در حدّ آن اخذ شود و اساساً وجود در نقطه مقابل ماهیت قرار دارد و هرگز در حدّ چیزی قرار نمی‌گیرد.

البته باید گفت آیت‌الله مصباح این اشکال را در انتهای تعلیقه چهارم از تعلیقات خود بر کتاب **نهایه مطرح کرده**، صرفاً به طور اجمالی از کنار آن گذر می‌کنند:

ثم إن تطبيق هذه الشروط و رعاية هذه الالتزامات في مسائل العلوم أوقعهم في مضايق كثيرة تكلفوا للخروج عنها بمثل ما ذكرنا نماذج منها و خاصة في الفلسفة الأولى حيث إن موضوعها هو الموجود و هو كسائر المفاهيم الفلسفية ليس معنى جنسياً و لا نوعياً حتى يؤخذ في حدّ شيء أو يؤخذ في حدّ شيء (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، تعلیقه ۴، ص ۲۴).

پس اگر وجود، مفهومی باشد که نه بتواند در حدّ چیزی اخذ شود و نه چیزی در حدّ آن، چگونه ممکن است محمولات آن - که قرار است با حمل شدن بر وجود، گزاره‌های علم فلسفه را تشکیل بدهند - ذاتی او باشند و اگر قرار نیست که این محمولات، ذاتی

وجود باشند، پس در واقع یکی از ارکان اصلی عرض ذاتی بودن را از دست می‌دهند و به این ترتیب علم فلسفه، ملاک تدوین خود را از دست خواهد داد. این اشکال اگرچه گذرا و اجمالی مطرح شده، می‌تواند دودمان ملاک عرض ذاتی در تدوین علم فلسفه را بر باد داده، این علم را دچار مشکل و در دسر کند.

## ۲. اشکال دوم: محدود شدن مسائل فلسفه

این اشکال بر شرط دوم ملاک عرض ذاتی یعنی اولیّت وارد می‌آید. آیت‌الله مصباح توضیح می‌دهند که اگر بپذیریم تنها محمولاتی اعراض ذاتی وجود به حساب می‌آیند که بدون واسطه به آن تعلق می‌گیرند، لازم می‌آید تعداد مسائل علم فلسفه از تعداد انگشتان دو دست تجاوز نکند؛ چراکه وجود، تعداد محدودی محمول اولی دارد. از طرفی اگر از این شرط صرف نظر کنیم، ناگهان با دسته‌های زیادی از گزاره‌های مختلف مواجه خواهیم شد که باید آنها را درون علم فلسفه جای داد. ایشان درباره این اشکال در تعلیقه ششم می‌فرمایند:

ویلاحظ علیہ أولاً أن هذا البیان یوجب حصر الفلسفة فی عدّة مسائل معدودة و یكون البحت عن الأحوال الخاصة بالأقسام خارجاً عنها، فیلزم الاستطراد فی الأكثر. إلا أن یتکلف بارجاعها إلى إثبات الوجود لتلك الأحوال، لکن هذا یجری فی جمیع مسائل العلوم، فیلزم کون الجمیع من الفلسفة الأولى و هو کما تری.

وثانیاً إذا اشترط فی تقسیمات الوجود کونها أولیة تقلصت تلك المسائل المحدودة إلى ما لا یجاوز عدد الأصابع وإذا لم یشرط ذلك، لزم عدّ التقسیمات الجزئیة التي لاتحصی من مسائل الفلسفة كتقسیم الأجسام إلى الحیة و غیرها، و تقسیم الحيوان إلى البوائض و الموالد، و البوائض إلى الطیور و الحیتان، إلى الوحوش و الأنعام و غیرها، و هكذا تقاسیم الجماد و النبات ممّا یذكر فی العلوم الطبیعیة و لا یوجد ملاک برهانی لتوقیف التقسیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، تعلیقه ۶، ص ۲۵).

توضیح آنکه اگر قرار باشد فقط گزاره‌هایی متشکل از محمولات بی‌واسطه جزء مسائل

علم محسوب شوند، فقط خواهیم توانست از هلیات بسیطه موجودات سخن بگوییم. به عبارت بهتر تحدید فوق موجب می‌شود صرفاً بتوان از اثبات هستی برای اقسام وجود سخن گفت و احوالات مختص آنها را باید از دایره مباحث فلسفی بیرون کرد؛ به عنوان مثال رعایت شرط اولیت موجب می‌شود فقط بتوان گفت: «الوجود إماً ذهنی و إماً خارجی» یا «الوجود إماً واحد و إماً کثیر موجود» یا «الممكن موجود و الواجب موجود». چنین محمولاتی، اولی موجودند و در نتیجه عرض ذاتی آن به شمار می‌آیند؛ لکن احوال مختص هر کدام از این اعراض، عرض ذاتی وجود نیستند؛ یعنی مثلاً بحث از هلیات مرکبه وجود ذهنی و توضیحات پیرامون آن، نباید جزو مسائل علم شمرده شوند؛ چراکه برای تعلق به وجود، واسطه می‌خورند. این واسطه خود آن قسم از وجود است که احوال آن مورد بررسی قرار گرفته است؛ یعنی برای اینکه احوال یکی از اقسام وجود به مطلق وجود تعلق بگیرد، نیاز است خود آن قسم، واسطه در عروض شود.

با عنایت به توضیحات فوق باید گفت گزاره‌هایی همانند «وجود ذهنی مجرد است»، «وجود ذهنی کیف نفسانی است»، «واحد به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شود» و «کثیر انقسام‌پذیر است» - که همگی از هلیات مرکبه تقسیمات وجود به شمار می‌آیند - قابل طرح بررسی در علم فلسفه نخواهند بود؛ زیرا برای تعلق محمولاتشان به وجود مطلق، نیازمند واسطه‌اند؛ مثلاً در دو مثال اول «وجود ذهنی» واسطه تعلق محمول تجرد و کیف نفسانی بودن به وجود است و در مثال‌های بعدی، این «واحد» و «کثیر» اند که واسطه تعلق محمولات به وجودند. به عبارت بهتر این چنین نیست که «موجود مجرد باشد»؛ بلکه این «موجود ذهنی است که مجرد است» و اوست که واسطه در عروض این محمول برای وجود مطلق است؛ همچنین است شرایط دیگر مثال‌هایی که ذکر شد.

یکی از موارد مهم این اشکال در وارد کردن الهیات بمعنی الأخص و هلیات مرکبه واجب تعالی در علم فلسفه نمود پیدا می‌کند. برای آنکه بتوان گزاره‌های الهیات بمعنی الأخص را جزئی از علم فلسفه دانست، باید محمولات آن را بر وجود حمل کرد؛ یعنی مثلاً باید گفت: «الموجود علته العلل»، «الموجود واحد»، «الموجود بسیط» و ... این در حالی

است که محمولات مذکور مستقیماً به موجود مطلق تعلق نمی‌گیرند، بلکه برای تعلق به آن، واسطه‌ای در عروض دارند و آن واسطه، قید «وجوب» است. در واقع این موجود واجب است که واحد و بسیط و... است نه موجود مطلق. پس حکم به علیت و وحدت و بساطت درون واسطه - یعنی واجب تعالی - باقی می‌ماند و به موجود سرایت نمی‌کند و این یعنی قید اولیت در چنین محمولاتی مراعات نشده و در نتیجه آنها از اعراض ذاتی موضوع علم فلسفه به شمار نمی‌آیند.

نظیر این اتفاق در مثال مربوط به توضیح قید اولیت هم رخ داد؛ در آنجا ذکر شد که محمولات زوجیت و فردیت در گزاره‌های «الکم زوج، الکم فرد»، مستقیماً به موضوع - یعنی کم - تعلق نمی‌گیرند، بلکه برای تعلق به آن، نیازمند واسطه «عدد»ند و در واقع «این عدد است که زوج یا فرد است» که خود یکی از اقسام کم است.

البته ذکر یک نکته حائز اهمیت است که مرحوم آیت‌الله مصباح (ره) به تفکیک بین هلیه بسیطه واجب و هلیات مرکبه آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند. در واقع ایشان اثبات هلیه بسیطه واجب را از مسائل علم فلسفه می‌دانند؛ چراکه بدون واسطه در عروض به وجود تعلق می‌گیرد. پس اشکالی که برخی از بزرگان به آیت‌الله مصباح (ره) وارد آورده‌اند مبنی بر آنکه ایشان بین عارض اخص و عارض لأمیر اخص تفکیک نکرده و دچار خلط شده‌اند، از اساس باطل است؛ چراکه آیت‌الله مصباح عارض اخص - یعنی هلیه بسیطه واجب - را از اعراض ذاتی وجود به شمار آورده‌اند و فقط اعراض لأمیر اخص - یعنی هلیات مرکبه واجب - را از دایره اعراض ذاتی خارج دانسته‌اند. پس اشکال آیت‌الله مصباح بر داخل شدن الهیات بمعنی الأخص در علم فلسفه ناشی از خلط بین عارض اخص و عارض لأمیر اخص نیست؛ بلکه ایشان به این تفکیک التفات لازم را داشته‌اند:

و قد تحصل من جمیع ما ذکرنا أنّ الأولى تقسیم المسائل المدوّنة فی هذا الكتاب إلى قسیمین: ... و ثانيهما مسائل العلم الإلهیّ الباحثة عن وحدة الواجب تعالی و سائر صفاته و افعاله. و موضوعه الواجب الوجود تبارک و تعالی و غایته القصوی هی الفوز بقریه. «و أمّا وجود موضوعه فیثبت فی العلم الکلیّ

کسائر مبادئه النظریه. والله الهادی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، تعلیقه ۸، ص ۲۹).

معنای این سخن آن است که اثبات وجود موضوع این علم - علم الهی که آیت‌الله مصباح به تبع اشکال وارده آن را خارج از علم فلسفه می‌داند - به عهده علم کلی یعنی فلسفه است و هلیه بسیطه واجب در علم فلسفه به اثبات رسیده و اعراض ذاتی آن به شمار می‌آید.

با توجه به اشکال فوق الذکر اگر نتوانیم احوال مربوط به هر یک از اقسام وجود را درون علم فلسفه سرریز کنیم، باید علم فلسفه را محدود به هلیات بسیطه موجودات کنیم. پیامد این نگرش این خواهد بود که بسیاری از مسائل فلسفه - که هم‌اکنون درون آن قرار دارد - نظیر احکام ماهیت که مختص موجود ممکن است و الهیات بمعنی الأخص که مربوط به واجب تعالی است، باید از دایره علم فلسفه بیرون رانده شوند و هر یک در علومی جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گیرند.

اما اگر بخواهیم شرط اولیت را دور بزیم و به نوعی هلیات مرکبه اقسام وجود را به دو یا چند هلیه بسیطه تحلیل برده، از این طریق آنها را داخل علم فلسفه کنیم، باز هم دچار مشکل خواهیم شد؛ یعنی اگر بخواهیم «الواجب بسیط» را به دو گزاره «الواجب موجود» و «البساطه موجوده» تبدیل کنیم و سپس نتیجه بگیریم که «بساطه الواجب موجود» تا بتوانیم آن را از اعراض ذاتی موجود به حساب آورده، از اشکال خلاص شویم، باید درباره مابقی گزاره‌های دیگر علوم نیز همین عمل را تکرار کنیم؛ چراکه محتوای تمام گزاره‌های موجود در علوم، به این چند هلیه بسیطه قابل تحلیل است. اگر چنین کنیم، باید دامنه علم فلسفه را به قدری گسترش دهیم که همه علوم زیر چتر آن قرار گیرند و نخواهیم توانست حدّ یقفی برای آن متصور شویم.

پس در مجموع رعایت شرط اولیت تماماً گرفتاری است: یا باعث می‌شود مسائل علم فلسفه از تعداد انگشتان دست تجاوز نکند، یا به تعدادی برسد که احصای آن کاری بس دشوار شود.

## د) پاسخ به اشکالات

اکنون پس از توضیح اشکالات آیت‌الله مصباح (ره) به تفصیله این اشکالات پاسخ می‌دهیم و ملاک عرض ذاتی را از بند آنها می‌رهانیم. توجه و دقت کافی در مطالبی که - به عنوان توضیح ملاک عرض ذاتی - ذکر شد و همچنین درک صحیح بستر تولید اشکالات آیت‌الله مصباح (ره)، خود به خود به پاسخ‌ها رهنمون می‌شوند.

### ۱. پاسخ به اشکال اول

مرکز ثقل اشکال اول - که اشکالی به غایت ساده است - آن است که «وجود» شرایط ماهیت را دارا نیست که از قبل آن بتواند جنس و فصل داشته باشد و ذاتی باب برهان درباره آن معنا پیدا کند.

این اشکال ناتمام است. یکی از پیش‌فرض‌های موجود در این اشکال نادرست است؛ آنچه مستشکل را بر این می‌دارد که به جنس و فصل‌نداشتن وجود خُرده بگیرد، آن است که بدون این دو «امکان تولید حد» وجود ندارد. این در حالی است که ذاتی باب برهان تماماً متوقف بر اجزای حدی و اخذ در حد است و اساساً پردازش آن متوقف بر تعریف - پذیر بودن موضوع آن است. اگر چیزی حد نداشته باشد، نمی‌تواند ذاتی باب برهان داشته باشد و چیزی که ذاتی باب برهان ندارد، در واقع عرض ذاتی ندارد.

این مدعا باطل است؛ نکته بسیار مهمی در هنگام تولید اشکال مغفول مانده و آن این است که حدود، متشکل از علل شیء‌اند و مثلاً اگر در تعریف انسان گفته می‌شود «حیوان ناطق»، در واقع علل مادی و صوری آن یا به اصطلاح علل داخلی یا «علل قوام» آن ذکر می‌شوند. اما واضح است که این دو نوع علت، بخشی از علل شیء‌اند و علت‌های فاعلی و غایی - که به آنها علل خارجی یا «علل وجودی» اطلاق می‌شود - نیز در شمار عللی هستند که امکان تولید حد از آنها وجود دارد.

این نکته مهم همواره در کتب قدیم منطق مورد توجه و تذکر قرار داشته است که از آن به عنوان مبحث «مشارکه الحد و البرهان» یاد می‌شده است. برهان بر اثبات علی موجودات باید با حد وسطی که متشکل از علل تامه شیء است، صورت‌بندی شود. این حدود وسط،

همان‌هایی هستند که تعریف شیء از آنها شکل می‌گیرد. در واقع تعاریف اشیا که از علل قوام و وجود متشکل‌اند، با حدود وسط براهین اثبات اشیا مشارکت می‌کنند. توضیحات فوق به‌روشنی نمایانگر آن است که نیازی نیست وجود - برای آنکه بتواند در حد چیزی اخذ شود - حیثیتی ماهوی و جنس و فصل باشد؛ بلکه به عنوان یکی از علل خارجی تمام اشیا در عالم می‌تواند در حدود مفاهیم مختلفی اخذ شود. در این صورت به‌آسانی می‌توان گفت در گزاره‌های علم فلسفه، وجود - به عنوان موضوع علم - درون محمولاتش اخذ شده و لذا شرط ذاتیت در محمولات این علم تمام است. زمانی که شرط ذاتیت - به جهت علت‌بودن وجود - تأمین شد، دیگر مجالی برای اشکال مذکور و خردگیری به جنس و فصل نداشتن وجود باقی نمی‌ماند؛ لذا اشکال آیت‌الله مصباح (ره) این‌گونه پاسخ داده می‌شود.

## ۲. پاسخ به اشکال دوم

اشکال دوم ایرادی روشی را بر پیکر علم فلسفه وارد می‌آورد: انگشت‌شمارشدن تعداد مسائل علم فلسفه. زمانی که قیدی به وجود مطلق اضافه می‌شود و سپس محمولی بر آن حمل می‌شود، به این معناست که محمول، نه برای خود وجود مطلق که متعلق به همان قید است؛ به عبارت فنی‌تر، محمول برای تعلق به موضوع دارای واسطه می‌شود. این اتفاق در تمامی هلیات مرکبه اقسام وجود جریان دارد؛ چراکه قسم، خود، واسطه در عروض است. اگر نتوان از هلیات مرکبه اقسام وجود بحث و گفت‌وگو کرد، بیشتر مسائل این علم - که از دیرباز تا کنون درون آن بحث می‌شده - از تحت آن خارج می‌شوند. حتی دورزدن این ملاک به واسطه بازگشت دادن هر گزاره مرکبه به دو گزاره هلیه بسیطه نیز ما را در دام مشکلات دیگر خواهد انداخت که آیت‌الله مصباح (ره) متذکر آنها شدند.

از طرفی همان‌طور که بیان شد، مباحث الهیات بمعنی الأخص که در تراث فلسفی ما همواره تحت مسائل اصلی علم فلسفه قرار داشتند، بیرون رانده خواهند شد و علمی مستقل را تشکیل خواهند داد.

لکن این اشکال نیز همانند اشکال پیشین، دارای پیش‌فرضی نادرست است؛ فرض آن

است که هر گونه قیدی باعث می‌شود تعلق محمول به موضوع دارای واسطه شود؛ اما در واقع این طور نیست. قیودی که به موضوع علم فلسفه ضمیمه می‌شوند، به هیچ عنوان تولید واسطهٔ عروضی نمی‌کنند.

ملاک اینکه قیدی واسطه واقع شود، آن است که موضوع خود را در حصار محدودهٔ معینی زندانی کند. در این صورت است که دیگر نمی‌توان گفت محمول متعلق به خود موضوع است؛ چراکه محمول متعلق به موضوع محدود است نه موضوع مطلق؛ مثلاً اگر محمول زوجیت به عدد تعلق بگیرد، در واقع به «کمّ محدود شده به عدد» تعلق گرفته است و این یعنی محمول برای تعلق به «کمّ مطلق» نیازمند واسطه است.

لکن پاسخ آن است که در علم فلسفه، مسائل علم متشکل از معقولات ثانوی فلسفی‌اند؛ این نوع معقولات ویژگی‌ای دارند که اشکال اول را باطل می‌کند. معقول ثانی همیشه بعد از فراوری شیء و بعد از تحصیل یافتن آن، توسط ذهن انتزاع می‌شود. چیزی که انتزاع ذهن از پس از تحصیل آن باشد، قیدی به متنوع‌منه خود اضافه نمی‌کند و آن را محدود به محدوده‌ای معین نمی‌کند. در واقع اقسام وجود که معقول ثانی‌اند، آن را متخصص الاستعداد نکرده، به آن تعیین خارجی نمی‌دهند. به عبارت رساتر معقولات ثانوی که وجود به آنها تقسیم می‌شود - نظیر ممکن و واجب - واسطه در عروض محسوب نمی‌شوند که از قبل آن، هلیات مرکبه آنها از اعراض ذاتی وجود به شمار نیایند.

هلیات مرکبه‌ای که بعد از تعلق هر یک از قیود «ممکن» و «واجب» به وجود تولید می‌شوند - نظیر «الواجب بسیط» و «الواجب واحد» و... در واقع عارض اخص وجودند نه عارض لأمر اخص. پس همان طور که آیت‌الله مصباح بحث از هلیات بسیطه واجب و ممکن را عارض اخص دانسته، از مباحث فلسفی به شمار می‌آورد، باید هلیات مرکبه آنها را نیز جزو مباحث فلسفی قلمداد کند؛ چراکه آنها نیز همانند هلیات بسیطه، واسطه‌ای در عروض ندارند.

بدین ترتیب بحث در دو گزاره «الموجود واجب» و «الموجود ممکن» حول محور هستی و نبود است. این امر بر خلاف زمانی است که وجود مقید به قیود ماهوی

می‌شود؛ مثلاً زمانی که می‌گوییم «الموجود جسم» در واقع وجود را محدود به طبیعیات کرده‌ایم یا در گزاره «الموجود کم»، وجود محدود به منطقه ریاضیات شده است. هیچ کس در طبیعیات یا ریاضیات از بود و نبود و هستی مطلق بحث نمی‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت هلیات مرکبه اقسام وجود نیز همانند هلیات بسیطه آن از مسائل علم فلسفه به شمار می‌آیند و محمولات آنها برای تعلق به وجود مطلق، واسطه نداشته، عرض ذاتی آن‌اند؛ چراکه اقسام وجود معقولاتی ثانی بوده و محمول را محدود به محدوده خود نمی‌کنند. پس این چنین نیست که شرط اولیت باعث شود تعداد مسائل علم فلسفه از تعداد انگشتان دست تجاوز نکند، بلکه مسائل علم فلسفه با وجود این شرط نیز درون آن باقی می‌مانند.

### نتیجه

در این نوشته توضیح داده شد که معیارهای متفاوتی برای تمایز و تدوین علوم ذکر شده است؛ بعضی علوم را به غایات، بعضی به روش و متد و بعضی دیگر آنها را به واسطه موضوع از هم تمییز می‌دهند. در این میان مناط موضوع بر اساس عرض ذاتی، آن چیزی است که علم فلسفه بر اساس آن گردآوری شده است.

عرض ذاتی دارای دو شرط است؛ یعنی برای آنکه محمولی عرض ذاتی موضوعی به حساب آید، باید ذاتی باب برهان آن باشد، یعنی در حدّ موضوع اخذ شود یا آنکه خود موضوع یا یکی از مقومات آن، در حدّ او اخذ شود. همچنین محمول نباید برای تعلق به موضوع دارای واسطه مجازی، مساوی، اخص، اعم یا مباین باشد، بلکه باید کاملاً بی‌واسطه بر آن حمل شود، در عین حال که خود او اعم از موضوع نباشد.

در این میان آیت‌الله مصباح (ره) اشکال می‌کنند که موضوع فلسفه دارای حیثیتی ماهوی نیست که ذاتی باب برهان داشته باشد؛ چراکه جنس و فصلی ندارد که بخواهد چیزی در حدّ آن اخذ شود و همین طور قرار نیست جنس یا فصل چیزی باشد که بخواهد در حدّ آن چیز اخذ شود؛ از طرفی اگر شرط اولیت را در عرض ذاتی پذیرفتیم، مسائل علم فلسفه را به تعداد انگشتان دست کاهش داده‌ایم؛ به این علت که محمولات اقسام وجود -

یعنی هلیات مرکبه آنها- از تحت مسائل علم فلسفه خارج خواهند شد؛ چراکه خودِ قسم، واسطه در عروض آنها بر وجود مطلق خواهد بود.

اما باید گفت این اشکالات ناتمام است؛ این چنین نیست که حدود فقط از جنس و فصل یا به عبارتی از علل قوام تشکیل شده باشند، بلکه در این نقطه، حدّ و برهان تشارک می‌کنند و هر آنچه برای اثبات علیّی شیء به کار گرفته می‌شود، حدّ شیء را تشکیل می‌دهد؛ لذا وجود به عنوان یکی از علل وجودی تمامی اشیا، درون حدود آنها اخذ می‌شود و می‌تواند ذاتی باب برهان داشته باشد.

همچنین معقولات ثانوی فلسفی مفاهیمی‌اند که بعد از تحقّق شیء از آن انتزاع می‌شوند و در واقع زمانی که به عنوان قید اخذ می‌شوند، هیچ طوقی به گردن مقید نمی‌اندازند و آن را محدود نمی‌کنند؛ لذا این چنین نیست که محمولاتِ هلیاتِ مرکبه اقسام وجود، چیزی غیر از احکام وجود مطلق باشند. به همین دلیل این گونه از مسائل، درون علم باقی می‌مانند.

## منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا؛ برهان شفا؛ ج ۱، قم: ذوالقربی، ۱۴۳۰ق.
۲. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ ج ۱، قم: آل‌البيت، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۳. شیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۴. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۴، قم: طلیعة نور، ۱۴۳۲ق.
۵. طباطبایی، محمدحسین؛ بدایة الحکمه؛ عباس‌علی زارعی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۵.
۶. —؛ نهاية الحکمة؛ عباس‌علی زارعی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۶.
۷. —؛ رساله البرهان؛ مهدی قوام‌صفری؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۸. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدرا، ۱۴۰۰.
۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه؛ ج ۵، نوح، ۱۳۸۵.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱۸، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۶.
۱۱. —؛ تعلیقه علی النهایه؛ انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام، ۱۳۹۳.
۱۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ علی‌رضا رنجیر؛ مرکز مدرّیت حوزه‌های علمیه، ۱۴۳۶ق.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ کلیات علوم اسلامی؛ ج ۱، صدرا، ۱۳۹۵.
۱۴. —؛ شرح مبسوط منظومه؛ صدرا، ۱۳۸۳.
۱۵. یزدی، ملاعبدالله؛ الحاشیة علی تهذیب المنطق؛ ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.





Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Considering the “Property-Based” of the Physical in the Definition of Physicalism according to the Latest View of Islamic Philosophers

Mohammad Hasan Fateminia <sup>1</sup> 

1. Assistant Professor of the Imam Khomeini Education & Research Institute.

E-mail: [fatemizxc@yahoo.com](mailto:fatemizxc@yahoo.com)

---

#### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received 5 December 2023

Received in revised form 18 May 2023

Accepted 20 May 2023

Published online 22 June 2023

**Keywords:**

*Physics, Physicalism, Object-Based, Theory-Based, Property-based*

---

#### ABSTRACT

Various viewpoints have been expressed in favor and against physicalism; But the requirement for accurate assessment of physicalism is to have a correct understanding of physicalism. In this article, apart from criticizing physicalism, we want to reach a correct understanding of physicalism. In the meantime, understanding what the physical is has a key role in defining physicalism. There are two well-known views of physics: “object-based” and “theory-based”. In the first view, the physical is defined on the model of exemplary physical objects; that is, it is a physical thing that has the property of physical prominent objects. In the second view, it is a physical that the physics discusses it. In the present article, we will show that both views have problems and we must replace the two mentioned views with a third view in understanding the physical. According to our belief, the correct perception is the “property-based” view. Among the “property-based” views, the most recent theories about the material-immaterial distinction belong to Ostad Fayazi, who introduces the property of standard of physical as perceptibility. While criticizing his point of view, we have finally introduced the “talent of realization in the world of physic” as a distinct and original difference between the physical and the non-physical, and in the meantime we have reached other results..

---

**Cite this article:** Fateminia, M.H (2023). Considering the “Property-Based” of the Physical in the Definition of Physicalism according to the Latest View of Islamic Philosophers, *History of Islamic Philosophy*, 2 (1), 159-189. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.1764880>



© The Author(s).

**Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.1764880>

---

## Extended Abstract

### Introduction

Various viewpoints have been expressed against physicalism; But the requirement for accurate assessment of physicalism is to have a correct understanding of physicalism. In this article, apart from criticizing physicalism, we want to reach a correct understanding of physicalism. In the meantime, understanding what the physical is has a key role in defining physicalism. There are two well-known concepts of physics: "object-based" and "theory-based". In the first view, the physical thing is defined on the model of physical exemplary objects; That is, it is a physical thing that has the characteristics of physical index objects. In the second view, it is a physical matter that the science of physics discusses. In the present article, we will show that both views are problematic and we must replace the two mentioned views with a third view in understanding the physical matter. According to our belief, the correct perception is the "foundation feature" perception. Among the views of the characteristic of the foundation, the most recent theories about the material-abstract distinction belong to Professor Fayazi, who introduces the standard characteristic of the physical thing to be perceptible. While criticizing his point of view, we have finally introduced the "talent of realization in the world of physics" as a distinct and original difference between the physical and the non-physical, and in the meantime we have reached other results.

### Methods

The research method in this article is analytical and library method

### Findings

It is clear that the question of the meaning of a thing precedes the question of its truth. For this reason, the discussion of what physicalism is will precede its violation and implications. But what is physicalism?

At first, it should be said that the term physicalism entered the field of science after the term materialism. When materialism asserted that everything is matter, the issue was clear to a large extent; Because the definition of the object was clear to a large extent. A body is something that has three dimensions; But after the discovery of things such as waves or magnetic field, it became difficult to prove three dimensions for the mentioned things. From now on, scientists took refuge in a more general concept called "physicalism" to generalize

materialism. As a result, the term materialism gave way to physicalism.

Physicalism says: "Everything is physical." Two important components can be seen in the mentioned definition: 1. "Anything"; 2. "Physical". Meanwhile, both the mentioned components are disputed. Daniel Stoljar, the author of the physicalism section of Stanford Encyclopædia, called the question of "everything" the question of completeness and the question of what the "physical" thing is the condition question, and for the first one, he considered three. And for the second one, he has introduced two views. According to the two questions asked, this article is composed of two main parts. In the first part, out of the three interpretations of the question of completeness, i.e., "type", "example", and "transcendent", we have preferred the example interpretation, and in the second part, among the two interpretations of the condition question, i.e., "object-based" and "theory-based", none of them did not accept which one, but we have innovatively proposed a third approach called "foundational feature". The third point of view is that the reasonable way to find the distinction between physical things and non-physical things is not to evaluate the characteristics of exemplary physical objects, nor is it discussed in the science of physics; Rather, the reasonable way is to face directly with the characteristics of physical and non-physical things and find their distinctiveness.

### **Conclusion**

The physicalist definition (everything is physical) has two main components: 1. "everything"; 2. "Physical".

In the first component, we preferred the view of reductionist physicalists over the other two views, i.e., typical physicalist and metaphenomenalism, and in the second component, none of the two famous views, namely the "object-based" view and the "theory-based" view, due to numerous problems. In particular, we have rejected its remoteness and its practical reference to the third concept with the title "property of the foundation".

Finally, we have introduced the concept of "foundation property" as the correct concept of the physical matter in the definition of physicalism; But in practice, we could not introduce a single feature such as extending or having length and width and location or... as the original feature of the physical thing; Because exemplary beings also

have exemplary extension, length and width. As a result, a physical entity is an entity that has physical extension, length, width, location, etc.; That is, it is a being that has a family with homogeneous characteristics that makes it prone to emerge in the physical world. On the other hand, the non-physical thing - such as an exemplary being - has certain homogeneous characteristics that make it prone to be realized in the arena of the example. For example, a macro characteristic, "the ability to occur in the physical world", can be introduced as the original indicator and difference between the physical and the non-physical. The final result of the criterion of the physical thing for a dualist comes to the interference of the realm of physics and mind.



## تلقى «ویژگی‌بنیاد» از امر فیزیکال در تعریف فیزیکالیسم با توجه به جدیدترین دیدگاه فلاسفه اسلامی

محمدحسن فاطمی‌نیا<sup>۱</sup>

fatemizxc@yahoo.com

۱. استادیار موسسه آموزش پژوهشی امام خمینی.

### اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۱۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۲/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

فیزیک، فیزیکالیسم،  
شیء‌بنیاد، تئوری بنیاد،  
ویژگی‌بنیاد

دیده‌گاه‌های متنوعی له و علیه فیزیکالیسم ابراز شده و می‌شود؛ اما لازم‌ه سنجش دقیق فیزیکالیسم، داشتن تلقی درست از فیزیکالیسم است. در مقاله حاضر فارغ از نقد فیزیکالیسم، می‌خواهیم به تلقی درستی از فیزیکالیسم برسیم. در این بین فهم چپستی امر فیزیکال در تعریف فیزیکالیسم نقش کلیدی دارد. دو تلقی مشهور از امر فیزیکال وجود دارد: «شیء‌بنیاد» و «نظریه‌بنیاد». در تلقی نخست، امر فیزیکال بر الگوی اشیای نمونه‌وار فیزیکی تعریف می‌شود؛ یعنی امری فیزیکی است که ویژگی اشیای شاخص فیزیکی را داشته باشد. در تلقی دوم، امری فیزیکی است که علم فیزیک از آن بحث کند. در مقاله حاضر نشان خواهیم داد هر دو تلقی دچار مشکل‌اند و باید تلقی سومی را در فهم امر فیزیکال جایگزین دو تلقی مذکور کنیم. به اعتقاد ما تلقی درست، تلقی «ویژگی‌بنیاد» است. از میان تلقی‌های ویژگی‌بنیاد، جدیدترین نظریات در مورد تمایز مادی-مجرد متعلق به استاد فیاضی است که ویژگی معیار امر فیزیکی را محسوس‌بودن معرفی می‌کند. ما ضمن نقد دیدگاه ایشان، درنهایت «استعداد تحقق در جهان فیزیک» را به عنوان فرق فارق و اصیل بین امر فیزیکی و غیر فیزیکی معرفی کرده‌ایم که در این بین به نتایج دیگری هم رسیده‌ایم.

استاد فاطمی‌نیا، محمدحسن (۱۴۰۲). تلقی «ویژگی‌بنیاد» از امر فیزیکال در تعریف فیزیکالیسم با توجه به جدیدترین دیدگاه فلاسفه

اسلامی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۱)، ۱۸۹-۱۵۹. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.1764880>.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل‌طه

نویسندگان. ©

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.1764880>



### مقدمه

روشن است که پرسش از معنای یک چیز مقدم است بر پرسش از صدق آن است. بدین سبب بحث از چیستی فیزیکالیسم مقدم بر نقض و ابرام آن خواهد بود. اما فیزیکالیسم چیست؟ در ابتدا باید گفت اصطلاح فیزیکالیسم در پی اصطلاح ماتریالیسم پا به عرصه علم گذاشت. وقتی ماتریالیسم قایل بود همه چیز جسم یا ماده (Mater) است، تا حد زیادی مسئله روشن بود؛ چراکه تعریف جسم تا حد زیادی مشخص بود. جسم آن چیزی است که دارای ابعاد سه‌گانه است؛ اما بعد از کشف اموری از قبیل امواج یا میدان مغناطیسی، اثبات ابعاد سه‌گانه برای امور مذکور مشکل شد. از این پس دانشمندان برای تعمیم ماتریالیسم به مفهوم عام‌تری به نام «فیزیکالیسم» پناه بردند. در نتیجه اصطلاح ماتریالیسم جای خود را به فیزیکالیسم داد.

فیزیکالیسم قایل است: «هر چیزی فیزیکی است». در تعریف مذکور دو مؤلفه مهم دیده می‌شود: ۱. «هر چیزی»؛ ۲. «فیزیکی». در این بین هر دو مؤلفه مذکور مورد مناقشه است. دنیل استولیار (Stoljar, Daniel) نویسنده بخش فیزیکالیسم از *دانش‌نامه استنفرد* پرسش از «هر چیزی» را پرسش تمامیت (Completeness question) و پرسش از چیستی امر «فیزیکی» را پرسش شرط (Condition question) نامیده و برای اولی سه تلقی و برای دومی دو تلقی معرفی کرده است. بنا بر دو پرسش استولیار مقاله حاضر نیز از دو بخش عمده تشکیل شده است. در بخش نخست از سه تلقی پرسش تمامیت، یعنی «نوعی»، «مصدقی» و «فرارویدادگی» تلقی مصدقی را ترجیح داده‌ایم و در بخش دوم از بین دو تلقی پرسش شرط، یعنی «شیء‌بنیاد» و «نظریه‌بنیاد» هیچ کدام را نپذیرفتیم، بلکه نوآورانه تلقی سومی را با عنوان «ویژگی‌بنیاد» پیشنهاد داده‌ایم. دیدگاه سوم قایل است راه معقول برای یافتن تمایز بین امور فیزیکال از امور غیرفیزیکال، نه ارزیابی ویژگی‌های اشیای فیزیکی نمونه‌وار است و نه مورد بحث واقع‌شدن آن در علم فیزیک است؛ بلکه راه معقول مواجهه مستقیم با ویژگی‌های امور فیزیکال و غیر فیزیکال و یافتن وجه تمایز آنهاست.

### الف) مؤلفه‌های تعریف فیزیکیسم

همان طور که اشاره گردید، فیزیکیسم «یعنی هر چیزی فیزیکی است». اما معنای این سخن که «هر چیزی فیزیکی است» چیست؟ پرسش مذکور از دو بخش تشکیل شده است: «هر چیزی» و «فیزیکی». در ادامه پرسش مذکور را یک بار با تأکید بر «هر چیزی» (پرسش تمامیت) و بار دیگر با تأکید بر «فیزیکی» بودن (پرسش شرط) مطرح می‌کنیم.

#### ۱. پرسش تمامیت در مورد فیزیکیسم

در پرسش از تمامیت برای ما قطعی است که «چیزی» وجود دارد که شرط فیزیکی بودن را دارد؛ ولی بحث روی «هر چیزی» است؛ یعنی می‌پرسیم اینکه می‌گویید «هر چیزی» فیزیکی است، به چه معناست؟ دست کم سه پاسخ به پرسش تمامیت داده شده است که به تبع آن، سه نوع فیزیکیسم را به دنبال خود خواهد داشت:

- فیزیکیسم نوعی؛
- فیزیکیسم مصداقی؛
- فیزیکیسم فرارویدادگی (Supervenience)؛

#### ۲. پاسخ فیزیکیسم‌های نوعی به پرسش تمامیت

می‌توان گفت به صورت طبیعی، فیزیکیسم نوعی، اولین مفهوم از «هر چیزی» در تعریف فیزیکیسم خواهد بود که به ذهن خطور می‌کند؛ یعنی مقصود از «هر چیزی»، هر نوع حالات ذهنی با نوعی حالات مغزی یکی است و بین این دو نوع، این‌همانی وجود دارد؛ لذا «فیزیکیسم نوعی» را می‌توان «تعمیم یافته نظریه این‌همانی نوعی» در مسئله ذهن و بدن دانست (صبوحی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۴). فیزیکیسم نوعی قایل است این‌همانی‌ها کلی‌اند؛ حتی استثنا هم ندارند و این نکته‌ای است که این نظریه را قوی و پرمدها کرده است (مسلمین، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸)؛ یعنی نه تنها بر مصادیق جزئی و منفرد بلکه بر انواع نیز صدق می‌کنند. نوع ماده آب با نوع ماده H<sub>2</sub>O یکی است؛ رعد و برقی که من هم‌اکنون در حال تجربه کردن آن هستم، تنها رعد برقی نیست که نمونه‌ای از تخلیه الکتریکی است، بلکه همه رعد و برق‌ها هر کجا باشند، در هر زمانی، نمونه‌هایی از تخلیه الکتریکی‌اند. نوع پدیده‌ای که به

عنوان رعد و برق شناخته می‌شود، با نوع روی‌دادی که نمونه‌ای از تخلیه الکتریکی است، یکی است و در مسئله ذهن و مغز هر نوع حالت ذهنی با نوع خاصی از حالت مغزی یکی است؛ بنابراین مثلاً در هر زمان و هر مکانی هر کسی دردی داشته باشد، مغز او در نوع خاصی از حالت فیزیکی خواهد بود؛ همان طور که در هر زمان و هر مکانی هر کسی با نوع ماده آب مواجه شود، با نوع ماده  $H_2O$  هم مواجه شده است (همان). در ادامه خواهیم دید که این نوع فیزیکیسم دچار مشکلاتی است و در نتیجه باعث تولید نظریه رقیب به نام فیزیکیسم مصداقی خواهد شد.

### ب) پاسخ فیزیکیالیست‌های مصداقی به پرسش تمامیت

فیزیکیالیسم نوعی، قایل است نوع پدیده «درد» به عنوان یک پدیده ذهنی با نوع «شلیک عصب C» این همان است؛ اما به‌مرور این سؤال پیش آمد که آیا نمی‌شود درد در برخی موارد در دیگر انسان‌ها یا در حیوانات با نوع متفاوتی از حالت فیزیکی یکی باشد؟ مثلاً اثبات می‌شد که درد در برخی حیوانات صرفاً با شلیک عصب C این همان است و در حیوانات دیگر با شلیک عصب B این‌همانی است و به‌اصطلاح درد، «تحقق چندگانه» (Multiple Realization) دارد و همین تحقق چندگانه ادامه راه را برای فیزیکیالیسم نوعی، مشکل ساخت و در عوض فیزیکیالیسم مصداقی جای آن را پر کرد. اما به‌راستی تحقق چندگانه، چگونه فیزیکیالیسم نوعی را از پا انداخت؟

چگونه می‌توانیم بنا بر تحقق چندگانه تصور کنیم که حالت ذهنی «a» -مثل درد- گاهی با امر فیزیکی مثل شلیک عصب «C» و گاهی با امر فیزیکی دیگری مثل شلیک عصب «D» این همان باشد، در حالی که بنا بر قاعده تعدی یا تراگذاری (Transitivity)، مساوی‌المساوی، مساوی‌له یعنی:

$$a=C \text{ Firing}$$

$$a= D \text{ firing}$$

$$C=D$$

در حالی که قطعاً می‌دانیم C همان D نیست؟

ناتوانی در پاسخ به چنین پرسشی فیزیکیالیست‌ها را برای حفظ طرح کلی فیزیکیالیسم

به پاسخ دومی وادار کرد؛ یعنی قایل به فیزیکیسم مصداقی شدند: اگر از قایل به فیزیکیسم مصداقی بپرسیم مقصود از «هر چیز» در «هر چیزی فیزیکی است» چیست، او پاسخ می‌دهد مقصود این است که هر چیز جزئی در جهان، یک جزئی فیزیکی است. یک صورت‌بندی از این ایده چنین است:

**فیزیکیسم مصداقی:** به ازای هر مصداق بالفعل (شیء، رویداد یا فرایند)  $x$ ، مصداق فیزیکی « $y$ » وجود دارد، به قسمی که  $x=y$ .

فیزیکیسم مصداقی مستلزم این است که به ازای هر جزئی روانی یا اجتماعی، جزئی فیزیکی‌ای وجود داشته باشد که جزئی نخست، با آن این‌همان باشد (استولپار، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۴۱). طرفدار فیزیکیسم مصداقی نوع حالت ذهنی را با نوع حالت فیزیکی، یکی نمی‌گیرد؛ بلکه مصادیقی از حالت ذهنی را با مصادیقی از حالت فیزیکی یکی می‌انگارد (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

طرفداران فیزیکیسم نوعی در پاسخ به فیزیکیست‌های مصداقی استدلال کرده‌اند: می‌توانیم نظریه نوعی را حفظ کنیم به شرط اینکه قلمرو آن را محدود کنیم؛ به طوری که فقط در نوع خاصی صادق باشد؛ بنابراین هیچ اشکالی ندارد که در انسان درد همیشه عبارت باشد از شلیک یاخته‌های عصبی  $C$ ، در میمون شلیک عصب  $B$  و...؛ اما فیزیکیست‌های مصداق‌گرا در جواب می‌توانند بگویند اگر این گونه باشد، هیچ تضمینی نیست که حتی این شکل محدود از این‌همانی نوعی نیز صادق باشد؛ چراکه می‌توانیم بگوییم وقتی من و شما درباره گربه فکر می‌کنیم، در من انواع کاملاً متفاوتی از عصب‌ها، در مقایسه با شما شلیک می‌شوند و حتی می‌توان گفت: در لحظه خاصی از زندگی یک فرد، وقتی دارای نوع خاصی از تفکر است، باید نوع واحدی از عصب‌ها فعال باشند؛ در حالی که در لحظه دیگر ممکن است عصب دیگری فعال باشد. پس محدود کردن قلمرو نمی‌تواند ناجی فیزیکیسم نوعی باشد. به باور ما نیز این سخن درست است؛ چراکه همان طور که کریبکی یادآوری کرده است، این چنین جملات این‌همانی باید ضروری باشند نه امکانی. اگر «هیچ تضمینی وجود نداشته باشد که این شکل محدود از این‌همانی صادق

باشد»، معنایش این است که جملات این‌همانی در اینجا امکانی‌اند نه ضروری. به عبارت دیگر شما می‌گویید «امکان» دارد حتی در انسان درد باشد، ولی شلیک عصب C نباشد، بلکه مثلاً عصب D باشد. صرف همین احتمال و امکان، دلیل بر آن است که درد با شلیک عصب C در انسان این‌همان نیست. نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که نظریه این‌همانی مصداقی (فیزیکیالیسم مصداقی) از فیزیکیالیسم نوعی، موجه‌تر است. اما آیا می‌توان اشکال تحقق چندگانه را علیه این‌همانی مصداقی نیز مطرح کرد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر درد در احمد همان شلیک عصب C و درد در محمود همان شلیک عصب B باشد، تحقق چندگانه رخ داده است؛ به عبارت دیگر اگر درد در احمد را a بنامیم و درد در محمود را b بنامیم، داریم:

$a=C \text{ Firing}$

$b= D \text{ firing}$

در این صورت چطور می‌خواهید از اصل تراگذاری استفاده کنید. در یک کلام دقیق اصل تحقق چندگانه نه‌تنها علیه این‌همانی مصداقی نیست، بلکه مساوق با آن است. اینکه درد چندگونه تحقق دارد، یعنی هر مصداقی از درد با مصداق دیگر متفاوت است.

### ج) پاسخ فیزیکیالیست‌های فرارویدادگی به پرسش تمامیت

یکی از رایج‌ترین پاسخ‌ها به پرسش تمامیت، پاسخ بر مبنای فرارویدادگی است که به فیزیکیالیسم مبتنی بر فرارویدادگی معروف است؛ بدین معنا که اگر فیزیکیالیسم صادق باشد، همه چیز بر امور فیزیکی فرارویداده می‌شود؛ «بدین معنا که ویژگی‌های ذهنی فرد با تغییر ویژگی‌های فیزیکی درونی فرد تحت فرارویدادگی قرار می‌گیرند. این ادعا تلویحاً به این معناست که ویژگی‌های ذهنی فرد نمی‌توانند بدون تغییر ویژگی‌های فیزیکی درونی وی تغییر کنند» (مندیک، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴). به بیان ساده پدیده‌های ذهنی، فرارویداده پدیده‌های فیزیکی‌اند؛ یعنی تابعی از آنها هستند. نکته مذکور را با این بیان توصیف می‌کنند: «فیزیکیالیسم در جهان ممکن W، صادق است اگر و تنها اگر هر جهانی که نسخه فیزیکی W باشد، نسخه کامل W باشد».

جمله مذکور بدین معناست که هیچ جهان ممکن وجود ندارد که از همه جهات

فیزیکی با جهان بالفعل همسان باشد، اما از جهت روانی (ذهنی) با آن این همان نباشد. اما سؤالی که در اینجا لازم است به آن پرداخته شود، این است که بنا بر مبنای فرارویدادگی عبارت «هر چیزی» در پرسش تمامیت، چه معنایی پیدا خواهد کرد؟ در پاسخ باید گفت فرارویدادگی نمی‌گوید «هر چیزی» فیزیکی است، بلکه می‌گوید هر چیز یا فیزیکی است یا مبتنی بر فیزیک است و چون ذهن را فرارویداده می‌داند، یعنی آن را واقع تبعی فیزیک می‌داند، هم با فیزیکالیسم تقلیل‌گرا قابل جمع است و هم با فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا؛ زیرا فیزیکالیست تقلیل‌گرا باینکه سطح بالای فیزیک (ذهن) را قابل تبیین با سطح پایین فیزیک می‌داند، می‌تواند آن را تابعی (سوپرونیس) از سطح پایین فیزیک نیز بداند؛ یعنی تابع بودن سطح بالای فیزیک با قابلیت تحویل به سطح پایین فیزیک قابل جمع است. همان طور که غیرتحویل‌گرایی با تابع بودن قابل جمع است؛ یعنی فیزیکالیست غیرتحویل‌گرا باینکه سطح بالای فیزیک (ذهن) را غیرقابل تحویل می‌داند، او نیز می‌تواند آن را تابعی از سطح پایین فیزیک بداند. «فرارویدادگی مفهوم عامی است که صرفاً توصیفی است. چرا اساساً دو پدیده هم‌تغییرند؟ در خود رابطه فرارویدادگی هیچ پاسخی برای این پرسش تبیینی در کار نیست و بنابراین خود رابطه به توضیح احتیاج دارد» (غیاثوند، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱) و نیز با دوگانه‌انگاری ویژگی قابل جمع است؛ زیرا از تعریف دوگانه‌انگاری ویژگی می‌توان استنباط کرد که قول به دوگانگی ویژگی با قول به جوهر واحد، سازگاری دارد. در واقع دوگانه‌انگاری ویژگی با فیزیکالیسم جوهری یعنی قولی که جوهر را منحصر در جوهر فیزیکی می‌داند، منطبق است. به طور کلی می‌توان گفت فیزیکالیسم با تکیه بر هر کدام از نسخه‌های فرارویدادگی قابل صورت‌بندی است؛ به بیان دقیق‌تر رابطه میان پدیده‌های فیزیکی و غیر فیزیکی را می‌توان با مبنای قرارداد پدیده‌های فیزیکی و فرارویداده تحلیل کردن پدیده‌های غیر فیزیکی توصیف کرد (همان، ص ۱۹۷). پس مقصود از «هر چیزی» در نظریه فرارویدادگی این است که «هر چیز» یا امر فیزیکی است یا امری است کاملاً تابع فیزیک.

از مطالب مذکور به راحتی می‌توان دریافت فیزیکالیسم فرارویدادگی یک فیزیکالیسم

حداقلی است؛ زیرا در صدد این نیست که بگوید هم چیز عیناً فیزیکی است، بلکه عملاً می‌گوید همه چیز یا فیزیکی است یا اگر هم فیزیکی نباشد، مبتنی بر فیزیک است؛ یعنی ذهنیات ولو فیزیکی نباشند، بر پدیده‌های فیزیکی مبتنی‌اند؛ لذا این نکته به این صورت بیان می‌شود که فیزیکالیسم مبتنی بر فرارویدادگی فیزیکالیسم حداقلی است (Lewis, 1983, p.426-427). این فیزیکالیسم قرار است پای‌بندی حداقلی یا هسته‌ای فیزیکالیسم را به تصویر بکشد. ممکن است فیزیکالیست‌ها از جهات بسیاری با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ اما همه آنها دست کم باید به فیزیکالیسم مبتنی بر فرارویدادگی معتقد باشند (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

#### د) پرسش شرط در مورد فیزیکالیسم

در پرسش شرط اینکه «هر چیزی» شرط فیزیکی را دارد، مفروض گرفته شده و به جای آن، این پرسش را می‌شود مطرح که شرط فیزیکی بودن که هر چیزی دارای آن است، به چه معناست؟ بر خلاف پرسش از تمامیت، پرسش شرط می‌گوید: فیزیکی بودن چیزی (شیء، روی داد، ویژگی) به چیست؟ یا «امر فیزیکال» چه ویژگی‌هایی دارد؟ یا به بیان ساده‌تر چه تعریفی برای امر فیزیکی می‌توان ارائه داد؟ دو پاسخ به این پرسش داده شده است: یک پاسخ «نظریه‌محور» است و یک پاسخ «شیء‌محور» که در بالا گذشت و در اینجا به صورت تفصیلی این دو تعریف را بررسی و نقد می‌کنیم.

#### ه) تعریف امر فیزیکال بنا بر تلقی «شیء‌بنیاد»

بنا بر تلقی شیء‌بنیاد، ویژگی‌ای فیزیکی است اگر و تنها اگر یا آن نوع ویژگی‌ای باشد که لازمه «تبيين کامل از ماهیت اشیای فیزیکی نمونه‌وار» است یا آن ویژگی‌ای باشد که خودش لازمه مستقیم «تبيين کامل از ماهیت اشیای فیزیکی نمونه‌وار نیست؛ ولی به لحاظ متافیزیکی بر آن نوع ویژگی‌ای که لازمه تبیین کاملی از ماهیت اشیای فیزیکی نمونه‌وار است، فرارویداده می‌شود (همان، ص ۶۲). این تلقی نقطه اتکای اصلی خود را نه به علم فیزیک که به پدیده‌های فیزیکی آشنایی که کمتر تردیدی در مورد فیزیکی بودن آنها وجود دارد، اختصاص داده و تلاش می‌کند معنای تعبیر فیزیکی را بر اساس پدیده‌هایی که همگان

بر فیزیکی بودن آنها تأکید دارند، مشخص می‌کند. بنا بر این تلقی معنای فیزیکیسم این است که تمامی پدیده‌ها قابلیت توضیح یافتن را بر اساس مجموعه مؤلفه‌هایی که در توضیح اشیای نمونه‌وار به کار گرفته می‌شوند، دارند (غیاثوند، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵).

بر اساس تلقی شیء بنیاد، مثلاً اگر صخره‌ها، درختان، سیاره‌ها و غیره نمونه‌های اعلای اشیای فیزیکی باشند، ویژگی صخره، درخت یا سیاره بودن ویژگی‌ای فیزیکی خواهد بود؛ همچنین اگر ویژگی جرم داشتن برای تبیین کاملی از ماهیت اشیای فیزیکی و مقوم‌هایشان لازم باشد، جرم داشتن نیز ویژگی‌ای فیزیکی خواهد بود (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۶۲). انتقادهایی به این تلقی از امر فیزیکی شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اشکال نخست: اگر گفته شود ویژگی امر فیزیکی آن است که اشیای نمونه‌وار فیزیکی آن را داشته باشند، می‌توانیم پرسیم اساساً با چه معیاری فیزیکی بودن اشیای نمونه‌وار فیزیکی را اثبات کرده‌اید؟
۲. لازمه تشخیص ویژگی فیزیکی، تشخیص ویژگی امور نمونه‌وار فیزیکی است.
۳. لازمه شناخت ویژگی امور نمونه‌وار فیزیکی این است که از قبل، فیزیکی بودن امور نمونه‌وار فیزیکی محرز شده باشد.
۴. پس لازمه شناخت ویژگی امر فیزیکی این می‌شود که امر فیزیکی را از قبل بدانیم که دوری است آشکار.
۵. اشکال دوم و مهم‌تر، اشکال همه‌روان‌دارانگاری (Panpsychism) است. همه‌روان‌دارانگاری قایل است همه جا ذهن است؛ به بیان دیگر هر چیزی در بیرون از ما، مثل ما دارای ذهن است؛ پس همه اشیای فیزیکی نیز دارای ویژگی ذهنی‌اند؛ لذا ویژگی فیزیکی لازمه تبیین کامل اشیای اصلی فیزیکی خواهد بود؛ در نتیجه همه‌روان‌دارانگار می‌تواند بگوید همه اشیا ممکن است دارای ذهن باشند؛ از قبیل اشیای نمونه‌وار مثل کوه و دریا و... در نتیجه ذهن‌مندی نیز یک ویژگی فیزیکی تلقی خواهد شد؛ در حالی که ویژگی ذهنی در تقابل با ویژگی فیزیکی است و مآلاً تعریف فیزیکیسم بر مبنای تلقی «شیء بنیاد» نادرست خواهد بود.

در پاسخ باید گفت صرف امکان هم‌روان‌دارانگاری نمی‌تواند واقعاً در این اعتراض محل بحث باشد؛ زیرا هم‌روان‌دارانگاری قطع نظر از اینکه چقدر ناپذیرفتنی و غریب می‌نماید، به خودی خود با فیزیکالیسم ناسازگار نیست؛ چراکه «به هر حال این واقعیت که برخی موجودات آگاه وجود دارند، منافاتی با فیزیکالیسم ندارد، پس چرا باید امکان اینکه هر چیزی، موجودی آگاه باشد، با فیزیکالیسم منافات داشته باشد» (همان، ص ۷۱). به بیان لوئیس در صورتی که دریابیم همه اشیا عالم دارای ویژگی آگاهی‌اند، باید پذیرفت آگاهی یک ویژگی فیزیکی است؛ به عبارت دیگر کشف صدق هم‌روان‌دارانگاری، فیزیکالیسم را -در صورتی که بر تلقی مبتنی بر شیء استوار شده باشد- ابطال نمی‌کند، بلکه موجب توسعه مجموعه ویژگی‌های فیزیکی می‌شود؛ به گونه‌ای که در این صورت ویژگی آگاهی نیز فیزیکی تلقی خواهد شد (صبحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱، ص ۳۰۱-۳۰۲).

۱. اشکال سوم: به نظر ما تعریف امر فیزیکال بر مبنای تلقی «شیء‌بنیاد»، شامل امور غیر فیزیکال نیز خواهد شد؛ زیرا اگر گفتیم امری فیزیکی است که اشیا نمونه‌وار فیزیکی دارای آن باشند، هر زمان ممکن است برای همین اشیا نمونه‌وار فیزیکی، ویژگی‌ای غیر فیزیکی مثل آگاهی یا حتی اراده و... اثبات شود، در این صورت به بهانه اینکه اشیا مذکور جزو اشیا نمونه‌وار فیزیکی‌اند، باید همین‌ها را هم فیزیکی تلقی کنیم. به این دلیل، همان طور که خواهد آمد، ویژگی فیزیکی را باید مستقل از اشیا فیزیکی تعریف کرد.

۲. می‌توان پرسید: اصلاً انگیزه کسانی که واژه «مادی» را جای‌گزین «فیزیکی» کردند، چه بود؟ آیا این نوع برخورد به معنای فراموشی اغتشاش‌های مفهومی ایجادشده در مورد معنای «مادی» نیست؟ به نظر می‌رسد یک فراموشی رخ داده است و این پروژه را باید یک پروژه شکست‌خورده دانست؛ چراکه تمام مشکل به مواردی برمی‌گردد که تشخیص فیزیکی و غیر فیزیکی با دشواری همراه می‌شود؛ مواردی که مرز روشنی میان فیزیکی-غیر فیزیکی وجود ندارد؛ جایی که فاصله ما با نمونه‌های پارادایمی بسیار است. تأکید بر نمونه‌های پارادایمی عملاً به فهرست کردن همان ویژگی‌های قرن

هفدهم و هجدهمی «ماده» منتهی خواهد شد (غیاثوند، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷).

۳. ممکن است چیزی فیزیکی باشد، با این وجود از هیچ کدام از ویژگی‌های اشیای نمونه‌وار فیزیکی برخوردار نباشد؛ اما مدافع تلقی شیء بنیاد می‌تواند پاسخ دهد: صرف شباهت خانوادگی کفایت می‌کند، ولو اینکه قدر مشترکی بین شیء مذکور و اشیای نمونه‌وار فیزیکی پیدا نکنیم.

۴. در رد پاسخ مذکور می‌گوییم: تهیه فهرستی از اشیا و توسل به شباهت‌ها و اعلام اینکه هیچ چیز مافوق و علاوه بر اشیای «این‌چنینی» وجود ندارد و همه چیزهای موجود در جهان «این‌چنین» اند، دقیقاً همان مسئله‌ای که فیزیکالیسم به عنوان راه‌یافتی مابعدالطبیعی به عالم، در پاسخ به آن است، مفروض می‌گیرد؛ یعنی این مسئله که عناصر بنیادین جهان چه هستند (همان، ص ۱۳۸). به بیان دیگر نمی‌توان در پاسخ به اینکه عناصر جهان چیستند، بگوییم «این چنین‌اند» و نمی‌توان آن را به عنوان یک پاسخ متافیزیکی پذیرفت. همان‌طور که در ذیل اشاره کرده‌ایم، پاسخ مصداقی نمی‌تواند یک پاسخ متافیزیکی باشد.

۵. تعریف «شیء بنیاد» درحقیقت تعریف یک شیء به مصداق آن است. اگر گفته شود اسب چیست و ما در جواب، اسبی را نشان دهیم و بگوییم هر چیزی که ویژگی‌های این حیوان را داشته باشد، اسب است، درحقیقت تعریف به مصداق کرده‌ایم. اما در این صورت مخاطب می‌تواند بپرسد این حیوان حقیقتاً چه ممیزها و ویژگی‌هایی دارد که اسب محسوب شده است یا اگر حیوانی دیگر از آن برخوردار می‌بود، اسب محسوب می‌شد؟ استولیار می‌گوید:

فرض کنید شخصی در صدد تعریف مفهوم قرمزی بر حسب مشابهت با اشیای قرمز نمونه‌وار، مانند خون، برآید. او با دنبال کردن چنین راهبردی به این ایده پایبند خواهد شد که باور به اینکه خون قرمز است، بخشی از دانش مشترک میان همه کسانی است که در به‌کارگیری این مفهوم صلاحیت دارند؛ اما به نظر می‌رسد چنین سخنی نادرست باشد؛ زیرا کسی که فکر می‌کند خون سبز است، در مورد خون خطا کرده است نه درباره قرمزی (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۶۲).

متناظراً در محل بحث می‌توانیم بپرسیم: صخره چه ویژگی‌ای دارد که شیء نمونه‌وار فیزیکی محسوب می‌شود؟ یعنی مبنای شیء‌بنیاد در تعیین امر فیزیکی عملاً به تعیین ویژگی فیزیکی برگشت؛ به بیان دقیق‌تر عملاً تعریف امر فیزیکال بر مبنای شیء‌بنیاد به تلقی «ویژگی‌بنیاد» از امر فیزیکال ارجاع داده می‌شود.

### و) تعریف امر فیزیکال بنا بر تلقی «نظریه‌بنیاد»

بنا بر تلقی «نظریه‌بنیاد»، ویژگی‌ای فیزیکی است اگر و تنها اگر یا آن نوع ویژگی‌ای باشد که نظریه فیزیکی درباره‌اش چیزی به ما می‌گوید یا ویژگی‌ای باشد که به لحاظ متافیزیکی و هستی‌شناختی بر آن نوع ویژگی‌ای که نظریه فیزیکی درباره‌اش چیزی به ما می‌گوید، فرارویداده شود (همان، ص ۶۲).

در این تعریف دو نوع شاخصه مجزاً -طوری که هر کدام برای فیزیکی‌بودن کفایت می‌کند- برای فیزیکی‌بودن ذکر شده است؛ اول اینکه نظریات فیزیکی در مورد آن ویژگی ورود پیدا کرده باشند؛ مثلاً جرم‌داشتن یک ویژگی فیزیکی است یا خاصیت مغناطیسی ولو اینکه جسمانی نیست، چون در علم فیزیک بررسی می‌شود، به آن، ویژگی فیزیکی اطلاق می‌شود؛ لذا اگر وجودی خاصیت مغناطیسی داشته باشد، یک وجود فیزیکال است.

دومین شاخصه مستقل یک امر فیزیکال در این تلقی این است که بتوانیم آن ویژگی را به امر فیزیکی که در بالا شاخصه آن را بیان کردیم، فرارویداده کنیم؛ یعنی به امر فیزیکی‌ای مبتنی کنیم؛ مثلاً ویژگی «کوه‌بودن» هرچند مستقیماً در علم فیزیک بحث نمی‌شود، ویژگی مذکور کاملاً به ویژگی‌های فیزیکی که در نظریه‌های فیزیکی بررسی می‌گردد، مبتنی می‌شود؛ در نتیجه این ویژگی نیز فیزیکی تلقی خواهد شد. البته شایان ذکر است مقصود از نظریه‌های فیزیکی در اینجا نظریه‌های همه علوم طبیعی اعم از فیزیک، شیمی و... است (صباحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱، ص ۲۹۶). در ذیل به بعضی اشکالات این تعریف می‌پردازیم:

### ز) بررسی تلقی نظریه‌بنیاد

اشکال اول محذور همپل (Hempel's dilemma) است: همپل تلاش می‌کند بگوید: بر مبنای تلقی «نظریه‌بنیاد» هیچ مفهوم روشنی از امر فیزیکال نخواهیم داشت؛ زیرا هر

صورت‌بندی‌ای از فیزیکیسم که از تلقی نظریه‌بنیاد بهره بگیرد، یا بی‌اهمیت است یا کاذب؛ به این دلیل که مقصود از «نظریه فیزیکی» یا فیزیک معاصر است یا فیزیک آینده:

- اگر مقصود، علم فیزیک معاصر باشد، تعریف فیزیکیسم کاذب خواهد شد؛ زیرا بنیاد فیزیکیسم بر این امر دایر است که «هر چیزی فیزیکی است» که طبق تلقی «نظریه‌بنیاد» این گونه معنا می‌شود که هر چیزی قابل تبیین با علم فیزیک است؛ اما بدیهی است که کسی گزاره اخیر را نخواهد پذیرفت؛ زیرا علم فیزیک معاصر قطعاً کامل نیست و با این علم نمی‌توانیم «هر چیزی» را تبیین فیزیکی کنیم؛ در نتیجه ادعایی کاذب است که بگوییم هر چیزی قابل تبیین با فیزیک معاصر است.

- اگر مقصود از علم فیزیک، فیزیک آینده باشد، یعنی با علم فیزیک ایدئال که قدرت تبیین هر چیز را خواهد داشت، تعریف فیزیکیسم بنا بر فیزیک آینده برای ما بی‌محتوا و در نتیجه بی‌اهمیت خواهد شد. کیست که بتواند محتویات آینده را پیش‌بینی کند و بگوید فیزیک آینده حتی امور ذهنی را نیز در بر خواهد گرفت (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۶۶). یا بالطبع بگوید فیزیک آینده امور مذکور را در بر نخواهد گرفت؟ بدین صورت نمی‌توانیم قاطعانه بگوییم فیزیک آینده از «هر چیزی» تبیین فیزیکی خواهد داشت. «مشخص نیست نظریات فیزیکی در آینده حاوی چه مفاهیم و اصطلاحاتی خواهند بود. چه بسا در آینده، مشخص شود که در نظریه‌های فیزیکی باید ذهن و ذهنیات را نیز بگنجانیم. در این صورت ذهن و ذهنیات نیز فیزیکی خواهند بود و در نتیجه فیزیکیسم ملزم به ردّ دوگانه‌گرایی نخواهد بود؛ در حالی که همه فیزیکیست‌ها خود را در مقابل دوگانه‌انگارها می‌دانند» (Hempel, 1980, pp.193-194). نتیجه این محذور آن است که هیچ مفهوم روشنی از ویژگی فیزیکی در اختیار نداریم؛ مفهومی آن قدر واضح که آن کاری را که فیلسوفان ذهن از امر فیزیکی انتظار دارند، انجام دهد (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۷۶).

در اینجا لازم است گفته شود تلاش‌های زیادی برای پاسخ به محذور همپل صورت گرفته است (Spurrett and, papineau, 1999, pp.25-29)؛ ولی به نظر می‌رسد محذور همپل در برابر برخی از آنها استوار است؛ چراکه این دست پاسخ‌ها از طرفی به جای اینکه

نگرانی فیزیکالیست‌ها را بزدايند، صرفاً از شدت آن کاسته‌اند؛ مثلاً آنها که گزینه اول همپیل را می‌پذیرند، کذب‌بودن فیزیکالیسم را می‌پذیرند، ولی می‌گویند ما همچنان به تلاشمان برای رسیدن به صدق ادامه می‌دهیم و آنانی که گزینه دوم را می‌پذیرند، به جهل‌شان درباره آینده و در نتیجه بی‌محتوایی فیزیکالیسم معترف‌اند؛ ولی می‌گویند ما مبانی و روش‌هایی در اختیار داریم که سرانجام به محتوایی مناسب دست خواهیم یافت. این ادعا که نظریات گذشته و حال دورنمایی از نظریه ایدئال به دست می‌دهد، صرفاً سخنی است که بر مبنای حدس و گمان زده می‌شود؛ زیرا ممکن است فیزیک ایدئال کاملاً مخالف با نظریات کنونی باشد و ما در حال حاضر واقعاً هیچ محتوایی از آن را نتوانیم حدس بزنیم (سادات منصور، ۱۳۹۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

اما می‌توان گفت هرچند پیشنهادهای خاصی که در تعریف امر فیزیکال شده است نادرست باشد، «نمی‌توان نتیجه گرفت که ما هیچ فهم واضحی از این مفهوم نداریم. همان‌طور که دیدیم، ما مفاهیم بسیاری داریم که نمی‌دانیم چگونه باید تحلیل شوند... پس بدین معنا نخواهد بود که اصلاً هیچ مفهومی از امر فیزیکال وجود ندارد، چه رسد به اینکه معنایش این باشد که ما این مفهوم را نمی‌فهمیم» (استولیار، ۱۳۹۴، ص ۶۸-۶۹)؛ هرچند بعید به نظر می‌رسد که عنصر مشترک واحدی بین نظریات مختلف فیزیکی که طی زمان‌های مختلف طرح شده‌اند پیدا کرد؛ اما این امر نامعقول نیست. «به طور خلاصه می‌توان گفت که مفهوم نظریه فیزیکی، مفهومی مبتنی بر شباهت خانوادگی ویتگنشتاینی است و همین اندازه برای پاسخ‌دادن به پرسش از چگونگی فهم نظریه فیزیکی کافی است» (همان). نتیجه اینکه نمی‌توانیم به این بهانه که فهم درست یا مفیدی از نظریات فیزیکی حال یا آینده نداریم، فهمی از «امر فیزیکال» نیز نداشته باشیم و مآلاً نتیجه بگیریم تلقی نظریه‌بنیاد از امر فیزیکال خطاست.

اشکال دوم این است که اشکال دور همان‌طور که به تلقی شیء‌بنیاد وارد شد، بدین تلقی نیز وارد است؛ چراکه در تلقی حاضر «به مفهوم امری فیزیکی استناد می‌کنند تا [بتوانند] ویژگی فیزیکی را بیان کنند» (همان، ص ۶۵)؛ یعنی وقتی گفته می‌شود شیء

فیزیکی چیست، قایل به تلقی نظریه بنیاد می‌گوید: شیئی فیزیکی است که علم فیزیک چیزی در مورد آن به ما بگوید. اکنون می‌توانیم بپرسیم علم فیزیک در مورد چه چیزهایی بحث می‌کند؟ در یک پاسخ اولیه می‌توانیم بگوییم علم فیزیک از اموری بحث می‌کند که فیزیکی باشد. در ادامه پرسیده می‌شود امور فیزیکی چه اموری‌اند؟ اگر در پاسخ بگوییم امور فیزیکی اموری‌اند که علم فیزیک از آنها بحث می‌کند، دچار دور می‌شویم:

#### امر فیزیکی

امر است که علم فیزیک از آن بحث می‌کند

علم فیزیک علمی است که از امر فیزیکی بحث می‌کند

استولیاری در پاسخ از اشکال مذکور می‌گوید:

دور فقط در صورتی ایجاد مشکل می‌کند که این تلقی‌ها را به این صورت تفسیر کنیم که قرار است تحلیلی تحویلی از مفهوم امر فیزیکی به دست دهند. اما دلیلی وجود ندارد که آن‌ها را به این صورت تفسیر کنیم که درصدد به دست دادن تحلیلی تحویلی‌اند. به هر حال، مفاهیم بسیاری داریم که آن‌ها را می‌فهمیم بی‌آن‌که بدانیم چگونه باید تحلیل شوند (همان، ص ۶۵-۶۶)

به بیان دیگر می‌توان گفت: تعریف امر فیزیکی به امری که علم فیزیک در مورد آن بحث می‌کند، تعریف تحویلی از مفهوم امر فیزیکال نیست، بلکه تعریف شرح‌الاسمی است و لازم نیست طوری معرّف را تحلیل کنیم که منتهی به دور شود؛ مثلاً وقتی پرسیده می‌شود شاخصه امر فیزیکال چیست، می‌گوییم هر امری که علم فیزیک در مورد آن بحث کرده باشد؛ لذا اگر علم فیزیک در موردی نمی‌توانست بحث کند، آن امری فیزیکی نخواهد بود؛ به بیان دیگر لزومی ندارد بگوییم علم فیزیک از اموری بحث می‌کند که فیزیکی باشند که دچار مشکل دور بشویم؛ بلکه مثلاً می‌توانیم بگوییم علم فیزیک در اموری بحث می‌کند که محسوس باشد یا دارای امتداد یا مکان‌مند یا... باشد. نهایتاً می‌توانیم بگوییم: امر فیزیکی امری است که ویژگی‌هایی دارد که علم فیزیک می‌تواند از آن بحث کند. درحقیقت خاصیتی دارد که در دسترس علم فیزیک قرار می‌گیرد.

### ح) بررسی معیار «نظریه بنیاد»

اما در اینجا باید گفت اگر امر فیزیکی را امری تعریف کنیم که علم فیزیک در مورد آن بحث می‌کند و امر فیزیکی را که علم فیزیک از آن بحث می‌کند، با ویژگی‌های خاصی مثل نامحسوس بودن و امتداد داشتن تعریف کردیم، درحقیقت ممیزه امر فیزیکی را داشتن ویژگی خاص مثل نامحسوس بودن و امتداد داشتن معرفی کرده‌ایم. در نتیجه عملاً بحث کردن علم فیزیک از امور مذکور، ممیزه ذاتی برای فیزیکی بودن نخواهد بود و مآلاً نقش اصلی در فیزیکی بودن یا نبودن یک چیز را ویژگی یا ویژگی‌های خاصی باید تلقی کرد که ممیز امور فیزیکیال از غیر فیزیکیال‌اند.

### ط) تعریف امر فیزیکیال بنا بر تلقی «ویژگی بنیاد»

همان طور که در نقد «نظریه بنیاد» اشاره شد، تلقی «نظریه بنیاد» عملاً به تلقی سومی به نام «ویژگی بنیاد» ارجاع داده خواهد شد؛ یعنی برای کشف امر فیزیکی در نهایت باید ممیزه‌هایی را تعیین کرده، طبق همان ممیزه‌ها امر فیزیکی را از غیر فیزیکی تمییز دهیم؛ لذا صادقانه از قایلان به معیار «نظریه بنیاد» باید پرسید، امر فیزیکی از چه ویژگی‌ای برخوردار است که علم فیزیک می‌تواند آن را بررسی کند؟ لذا دست آخر برای تمییز امر فیزیکیال از امر غیر فیزیکیال دست به دامن ویژگی‌های فیزیکی و غیر فیزیکی شدیم.

قبل از جست‌وجو از ویژگی‌ای که ممیزه امر فیزیکی از امر غیر فیزیکی است، لازم است یادآوری کنیم: قالب تعریف امر فیزیکیال در فیزیکیالیسم با قالب تعریف امر ماتریال (جسمانی) در ماتریالیسم یکی است؛ یعنی هر دو، «ویژگی بنیاد»‌اند، با این تفاوت که ویژگی و ممیزه امر فیزیکیال، ویژگی‌ای عام‌تر از ویژگی امر ماتریال می‌باشد؛ برای مثال «محسوس بودن» که یک ممیزه مشهور در امر ماتریال محسوب می‌شود، در شناخت امور فیزیکیال ناکارآمد است؛ چراکه امور فیزیکیال وجود دارد که محسوس نیستند؛ مانند نور مادون قرمز. نیز شاید بتوان گفت ویژگی‌های مشهور دیگر مثل «ابعاد سه‌گانه داشتن»، «وزن داشتن»، «امتداد داشتن»، «حیز مکان بودن» و... که ویژگی‌های امر ماتریال محسوب می‌شوند، نمی‌توانند ممیزه جامع امور فیزیکیال تلقی شوند؛ بجاست پرسیده شود امور

فیزیکیال چه ویژگی‌ای دارند که علم فیزیک می‌تواند از آنها بحث کند؟ یا به بیان روشن‌تر می‌توانیم بپرسیم: ویژگی شاخص و جامع امور فیزیکیال که آن را از امور غیر فیزیکیال جدا می‌کند، چیست؟

ویژگی‌هایی که شاخص امور فیزیکی شمرده شده است، عبارت است: امتداد، مقدار، شکل، رنگ، وضع، حیز (مکان)، طول، عرض، حجم، استعداد، تغییر، حرکت، زمان، مکان و وزن. اما آیا این ممیزها می‌توانند فارق اصیلی بین امر فیزیکی و غیر فیزیکی باشند؟ برای منع از تطویل می‌گوییم ممیزهایی مثل امتداد، مقدار، شکل، رنگ، وضع، حیز، طول، عرض، حجم، مختص امور فیزیکی نیستند؛ بلکه موجودات عالم «مثال» نیز دارای چنین ویژگی‌هایی است. درحقیقت ممیزهای مذکور بنا بر مبنای مشائین که منکر عالم مثال بودند، قابل پذیرش بوده است؛ اما با وجود عالم مثال که رؤیا از مصادیق آن محسوب می‌شود، هیچ کدام از ممیزهای مذکور نمی‌توانند شاخص بین امر فیزیکی و غیر فیزیکی تلفی شوند؛ چراکه ما در عالم رؤیا اشیایی می‌بینیم که دارای طول، عرض، عمق، حجم، رنگ... هستند.

اما بنا بر فیلسوفان پسامشاء، ممیزاتی مثل قوه و استعداد، قابلیت انقسام، حرکت، مکان‌داربودن و شخصی و جزئی‌بودن ملاک امر فیزیکی است. در ادامه هر کدام از ممیزات ادعاشده را بررسی می‌کنیم.

### ی) قوه، استعداد و تغییر

علامه طباطبایی در مواضع مختلف (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰/ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۹) قایل است امر مجرد امری است که خالی از قوه و استعداد است؛ اما معنای مورد قبول از قوه، استعدادی در موجودات است که به آنها قابلیت را می‌دهد که توانایی به‌دست‌آوردن حالتی را که ندارند، داشته باشند. در این صورت این قوه هیچ منافاتی با موجود مجرد ندارد؛ زیرا می‌توان موجود مجرد را نیز در عین بساطت، دارای دو حالت فرضی سابق و لاحق دانست و معنای قوه و استعداد را به آن نسبت داد (نبویان، ۱۳۹۷، ص ۲۳۷). می‌توان گفت استدلالی بر تام‌الفعلیه‌بودن تمام مجردات اقامه نشده است؛ لذا عقلاً محال نیست موجود مجرد

ممکنی باشد که برخی کمالات را بالقوه داشته باشد.

توضیح اینکه دلیل مهمی که برای عدم تغییر در مجردات ذکر شده است، عدم وجود هیولی در مجردات است؛ اما اولاً در جای خود مسجل است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۰) که هیولی از اساس مورد قبول نیست؛ یعنی ماده تنها فعلیتش بی فعلیتی است؛ امری است مبهم و مخدوش؛ لذا هیولی در عالم خارج وجود ندارد؛ اما اگر مقصود از قوه استعداد و قابلیت تغییرکردن موجود از حالتی به حالت دیگری باشد، این معنا از قوه، هیچ منافاتی با موجود مجرد ندارد؛ زیرا می توان موجود مجرد را در عین بساطت، دارای حالت فرضی سابق و لاحق دانست و معنای قوه و استعداد را به آن نسبت داد (همان).

### ک) حرکت و زمان

به اختصار می توان گفت، حرکت و زمان تابع تغییرند و از طرفی تغییر مختص امور فیزیکی نیست، حرکت و زمان هم مختص امور فیزیکی نیست (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۳۷).

### ل) قابلیت انقسام

اولاً ما موجودات مادی داریم که قابلیت انقسام ندارند، مانند نقطه که بسیط است؛ ثانیاً دلیلی نداریم که موجودات مثالی\* قابلیت انقسام ندارد؛ اما برخی مانند علامه انقسام امتداد مثالی را درحقیقت خلق دو قطعه جدید از امتداد مذکور معرفی کرده اند نه انقسام یک امتداد مشخص:

الإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الآخر - كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل، ثم إلى بعضها الآخر - ليس من التقسيم في شيء و إنما هو أعراض عن الصورة العلمية الأولية و إيجاد لصورتين أخيرين.

اما باید گفت «اگرچه آنچه در حوزه ادراکات ما انسانها محقق می شود، ایجاد دو یا

\* موجود مثالی موجودی است اگرچه مقدار، وضع و حیز دارد، در عالم ماده قرار ندارد. این بدان معنا نیست که مانند موجودات عالم عقل، تجرد تام داشته باشند؛ لذا در عالم مجردات تام داخل نمی شوند و از طرفی چون محدودیت های عالم ماده را ندارند، قطعاً در عالم ماده قرار ندارند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰).

چند موجود دیگر است نه تقسیم، اما موجودات ذهنی ما صرفاً بخشی از موجودات مثال هستند؛ از این رو ممکن است موجودات مثالی دیگری که ارتباطی با ادراکات انسان ندارند، موجود باشند که قابلیت تقسیم خارجی داشته باشند» (همان، ص ۲۴۲).

### م) مکان

اشاره کردیم که موجودات مثالی به دلیل اینکه دارای امتداد، عرض و عمق اند، جسم اند و چون جسم اند، مانند اجسام دیگر مکانی را اشغال می کنند. طبعاً مکان جسم مثالی، مکانی مثالی خواهد بود؛ لذا این ویژگی از ممیزهای امر فیزیکی نمی تواند باشد.

### ن) جزئیت و شخصیت

تشخص و جزئیت، ویژگی هر امر موجود است، اعم از مجرد و مادی؛ لذا واجب الوجود نیز که به عنوان اولین موجود، تحقق دارد، متشخص است و چون هر موجودی، متشخص و کاملاً متمایز از دیگر موجودات است، جزئی نیز خواهد بود.

### س) محسوس بودن

در این دیدگاه امری فیزیکی است که محسوس به حس ظاهر باشد، خواه محسوس بالفعل باشد خواه بالقوه و خواه محسوس اول باشد یا ثانی و همچنین هر چیزی که به چنین جسم محسوسی وابسته باشد؛ به نحوی که نتواند مستقل از آن موجود شود، موجود مادی خواهد بود؛ نظیر صور حال در جسم، اعراض و نقطه که مستقل از جسم نیستند (نبویان، ۱۳۹۷، ص ۲۴۸).

### ۱. توضیح مختصری از قیود تعریف فوق الذکر

«محسوس به حس ظاهر» در برابر محسوس به حس باطن است. با این قید اموری مثل شادی، غم، درد و... خارج می شوند.

محسوس بالفعل و بالقوه: با این قید اموری مثل انرژی داخل می شوند؛ چراکه ماده بالقوه انرژی است و انرژی تبدیل یافته از ماده است؛ لذا انرژی هم باید امتداد و بعد داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۳).

محسوس اول و ثانی: «منظور از محسوسات اول، محسوس هایی هستند که بالذات

احساس می‌شوند. چیزهایی که بالذات احساس می‌شوند، همان کیفیات محسوسه هستند. جوهر، کم و تمام مقولات نسبی به این صورت قابل احساس نیستند و تنها مقوله کیف است که به این نحو محسوس است. ... مراد از محسوس ثانی، امری است که عقل آن را به کمک حس درک می‌کند و می‌فهمد که چنین اموری با محسوس بالذات به یک وجود موجودند؛ مثلاً امتداد از قبیل محسوس ثانی است... عقل می‌فهمد همان موجودی که دارای رنگ است، دارای امتداد نیز هست... ولو آنکه خود امتداد قابل احساس نیست و با این درک محسوس ثانی امتداد درک می‌شود» (از فیش‌های استاد فیاضی برگرفته از: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۵۰).

## ۲. بررسی معیار محسوس بودن

حقیقت امر این است که اینکه یک موجود، محسوس به حواس پنج‌گانه باشد و موجودی دیگری (مجرد) این‌گونه نباشد، نمی‌تواند بیان‌کننده فرق فارق و اصیلی بین موجود مجرد و مادی تلقی شود؛ بدین معنا که باز سؤال اصلی باقی می‌ماند که امر فیزیکی دارای چه خصلتی است که محسوس به حواس پنج‌گانه (با قیود مذکورش) واقع می‌شود، ولی امر غیر فیزیکی (مجرد) محسوس به حواس پنج‌گانه مذکور واقع نمی‌شود؟ لذا است که قایل به قول مذکور خود این چنین معترف است:

باید توجه داشت این مسئله که موجودات مادی بر خلاف مجردات مثالی قابل ادراک با اندام یا ابزار حسی هستند، به دلیل خصوصیتی است که در این سنخ از موجودات وجود دارد و در موجودات مجرد، اعم از مجردات مثالی و عقلی وجود ندارد؛ متنها اینکه آن خصوصیت چیست، دقیقاً نمی‌دانیم؛ اما همین مقدار می‌دانیم که موجودات مادی با مجردات دو سنخ متفاوت هستند نه یک سنخ و این تفاوت نیز به دلیل خصوصیتی است که در موجودات مادی وجود دارد و همین خصوصیت است که سبب شده موجودات مادی با اندام یا ابزار حسی قابل درک باشند، ولی مجردات چنین نباشند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۵۷).

البته همین اشکال را هم می‌توان بر دیدگاه «نظریه بنیاد» وارد کرد؛ چراکه وقتی گفتیم

امر فیزیکی امری است که علم فیزیک به آن دسترسی داشته باشد، سخنی از خصلت حقیقی امر فیزیکی و ممیزه آن با امر غیر فیزیکی در میان نیست، بلکه سخن از روشی است که می‌تواند ما را به امر فیزیکی برساند؛ لذا این سؤال باقی می‌ماند که به راستی امر فیزیکی دارای چه خصلتی است که علم فیزیک می‌تواند به آن دسترسی داشته باشد؟ همان طور که در اینجا نیز این سؤال باقی ماند که امر فیزیکی دارای چه خصلتی است که قابلیت محسوس بودن با حواس پنج‌گانه را پیدا کرده است؟

می‌توان گفت امر فیزیکی خصلتی دارد که به او این امکان را می‌دهد که در جهان فیزیکال تحقق یابد. حال آن خصلت چیست؟ باید گفت آن خصلت یک شاخص واحد نیست، بلکه خانواده‌ای از خصلت‌هاست؛ امر فیزیکی امری است که دارای امتداد فیزیکی، طول و عرض فیزیکی، مکان و زمان فیزیکی، وضع و حیز فیزیکی و... باشد و راه تمیز آن از امر غیر فیزیکی این است که امر فیزیکی را می‌توانیم با ابزار فیزیکی اصطیاد کنیم؛ با چشم، گوش، پوست و بینی با آنها ارتباط فیزیکی برقرار کرده و به آنها علم پیدا کنیم. پس «استعداد تحقق در جهان فیزیک» خصلت ذاتی یک امر فیزیکال است.

تنها مشکلی که ممکن است با آن مواجه باشیم، این است که به‌ظاهر برخی از امور غیر فیزیکی مثل امور ذهنی و کیفیات نفسانی و حتی موجودات متعالی ادیان مثل ملائکه و خداوند متعال در همین عالم فیزیک تحقق می‌یابند. در یک مثال ساده درد پا در موقعیتی قرار دارد که پای ما وجود دارد؛ یعنی هم پای ما و هم درد ما شهوداً در کفش تحقق دارند یا بنا بر آموزه‌های ادیان خداوند در همه جا حضوری دارد یا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است.

در جواب این سؤال باید گفت امر فیزیکی امری است دارای برخی ویژگی که او را متناسب برای «بودن» در جهان فیزیک می‌کند و امر غیر فیزیکی مثالی نیز دارای یک سلسله ویژگی‌هایی است که او از متناسب برای «بودن» در ساحت مثال می‌کند و امر غیر فیزیکی عقلی نیز به همین منوال؛ اما اینکه امور مذکور در یک موقعیت مشترک رخ می‌دهند، دلیل بر این نیست که در جهان مشترک محقق شده باشند؛ برای مثال درد ما و پای ما، به حسب

ظاهر هر دو در کفش ما تحقق دارند؛ اما درحقیقت درد در جهان ذهن تحقق دارد و پای ما در جهان فیزیک. علامت تمایز ساحت‌های تحقق این دو آن است که ما با ابزار و مدرکات حسی می‌توانیم به وجود پای پی ببریم؛ ولی درد با حواس پنج‌گانه که ابزاری فیزیکی محسوب می‌شود، قابل اصطیاد نیست. اما وحدت موقعیت درد و پای ما در یک تبیین متافیزیکی می‌توانیم این گونه تبیین کنیم که ما با تداخل ساحت‌ها مواجه‌ایم؛ یعنی جهان فیزیکی و جهان غیر فیزیکی تداخل دارند و البته این تداخل بدون هیچ تزامنی از طرفین است. جا دارد تداخل ساحت و وجود را در مقاله‌ای به تفصیل بررسی نماییم.

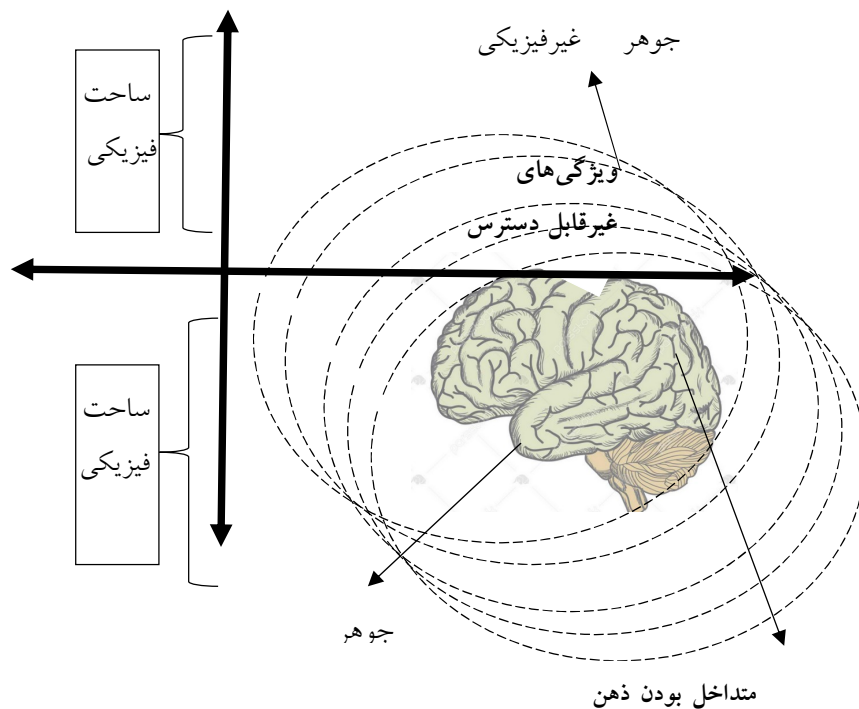
تا بدین نقطه نتیجه این است که محسوس بودن امر فیزیکی، خود، یک شاخص خاص و در عین حال اصیل، برای فیزیکی بودن نمی‌تواند باشد؛ بلکه مثلاً درست نیست که بگوییم چون امتداد دارد یا مکان دارد پس فیزیکی است؛ بلکه می‌توانیم بگوییم چون امتداد فیزیکی یا مکان فیزیکی یا طول و عرض فیزیکی دارد، یعنی چون امتداد این جهانی (جهان فیزیک) دارد، فیزیکی است نه به این دلیل که امتداد بما هو امتداد دارد، پس امری است فیزیکی. اما باز سؤال می‌شود امتداد فیزیکی با امتداد غیر فیزیکی (مثالی) چه تفاوتی دارد؟ به نظر تنها جوابی که می‌توان برای این سؤال یافت، این است که بگوییم امتداد فیزیکی دارای خصلتی است که او را متناسب برای «بودن» در جهان فیزیک می‌کند؛ لذا مهم‌ترین ممیزه امر فیزیکی این است که می‌تواند در جهان فیزیک تحقق یابد و امر غیر فیزیکی - به عنوان نمونه امر مثالی - امری است که این امکان را دارد که در جهان مثال تحقق یابد. حال چگونه می‌توانیم بیابیم که امری در جهان فیزیک تحقق دارد یا خیر؟ در اینجا است که می‌گوییم این ابزار حسی (مسلح یا غیر مسلح، مستقیم یا غیر مستقیم...) که این توانایی را به ما می‌دهد که به وجود آن پی ببریم.

ممکن است پرسیده شود: اشکالی که بر نظریه ویژگی‌بنیاد و تعریف استاد فیاضی از امور مادی وارده شده است، بر خود شما نیز وارد است؛ یعنی شما معیار منتخب خود را بر اساس مفروض داشتن وجود یا ویژگی (خصلت) امر فیزیکی و جهان محسوس ارائه کرده‌اید؛ مثلاً می‌گویید: «امتداد فیزیکی دارای خصلتی است که او را متناسب برای "بودن"»

در جهان فیزیک می‌کند». خود شما نیز با همین پرسش مواجه‌اید که «خصلت متناسب برای بودن در جهان فیزیکی» از کجا برای نظریه پرداز محترم مکشوف شده است؟

در پاسخ می‌گوییم محسوس بودن راه کشف امر فیزیکی است و خصلت اصیلی برای امر فیزیکی محسوب نخواهد شد. بله ما نیز امر فیزیکی را از امر غیر فیزیکی از طرف حس تمییز می‌دهیم؛ چراکه حس بیرونی (حواس پنج‌گانه) خود دستگاهی است فیزیکی که می‌تواند با امور فیزیکی مواجه شده، ویژگی‌های آن را به ما منتقل نماید. به بیان دقیق‌تر خصلت «متناسب برای بودن در جهان فیزیکی» از اینجا برای ما حاصل شده است که امور ذهنی - به دلیل شخصی بودن - خارج از دسترس علم فیزیک است؛ علم فیزیکی که پایه آن بر حواس بنا نهاده شده است. پس اگر ما با دستگاه‌های حواس پنج‌گانه به چیزی علم پیدا کنیم، یعنی آنها در دسترس ما هستیم و در نتیجه از جرگه امور غیر فیزیکی - که در دسترس علم فیزیک و به طریق اولی از دسترس حواس بیرون‌اند - خارج‌اند.

اما اگر معیار فیزیکی بودن را «امکان تحقق در جهان فیزیک» تلقی کنیم، رابطه ذهن و بدن چگونه ترسیم می‌شود؟ از منظر فیزیکیلیست‌ها که هر چیزی را فیزیکی می‌دانند، رابطه ذهن و بدن حداکثر رابطه دو سطح از فیزیک خواهد بود؛ اما از نظرگاه دوتالیست‌ها رابطه ذهن و بدن رابطه دوجوهی است که یکی در ساحت ذهن (تجرد) و دیگری در ساحت فیزیک تحقق می‌یابد؛ در نتیجه لازمه تعامل ذهن و بدن، تداخل وجود ساحت ذهنی و ساحت فیزیکی است. در این تفسیر ذهن (نفس) در ساحت ذهنی تحقق دارد و بدن در ساحت فیزیکی متحقق‌اند. اما دو ساحت مذکور متداخل‌اند و روی هم تأثیر دارند. مؤید اینکه امور ذهنی در جهان دیگری متحقق‌اند، این است که شهوداً علم فیزیکی هیچ گونه دسترسی به امور ذهنی ندارد. امر ذهنی امری است شخصی و سابجکتیو بر خلاف امر فیزیکی که آبجکتیو بوده و در دسترس عموم است. شاهد بر اینکه تداخل دو ساحت رخ می‌دهد، هم‌بودگی و هم‌موقعیتی امور ذهنی و فیزیکی است، شهوداً ما درد را در پای خودمان درک می‌کنیم و پا نیز در کفش است؛ اما هیچ گونه دسترسی به آن نداریم، این نشان‌دهنده آن است که ذهن و امور ذهنی با بدن و امور فیزیکی، هم‌موقعیت و متداخل‌اند.



### نتیجه

تعریف فیزیکالیست (هر چیزی فیزیکی است) دو مؤلفه اصلی دارد: ۱. «هر چیزی»؛ ۲. «فیزیکی». ما در مؤلفه اول تلقی فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا را بر دو تلقی دیگر یعنی فیزیکالیست نوعی و فرارویدادگرایی ترجیح دادیم و در مؤلفه دوم هیچ کدام از دو تلقی مشهور یعنی تلقی «شیء‌بنیاد» و تلقی «نظریه‌بنیاد» را به دلیل اشکالات پرشمار به‌خصوص دوری بودن و ارجاع عملی آن به تلقی سومی با عنوان «ویژگی‌بنیاد» رد کرده‌ایم. در نهایت تلقی «ویژگی‌بنیاد» را به عنوان تلقی صحیح از امر فیزیکال در تعریف فیزیکالیسم معرفی کرده‌ایم؛ اما در عمل نتوانستیم یک ویژگی واحد مثل امتداد داشتن یا طول و عرض و مکان داشتن یا... را به عنوان ویژگی اصیل امر فیزیکال معرفی کنیم؛ چراکه موجودات مثالی نیز دارای امتداد، طول و عرض مثالی‌اند. در نتیجه موجود فیزیکی موجودی است که دارای امتداد، طول، عرض، مکان و... فیزیکی است؛ یعنی موجودی است که دارای خانواده‌ای با ویژگی‌های همگن است که او را مستعد می‌سازد در جهان فیزیکی بروز و ظهور یابد.

درمقابل امر غیر فیزیکی -مانند موجود مثالی- دارای ویژگی‌های همگن خاصی است که او را مستعد می‌نماید که در ساحت مثال تحقق یابد. مآلاً یک ویژگی کلان یعنی «استعداد وقوع در جهان فیزیکی» را می‌توان شاخص و فارق اصیل امر فیزیکی از غیر فیزیکی معرفی کرد. نتیجه نهایی معیار امر فیزیکی برای یک دوئالیست به تداخل ساحت فیزیک و ذهن می‌رسد.

## منابع و مأخذ

۱. استولیار، دنیل؛ **فیزیکالیسم**؛ ترجمه یاسر پوراسماعیل؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
۲. خاتمی، محمود؛ **فلسفه ذهن**؛ تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۷.
۳. سادات منصور، محمد؛ **معرفت و ذهن**؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن؛ ناشر کتاب ارجمند، ۱۳۹۹.
۴. صبحی، علی و احمدرضا همتی مقدم؛ **نظریه‌های مادی‌انگارانه ذهن**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۵. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول و روش فلسفه رئالیسم**؛ شرح استاد شهید مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۶. —؛ **نهایة الحکمة**؛ صححه و علقّ علیه غلامرضا الفیاضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۷. مسلین، کیت؛ **درآمدی بر فلسفه ذهن**؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ قم: انتشارات علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۹. غیاثوند، مهدی؛ **تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.
۱۰. مندیک، پیت؛ **کلیدواژه‌های فلسفه ذهن**؛ ترجمه محمدحسن ترابی؛ تهران: نشر نویسه پارسی، ۱۳۹۵.
۱۱. نبویان، محمد مهدی؛ **جستارهایی در فلسفه اسلامی**؛ ج ۳، قم: انتشارات مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۷.
- 12.C. Hempel; "Comments on Goodmans Ways of Worldmaking", in: **Synthese**; vol.45, 1980.
- 13.Lewis, D.; 'How to Define Theoretical Terms', **Journal of Philosophy**; 67, 1970.

14. \_\_\_\_; "New Work for a Theory of Universals; **Australasian Journal of Philosophy**, 61(4): 343–377, 1983.
15. Spurrett and D. papineau; "A note the completeness physics", **Analysis**, vol.59, 1999.
16. Stoljar; "Physicalism", **Stanford**; 2009.

## Contents

**Explanation and Analysis of Caliphate of Human on Earth based on Allāma Tabātabāī's Point of View/ Alireza Rezvani/ Reza Akbarian**

**Phenomenology of I'tibārīāt and I'tibārī Nihilism of Cyber based on Allāma Tabātabāī's Point of View/ Alireza Qaminia/ Mohammad Mahdi Hekmatmehr / Mohammad Mahdi Hekmatmehr**

**Allāma Tabātabāī's Innovation in the Principles of Voluntary Action/ Zahra Fallahi/ Maryam Khoshnevisan**

**The Confrontation of Islamic Philosophers with Western Epistemology/ Mahdi Abdollahi**

**Examining Ayatollah Mesbah's problems in Compiling the Philosophy based on the criterion of Essential Accident/ Qolamhossein Mir/ Mohammad Mahdi Mahdavi Burhan**

**Considering the "Property-Based" of the Physical in the Definition of Physicalism according to the Latest View of Islamic Philosophers/ Mohammad Hasan Fateminia**

# History of Philosophy in Islam

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty  
Vol.2/ No.5/ Spring.2023

**Founder:** Ale-Taha Higher Education Institute

**General Manager:** Dr. Reza Akbarian

**Editor in chief:** Dr. Reza Akbarian

**Editorial Board:**

**Reza Akbarian** (Professor of Tarbiat Modares University)

**Yahya Kabir** (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

**Seyyed Sadrudin Taheri** (Professor of Allameh Tabatabai University)

**Fathail Akbari** (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

**Hossein Oshaqi** (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

**Laleh Haghghat** (Associate Professor of Al-Taha Institute of Higher Education)

**Seyyed Mohammad Ali Hojjati** (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

**Hamedeh Rastaei** (Assistant Professor of Al-Taha Institute of Higher Education)

**Editorial Secretary:** Dr. Seyyed Ahmad Hosseini

**Associate Editor:** Ismaeil Ansari

**Address:** Tehran, Shahrn, Koohsar Blvd., after the fire department, Madrasa St., Al-Taha Institute of Higher Education, Faculty of Humanities, Journal Office.

**Tel:** +982144320647

<https://hpi.aletaha.ac.ir/>