



تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال دوم/شماره ۸/ زمستان 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)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

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)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه،

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

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

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- 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.

لیدواژه‌ها 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/ متافیزیک عشق در نظام فکری ابن سینا / قاسمعلی کوچنانی، نادیا مفتونی،
محمد مهدی داور

۳۷/ بررسی پیشینه‌نگاری وارون علیه فلسفه اسلامی / محمدرضا ارشادی‌نیا

۶۱/ خوانش وجودشناسانه «نظر» در *تولوجیا و اناداها* / حسن عباسی حسین‌آبادی

۸۷/ تبیینی از مختصات علوم انسانی اسلامی بر پایه قلمرو موضوعی - معرفتی آن
(با تأکید بر آیات قرآن کریم) / رمضان علی‌تبار

۱۱۹/ نقش و جایگاه عقل در توجیه باورهای دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس
آکویناس / محسن ایزدی، امیرمهدی شیری

۱۴۷/ نقد رویکرد سوپژکتیو ملاصدرا به عالم مثال / مرضیه امری، مهدی کهنوجی، هادی
واسعی



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The Metaphysics of Love in Avicenna's Philosophical System (A case study of Treatise of Love)

Ghasem Ali kouchnani¹  | Nadia Maftouni²  |
Mohamad Mahdi Davar³ 

1. Associate Professor at "the Islamic Philosophy and Theology Department" of Theology Faculty in Tehran University.

E-mail: kouchnani@ut.ac.ir

2. Associate Professor at "the Islamic Philosophy and Theology Department" of Theology Faculty in.

E-mail: nadia.maftouni@ut.ac.ir

3. Student of Islamic Philosophy and Wisdom of Tehran University

E-mail: mohamadmahdidavar@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 04 December 2023

Received in revised form 10 January 2024

Accepted 12 January 2024

Published online 20 February 2024

Keywords:

Avicenna, Love, Treatise on Love, the Metaphysics of Love, Sinawi Love

ABSTRACT

The metaphysical concept of love in Sinawi philosophy examines the three axes of the essence, reason, and manner of love in Avicenna's intellectual system, resulting in Avicenna's theory of love. By examining Avicenna's views on love, particularly in his treatise on love, it can be understood that he has presented two definitions of love (essence), and in the seven chapters of the treatise on love, he admits that love is a pervasive essential substance throughout existence, and no creature is devoid of this substance. It can, therefore, be argued that love is the cause of the existence of creatures (reason). On the other hand, Avicenna has also explained the flow and dependence of creatures on love under each chapter (manner). The result of understanding and examining these three axes in Avicenna's views, which is the goal of this research, has led to the theory of Sinawi love, which shows Avicenna's worldview on love.

Cite this article: Kouchnani, GhA & Maftouni, N & Davar, M.M (2024). The Metaphysics of Love in Avicenna's Philosophical System (A case study of Treatise of Love). *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 5-35.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.427792.1050>



© The Author(s).

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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.427792.1050>

Extended Abstract

Introduction

Avicenna is one of the philosophers who has discussed love in various contexts, and it must be claimed that his views on this matter are exemplary. We can extract Avicenna's theory of love from his opinions. What emerges from Avicenna's ontology of love is the same theory of love that can be placed alongside erotic love and Platonic love. In other phrases, just as erotic love and Platonic love are recognized as two approaches and theories in the discussion of love, Avicenna's love will also be a worldview about love and can be recognized as an independent approach in the world of thought. The love found in Avicenna's intellectual system is a gem that flows and permeates throughout the universe, and the existence and survival of all beings depend on this substance. Our intention in using the term "metaphysics of love" or, in other words, the ontology of love, is precisely this: why and how the existence and survival of beings are dependent on love, and why and how love flows through all existence. The sum of these questions constitutes the main issue of our research. Therefore, the fundamental problem of our research is the metaphysics or ontology of love, which consists of the following four questions as the elements of this issue: 1. Why are the existence of beings dependent on love? 2. How is the existence of beings dependent on love? 3. Why does love flow and permeate throughout all existence? 4. How does love flow and permeate throughout all existence?

Method

The answer to the questions present in our issue is essentially the expression of the metaphysics of love, which we have referred to as "sinawi love" or "Avicennian love" as a concise term for the metaphysics of love in the philosophical system of Avicenna.

Findings

Based on this, the metaphysics of love in the philosophy of Avicenna is established on three axes: essence, causality, and modality. In the axis of

essence, we express what love is and perform a sort of ontology of love. In causality, we must answer the question of why love is the cause of existence and the survival of beings, flowing throughout the entire universe (i.e., the first and third questions). In modality, we need to examine how the existence of beings is dependent on love and how love flows and permeates throughout the entire world. The ontology of love and the expression of the definition of love according to Avicenna can be approached from both a direct and an indirect perspective, and in both approaches, it can be argued that love is a pervasive essence throughout the universe and present in all beings, and the existence of all beings is dependent on love. In regards to the causality of the existence of love, it must be stated that the reason for the existence and survival of beings is possibly rooted in love. In the first chapter of the treatise, it is mentioned that all possibilities have love because they have an inclination to preserve their perfection and also have a desire to acquire other perfections. Thus, they all possess love, and this love flows throughout all possibilities. In the second to sixth chapters of the treatise, the love of possibilities is specifically discussed, and by examining these chapters, we find that love exists among all vegetative and animal powers (both theoretical and practical), and even divine souls, as they recognize goodness and benefit, are inclined towards love for their own benefit. In the seventh chapter, it is also stated that all beings naturally have love for their own good and benefit, and they also love the manifestation of the Necessary of Existence as they recognize it through their own perfection.

Conclusion

It becomes evident that the causality of the existence of love among possibilities is for their existence and survival, and the causality of the existence of love in the Necessary Being is the love for the manifestation of itself. The causality of the flow and permeation of love is such that all possibilities have a tendency towards the perfection of love, and this love, as we participate in it, has become universal among possibilities. The Necessary existence also desires its own manifestation; hence the flow of love is not limited to possibilities alone but encompasses the entirety of

existence. The existence of love is described as follows: all beings, including contingent and necessary existences, are in love, and love flows throughout all of existence. Contingent beings have love for the preservation of perfection or the desire to acquire perfection. Vegetative and animal powers are always in love with their desired objects. The love of vegetative powers is natural, while the love of animal powers is voluntary in terms of action but considered natural in terms of purpose. On the other hand, human love and divine souls are considered voluntary in action and ultimate purpose. High and divine souls, due to their perception of the three mentioned elements, are in love with the necessary existence. Furthermore, all contingent beings, in addition to their love for perfection, naturally love the transcendent necessary existence. By examining Avicenna's perspective on the nature of love and the reasons and ways of its existence in beings, as well as its flow throughout the entire universe, it can be claimed that the metaphysics of love, which encompasses these three aspects, is the theory of love according to Avicenna. In doing so, Avicenna's conception of love, both in terms of definition and existence, aligns with the theory of love proposed by Avicenna, and further exploration of the elements of this theory will lead to its expansion.






تاریخ فلسفه اسلامی

سایت نشریه: hpi.aletaha

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۱-۲۰۹۷

انتشارات موسسه آموزش عالی آل طه

متافیزیک عشق در نظام فکری ابن سینا

قاسمعلی کوچانی  | نادیا مفتونی  | محمدمهدی داور 

kouchnani@ut.ac.ir

nadia.maftouni@ut.ac.ir

mohamadmahdidavar@gmail.com

۱. نویسنده مسئول دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۳. کارشناسی فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۰/۲۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

ابن سینا، عشق، رساله عشق،

متافیزیک عشق، عشق سینوی.

اصطلاح متافیزیک عشق در فلسفه سینوی بررسی سه محور چیستی، چرایی، و چگونگی عشق در منظومه فکری ابن سیناست و حاصل آن نیز نظریه عشق سینوی است. با بررسی آراء ابن سینا درباره عشق علی‌الخصوص نظرات وی در رساله عشق می‌توان دریافت که ابن سینا دو تعریف از عشق بیان کرده است (چیستی)، و در فصول هفتگانه رساله عشق اذعان داشته که عشق، جوهری فراگیر در سراسر هستی است و موجودی خالی از این جوهر نیست و بر این اساس عشق عامل وجودی موجودات است (چرایی). از سوی دیگر، ابن سینا ذیل هر فصل چگونگی جریان و سریان و همچنین وابستگی موجودات به عشق را نیز تبیین کرده (چگونگی). نتیجه فهم و بررسی این سه محور گفته شده در آراء ابن سینا که هدف پژوهش پیش روست نظریه عشق سینوی را به دنبال داشته که جهان بینی ابن سینا درباره عشق را نشان می‌دهد.

استناد: کوچانی، قاسمعلی؛ مفتونی، نادیا؛ داور، محمدمهدی (۱۴۰۲). متافیزیک عشق در نظام فکری ابن سینا، *تاریخ فلسفه اسلامی* ۲ (۴)، ۳۵-۵.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.427792.1050>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.427792.1050>

© نویسندگان.



مقدمه

مسئله عشق مسئله‌ای است که ذهن هر متفکری را به نحوی به خود مشغول داشته است و فلاسفه نیز به نوبه خود بر آن بوده‌اند که با دید فلسفی به عشق نگاه کنند. به همین علت، تعریف صحیح از عشق بر اساس دید فلسفی می‌تواند راهگشای افرادی باشد که جویای ماهیت عشق‌اند. ابن‌سینا از جمله فلاسفه‌ای است که در مواضع مختلف در باب عشق سخن رانده است و حتی باید ادعا کرد که دقت نظر وی در این راستا مثال‌زدنی است، به طوری که می‌توان نظریه عشق سینوی را از آراء وی استخراج کرد. در این جستار، مباحث ابن‌سینا در باب عشق در مواضع مختلف بررسی می‌شود و در نهایت ماهیت عشق از نظر وی روشن خواهد شد. آنچه از ماهیت‌شناسی عشق از نگاه ابن‌سینا به دست می‌آید همان نظریه عشق سینوی است که می‌توانیم آن را در کنار عشق اروتیک و عشق افلاطونی (پلاتونیک) قرار دهیم. به عبارت دیگر همان‌طور که عشق اروتیک و عشق افلاطونی به عنوان دو رویکرد و نظریه در بحث از عشق شناخته می‌شوند عشق سینوی نیز مانند آنها یک جهان‌بینی درباره عشق خواهد بود و می‌تواند به عنوان یک رویکرد مستقل در جهان‌اندیشه شناخته شود. به همین دلیل دو محور، رهنمای ما در ماهیت‌شناسی صحیح عشق سینوی خواهد بود. ۱. متافیزیک عشق ابن‌سینا؛ ۲. معرفت‌شناسی عشق ابن‌سینا. هر کدام از این دو محور از آن جهت اهمیت خاصی دارند که عنصری از عناصر نظریه عشق ابن‌سینا یا به عبارت دیگر فلسفه عشق سینوی‌اند و در فهم و بازشناسی دقیق آن به ما کمک می‌کنند. بوعلی سینا در مباحث مربوط به عشق هم از نظر معرفتی و هم از نظر هستی‌شناسی به این مطلب نگاه کرده است و باید گفت نگاه وی از هر دو زاویه، نگاهی عمیق بوده و مطالب خاص و مهم فلسفی و در بعضی از مواضع نیز عرفانی در درون این دو محور وجود دارد. بر همین اساس، پس از بررسی آنها، ادعای تدوین نظریه عشق سینوی ادعای درستی است. به عنوان مثال، وی در رساله *العشق* درباره عشق و سریان آن و همچنین درباره کیفیت عشق در تمام عالم بحث کرده. وی فصلی را به بحث درباره عشق صورت به ماده و برعکس اختصاص داده، و در فصل دیگری، درباره عشق جمادات و نباتات سخن گفته است و در

۱. ما در جستار حاضر به بررسی متافیزیک عشق از نظر ابن‌سینا پرداخته‌ایم.

فصول دیگر نیز درباره عشق حیوانات و قوای آنها، عشق انسان، عشق انسان‌های جوانمرد و دانا، عشق ملائک و عشق واجب‌الوجود به طرز بدیع و دقیق صحبت کرده است. از گستردگی دایره عشق در این رساله، نظریه ارتباط وجودی نیز قابل استخراج است و البته این مطلب نیز یکی از مبانی فلسفه عشق سینوی خواهد بود. بنابراین، عمق و وسعت مطالب ابن سینا درباره عشق در مواضع مختلف، چه از نظر معرفتی و چه از نظر وجودی ما را به نظریه عشق سینوی خواهد رساند و هدف این جستار، بررسی و تحلیل مفاد این نظریه بر اساس دو محور گفته شده است. رسیدن به این هدف بر اساس تحلیل‌های مبانی وی در این راستا از این جهت که بازشناسی و تدوین نظریه عشق سینوی به عنوان یک نظریه، عشق مستقل در عالم تفکر را به دنبال دارد بر اهمیت این پژوهش می‌افزاید.

عشقی که در منظومه فکری ابن سینا یافت می‌شود گوهری است که در تمامی عالم جاری و ساری است و هستی و بقای همه موجودات در گرو این گوهر است. مراد ما از اطلاق لفظ متافیزیک عشق یا به عبارت دیگر هستی‌شناسی عشق همین مطلب است که چرا و چگونه هستی و بقای موجودات در گرو عشق است و چرا و چگونه عشق در تمام هستی سریان دارد. مجموع این سؤالات مسئله اصلی پژوهش ما را تشکیل می‌دهد. بنابراین مسئله بنیادین پژوهش ما متافیزیک یا هستی‌شناسی عشق است که متشکل از چهار سؤال زیر به عنوان عناصر این مسئله است.

چرا هستی موجودات در گرو عشق است؟

چگونه هستی موجودات در گرو عشق است؟

چرا عشق در تمام هستی جریان و سریان دارد؟

چگونه عشق در تمام هستی جاری و ساری است؟^۱

پاسخ به سؤالات موجود در مسئله ما در واقع بیان متافیزیک عشق است که ما حاصل متافیزیک عشق در نظام فکری بوعلی سینا را به اختصار «عشق سینوی» نامیده‌ایم.

۱. همان‌طور که سؤالات یک و سه درباره چرایی و سؤالات دو و چهار درباره چگونگی است، باید خاطر نشان کرد که تفاوت سؤال یک و سه و همچنین دو و چهار در این است که سؤالات یک و دو بحث از وابستگی وجودی موجودات به عشق است و سؤال سه و چهار معطوف به جریان و سریان عشق در هستی است.

مسئله پژوهش ما نیز حول این سه محور است:

چیستی

چرایی

چگونگی

در محور چیستی بیان می‌کنیم که عشق چیست و به نوعی عشق را ماهیت‌شناسی می‌کنیم. در چرایی باید به این پرسش پاسخ دهیم که چرا عشق عامل وجود و بقای موجودات است و در تمامی عالم جریان دارد (یعنی سؤال اول و سوم). در چگونگی نیز باید بررسی کنیم که چگونه وجود موجودات وابسته به عشق است و چگونه است که عشق در تمامی جهان جاری و ساری است. همچنین باید خاطر نشان کرد که چیستی و چرایی و چگونگی، بر اساس نظام فکری و فلسفی ابن‌سینا بررسی می‌شود، بدین صورت که سعی این مقاله بر این است که حتی‌الامکان بر اساس نظریات بوعلی، به شناخت متافیزیک عشق ابن‌سینا پردازد، چنانکه در روش تحقیق این پژوهش خواهد آمد.

محورها و سؤالات تشکیل‌دهنده مسئله مقاله حاضر در جداول زیر به‌خوبی روشن است:^۱

جدول شماره ۱

| عناصر مسئله | ماحصل مسئله |
|--|-------------|
| چرا هستی موجودات در گرو عشق است؟ | عشق سینوی |
| چگونه هستی موجودات در گرو عشق است؟ | |
| چرا عشق در تمام هستی جریان و سریان دارد؟ | |
| چگونه عشق در تمام هستی جاری و ساری است؟ | |

۱. بحث از چرایی و چگونگی هر پدیده‌ای در کنار بیان چیستی شیء موجب فهم روشن‌تر درباره ماهیت شیء خواهد شد. بنابراین طرح مسئله در پردازش سؤالات به هیچ وجه نوعی لفاظی در این مسئله محسوب نمی‌شود و برای فهم درست ماهیت، چرایی و چیستی عشق در فلسفه سینوی لازم است.

جدول شماره ۲

| چگونگی | چرایی | چیستی |
|---|--|-----------------|
| چگونه هستی موجودات در گرو عشق است؟ | چرا هستی موجودات در گرو عشق است؟ | ماهیت عشق چیست؟ |
| چگونه عشق در تمام هستی جاری و ساری است؟ | چرا عشق در تمام هستی جریان و سریان دارد؟ | |

روش تحقیق اتخاذ شده در مقاله پیش رو در اکثر مواضع به صورت تحلیلی است و از آنجا که در برخی مواضع، لاجرم باید به بیان و توصیف آراء ابن سینا بپردازیم برای همین می توان گفت که روش توصیفی نیز اتخاذ شده ولی به دلیل اینکه اغلب روش اتخاذ شده تحلیلی است و نتیجه تحلیل های بیان شده نیز نظریه عشق سینوی و فلسفه عشق سینوی می باشد، می توان چنین مدعی شد که روش پژوهش ما تحلیلی است. به عبارت دیگر، نظریه عشق سینوی بر اساس تبیین و توصیف آراء ابن سینا در رساله عشق با توجه به سه محور چیستی و چرایی و چگونگی استخراج شده است و این استخراج یک مطلب از دل مطالب دیگر، نوعی تحلیل محسوب می شود. بنابراین مراد ما از تحلیلی بودن این مقاله، تحلیل و نقادی گزاره های شیخ الرئیس نیست، بلکه استخراج یک نظریه با دید دقیق خواهد بود. همچنین روش ما از جهت یافته ها به صورت کتابخانه ای است. سعی اکید شده است که فقط از آراء ابن سینا در این مقاله استفاده شود، ولی به دلیل گستردگی آراء فلاسفه در حوزه عشق، لاجرم از نظر فلاسفه و متفکران نیز استفاده کرده ایم؛ هرچند در نهایت، آنچه نظریه عشق سینوی را تشکیل می دهد معطوف است به آراء بوعلی سینا علی الخصوص آراء وی در رساله عشق.

به دلیل اهمیت و بدیع بودن تصور ابن سینا از عشق در آثارش، پژوهش های متعددی درباره عشق در نظام فکری بوعلی سینا در قالب های متفاوت صورت گرفته است. هر کدام از این پژوهش ها به بعدی از ابعاد عشق در فلسفه ابن سینا پرداخته است. به عنوان مثال مؤیدی زاده (۱۳۷۶) عشق در فلسفه ابن سینا را در پایان نامه خود بررسی کرده است و مفتونی (۱۳۹۱) درباره جهان شمول بودن عشق ابن سینا و تطبیق آراء وی با نظریه عشق

سهروردی بحث کرده است و خادمی و باغخانی (۱۳۹۳) عشق ابن سینا را از منظر هستی‌شناسانه بررسی کرده‌اند. صیدی و پاشایی (۱۴۰۰) مقاله‌ای تحت عنوان «عشق زمینی از دیدگاه ابن سینا» نگاشته‌اند و جوادی زاویه (۱۳۹۲) در پایان‌نامه خود درباره تطبیق عقل و عشق در فلسفه ابن سینا و سهروردی بحث کرده است. همچنین عبدالله‌زاده (۱۳۹۲) صاحب پژوهشی است در قالب پایان‌نامه درباره بررسی فلسفه عشق از نظر ابن سینا و سهروردی. برخی مانند شانظری و یاریان (۱۳۹۳) درباره تأثیر آراء ابن سینا بر نظر سایر فلاسفه بحث کرده‌اند. مشایخی و اسماعیلی (۱۴۰۱) سریان عشق در هویات مدبره را که در رساله العشق ابن سینا بحث شده است تحلیل فلسفی کرده‌اند. صیاد منصور و ذهبی (۲۰۱۵) عشق‌شناسی ابن سینا را با افلاطون مقایسه کرده است. اختیاری (۱۳۸۷) نیز مقاله‌ای تحت عنوان «سرچشمه عشق عرفانی در آثار ابن سینا» دارد. همچنین مفتونی (۱۳۹۷) پژوهشی داشته درباره ربط و نسبت مفاهیم زیبایی و عشق نزد ابن سینا و سهروردی.

آنچه از پژوهش‌های انجام شده درباره عشق در فلسفه ابن سینا می‌توان دریافت این است که بحث از عشق در نظام فکری سینیوی بحثی بسیار خاص و بدیع است و از زوایای مختلفی قابل طرح و بررسی خواهد بود. آنچه پژوهش ما را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند چند مطلب است. ۱. این مقاله به دنبال تدوین فلسفه عشق سینیوی و متافیزیک عشق ابن سیناست و بر همین اساس در این مقاله هندسه وجودشناسانه عشق بررسی شده است و به دنبال آن نظریه عشق سینیوی تدوین خواهد شد. به عبارت دیگر، پژوهش پیش رو، با انسجام آراء شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در رساله عشق، نظریه عشق سینیوی را تحت عنوان متافیزیک عشق ارائه داده است. ۲. مقصود از این مقاله، بیان ماهیت و چرایی و چگونگی عشق در نظریه سینیوی است و همچنین تمامی تبیین‌ها معطوف به آراء خود ابوعلی سیناست. بنابراین می‌توان گفت که استخراج متافیزیک عشق در نظریه سینیوی کاملاً معطوف به آراء اوست و حاصل بیان و حل مسئله این پژوهش نظریه عشق سینیوی بر اساس نظام هستی‌شناسانه ابن سیناست و همین مطلب، تحقیق ما را خاص و بدیع می‌کند. ۴. از طریق هندسه چستی، چرایی و چگونگی عشق در فلسفه سینیوی می‌توان در پژوهش‌های بعدی این نظریه را گسترش داد و مطالب و تحلیل‌های فلسفی به آن افزود.

الف) چیستی عشق (ماهیت‌شناسی عشق و بیان محور اول)

محور اول بحث، درباره مبادی تصویری عشق و بالطبع بحث درباره ماهیت‌شناسی آن است. در مقام بیان مبادی تصویری باید تعریف شفافی از عشق ارائه شود. عشق در لغت از عَشَقَ به معنای پیچک گرفته شده و بر محبت شدید دلالت دارد. بنابراین اگر بخواهیم معنایی را از نظر لغوی اتخاذ کنیم و به واسطه آن عشق را تعریف کنیم باید بگوییم که عشق، دوست داشتن و محبت شدید و مفرط است.

آنچه که در اصطلاح حکما و آنچه مورد بحث ماست نیز بر اساس همان معنای لغوی عشق است. سهروردی در رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق عشق را «محبته مفرطه» می‌خواند و می‌گوید: «محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب). همچنین اذعان دارد که عشق اخص از محبت است؛ زیرا هر عشقی محبت است ولی هر محبتی عشق نیست^۱ (همان؛ مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۹۷، ص ۲۸۷).

حال باید تصور ابن سینا را از عشق بدانیم تا بتوانیم بنیان تصویری عشق در فلسفه سینیوی را بدانیم. برای فهم بنیان تصویری عشق در آراء بوعلی سینا علاوه بر ماهیت‌شناسی عشق، باید واژه شوق را نیز معنا کرد چراکه در آراء ابن سینا درباره عشق، این دو مفهوم از مفاهیم کلیدی بحث عشق به حساب می‌آیند.

ما در این مقام، با دو رهیافت به ماهیت‌شناسی عشق خواهیم پرداخت: ۱. رهیافت مستقیم؛ ۲. رهیافت غیرمستقیم. در رهیافت مستقیم به تعریف عشق خواهیم پرداخت و در رهیافت غیر مستقیم، از راه روش تقسیم و کارکرد استدلال در مفهوم‌سازی ماهیت عشق در نظام فکری سینیوی را کشف خواهیم کرد.

شیخ‌الرئیس در رساله عشق، عشق را نیکو شماردن امر نیکو و ملایم طبع دانسته است

۱. سهروردی همچنین می‌گوید هر محبتی معرفت است ولی هر معرفتی محبت نیست. بنابراین در عشق و محبت معرفت اخذ شده است و این نوعی پیوند عشق و عقل است. با بررسی نظریه عشق سینیوی می‌بینیم که بوعلی نیز عشق و عقل را دارای پیوند لحاظ می‌کند و به همین جهت می‌توان نظریه عشق شیخ اشراق را وامدار ابن سینا بدانیم. بر این اساس، هر عشقی محبت است و هر محبتی معرفت است، بنابراین هر عشقی معرفت است. ولی هر معرفتی محبت نیست و هر محبتی نیز عشق نیست.

(ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۷).^۱ همچنین در همان موضع، عشق حقیقی را ابتهاج و شادمانی در اثر تصور و حضور یک ذات بیان کرده است (همان، ص ۳۵۹). وی در مواضع دیگر معشوق را به زیبایی و سازگاری خیر درک شده می‌داند (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱). این تصور وی از معشوق بر اساس تعریف دوم از عشق در رساله عشق است. وی در جایی که معشوق را تعریف می‌کند قید ادراک را لحاظ کرده است، برخلاف تعریف اول که قید ادراک لحاظ نشده بود. تعریف دوم نیز قید تصور حضور ذات لحاظ شده است (رک: مفتونی، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۹۷).

باید به این مهم اشاره کرد که در تعریف اول، مراد بوعلی سینا یک عشق فراگیر و جهان‌شمول است. این تعریف نشان می‌دهد که هر یک از موجودات، امر سازگار با خود را نیکو می‌شمارند (مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۴). نکته‌ای که به ذهن‌خطور می‌کند این است که چرا شیخ‌الرئیس عشق همراه با قید ادراک را یک عشق جهان‌شمول نمی‌داند؟ باید چنین گفت که ابن‌سینا اذعان دارد که بسیاری از موجودات به عشق خود آگاهی ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۹۶). بنابراین باید مدعی شد که عشق امری واحد است و در جهان سریان دارد، و عشقی که توسط موجودات ذی‌ادراک فهم می‌شود همان است که تعریف عشق همراه با قید ادراک ناظر بر آن است. باید اشاره کرد که گاه ممکن است گمان شود که نیکو شمردن به معنای نیکو دانستن است و درک و تصور از امر نیکو در آن لحاظ شده است. در پاسخ به این گمان باید گفت که سخن ابن‌سینا در ادامه تعریف خود پاسخی به این گمان است و دال بر شمول عشق است. هر یک از موجودات امر سازگار و ملائم طبع خود را نیکو و

۱. عین عبارت ابن‌سینا در رساله عشق چنین است: لان العشق ليس فى الحقيقه الا استحسان الحسن و الملائم جدا و هذا العشق هو مبدا النزوع اليه عند غيوبته أن كان مما يبين و التاحد به عند وجوده ثم كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه و ينزع اليه مفقودا والخير الخاص هو الملائم للشيء فى الحقيقه والحسبان فيما اظن هو الملائم لا بالحقيقه ثم الاستحسان والنزاع والاستقباح او النفره فى الموجود من علائق خيريه لانها لا تطلق على الوجود على وجه الاستصواب بالذات الا من جهته خيريه لان الصواب اذا وجد عن الشيء بالذات فهو لسداده و خيريه فبين ان الخير يعشق بما هو خير اما الخاص به و اما المشترك و كل العشق هو لما قد نيل او لما سينال منه اى من جمله المعشوق و كلما زادت الخيريه زاده استحقاق المعشوقيه وزادت العاشقيه للخير... (ابن‌سینا، رساله عشق).

حسن می‌دانند. به همین جهت است که ابن‌سینا اذعان داشته که خیر ذاتاً معشوق است و این خود دلیل بر عموم و شمول عاشقی و به عبارت دیگر اطلاق عشق است (همان، ص ۳۷۷؛ همچنین مفتونی، ۱۳۹۱).

ابن‌سینا گاهی نیز عشق را ناظر بر همان معنای لغوی اتخاذ می‌کند. برای مثال وی در الهیات شفا و نجات، عشق و حب را به صورت مترادف به کار گرفته است (همو، ۱۳۷۶، ۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱).^۱ وی در رساله عشق، عشق ظرفاً و فیتان را به حب صور زیبا تعبیر کرده (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۸۷؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۴) و در رساله الحدود نیز عشق را به افراط در محبت تعریف کرده است (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۶).

بنابر آنچه گذشت باید اذعان داشت که ابن‌سینا جز مواردی که عشق را با حب مترادف گرفته، دو تعریف از عشق ارائه داده است. تعریف نخست تعریفی است که در رساله عشق بیان شده که عشقی جهان‌شمول^۲ است و قید ادراک در آن لحاظ نشده و تعریف دوم همان است که قید ادراک در آن لحاظ شده است. البته شیخ‌الرئیس در رساله عشق نیز تعریف دوم را برای بیان عشق حقیقی به کار برده است.

با تحلیل هر دو تعریف می‌توان دریافت که جمال، کمال، حسن، ملائم و خیر متعلق عشق است و همچنین با قرار دادن دو تعریف در مقابل یکدیگر می‌توان گفت که عشق یا استحسان است یا ادراک. بر اساس تعریف اول، حسن و استحسان عناصر عشق‌اند، ولی با نظر به تعریف دیگر، حسن یک عنصر عشق و ادراک و معرفت عنصر دیگر عشق‌اند (مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۴).

ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات تفاوت عشق و شوق را بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵) ولی در رساله عشق این فرق گذارده نمی‌شود و حتی گاهی عشق و شوق به یک معنا به کار گرفته می‌شوند. در واقع، شوق حالتی است که موجود برای رسیدن به کمالی -

۱. ابن‌سینا در قانون، عشق را نوعی مال‌بخولیا و بیماری می‌داند و برای درمان آن راهکار ارائه داده است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص ۲۸۶-۲۸۷).

۲. جهان‌شمول بودن عشق جدا از بحث درباره تعریف عشق، به‌خوبی در محتوای فصل هفتم رساله عشق معلوم می‌شود.

که فاقد آن است ولی قابلیت اکتساب آن را دارد- حرکت می‌کند. در حالی که عشق حالتی است که در آن، موجود خواهان حفظ کمالات بالفعل خود است (حشمت‌پور، درسگفتارهای رساله عشق).

از سوی دیگر، عشق در معنایی که ادراک ضمن آن ملحوظ است، همواره با لذت است؛ زیرا معشوق از جهت معشوقیت خود برای عاشق خیر است و مورد ادراک نیز واقع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۹ ب، ص ۶۲۶). لذت در این بیان ادراک خیر ملائم است (همو، ۱۳۷۹ ب، ص ۵۸۷-۵۹۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۷). به بیان دیگر، لذت چیزی نیست جز ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است (همان، ص ۱۸). ابن‌سینا در بحث خطابه در بیان اقسام لذیذ چنین می‌گوید که حبیب، دوست داشتن، و دوست داشته شدن از اقسام لذیذ است (همو، بی‌تا، ص ۶۵). همچنین هرچه ادراک شدیدتر، مدرک‌تر، زیباتر، و شریف‌تر باشد، دوست داشتن و التذاذ بیشتر خواهد بود (همو، ۱۳۷۹ ب، ص ۵۹۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۱).

بنابر آنچه که گفته شد، تعریف عشق در رهیافت مستقیم روشن شد. برای شناخت دقیق متافیزیک عشق، فهم تعریف و ماهیت عشق امری اجتناب‌ناپذیر است و ما برای دقیق شدن مطلب علاوه بر بررسی رهیافت مستقیم باید ماهیت عشق را از نظر رهیافت غیر مستقیم نیز شناسایی کنیم.

یکی از رویکردها در رهیافت غیر مستقیم کشف ماهیت و تعریف شیء از روش تقسیم است، چنانکه منطق‌دانان نیز برای تحصیل حدود از این شیوه استفاده می‌کنند (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۰-۳۴۳).

ابن‌سینا در فصل چهارم رساله عشق، عشق را به دو قسم طبیعی و اختیاری تقسیم می‌کند. در عشق طبیعی، عاشق به غایت خود یعنی اتصال به موضع طبیعی می‌رسد مگر در حالتی که مانعی وجود داشته باشد. برای مثال سنگ را اگر از بالا به پایین پرتاب کنیم بر اساس عشقی که دارد باید به پایین سقوط کند و یا آب را اگر در آتش بریزیم باید آن را خاموش کند. این در حالی است که در عشق اختیاری عاشق می‌تواند از معشوق به اختیار خودش دوری کند و این امر زمانی رخ می‌دهد که عاشق ضرری را تشخیص دهد که آن ضرر بیش از لذت بردن از معشوق باشد (همو، ۱۳۹۱). بوعلی به خری مثال می‌زند که عاشق

خوردن علف است ولی هنگامی که گرگ را می‌بیند معشوق خود یعنی علف را رها می‌کند و می‌گریزد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۸۱). عشق اختیاری نیز در یک تقسیم به دو قسم حیوانی و نطقی یا همان عقلی تقسیم می‌گردد. در قسم اول مشارک عشق قوه حیوانی است و لذت بردن از معشوق به سبب این قوه است و در عشق نطقی علاوه بر مشارک بودن قوه حیوانی قوه نطقی نیز مشارکت دارد که می‌توان گفت عشق برتر از نظر ابن سینا همین قسم از عشق اختیاری است. باید خاطر نشان کرد که عشق صرفاً نمی‌تواند اثر و حاصل قوه ناطقه باشد؛ زیرا عشق امری جزئی است حال آنکه دایره تدبیر قوه ناطقه کلیات است (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۸).

عشق اختیاری نیز بر اساس آنچه شیخ‌الرئیس در فصل پنجم رساله می‌گوید به دو قسم حیوانی و نطقی تقسیم می‌شود. حب صورت زیبا یا به جهت لذت حیوانی است که از نظر ابن سینا قبیح است و یا همراه با مشارکت قوه مافوق یعنی قوه عاقله است که عشقی پسندیده به حساب می‌آید.

نفس ناطقه انسان بالذات زیبایی را دوست دارد و نفس حیوانی هم از آن جهت که در مجاورت نفس ناطقه قرار گرفته است زیبایی را دوست دارد. علاوه بر این، لذت بردن از لذائذ و زیبایی‌ها نیز کار قوه حیوانی است. حال مسئله این است که چرا قوه ناطقه به زیبایی علاقه دارد؟ خداوند جمال و کمال مطلق است و هر چیزی که زیبا باشد یعنی به خدا نزدیک است و قوه نطقیه نیز به حسب ذاتش به کمال عشق دارد؛ به هر چیزی که به کمال و جمال نزدیک باشد عشق دارد و از هر چیزی که از آن دور باشد نفرت دارد. چون انسان به خداوند علاقه دارد، هر چیزی هم که شبیه به خدا باشد را دوست دارد. بنابراین ثابت شد که قوه ناطقه و حیوانی به جمیل و جمال علاقه دارد. در قوه حیوانیه این مطلب طبیعی است و در قوه عاقله به خاطر این است که شیء جمیل، برای داشتن جمال به خدا نزدیک می‌شود و برای همین انسان آن را می‌پسندد. بنابراین پسندیدن زیبایی و رفتن به سمت زیبایی ممدوح است؛ زیرا قرب به خداوند می‌باشد. نفس ناطقه اگر استعداد تصور معانی عالی ملکوتی را پیدا کند، به توسط این استعداد می‌تواند مقایسه کند که کدام موجودات از نظر زیبایی به خداوند نزدیک‌تر است و هر چیزی که به معشوق اول نزدیک‌تر باشد اعتدالش بیشتر است و هر چیزی که اعتدال داشته باشد و جمیل باشد به خداوند نزدیک‌تر

است و به داشتن وحدت و توابع وحدت موفق تر است. اعتدال و اتفاق توابع وحدت است (درس‌گفتارهای استاد حشمت‌پور، ۱۳۹۶). بنابراین بهره بردن از معشوق گاهی اختصاص به قوه نطقی دارد و گاهی به قوه حیوانی و گاهی مشترک است. قوه نطقی دنبال معقولات است و صورت زیبا جزء شئون قوه عاقله نیست؛ زیرا صور زیبا از جزئیات است و امر جزئی در شئون ناطقه نیست، بنابراین اختصاص به قوه نطقیه ندارد. لذت بردن از معقولات از مختصات قوه نطقیه است. ادعا نمی‌شود که قوه نطقیه دخالت ندارد، بلکه ادعا این است که صورت زیبا مختص به عاقله نیست. قابل ذکر است که این مختص به قوه حیوانی هم نیست و آن چیزی که مختص به این قوه است شهوات حیوانیه است. بنابراین زیباپسندی مختص به قوه نطقیه نیست و مختص به قوه حیوانیه هم نیست و لاجرم هر دو دخالت دارند. یعنی هر دو با هم به سمت زیبایی‌پسندی می‌روند. از حیث قرب به خداوند قوه عاقله دخالت دارد و از حیث رفتن به جزئیات، قوه حیوانیه دخیل است. یعنی به حسب شرکت انسان این‌چنین صفتی را پیدا می‌کند (همان).

ابن‌سینا عشق ارادی را بر حسب متعلق اراده به چهار قسم تقسیم کرده است: ۱. اراده مطلوب حسی (مانند لذت)؛ ۲. اراده مطلوب وهمی و خیالی (مانند غلبه بر خصم)؛ ۳. اراده مطلوب ظنی (خیر مظنون)؛ ۴. اراده مطلوب عقلی. قسم چهارم به معنای طلب خیر حقیقی محض است و این همان اختیار است (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹). ابن‌سینا گاهی اراده را به تفکیک مطلوب وهمی و خیالی به پنج گونه تقسیم کرده است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱). بر اساس این تقسیمات عشق اختیاری در اخص از عشق ارادی است، در حالی که در رساله عشق هنگامی که از عشق اختیاری در مقابل عشق طبیعی سخن رانده می‌شود مقصود ابن‌سینا همان عشق ارادی به معنای مطلوب اعم است. این از مثال خر و خوراکی نیز مشهود است (مفتونی، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۹۷).

قسم چهارم همان است که ابن‌سینا در رساله‌العشق آن را عشق نطقی نامیده است (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۸۱). شیخ‌الرئیس در الانصاف نیز به عشق به مطلوب عقلی اشاره کرده است و مطلوب عقلی را چیزی می‌داند که ذاتاً زیبا و کامل و از تغیر و فساد نیز مبرا باشد. همچنین از آن جهت که عاشق به معشوق شبیه می‌گردد، این عشق که رابطه بین عاشق و معشوق است از بین نخواهد رفت (همو، ۱۹۷۸ الف، ص ۹۰). قابل ذکر است که کامل‌ترین موجودات

واجب‌الوجود است، بنابراین برترین مصداق معشوقیت واجب‌الوجود است و همچنین از آن جهت که هر دو مؤلفه عاشقی یعنی خیر و ادراک را نیز دارد، بنابراین برترین مصداق عاشقیّت نیز می‌باشد^۱ (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۷-۳۷۸؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۸۷ و ۵۹۰-۵۹۱؛ همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸-۱۷).

تقسیم دیگری نیز انجام می‌شود و آن تقسیم عشق به عین ذات و یا عارض بر ذات است؛ به این صورت که وجود موجودات یا به سبب عشق است و یا وجودشان عین عشق است که ما آن را عین‌العشق می‌نامیم. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که عشق جوهری فراگیر در سراسر عالم است که وجود موجودات در گرو آن است. همچنین ابن سینا اذعان دارد که مصداق عشق ذاتی، ذات مقدس خیر اولی واجب‌الوجود است (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۷-۳۷۸).

رهیافت دیگری در روش غیر مستقیم وجود دارد و آن کارکرد استدلال در مفهوم‌سازی است. در حقیقت، هرچند مقام تعریف و مقام استدلال دو هویت جدا و مستقل از یکدیگر دارند باید گفت میان دلیل و مدعا تناسبی وجود دارد و می‌توان با فهم و تأمل ادله‌ای که فرد بر مدعا اقامه می‌کند به تصور فرد از مدعا پی برد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷-۱۷۸ و ۳۰۸-۳۰۹؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۶). بر همین اساس از استدلال‌های ابن سینا درباره عشق می‌توان به تصور وی از این مفهوم رسید و بنابراین می‌توانیم تعریف عشق را که در بن استدلال‌های بوعلی سینا در این باره نهفته است استخراج کنیم.

در فصل اول تا سوم رساله عشق، عشق فراگیر اثبات می‌شود و معلوم می‌گردد که موجودات عالم به کمال عشق دارند. در این مسئله ادراک مأخوذ نیست و موجودات به صورت طبیعی به کمال عشق دارند. در فصل چهارم این رساله که درباره عشق حیوانات است، دو شق از عشق در حیوانات اثبات می‌گردد. یک شق همان عشقی است که در فصول قبل نیز اثبات شده بود و حیوانات نیز از آن عشق بهره‌مندند؛ زیرا عشق جوهری فراگیر است و بالطبع حیوانات را نیز در بر می‌گیرد. شق دیگر عشقی است که در آن ادراک اخذ شده است و ادراکی که حیوانات دارند، یعنی درک حسی، خیالی و وهمی در این عشق

۱. نظریه اتحاد عشق و عاشق و معشوق از این بیان قابل استخراج و بررسی است.

لحاظ شده است. در فصول پنجم و ششم نیز عشقی که در آن ادراک لحاظ شده است بیان می‌شود و مرتبه دیگری از ادراک (عقل) در آن لحاظ می‌گردد. در فصل هفتم نیز عشقی فراگیر و جهان‌شمول اثبات می‌شود با این تفاوت که این عشق فراگیر همه موجودات به واجب‌الوجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۹۳). همه موجودات به خیر مطلق عشق دارند ولی درجه و مرتبه درک متفاوت است. به عنوان مثال اکثر موجودات عارف به این عشق نیستند و موجودات چون نفوس ملکی همواره عاقل و عاشق علت اولی و خیر مطلق‌اند (همان، ص ۳۹۶؛ مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۷). بر همین اساس می‌توان گفت که هر دو تصور از عشق، درباره عشق به واجب‌الوجود صدق می‌کند. موجودات هم به صورت غریزی و طبیعی به خداوند عشق دارند و همچنین می‌توانند بر اساس مرتبه وجودی خود عارف و مدرک این عشق باشند.^۱

ب) جمع‌بندی و ارائه تعریف عشق از نظر ابن‌سینا

بر اساس انگاره ابن‌سینا از عشق، ابن‌سینا عشق را جوهری فراگیر در سراسر عالم و موجود در همه موجودات می‌داند و با تأمل در آراء وی می‌توان دریافت که وجود همه موجودات وابسته به عشق است و بنابراین از نظر ابن‌سینا تمامی موجودات از مقام اعلی که واجب‌الوجود است تا سفلی که هیولاست، عاشق‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹-۳۶۳؛ همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۵-۳۹۶). تعریف مستقیم عشق از آراء ابن‌سینا به نحو مستقیم و غیرمستقیم قابل استخراج است. در رهیافت مستقیم وی در مواضعی که بیان شد عشق را با معنای لغوی آن یکسان می‌داند. تعریف دیگر وی چنین است که عشق نیکو شماردن امر نیکو و ملایم است. همچنین وی تعریف دیگری از عشق ارائه داده است و چنین اذعان می‌کند که عشق ابتهاج و شادمانی در اثر تصور حضور شیء دیگر است که همان معشوق باشد. بر اساس همین تعریف معشوق خیر درک شده است و عاشق بر اساس درک معشوق است که عاشق او

۱. تفاوت عشق فراگیری که در فصل نخست و هفتم آمده است به این صورت است که عشق فراگیر در فصل اول عشق همه موجودات به کمال است و عشق فراگیر در فصل آخر عشق فراگیر موجودات ولو طبیعی و غریزی به ذات واجب تعالی است (مفتونی، ۱۳۹۱، ص ۷).

می‌شود. بنابراین در این تعریف شیخ از عشق، ادراک لحاظ شده است. در نتیجه به صورت کلی جدا از تعریف ناظر به معنای لغوی عشق، بوعلی سینا دو تعریف از عشق ارائه می‌دهد که در یکی ادراک مأخوذ و ملحوظ است و در دیگری ادراک لحاظ نشده است. با ماهیت‌شناسی عشق از نظر ابن سینا، این مطلب به‌خوبی قابل فهم است که عشق با هر دو تعریف، جوهری جهان‌شمول به حساب می‌آید که همه موجودات از آن بهره دارند. همه موجودات به کمال خود عشق دارند و همچنین همه موجودات به ذات واجب‌الوجود عشق دارند، چه آن را درک کنند و چه آن را درک نکنند. همچنین قابل ذکر است که در تعریفی از عشق که ادراک در آن لحاظ نشده، کاملاً واضح است که عشق موجودی فراگیر می‌باشد و از سوی دیگر در تعریفی که ادراک ملحوظ عشق است نیز تعارضی در فراگیری عشق ایجاد نمی‌شود؛ زیرا شناخت غیر از وجود آن است.

ج) چرایی عشق (بیان محور دوم)

از آراء ابن سینا در باب عشق می‌توان دو پرسش اساسی «چرا هستی موجودات در گرو عشق است؟» و «چرا عشق در تمام هستی جریان و سریان دارد؟» را استخراج کرد. هر دو سؤال، ذیل مباحث وجودشناختی عشق گنجانده می‌شوند، با این حال تفاوت این دو پرسش در این است که در پرسش نخست بحث از این خواهد شد که چرا عشق باعث وجود و بقای موجود است و در پرسش دوم این مهم مطرح است که چرا باید عشق در هستی سریان داشته باشد تا موجودات بتوانند از آن بهره ببرند و همچنین با استفاده از این جریان و سریان است که موجودات وجود می‌گیرند و دوام می‌یابند. بنابراین، هر دو سؤال با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند.

ابن سینا در فصول هفتگانه رساله عشق از عشق در موجودات مختلف سخن می‌راند. وی در فصل نخست رساله درباره سریان عشق در میان هویات مدبره بحث می‌کند. مراد پورسینا از هویات و موجودات مدبره همه موجوداتی‌اند که تحت تدبیر موجودی مافوق خود قرار دارند.^۱ همچنین در این فصل بیان می‌شود که این موجودات مدبره همگی عشق به کسب

۱. موجودات و هویات مدبره به عبارتی همان موجودات امکانی‌اند. ممکن به حسب ذات نسبت به وجود و

کمالات دارند و همچنین اگر واجد یک کمالی نیز باشند عشق به حفظ آن دارند. بنابراین یک موجود مدبره، عشق به حفظ کمال و شوق به کسب کمال دارد. بر این اساس، سه موجود مفروض است. موجود اول، موجودی است که کمالی را داراست. موجود دوم موجودی است که کمالی را ندارد ولی قابلیت تحصیل کمال را دارد. موجود سوم موجودی است که فاقد کمال است و قوه کسب کمال را نیز ندارد. موجود سوم همان ممتنع الوجود است و از دایره ما خارج می‌شود؛ زیرا فقط وجود ذهنی دارد حال آنکه بحث ما یک بحث عینی و درباره موجودات امکانی است.

هر موجود با آن کمال مطلوب تقوم می‌یابد و این عشق است که باعث حفظ و یا کسب کمال می‌شود، بنابراین عشق منشأ وجود و حفظ موجودات مدبره است. موجودات مدبره، تمامی موجودات عالم امکانی را دربر می‌گیرد. به همین علت ثابت شد که حداقل در عالم موجودات امکانی، عشق عامل وجودی موجودات است. با این بیان، پرسش نخست حداقل در موجودات ممکن روشن شد.

تمامی موجودات امکانی برای وجود یافتن و داشتن بقا لازم است که کمال خود را حفظ کنند و به سوی کسب کمالاتی که بالقوه واجد آن هستند حرکت کنند، و ما با نظر به موجودات درمی‌یابیم که اولاً تمامی موجودات ممکن واجد کمالاتی هستند و مدام به سوی کسب کمالات جدید که صلاحیت آن را دارند در حال حرکت‌اند و ثانیاً این عشق و شوق وسیله‌ای برای حفظ نوع آنان است. بنابراین پرسش دوم نیز معلوم شد.

ابن‌سینا در فصل دوم رساله، درباره عشق هیولا به صورت و برعکس و همچنین عشق عرض به موضوع بحث می‌کند و ماحصل بحث به این صورت است که هیولا برای موجود شدن به صورت عشق دارد و همچنین صورت نیز به هیولا عشق دارد و این ارتباط بین هیولا و صورت یک ارتباط وجودی است. عرض نیز به موضوع خود عشق دارد.

در فصل سوم نیز عشق قوای نباتی را بیان کرده، بدین نحو که نفس نباتی دارای سه قوه مجزا: مغذیه، تمییه و مولده است. هر سه قوه به صورت طبیعی به مطلوب خود عشق دارند. قوه مغذیه عاشق غذا، قوه تمییه عاشق رشد و ترمیم، و قوه مولده عاشق تکثیر است.

عدم در حالت مساوی است و به حسب ذات نیاز به غیر دارد که آن را از این تساوی خارج کند.

ابن سینا در فصل چهارم عشق قوای حیوانی را بیان می‌کند و این عشق شامل تمامی قوای نظری و عملی حیوانی می‌شود. قوای نظری همان قوای ادراکی حیوان، اعم از حواس ظاهری و باطنی است؛ بدین صورت که تمامی قوای حسی ظاهری و باطنی عاشق‌اند. به عنوان مثال قوه باصره به دیدنی‌ها علاقه دارد و قوه خیال نیز به حفظ صور (برای تمایز میان قوه خیال و متخیله بنگرید به ابن سینا، برهان شفاء، ص ۵۰۲ و ۵۸۵). همچنین قوای عملی حیوان یعنی قوه غضبی و شهوی نیز عاشق معشوق خود هستند. به عنوان مثال، غلبه بر خصم معشوق قوه غاضبه، و لذت بردن از خوراکی معشوق قوه شهویه به حساب می‌آیند. ابن سینا پس از بحث درباره عشق در قوای حیوانی وارد بحث از عشق ظرفا و فطیان می‌شود که درباره عشق انسان‌ها به یکدیگر است. انسان علاوه بر اینکه صاحب قوای حیوانی و نباتی است، دارای قوه ناطقه نیز است و این قوه می‌تواند ضمیمه قوای مادون شود و غایت عشق را درک کند. به همین علت است که در این فصل گونه‌ای دیگر از عشق اختیاری را بیان می‌کند. اولین نوع عشق اختیاری همان بود که در عشق حیوانی وجود داشت. در عشق اختیاری، اتخاذ فعل اختیاری است ولی غایت اختیاری نیست، اما در عشق انسانی علاوه بر اینکه فعل اختیاری است، مقصود و غایت نیز اختیار می‌گردد.

در فصل ششم رساله، نوعی دیگر از عشق بیان می‌شود و آن عشق نفوس الهیه به واجب‌الوجود است. بیان مطلب به این صورت است که نفوس الهیه از آن جهت که دارای قوه ادراکی عقلی‌اند می‌توانند چنین درک کنند که واجب تعالی خیر است، واجب تعالی نافع است، و تقرب و تشبه به واجب تعالی باعث نفع می‌شود و همچنین هر جهت از این سه جهت سبب این می‌شود که نفس، به معشوق خود که خیر، و نافع است عشق بورزد و بدین ترتیب نفوس الهیه به دلیل درک این سه جهت به واجب‌الوجود عشق می‌ورزند. واجب تعالی به عنوان مبدأ اول از جهت خیریت و نافع بودن خود، معالیل را به وجود آورده است و نفوس الهی با درک این سه جهت، پی به یک مسئله وجودی خواهند برد. همچنین در فصل هفتم نیز بیان می‌شود که همه موجودات به صورت طبیعی به خیر و نافع علاقه دارند؛ زیرا درک می‌کنند که سبب وجود و بقای آنان همان موجودی است که اولاً خیر است و ثانیاً نافع است و از آن جهت که در این فصل بیان می‌شود که واجب تعالی از طریق تجلی، خود را به سایر عاشقان و موجودات متجلی کرده است، بنابراین این عشق در

میان تمام موجودات جریان و سریان دارد و همچنین از آن جهت که واجب تعالی به تجلی خود علاقه دارد، بنابراین واجب تعالی نیز دارای عشق است و چنین نتیجه می‌گیریم که عشق در میان همه موجودات سریان دارد و دلیل وجود عشق در میان همه موجودات وجود و بقای آنان است و در واجب‌الوجود، عشق به تجلی خود است. بنابراین، عشقی که در فصل یکم تا ششم رساله فقط منحصر به موجودات ممکنه بود، در فصل هفتم به واجب تعالی نیز تعمیم پیدا کرد.

د) جمع‌بندی چرایی وجود عشق

با بررسی فصل یکم تا ششم رساله عشق ابن‌سینا درمی‌یابیم که علت وجود و بقای موجودات ممکن در گرو عشق است، به این صورت که در فصل اول بیان شده است که همه ممکنات از آن جهت که به حفظ کمال خود عشق دارند و همچنین به کسب کمالات دیگر نیز شوق دارند، در نتیجه همگی دارای عشق هستند و این عشق در همه ممکنات جریان دارد. در فصول دوم تا ششم نیز عشق ممکنات به صورت اختصاصی بیان شده است و با بررسی این فصول نیز درمی‌یابیم که عشق در میان تمام قوای نباتی و حیوانی (اعم از نظری و عملی) وجود دارد و نفوس الهی نیز از آن جهت که خیریت و نفع را درک می‌کنند به نافع خود عشق می‌ورزند. در فصل هفتم نیز بیان شده است که همه موجودات به صورت طبیعی به خیر و نافع خود عشق می‌ورزند و همچنین از آن جهت که واجب تعالی از طریق تجلی، خود را به سایر موجودات و معالیل می‌شناساند، بنابراین به تجلی خود عشق می‌ورزد و معلوم می‌گردد که چرایی وجود عشق در میان ممکنات، وجود و بقای آنان است و چرایی وجود عشق در واجب‌الوجود، دوست داشتن تجلی خود است و چرایی جریان و سریان عشق نیز به این صورت است که همه ممکنات به کمال عشق دارند و این عشق به عنوان ما به الاشتراک، باعث فراگیری عشق در میان ممکنات شده است و واجب تعالی نیز از آن جهت که به تجلی خود علاقه دارد، بنابراین جریان عشق مختوم به ممکنات نیست و تمامی هستی را در بر گرفته است.

ممکن است چند اشکال به ذهن خطور کند. اشکال اول این است که ما بیان می‌کنیم که فرق شوق و عشق در این است که در شوق شیء خواهان نیل به مطلوب است و عشق

حفظ کمال است و در این صورت اگر بگوییم واجب‌الوجود نیز عاشق به حفظ کمال خود است، یعنی این مطلب فرض می‌شود که ممکن است کمال واجب‌الوجود از بین برود و واجب‌تعالی به حفظ آن عشق دارد و همچنین اگر شوق را برای واجب‌الوجود در نظر بگیریم، یعنی قائل به این شده‌ایم که واجب‌تعالی کمالی را ندارد و برای رسیدن آن شوق دارد. بنابراین نمی‌توان عشق را چیزی جهان‌شمول دانست. به این پرسش احتمالی باید چنین پاسخ داد که در بسیاری از مواضع، شوق و عشق به صورت مترادف به کار برده می‌شوند و اگر شوق را برای واجب‌الوجود استفاده کنیم به هیچ وجه به این معنا نیست که واجب‌تعالی فاقد کمالی است و می‌خواهد به آن کمال نائل شود. همچنین عشق در واجب‌تعالی به هیچ وجه به معنای جواز امکان عدم و فقدان یک کمال در ذات واجب نیست. دلیل این امر آن است که هر صاحب کمالی عشق به آن کمال و بالطبع عشق به حفظ آن کمال دارد. به بیان دیگر هر صاحب کمالی عاشق کمال خود است و اجازه نمی‌دهد آن کمال از بین برود. ممکن است کمالاتی وجود داشته باشند که فقدان آن ممتنع باشد. در این صورت نیز صاحب کمال به خود آن کمال و حفظ آن عشق دارد، هرچند زوال آن ممتنع باشد.

اشکال دیگری که ممکن است به ذهن خطور کند چنین است که اگر واجب‌الوجود تعالی به خود و سایر موجودات عشق داشته باشد، آنگاه صفتی زائد بر ذات واجب‌عارض می‌شود. تالی باطل است، به این دلیل که چیزی بر ذات واجب‌تعالی عارض نمی‌شود و گرنه واجب به علت محتاج می‌گردد، پس مقدم نیز که عاشق بودن واجب‌الوجود است ممتنع است. در نتیجه نمی‌توان واجب‌الوجود را عاشق دانست و به همین علت نمی‌توان عشق را در تمام عالم جاری دانست؛ زیرا ذات واجب‌تعالی را در بر نمی‌گیرد.

به این پرسش احتمالی باید چنین پاسخ داد که عشق صفتی زائد بر ذات واجب‌تعالی نیست و عین ذات او به حساب می‌آید. همان‌طور که علم واجب‌تعالی به ماسوا خللی در کمال واجب‌تعالی وارد نمی‌سازد، عاشق بودن واجب‌الوجود نیز با بساطت ذات و کمال واجب منافاتی ندارد.

هـ) چگونگی عشق (بیان محور سوم)

دو سؤال اساسی این محور این است که چگونه هستی موجودات در گرو عشق است و چگونه عشق در تمامی عالم سریان دارد؟

پاسخ این سؤالات بر اساس رساله عشق ابن سینا به این صورت است که موجودات برای موجود شدن نیاز به علتی دارند تا از حالت دایر بین وجود و عدم خارج شوند و نیاز به علتی دارند که این ترجیح را انجام دهد (برای مثال نک: ابن سینا، ۱۳۷۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰ الف؛ طباطبایی، ۱۴۴۰ ق). آن علت از جهت خیریت و نافعیتی که دارد این فعل را انجام می‌دهد و خیر بودن و نافع بودن از جنس عشق است. از سوی دیگر، همه موجودات ممکنه برای ایجاد جوانب جدید نیاز به کسب کمالات جدید دارند و به کسب این کمالات شوق دارند، و پس از حرکت به سوی اکتساب کمالات، و کسب کمالات، جوانب جدید وجودی به وجود می‌آید و از جهت دیگر موجودات برای بقای خود عشق به حفظ کمالات کسب شده خود دارند. بنابراین در فصل اول رساله به صورت کلی این چگونگی برای موجودات ممکنه بیان می‌شود. در فصل دوم رساله نیز چگونگی عشق ماده به صورت، صورت به ماده، و عرض به موضوع بیان شده است. عشق صورت به ماده و ماده به صورت و همچنین عرض به موضوع نیز از جهت وجودی است. با اینکه ماده و صورت در ذهن دو چیز متباین‌اند در خارج با یکدیگر متحدند و سبب این اتحاد عشق است و درباره ارتباط عرض و موضوع نیز همین وضع صدق می‌کند. در فصل سوم، در باب نباتات درمی‌یابیم که تمامی صور و نفوس نباتی از آن جهت که می‌خواهند مرکب را از تفرق حفظ کنند عاشق به این حفظ‌اند و همچنین قوای سه‌گانه نباتی به صورت طبیعی به مطلوب خود میل دارند و این میل از جهت بقاست و بنابراین نوعی از عشق در میان نباتات چه از جهت حفظ مرکب از تفرق و چه از جهت رسیدن قوا به مطلوب خود جریان دارد. در فصل بعدی که در باب عشق در قوای حیوانی است نیز چگونگی عشق به این صورت است که همه قوای نظری و عملی حیوان، مطلوبی دارند و خالی از عشق نیستند و وجود عشق در میان این قوا باعث عبث و معطل نبودن این قوا می‌شود. در مورد عشق انسان‌ها و زیبارویان نیز همین مسئله صدق می‌کند، از این جهت که انسان دارای قوای حیوانی و نباتی است و همچنین از این جهت که قوه ناطقه ضمیمه قوای حیوانی می‌گردد، عشق انسانی از نظر غایت و مقصود نیز

اختیاری می‌شود و همچنین ادراک عالیه در آن ملحوظ خواهد شد. نفوس عالیه و الهیه نیز از چند جهت عاشق محسوب می‌شوند و عشق در میان آنان نیز سریان دارد. جهت اول همان جهتی است که ابن سینا در فصل اول درباره همه موجودات ممکن بیان کرده بود، به این صورت که موجودات عالیه و الهیه از آن جهت که جزو موجودات مدبره هستند عشق به حفظ کمال و شوق به کسب کمال دارند. درباره نفوس انسانی که با ماده ارتباط دارد شوق به کسب کمال یافت می‌شود ولی در مورد عقول عالیه که همواره دارای کمال‌اند جهت اول یعنی عشق به حفظ کمال به خوبی صدق می‌کند. جهت دوم که جهت اختصاصی عشق این موجودات می‌باشد به این ترتیب است که موجودات الهیه با ادراک خود سه عنصر خیریت، نافعیت، و نافعیت از جهت تقرب و تشبه به موجود مافوق را درک می‌کنند و درک هر کدام باعث به وجود آمدن عشق به مافوق خواهد شد و همچنین این موجودات هر سه وجه را درک می‌کنند و بنابراین از هر سه جهت عاشق موجود مافوق خود هستند.

در فصل هفتم نیز چگونگی عشق در میان موجودات و چگونگی جریان و سریان عشق در میان تمام موجودات هستی به نحو دیگر بیان می‌شود. بوعلی در این فصل بیان می‌کند که واجب تعالی نیز عاشق شناخته شدن خود از طریق تجلی است و بنابراین واجب تعالی نیز عاشق است و بر این اساس عشق در تمام هستی جریان دارد؛ به این صورت که علاوه بر اینکه در تمام عالم ممکنات جریان و سریان دارد، ذات واجب‌الوجود نیز عاشق است و بدین ترتیب جهان از عشق خالی نیست.^۱ بحث دیگر این فصل که ابن سینا بیان می‌کند این است که علاوه بر موجودات الهیه که با ادراک خود به ذات واجب تعالی عشق دارند همه موجودات عالم علاوه بر اینکه به کمال عشق دارند، به صورت غریزی و طبیعی به ذات واجب عشق دارند از آن جهت که کمال مطلق است.^۲

۱. بر این اساس می‌توان چنین مدعی شد که عشق جوهره وجودی سراسر عالم است.

۲. این تئوری ابن سینا با یکسری از آیات قرآن کریم قابل تطبیق است و حتی جا برای پژوهش مستقل دارد (به عنوان مثال به این آیات بنگرید: يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (تغابن، ۱)؛ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (جمعه، ۱)؛ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (نور، ۴۱)).

و) جمع‌بندی چگونگی وجود عشق

تمامی هستی اعم از موجودات امکانی و ذات واجب‌الوجود عاشق‌اند و عشق در تمام هستی جریان دارد. موجودات امکانی از جهت عشق به حفظ کمال و یا شوق به اکتساب کمال دارای عشق‌اند و همچنین قوای نباتی و حیوانی نیز همواره عاشق مطلوب خود هستند و عشق قوای نباتی به صورت طبیعی است و عشق قوای حیوانی از جهت فعلی اختیاری است ولی از جهت مقصودی طبیعی محسوب می‌گردد و این در حالی است که عشق انسانی و نفوس الهی در فعل و غایت اختیاری محسوب می‌شود. نفوس عالیه و الهیه به دلیل ادراک سه عنصر بیان شده عاشق ذات واجب‌الوجودند و از جهت دیگر، همه موجودات امکانی علاوه بر عشق به کمال، به صورت طبیعی عاشق ذات واجب تعالی هستند.

ز) عشق سینوی

از ماهیت‌شناسی (چیستی) عشق در اندیشه ابن‌سینا و همچنین بررسی چرایی و چگونگی وجود عشق در موجودات و سریان آن در تمام عالم می‌توان ادعا کرد که حاصل متافیزیک عشق که بررسی این سه محور محسوب می‌شود نظریه عشق سینوی خواهد بود. در نتیجه آنچه گفته شد، انگاره ابن‌سینا از عشق چه در باب تعریف و چه در باب وجود عشق همان نظریه عشق سینوی است، به نحوی که بررسی‌های بیشتر عناصر عشق سینوی به بسط این نظریه منجر خواهد شد.

نتیجه

با بررسی آراء ابن‌سینا درباره عشق که به طور اختصاصی در رساله عشق بیان شده است به سه محور اساسی برمی‌خوریم که آن را متافیزیک عشق نامگذاری می‌کنیم. متافیزیک عشق که نتیجه آن، نظریه عشق سینوی خواهد بود متشکل از بیان ماهیت عشق به همراه چرایی وجود عشق، چرایی جریان و سریان عشق در تمام موجودات هستی، و چگونگی وجود و جریان و سریان عشق خواهد بود. ماهیت و تعریف عشق در منظومه فکری ابن‌سینا از دو رهیافت مستقیم و غیر مستقیم قابل استخراج است. در رهیافت مستقیم، ابن‌سینا در مواضع

متفاوت، تعاریف مختلف و البته مرتبط با یکدیگر ارائه داده است. وی به صورت کلی و علاوه بر معنای ناظر به معنای لغوی عشق، دو تعریف از عشق ارائه داده اکه در یکی قید ادراک ملحوظ است و در دیگری ملحوظ نیست. در هر دو معنا عشق جوهری جهان‌شمول به حساب می‌آید که همه موجودات علیا و سفلی از آن برخوردارند. همه موجودات به کمال خود عشق دارند و همچنین تمامی موجودات به ذات واجب‌الوجود عشق دارند چه آن را درک کنند چه درک نکنند. در تعریفی دیگر از عشق نیز که قید ادراک در آن اخذ نشده است عشق موجودی فراگیر به حساب می‌آید. در بحث از چرایی نیز آنچه که از آراء ابن‌سینا در فصول هفتگانه رساله عشق فهمیده می‌شود چنین است که عشق همان جوهری است که موجودات به توسط آن برای رسیدن به کمال و یا حفظ آن در حرکت‌اند و بنابراین عشق یک عامل وجودی محسوب می‌گردد. در صورت نبود عشق و حرکت به سوی کمال، وجود شیء عبث خواهد بود و استثنایی نیز در میان موجودات در این مطلب نیست و به این دلیل که تعطیل در عالم جایی ندارد، بنابراین جوهر عشق در تمامی عالم جاری و ساری است. در بحث از چگونگی عشق میان موجودات و چگونگی جریان و سریان آن در هستی نیز ذات واجب تعالی و تمامی موجودات خارج از ذات، عاشق هستند و عشق در تمام هستی جریان دارد. موجودات امکانی از جهت عشق به حفظ کمال و یا شوق به اکتساب کمال دارای عشق‌اند و از جهت دیگر، همه موجودات به صورت طبیعی به ذات واجب تعالی عاشق‌اند و نفوس الهیه نیز دلیل ادراک خیر، نافعیت، و نافعیت تشبه به ذات واجب‌الوجود، عاشق ذات واجب تعالی هستند و چگونگی عشق واجب‌الوجود نیز از جهت عشق به تجلی خود برای سایر موجودات است. بر اساس آنچه گفته شد، متافیزیک عشق ابن‌سینا نظریه عشق سینوی را به ارمغان می‌آورد که بر اساس جهان‌شمولی عشق و منشأ اثر بودن آن است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغ.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *برهان شفاء*. ترجمه قوام صفری، تهران، فکر روز.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف). *التعليقات*. قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹). *الحدود*. قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رساله عشق. الرسائل*. تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *مبدأ و معاد*. تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب). *النجاة*. تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۱۰. اختیاری، زهرا (۱۳۸۷). «سرچشمه عشق عرفانی در آثار ابن سینا»، *جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)*، شماره ۴.
۱۱. جوادی زاویه، سیده فاطمه (۱۳۹۲). «عشق و عقل از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی یارعلی کرد فیروزجایی، دانشگاه باقرالعلوم.
۱۲. حشمت پور، محمدحسین (۱۳۹۶). *درسگفتارهای رساله عشق*، آبان ۱۳۹۶.
۱۳. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۱). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۴. خادمی، عین الله، و اکرم باغخانی (۱۳۹۳). «تبیین دیدگاه هستی شناسانه ابن سینا پیرامون عشق». *پژوهش های هستی شناختی*، ۳ (۵)، ۸۴-۶۹.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰ الف). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد اول، الهیات: کتاب های التلویحات، المقامات، المشارع و المطارحات)*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰ ب). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد سوم: مجموعه آثار فارسی). تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. شانظری، جعفر، و مجید یاریان (۱۳۹۳). «رسالة العشق ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا». *ادیان و عرفان*، ۴۷ (۱)، ۷۱-۹۴. DOI: 10.22059/JRM.2014.53312
۱۸. صیدی، محمود، و محمدجواد پاشایی (۱۴۰۰). «عشق زمینی از دیدگاه ابن سینا»، حکمت
DOI: 10.30497/AP.2022.241940.1564
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۴۰). *باید/یه/الحکمه*. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ بیست و سوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. عبداله‌زاده، اعظم (۱۳۹۲). «فلسفه عشق از دیدگاه ابن سینا و سهروردی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی حسین بهروان، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزواری.
۲۱. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱). *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۲. مشایخی، سینا، و محمدجواد اسماعیلی (۱۴۰۱). «تحلیل فلسفی سریان عشق در هویت مدبر در رساله فی‌العشق ابن سینا». *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۱۱ (۲۲)، ۶۱۵-۶۴۲.
۲۳. مفتونی، نادیا (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی همه‌عاشق‌انگاری نزد ابن سینا و شیخ اشراق». حکمت
سینوی (مشکوٰۃ‌النور). ۱۶ (۴۸)، ۲۱-۳۷.
<https://dori.net/dor/20.1001.1.25385275.1391.16.48.2.8>
۲۴. مفتونی، نادیا (۱۳۹۷). «ربط و نسبت مفاهیم زیبایی و عشق نزد بوعلی و سهروردی». *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۱ (۲)، ۲۷۹-۲۹۵. <https://doi.org/10.22059/jitp.2018.244459.522980>
۲۵. مؤیدی‌زاده، احسان (۱۳۷۶). «عشق در فلسفه ابن سینا». رساله دکتری به راهنمایی نجفقلی حبیبی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

References

Holy Quran.

1. Abdollah Zadeh, Azam, (2012). Philosophy of Love in the view of Avicenna and Suhrawardi, MA Thesis Under Supervision of Hossein Behravan, Faculty of Humanities of Islamic Azad University, Sabzevar Branch.
2. Avicenna, Hussein Ibn-Abdullah, (1996). *Isharat va Tanbihat*, Qum: Nashr al-Balaqah (In Arabic).
3. Ibid, (1997). *Ilahiat min Kitab Shifa*, Qum: Advertising Office of Howzeh-ye Elmieh Qum (In Arabic).
4. Ibid, (n.d.). *Borhan Shifa*, Translated by Ghavam Safari, Tehran: Fekr Ruz.
5. Ibid, (2000). *Al-Ta'liqat*, Qum: Islamic Propagation Office of Qum Seminary (Howzeh-ye Elmieh Qum) (In Arabic).
6. Ibid, (1989). *Al-Hudud*, Cairo: The General Egyptian Book Organization (In Arabic).
7. Ibid, (1979). *Risalah Ishgh*, Edited by Mohsen Bidar Far, Qum: Bidar Pub (In Arabic).
8. Ibid, (2005). *The Canon of Medicine (Al-Qanun fi l-tibb)*, Beirut: Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi (in Arabic).
9. Ibid, (1984). *Al-Mabda' wa l-Ma'ad* (A. Nourani, Ed., 1st ed.), Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran. (In Arabic)
10. Ibid, (2000). *Al-Nijat*, Edited by Mohamad Taghi Danesh Pazhoh, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran. (In Arabic).
11. Ekhtiari, Zahra, (2008). "The source of mystical love in Avicenna's works", *Jostarhaye Adabi*, No. 4.
12. Faramarz Qaramaleki, Ahad, (2011). *Methodology of Religious Studies*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
13. Heshmat Pour, Mohamad Hossein, (2017). Lectures on the Treatise of Love (Risalah Ishgh), October & November 2017.
14. Hilli, Jamal ad-Din Abu Mansur al-Hasan bin Yusuf ibn al-Mutahhar, (2002). *Al-Johar Al-Nazid*, Edited by Mohsen Bidar Far, Qum: Bidar Pub.
15. Javadi Zaviyeh, Seyyedeh Fatemeh, (2013). Love and Intellect in the view of Avicenna and Suhrawardi, MA Thesis Under Supervision of Yarali Kurd Firoozjaie, Baqir al-Olum University.
16. Khademi, Eyn Allah, & Baghkhani, Akram, (2014). "An Explanation of Avicenna's Ontological View on Love", *Journal of Ontological Researches*, 3(5), 69-84.
17. Maftouni, Nadia. (2013). "A Comparative Study of the Concept of Loving All Creatures in Ibn Sina and Shaykh Ishraq's View", *Avecinnian Philosophy Journal*, 16(48), 21-37. doi: 10.30497/ap.2013.39441.

18. Ibid, (2019). "Love vis-à-vis Beauty for Avicenna and Suhrawardi", *Philosophy and Kalam*, 51(2), 279-295. doi: 10.22059/jitp.2018.244459.522980.
19. Mashayekhi, Sina, & Esmaeili, Mohamad Javad, (2023). "Philosophical Analysis of the Flow of Love in Designer Identities in Ibn Sina's Risālah fī al-'ishq (Treatise on Love)", *Journal of Ontological Researches*, 11(22), -. doi: 10.22061/orj.2022.1735.
20. Movayedi Zadeh, Ehsan, (1997). Love in the Philosophy of Avicenna, PhD Dissertation Under Supervision of Najaf Gholi Habibi, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.
21. Sayadmansur, Alireza & Seyyed Abbas Dhahabi (2015). "Content Analysis of Love in the Context of Plato and Avicenna", *Wisdom and Philosophy*, Vol. 11, Issue. 42, 23-42 (In English).
22. Shanazari, Jafar, & Yarian, Majid, (2014). "Avicennas Treatise of Love and its effect on Mulla Sadra", *Religions and Mysticism*, 47(1), 71-94, DOI: 10.22059/JRM.2014.53312.
23. Seidy, Mahmoud, & Pashaei, Mohamad Javad, (2022). "Earthly Love from Avicenna' View", *Avecinnian Philosophy Journal*, 25(66), 149-166. doi: 10.30497/ap.2022.241940.1564.
24. Suhrawardi, Shahab al- Din, (2002 a) *Majmu'e-ye Musannafat-e Sheyk-e Ishraq*, 1 vols., Tehran: Pajuhishgah Ulum Insani wa Mutali'at Farhangi Press.
25. Ibid, (2002 b). *Majmu'e-ye Musannafat-e Sheyk-e Ishraq*, 3 vols., Tehran: Pajuhishgah Ulum Insani wa Mutali'at Farhangi Press.
26. Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein. (2018). *Bedaya al- Hikma*, Qum: Moaseseh Nashr Eslami.



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Investigating the reverse historiography against the Islamic Philosophy in the article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education"

Mohammadreza Ershadinia¹ 

1. Associate Professor of Hakimsabzevari University E-mail: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 16 November 2023
Received in revised form 31 December 2023
Accepted 4 January 2024
Published online 20 February 2024

Keywords:

Nizam Faiz, the principle of causality, Being systematic ambiguity, skepticism

ABSTRACT

The article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education and training" (Bagheri, 2010) aims to promote an attitude that includes the genealogy of Islamic philosophy in philosophy by degrading all the schools of Islamic philosophy under the title "grace-oriented approach". Greek has searched and with the help of this accusation, Ghazali's slander blade is considered to be successful and effective in confronting Islamic wisdom. This article, without the least scientific and technical support and with only a little criticism of the two theories of "sequentialism" and "parallelism" in education, claims to invent and innovate a theory called "asynchronous parallelism" and only explains its theory with an analogy. It has been proven and has the ability to be implemented on a macro level. In addition, regarding his claim, he did not analyze the theoretical or empirical foundations of ontology and anthropology, and did not express the essential difference between it and the competing theories, and abandoned it with all ambiguity. This review is an article that has challenged the ancient and deep foundation of Islamic wisdom in order to express innovation. As it is evident from the title of the article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy", the entire Islamic philosophy, not a specific philosopher or a specific approach, is in the crosshairs of the article. This range is due to the expansion of the theory of "existence creation" in philosophical ontology. Although the article claims that the sharp edge of the criticism is directed at Sadr al-Mutalahin, but he deviates from this direction in some places of the text and directs his objections to the whole of Islamic philosophy and with unsupported claims and statements about the history of philosophical issues, in an attempt to establish the context and plan his purpose.

Cite this article: Ershadinia, M (2024). Investigating the reverse historiography against the Islamic Philosophy in the article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education", *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 37-60.
https://hpi.aletaha.ac.ir/article_188191.html



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_188191.html

Extended Abstract

Introduction

The article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education and training" (Bagheri, 2010) aims to promote an attitude that includes the genealogy of Islamic philosophy in philosophy by degrading all the schools of Islamic philosophy under the title "grace-oriented approach". Greek has searched and with the help of this accusation, Ghazali's slander blade is considered to be successful and effective in confronting Islamic wisdom. This article, without the least scientific and technical support and with only a little criticism of the two theories of "sequentialism" and "parallelism" in education, claims to invent and innovate a theory called "asynchronous parallelism" and only explains its theory with an analogy. It has been proven and has the ability to be implemented on a macro level. In addition, regarding his claim, he did not analyze the theoretical or empirical foundations of ontology and anthropology, and did not express the essential difference between it and the competing theories, and abandoned it with all ambiguity. This review is an article that has challenged the ancient and deep foundation of Islamic wisdom in order to express innovation. As it is evident from the title of the article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy", the entire Islamic philosophy, not a specific philosopher or a specific approach, is in the crosshairs of the article. This range is due to the expansion of the theory of "existence creation" in philosophical ontology. Although the article claims that the sharp edge of the criticism is directed at Sadr al-Mutalahin, but he deviates from this direction in some places of the text and directs his objections to the whole of Islamic philosophy and with unsupported claims and statements about the history of philosophical issues, in an attempt to establish the context and plan his purpose.

Methods

The investigation of the claims of that article about the background of philosophical issues has been done based on following the critique based

on explanation. In the first place, the sources and documents of the claimants were questioned and the demand was made, so that the lack of supports and the poverty of the documents were revealed. Then, the claimant has been evaluated in the context of an unsubstantiated claim. In this direction, for the purpose of dispelling doubts, it has been tried to explain the philosophical issues and the current context, and for the intellectual need, so that the stable roots and lasting necessity are evident to them.

Findings

The research shows that the doubts of the opponents arise from self-reading without training from technical experts. The imitation of Ghazali by the opponents of Islamic philosophy is enough to show this fact alone. Ghazali himself is a person who was an unseen philosophical teacher and disciple, and by trusting Ash'ari thought, he sought to oppose and fight with philosophical thought, and the praisers and seekers of his method, including the article under review, have been fed up with this. Also, without evaluating the historical context and the causes of the appearance of any idea in its historical context, a theory cannot achieve success.

Conclusion

Considering the historical course of philosophical issues, none of the inverted claims of the article about the historical course of issues can provide a destructive foundation for philosophical theories and provide justification for what the article calls "criticism", let alone inferences can be drawn from these inverted claims that in The theory of education has a certain degree of correctness. The historical view should be based on reliable historical sources and not on one-sided perceptions. Regarding scientific issues, this criterion should be verified by the experts of the same field, and any judgment by others will lead to distortion of the intention and deviation from the objective. The article in question does not meet this criterion, nor does it refer to the experts of Islamic philosophy in the genealogy of philosophical issues, and only favors the views of opponents such as Ghazali or Orientalists, who are at least as ignorant as each other of the ups and downs of deep and detailed issues.

They have no philosophy. Therefore, the conclusion of this process, devoid of the correct historical background, can not put dust on the face of Islamic philosophy and take the name of scientific and methodical criticism, nor can it contribute to its alleged release in the education system.



بررسی پیشینه‌نگاری وارون علیه فلسفه اسلامی در مقاله «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت»

محمد رضا ارشادی نیا^۱

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری سبزوار. mr.ershadinia@hsu.ac.ir

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|--|
| <p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱</p> <p>واژگان کلیدی: نظام فیض، اصل علیت، تشکیک وجود، شبهه‌شناسی.</p> | <p>نگاه تاریخی و تبارشناسی مسائل فلسفی در شناخت بهینه و درک مقاصد و مضامین آنها تأثیر شایان دارد. از مسائل کلیدی در الهیات ربط کثرت به وحدت و چگونگی بسط فیض الهی است. همه حکمای اسلامی، روند فاعلیت حق را با عنصر «فیض» تحلیل و تبیین کرده‌اند. مقاله‌ای با عنوان «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت» درصدد است با یادآوری معارضه غزالی با اصل علیت و سست‌نمایی اصل تشکیک و انگاره فیض، به نفی کلیت فلسفه اسلامی در میانی زیربنایی تعلیم و تربیت بپردازد و سپس با استنتاجی جهت‌دار از نظریات رقیب در فلسفه تعلیم و تربیت، طی چند جمله پیروزمندانه به آستانه نظریه‌پردازی بدیع نائل آید. سطحی‌نگری، ادعاهای غیرواقعی و داوری غیرفنی از روند طی شده در این مقاله نمایان است. این روند ناهنجار از عنوان مقاله گرفته تا استحصال شتابزده از محتوای همه مکاتب متنوع فلسفه اسلامی پدیدار است. گستره ادعاهای مقاله مشتمل است بر داوری نامبستی بر واقعیت تاریخی آراء هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌نفس و سایر زمینه‌های مرتبط در امر تعلیم و تربیت. قریب به اتفاق ادعاها و اظهارات این مقاله بدون سند و متکی بر برداشت‌های یکسونگرانه است. اندک ارجاعات موجود در آن، ارجاع به منابع ناکافی و نامعتبر است. اتکا به برداشت نامستند مستشرقان و معارضان با فلسفه اسلامی، مستند وثیق مقاله برای ارائه ادعاها در بخش داوری است. مقاله درصدد برآمده است بر نظام فلسفی اسلامی به‌ویژه هستی‌شناسی آن در هر سه مکتب مشهور مشائی و اشراقی و صدرايي خرده‌تراشی کند و سپس با ایرادهای حق به جانب، استوار نمودن تعلیم و تربیت را بر آن نظام، نالستوار و ناهنجار قلمداد کند. اظهارات وارون آن مقاله در حوزه تاریخ فلسفه اسلامی، مورد کاوش این نگاشته است.</p> |
| <p>استناد: ارشادی نیا، محمد رضا (۱۴۰۲). بررسی پیشینه‌نگاری وارون علیه فلسفه اسلامی در مقاله «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت»، <i>تاریخ فلسفه اسلامی</i>، ۲ (۴)، ۳۷-۶۰. https://hpi.aletaha.ac.ir/article_188191.html</p> <p>ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه</p> <p>DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_188191.html</p> | |



مقدمه

مقاله «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت» (باقری، ۱۳۹۰) درصدد است با فروکاستن همه مکاتب فلسفه اسلامی در عنوان «رویکرد فیض‌محور» به تبلیغ نگرشی بپردازد که تبارشناسی فلسفه اسلامی را در فلسفه یونانی جستجو کرده و با کمک این اتهام، تیغ افترانامه غزالی را در رویارویی با حکمت اسلامی برنده و کارآمد بداند.

مقاله بدون ارائه پشتوانه علمی و فنی کافی و فقط با اندک خرده‌گیری بر دو نظریه «توالی‌گرایی» و «توازی‌گرایی» در تعلیم و تربیت، به ادعای ابداع و ابتکار نظریه‌ای به نام «توازی‌گرایی ناهمزمان» دست یازیده و تنها با تمثیلی نظریه خود را تبیین شده، اثبات شده و دارای قابلیت اجرایی در سطح کلان انگاشته است. افزون بر آن درباره ادعای خود به کمترین واکاوی برای مبانی هستی‌شناخت و انسان‌شناخت نظری یا تجربی نپرداخته و تفاوت جوهری آن را با نظریات رقیب بیان نکرده و با تمام ابهام آن را رها کرده است. این رهاورد مقاله‌ای است که برای ابراز نوآوری، بن‌مایه عریق و عمیق حکمت اسلامی را به نظر خود به چالش کشیده است. چنانچه از عنوان مقاله یعنی «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی» مشهود است کل فلسفه اسلامی (!)، نه فیلسوف خاص یا رویکرد خاص، در تیررس شبهات مقاله است. این گستره ناشی از مبسوط‌انگاری نظریه «تشکیک وجود» در هستی‌شناسی فلسفی است. اگرچه مقاله ادعا دارد لبه تیز انتقاد متوجه صدرالمتألهین است، از این جهت‌گیری در جای جای متن عدول کرده و ایرادات خود را متوجه کلیت فلسفه اسلامی داشته و با ادعاها و اظهارات بدون پشتوانه درباره تاریخ مسائل فلسفی، درصدد زمینه‌سازی و طرح مقصود خویش است. بررسی اظهارات مقاله درخصوص پیشینه تاریخی مسائل فلسفی، محکی خواهد بود برای سنجش میزان آگاهی و احاطه به مقاصد فلسفی تا روایی خدشه‌ها و موضع انتقادی ادعایی‌اش را با فلسفه اسلامی نشان دهد.

الف) پیشینه وارون انگاره تشکیک

ادعای مقاله، «بررسی تطبیقی بین فیلسوفان مسلمان به‌ویژه صدرالمتألهین با اندیشه‌های

فلسفی مغرب‌زمین درباره نظریه تشکیک است» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۶). پیداست این شمول‌گرایی و کلی‌گویی درباره تطبیق نظر «فیلسوفان مسلمان» با «اندیشه‌های فلسفی مغرب‌زمین» در گنجایش محدود یک مقاله، حتی در خصوص نظریه خاص مانند تشکیک وجود نیست، چنانکه در مقاله هم اثری از این شمول نمی‌توان دید. به‌ویژه که موضوعات پراکنده‌ای با موضع «انتقادی» در آن مورد توجه است تا به نوآوری ادعایی در امر تعلیم و تربیت بینجامد. در راستای تأکید بر همین شمول‌گرایی است که مقاله مدعی «تحقیق زمینه‌های تاریخی» مسئله تشکیک در سراسر «فلسفه نوافلاطونی و به‌ویژه آثار افلوپین» است.

در این تحقیق به زمینه‌های تاریخی تشکیک‌محور در فلسفه نوافلاطونی و به‌ویژه آثار افلوپین توجه شده و تأثیر آن بر فلسفه صدرالمتهالین تحلیل گردیده و از موضعی انتقادی مورد بحث قرار گرفته است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۵).

در پهنه فلسفه نوافلاطونی فیلسوفان چندی در حوزه تمدن اسلامی و خارج از آن ظهور کرده‌اند که مقاله برای تأمین این ادعای کلی خود باید حداقل نامی از آنها به میان می‌آورد اما اثری از آنها در مقاله مشهود نیست. نیز ادعای مراجعه به «آثار افلوپین» تهی از حقیقت حال در محتوای مقاله است. به‌خوبی مشهود است که از این «تحقیق، تحلیل و تأثیر» ادعایی، در هیچ‌کجای مقاله نمی‌توان جز ارجاعی به برداشت یکی از نویسندگان اثری یافت.

هدف مقاله از توجه به پیشینه، چنانکه خود اعلام کرده این است که بتواند پاسخ دو پرسش اساسی را پیدا کند: نخست اینکه شباهت‌های رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرا را استخراج کند. دوم اینکه استلزام‌های رویکرد تشکیکی را در آن دو زمینه، نسبت به قلمرو و آموزش و پرورش نشان دهد (باقری، ۱۳۹۰، ص ۶). اما ناظر در مقاله به‌خوبی می‌بیند که منظور نخست مغفول مانده و به‌اهمال واگذار شده است. بدیهی است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو مقوله متمایز و گسترده است و هر کدام به تخصص و تمحص خاص نیازمند است تا کسی بتواند به‌طور نسبی از مسائل و معضلات آن به‌کرانه توفیق براند و از آن پایگاه روشنی بگیرد و به مسائل حوزه دیگر روشنی بتابد. اصولاً شباهت و شباهت‌نداشتن فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرا در مسئله

تشکیک، دخلی در ادعای دوم مقاله ندارد که درصدد نشان دادن «استلزام‌های رویکرد تشکیکی نسبت به قلمرو آموزش و پرورش» است اما به‌وضوح از عهده تأمین این منظور هم برنیامده است.

مقاله با استناد به کتاب تاریخ فلسفه غرب، نگاشته کاپلستون، با این نشانی (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۷) مدعی است: «رویکرد تشکیکی در هستی، نخست به‌صراحت توسط فلوطین مطرح شد و فیلسوفان نوافلاطونی آن را بسط دادند» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۹).

مراجعه به منبع ارجاعی نشان می‌دهد این ادعا هیچ واقعیتی ندارد و اثبات می‌کند به هیچ وجه نه تنها در صفحه ارجاعی بلکه در کل فصل مربوط به افلوپین، درباره تاریخ پیدایش یا تحول آموزه تشکیک وجود مطلبی مستقیم یا غیرمستقیم وجود ندارد. چنین است که آشفتگی در محتوا با استناد اشتباه و رعایت نکردن ضبط صحیح مرجع در هم آمیخته است؛ چنانکه نام مترجم را «مصطفوی» ضبط کرده (همانجا) در حالی که «مجتبوی» صحیح است. به هر صورت، این که تشکیک وجود را نوافلاطونیان بسط داده باشند و انگاره‌ای افلاطونی صرف یا افلوپینی محض باشد با واقعیت تاریخ مسائل فلسفی همخوانی ندارد. مشائیان نیز به تشکیک وجود قائل بودند و این حقیقت را در آثار ابن‌سینا به عنوان فیلسوف مشائی می‌توان مشاهده کرد. وی سه گونه تشکیک را در وجود جاری می‌داند: ۱. تشکیک به تقدم و تأخر؛ ۲. تشکیک به استغنا و حاجت؛ ۳. تشکیک به وجوب و امکان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰؛ محقق، ۱۳۷۰، ص ۶۵). پس از او شاگرد برجسته‌اش بهمنیار تشکیک به شدت و ضعف در هستی را به گونه‌های تشکیک می‌افزاید و آن را در حقیقت وجود جاری می‌داند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱).

ب) تقسیم‌های نادرست درباره مکاتب فلسفه اسلامی

۱. تقسیم به رویکردهای سه‌گانه

مقاله با عنوان «رویکردها در فلسفه اسلامی» مکاتب رایج فلسفه اسلامی را به «مشائی، اشراقی و اصالت‌جویی» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷)، تقسیم کرده که بر اثر تداخل اقسام، خارج از منطق صحیح تقسیم است. بدیهی است در هر تقسیم درست، اقسام باید همتراز باشند، اما در این تقسیم‌بندی، تقسیم به مشائی و اشراقی تقسیم مکتب‌ها و حداقل تقسیم روش‌هاست

و تقسیم قرار دادن نظریه اصالت وجود با دو مکتب کار صحیحی نیست. افزون بر این بنابر نظر صائب، مشائیان از قائلان به اصالت وجود به شمار می‌آیند؛ مطلبی که نزاع شیخ اشراق به عنوان جانب‌دار اصالت ماهیت با مشائیان به عنوان طرفداران اصالت وجود، آن را به‌خوبی اثبات می‌کند. در فضای فلسفی دوره سهروردی رأی به اصالت وجود چنان مشهور و واضح است که وی به طور مکرر مشائیان را طرف معارضه و نقض و ابرام‌های خود علیه اصالت وجود معرفی می‌کند و بارها آنها را مخاطب قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۶، ۱۸۶، ۳۴۵، ۴۰۲).

۲. تقسیم به گروه‌های دوگانه

تقسیم دیگری که نویسنده مقاله برای طرح ادعاهای خود نافع یافته، تقسیم مکاتب فلسفه اسلامی به «دو گروه علت‌محور و فیض‌محور» است و مدعی است بر اثر «تحولات معاصر فلسفه اسلامی، گرایش اول رواج کمتری داشته و دومی گسترش بیشتری یافته» و در این راستا صدرالمتألهین را «مشهورترین چهره گرایش فیض‌محور» معرفی کرده است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

مقاله در این ادعا نظر به این پندار دارد که معارضه اشاعره به‌ویژه غزالی با اصل علیت کارساز بوده و اصل علیت را از ریشه سوزانده و «جام شوکران» به قائلان آن نوشانده و این «شاهکار» به‌کلی اصل علیت را از قاموس منابع فلسفه اسلامی بیرون رانده است! افزون بر این، به ادعای مقاله این دو رویکرد، صرفاً به منظور سازگار ساختن دیدگاه وحی با اندیشه یونانی ابراز شده و اگر این انگیزه نبود از اصل علیت یا گرایش فیض‌محور در فلسفه اسلامی خبری نبود؟!

یکی از نخستین چالش‌های فراروی فلسفه اسلامی آشتی دادن یکی از اصول اندیشه یونانی یعنی قدمت جهان با دیدگاه وحی در زمینه آفرینش جهان بود. عدم امکان آفرینش از عدم در منطق یونانی با آفرینش جهان به دست خدا از عدم که ظاهر آیات قرآن به آن اشاره دارد در تعارض با یکدیگر قرار دارند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

تعبیرات جهت‌دار مقاله از هر سو فراوان است تا زمینه‌سازی انتقاد ادعایی خود را تسهیل کند. در عبارات فوق مشهود است که کلیت فلسفه اسلامی را نه تنها وامدار فلسفه یونانی

قلمداد کرده که تمام همّ و غمّ حکمای اسلامی را محصور به اصالت دادن به آموزه‌های فلسفه یونان با هر کمّ و کیف و به هر صورت ممکن، حتی اگر با متون دینی مخالف بلکه معارض باشد(!) اعلام کرده است.

مقاله این ادعا را با چه سند و دلیلی به اثبات رسانده که ادعا می‌کند قدمت فیض، یونانی است، و در سویه مقابل حدوث زمانی فیض از آیات قرآن برخاسته است؟ با آنکه در هر دو سویه متقابل، نه تنها دلیلی یا مؤید و شاهی اقامه نکرده بلکه این ادعا را به سند مدعیان دو طرف نزاع هم ارجاع نداده است! این روش استناد و استنتاجی است که مقاله مدعی است با مراتب عالی پژوهش محور طی کرده است. پس از این، مقاله برای توجیه این ادعا به سراغ سرشناس‌ترین معارض با حکمت اسلامی، جناب امام غزالی خواهد رفت و از اظهارات تکفیری او علیه حکمای مسلمان به «منکوب» نمودن فلسفه و فلاسفه اسلامی تعبیر مباحثات‌آمیز خواهد کرد. به هر صورت، اتهام زدن به حکمای اسلامی هرچند برای کسانی آسان و خوشایند باشد که آگاهی سطحی و پراکنده خود را در این حوزه، جز از اتهامات بی‌اساس فیلسوف‌نمایان اشعری به‌ویژه نویسنده تهافت الفلاسفه نشنیده‌اند، در ساحت قرآن کریم و انتساب رأی به دیدگاه دینی، به این سادگی نیست که حتی به ارائه یک آیه هم در این باره اشاره نشود یا به نظر حتی یک حکیم و مفسر متأله استناد نگردد و فقط برداشت‌های سطحی ظاهرگرایان فصل‌الخطاب معرفی شود.

مقاله با ضرس قاطع بر اتهام خود یعنی عزم فلاسفه اسلامی بر آشتی دادن نظریه یونانی‌مبنا با نظرگاه دینی(!) پافشاری می‌کند و با ادعای احاطه بر فراز و نشیب تاریخ فلسفه، سراسر فلسفه‌ورزی را در این ادعا خلاصه می‌کند که فیلسوفان اسلامی بیش از دو راه، چاره‌ای در پیش نداشته‌اند: یا باید اصل علیت را محور قرار می‌دادند و تبعیت از ارسطو و مخالفت با نظرگاه دینی را پیشه می‌ساختند که ابن‌سینا به این روند جامه تحقّق پوشاند و تابعان او هم به این مسیر تداوم بخشیدند تا سرانجام با «جام شوکران» یعنی تهافت الفلاسفه غزالی «به شدت منکوب» شدند. پس از این شکست و بن‌بست، به‌ناچار راه دوم را برگزیدند و برای حیات فلسفی چاره‌ای جز تبعیت از افلوطین و محور قرار دادن نظریه او یعنی «رویکرد فیض‌محور» نداشتند. بنابر این نگاه، کلیت فلسفه اسلامی جز در موضع تدافعی و انفعالی سخنی برای عرضه نداشته، اگرچه در این موضع تدافعی و تقلیدی، ابتکاراتی بروز

داده باشد!

دو گرایش استدلالی برای فراهم آوردن این آشتی ظهور کرد. گرایش اول که راهبر عمده آن ابن‌سیناست به تبع ارسطو آفرینش را با علیت توجیه می‌کند ... در گرایش دوم فیلسوفان مسلمان به تبع فلوطین نظریه فیض را مورد توجه قرار دادند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۸۷).

این نگاه تحقیرآمیز به تاریخ پرافتخار حکمت اسلامی در ادوار مختلف، دلالت بر هر چیزی نداشته باشد دلالتی است قاطع بر ناآگاهی مدعی آن درباره تاریخ غنی از خردورزی و حل مسائل و معضلات بی‌شمار فلسفی و فکری و ارائه جهان‌بینی وثیق و عمیق الهی با خردورزی حکمای متاله مسلمان. برای دانستن موهون بودن ادعای آن مقاله، افزون بر آگاهی فنی از محتوای دایره‌المعارف‌های فلسفی همچون الاشارات و التنبيهات و الاسفار الاربعه، کافی است به برخی از کتب و مقالات پرشمار که مستقیم در ارتباط با ابتکارات مکاتب فلسفه اسلامی به نگارش درآمده مراجعه شود (از جمله: جوادی آملی، ۱۴۰۲؛ داوری، ۱۳۶۲؛ فیروزجائی، ۱۳۸۷؛ انتظام، ۱۳۷۷؛ خدری، ۱۴۰۱).

از سوی دیگر، این ادعای مقاله برخاسته از باور عمیق و ناشایست به گفته کسان است که خط انشقاق حکمت اسلامی را از روند عقل‌گرایی و متون دینی در ادعاهای اشعری‌گراها یافته و به تقلید از آنان ایمان آورده‌اند. مقاله با ترجیح‌بند «تبعیت» فلسفه اسلامی در هر دو رویکرد ادعایی خود، اثبات می‌کند که خود را مقلد نظر آنانی می‌داند که فلسفه اسلامی را در حدوث و بقا پیرو فلسفه یونانی و وامدار آن می‌بینند و تمایزنگاری فلسفه با دین را ترویج می‌کنند و بدون شک نظریه‌پردازانش اشاعره و ظاهر‌گرایانی از همان قبیله‌اند. از این رو مقاله چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه از خرمن اتهامات آنان به‌ویژه سردمدار این اتهامات و تهافتات (غزالی)، در این مسیر هزینه کند.

ج) معیار تقسیم به دو رویکرد

مقاله، معیار تقسیم مکاتب فلسفه اسلامی را به دو رویکرد ادعایی خود چنین ارائه می‌کند: در نظریه فیض از وجود معلول به وجود علت استدلال نمی‌شود، بلکه به‌عکس گفته می‌شود که چون خداوند سرشار بود فیضش جریان یافت و مخلوقات پیدا شدند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۹).

آنچه در این ادعا مشهود است خلط مقام ثبوت و اثبات و مقام علم و عین است. مقام استدلال و علم جدا از مقام تکوین و هستی است و نمی‌توان گونه‌نگرش دو رویکرد و روش علمی آنها را جایگزین کیفیت صدور هستی کرد. بر این اساس در کیفیت صدور هستی این دور رویکرد مانع‌الجمع نیست و اصولاً علیت با نظریه فیض متقابل نیست. بر اساس اصل علیت، دو گونه برهان آئی و لمّی ناظر به این است که هم می‌توان از علت به معلول استدلال کرد هم از معلول به علت.

جالب است که مقاله چون اصل علیت را با فیض مانع‌الجمع می‌بیند به دو رویکرد تقسیمی خود روی آورده است. اما در حالی که مبتکر نظریه فیض را فلوطین پنداشته فلوطین خود از باری تعالی به عنوان علت اولی (افلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۹، ۱۳۰، ۱۷۷) و علت‌العلل نام می‌برد (همان، ص ۱۵۶) و نظام جهان را بر اساس اصل علیت در سلسله علل و معلول‌ها تصویر می‌کند. بنابراین، این نگره هم از اثبات مدعای مقاله ناتوان است.

د) معارضه با اصل علیت

مقاله اصل علیت را با دیدگاه دینی در تضاد می‌بیند و هیچ ارجاعی به منابع دینی (قرآن و روایات معتبر) ارائه نمی‌دهد و همان سخنان غزالی و همگنانش را با آب و تاب و با لحن تمجید و تلقی به قبول، دلیل قاطع بر ادعای خود می‌داند.

اگر گفته شود که خدا علت وجود موجودات است، باید پذیرفت که وجود موجودات

همواره از خدا صادر می‌شود؛ زیرا خدا همواره علت است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

اکنون مقاله به عنوان یک نظاره‌گر غیرمتخصص، در این نزاع کاملاً فلسفی، چگونه به طرفداری مقلدانه از اشاعره برخاسته و ادعا می‌کند نظام سببیت و ضرورت علی، اختیار را از خداوند متعال سلب می‌کند و اصل علیت آنچنان که اشاعره مدعی‌اند به معنای فاعلیت جبری الاهی است؟ (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۸۹). آیا پایگاه جبر که اشاعره با راحت‌طلبی فکری به آن تن داده‌اند همان چیزی است که علیت ارادی را در ساحت هستی از خداوند متعال گرفته تا انسان و عوامل طبیعی منفی پنداشته است؟

مباحث مستحکم و مستدل در منابع مکاتب فلسفه اسلامی درباره اصل علیت و بیان

رابطه علی آفریدگار با آفریده‌ها معلوم می‌سازد که این مدعاها چقدر بی‌اصل و اساس است و جز این نیست که مدعیان اشعری در نزاع با فلسفه اسلامی به جنگ با ذهنیات و بافته‌های پنداری خویش مشغول‌اند. نتیجه‌ای که مقاله از این روند تحصیل کرده همان نتیجه‌ای است که از ظاهرگرایی غزالی و همگنانش وام می‌گیرد تا بر شاخ این اتهام، متون دینی را هم به کمک بطلبد و اصل علیت را با ظاهر متون دینی ناسازگار ببیند.

چنین دیدگاهی نمی‌تواند با ظاهر آنچه در متون دینی آمده هماهنگ و پذیرفتنی باشد؛

زیرا بر اساس آن جهان معدوم بوده و سپس آفریده شده است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

کسی اگر از خصومت با نظریه‌ای سرشار نباشد، بدون تخصص فنی چنین چشم‌بسته هر ادعایی را می‌پذیرد؟ و عجیب‌تر اینکه آن را نظرگاه دین و وحی هم قلمداد می‌کند و خود حتی یک آیه یا روایت سراغ نداشته و برای پشتوانه ادعایش آن را ارائه نمی‌دهد! البته همراهی با غزالی و تأیید ادعای او و تمجید از اتهام او در تهافت‌گویی علیه حکمای والامقام اسلامی همه آن چیزی است که شهادت پیشروی در این سویه را به مقاله می‌دهد تا چنین ادعای خود را تکمیل کند.

گرایش اول یعنی رویکرد علت‌محور، با شاهکار غزالی تهافت الفلاسفه به شدت منکوب

شد. از جمله دیدگاه‌های فیلسوفان که غزالی به آن حمله کرد علیت بود (باقری، ۱۳۹۰،

ص ۷).

داوری درباره ادعاهای این تهافت‌نامه را باید به اهل فن واگذار کرد، نه به مدعیان همگن او و مستشرق‌هایی که دوست دارند آب گل‌آلود بنوشند و بنوشانند؛ آنها که فرسنگ‌ها دور از فضای حکمت الهی ایستاده‌اند و با این قماش مدعاها محتویات نگاشته‌های خود را تأمین کرده‌اند و میراث آنهاست که به مقاله‌هایی راه می‌یابد که با ادعای ابتکار، میدان‌دار فضای علمی می‌گردند.

داوری ابن‌رشد در تهافت‌التهاافت درباره گزافه‌های اشعری‌ورزی غزالی و تکفیرنامه‌اش، شاید بتواند پاسخ قاطع به این مدعیان هم در سویه فلسفه و حکمت و هم در سویه دین و شریعت باشد.

بدون شک این مرد بر شریعت خطا راند چنانکه بر حکمت (ابن رشد، ۱۹۸۶، ص ۵۸۷).^۱ بسیار مشخص است کسانی از مستشرقان و مقلدانشان که از اشعری‌گری غزالی علیه کیان حکمت اسلامی، تعبیرات «شاهکار» و «به شدت منکوب» را با آب و تاب لذت‌بخش به کار می‌برند جز تکفیر صادره از او چیزی در نظر ندارند. بدیهی است در نظامیه‌های زنجیره‌ای که تحت امر سیاست خردستیز عصر تأسیس و اداره می‌شود، مبارزه با خردمندترین خردمندان چون فارابی و ابن‌سینا جز با حربه تکفیر کارایی ندارد.

عقاید تعصب‌آمیز خواجه نظام‌الملک که در فقه تابع شافعی و در اصول پیرو اشعری بود در این مدارس اثر خود را به‌جای گذاشته بود. پرواضح است که مخالفت با حکمت و خصوصت با فلسفه نیز در این مراکز جایگاه ویژه‌ای داشت... البته او در وصول به این مقصد توفیق یافت آثار مثبت و منفی این نوع اندیشه قرن‌ها در جامعه اسلامی باقی ماند و هنوز نیز ادامه دارد... کتاب تهافت الفلاسفه غزالی یکی از آثار و ثمراتی است که شجره تعلیمات مدارس نظامیه به بار آورده است. البته سایر کتاب‌هایی که تحت همین عنوان تألیف یافته... نیز از ثمرات این شجره به شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۴). در مقام نقد و بررسی کلمات حکما غزالی جانب انصاف را رعایت نکرده است. او وقتی به نقد نظر فلاسفه می‌پردازد یک موضع معین ندارد و از یک مسلک خاص جانبداری نمی‌کند بلکه می‌کوشد به هر طریقی که ممکن است سخن فلاسفه را نقض کند اعم از اینکه این نقض بر مبانی فکری معتزله مبتنی باشد و یا از مسلک اشاعره ناشی گردد. اگر لازم باشد او از هر مسلک و مشرب دیگری نیز استفاده می‌کند تا بتواند سخنان فلاسفه را مورد اشکال قرار دهد. به عبارت دیگر غزالی به عنوان یک منکر در مقابل فلاسفه موضع می‌گیرد نه به عنوان کسی که چیزی را به اثبات می‌رساند. هنگامی که مبادرت به تألیف این کتاب کرد شهرت‌خواهی و جاه‌طلبی بر مزاجش غالب بود و هنوز پختگی کامل و آرامش لازم را به دست نیاورده بود (همان، ص ۲۱۷).

چنین است که این میراث شوم، برای کسانی که از معیار خردورزی و تمدن عقلانی دین خود، چیزی جز از افواه مستشرقان با واسطه یا مستقیم نشنیده‌اند بسیار گرانبهاست! تصورات خودبافته اشاعره و به ارث رسیده به غزالی نه تنها درباره اصل علیت بلکه درباره

۱. و لاشک أن هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة (ابن رشد، ۱۹۸۶، ص ۵۸۷).

سراسر اصول و مبانی حکمت اسلامی، برخاسته از تعصبات ذهنی و فرقه‌ای همگنانش است. به‌ویژه حشویاتی به نام دین به هم تافته تا به تکفیر رادمردانی چون فارابی و ابن‌سینا و سایر حکمای راستین منجر شود. این در حالی است که ترجمه احوال این مدعیان نشان می‌دهد که کمترین مطلب فلسفی را نزد هیچ حکیم ماهر و آگاه عصر خود نیاموخته و اشکالاتشان بر نظر رقیب را از آنان نپرسیده‌اند و در برابر منطق متین حکمای اسلامی و براهین قویم و مستحکم آنان، حربه تکفیر را از هر چیز برنده‌تر یافته‌اند. تاریخ تحصیلی و ترجمه احوالشان گواه صدق است و صرفاً با خودخوانی برخی منابع فلسفی به خوددرمانی روی آورده و با تحذیر و تکفیر برای ناآشنایان در اعصار مختلف، میراث شوم «منکوب‌نما» باقی گذاشته‌اند. معلوم است که برای ناآگاهان، محک زدن ادعاهای معارضان محال است؛ فقط کافی است با سمع فربه، ادعا را دلیل تلقی کنند. خبرگان فن معقول بیان حال غزالی و فرهنگ رایج عصر او را چنین وصف نموده‌اند:

غزالی تهافت را در زمانی تألیف کرد که حوزه فلسفی وجود نداشت یا اگر وجود داشت از اهمیت برخوردار نبود و کتابی آنچنانی [تهافت الفلاسفه] در محیط پر رونق مذهب تشبیه و اشعریت، فتح مطلق به حساب آمد. غزالی در آن زمان پیرو مخلص مکتب اشاعره بود، ولی مخالفان اشاعره نیز سکوت مطلق نداشتند، اما مذهب ابوالحسن اشعری وسعت یافت و در قرون بعد با استمداد از فلسفه و عرفان، دانشمندان به توجیه و تأویل اصول اشعری پرداختند. متکلمان بزرگ اشعری که کتاب خود را به روش فلسفه نوشتند از قیود بسیاری از مبانی اشعری خارج شدند و فلسفه در امهات عقاید در افکار متکلمان محقق تأثیر چشمگیر از خود باقی گذاشت (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷۷).

عبارت بعد را که مقاله دلیل شافی و وافی برای خود تلقی کرده و پشتوانه ادعای «به‌شدت منکوب» برای خود قرار داده از همین مجازگویی‌های مصادره به مطلوب است. او استدلال کرد که علت و معلول رابطه درونی ندارند به این معنا که علت به طور ذاتی معلول را در پی نمی‌آورد بلکه چون خدا خواسته است معلولی در پی علتی می‌آید و البته اگر خدا بخواهد می‌تواند چنین نشود (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

اینکه آیا بین علت و معلول رابطه ضرورت حاکم است یا نه، در منابع فلسفی مفصل به بحث گذاشته شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵-۳۰۸؛ صدرالمثلهین، ۱۴۱۰، ق، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۳۷).

مقاله هیچ وارد این بحث تخصصی نشده که استدلال غزالی در نفی اصل علیت چیست و استدلال او چقدر از عیار خردورزی برخوردار است و نقد قائلان به اصل علیت در برابر شبهه او چیست. آنچه مقاله استدلال نامیده، جز شبهه چیزی بیش به شمار نمی‌آید. شبهه غزالی در این مطلب خلاصه می‌شود که با موضع کلامی خویش درصدد جایگزین کردن اراده مستقیم خداوند و نشان دادن خدا به جای اسباب و حذف نقش وسائط است؛ شگردی که اشعری‌ها برای تأمین رویکرد فراگیر جبرگرایانه خود درباره همه اسباب و علل طبیعی و حیوانی و انسانی به کار بسته‌اند. در موضع برابر، حکما ادعای جبرگرایی را ابطال و جوانب آن را بررسی کرده‌اند و به شبهات پاسخ داده و ناتوانی منطق جبرگراها در حذف وسائط و علل میانه را در امور طبیعی و انسانی به اثبات رسانده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۱۲۸).

تعبیر از رابطه ضرورت علی به «رابطه درونی» نیز به نوبه خود ناآشنایی مدعی آن را در مباحث فلسفی نمایان می‌سازد، به‌ویژه اینکه این تعبیرات از کسانی صادر شده که یا مستشرق بوده‌اند یا از دست‌پروردگان‌شان، و مقاله از تعبیرات آنان استقبال کرده است. استناد و ارجاع مقاله به این ادعاها، به افرادی مانند گریفیل نشانگر این واقعیت است. به‌ویژه اینکه مقاله سخن ابن‌سینا را از دهان مک‌گینس می‌شنود نه از خود او. عجیب است که کسی بر لب دریا باشد و از سراب آب بطلبد. کسی در مهد علم و حکمت متوطن باشد و این‌همه منابع غنی و آثار نورانی از فیلسوفان مبرز، برای آگاهی از نظریات ابن‌سینا و سایر حکمای اسلامی در دسترس او باشد اما دست به دامن افراد بیگانه از تفکر فلسفی شود و سخن آنان برایش معیار باشد! معلوم است وقتی کسی به هر علت نمی‌خواهد آب را از سرچشمه زلال بنوشد دچار لغزش‌های جبران‌ناپذیر خواهد شد و شبهات غزالی و همگنانش را حقیقت خواهد پنداشت.

ما از کسانی که غزالی را در عداد فلاسفه اسلامی چون فارابی و ابن‌سینا آورده‌اند بیش از این توقع نداریم. غزالی پابند به قواعد فلسفی نیست و در درک مشکلات فلسفه کاملاً راجل است (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۷۹).

غزالی را نباید در سلک حکماء الهی وارد کرد. غزالی به حسب عقاید پابند به آراء اشاعره است و اصولاً روح او با تعقل محض و دقت صرف سازگاری ندارد و اهل خطابه و موعظه است. او مانند فخر رازی مخالف فلسفه است و به دقایق فلسفی توجه

پیدا نمی‌کند و سازمان فکری او قدرت تفکر و موشکافی عمیق را نداشته است (همان، ص ۷۷).

ه) جام شوکران

مقاله به تقلید از گفته‌های بی‌اساس مستشرقان و در پی تبلیغ علیه فلسفه اسلامی بدون ارائه هیچ سند تاریخی مدعی است:

در بخش‌های غربی جهان اسلام فلسفه غزالی جام شوکران فلسفه اسلامی محسوب می‌شد اما در بخش‌های شرقی فیلسوفان علیت را کنار گذاشته و به فیض روی آوردند. از این رو غزالی نقطه‌عطفی در تحول فلسفه اسلامی بود (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷).

این ادعای تبلیغی و پرآب و تاب مقاله علیه فلسفه اسلامی بیش از هر چیز از عیار آگاهی مدعی آن از سیر فکری عقلانیت و تاریخ خردورزی در جهان اسلام از کسانی دارد، به‌ویژه که بدون استناد به هیچ منبع تاریخی - چه تاریخ عمومی چه تاریخ فلسفه - ابراز شده است. اما خوشبختانه واقعیت به دور از تأثرپذیری از گزاره‌گویی‌های مستشرقان رقم خورده است. آنچه مقاله «جام شوکران در بخش‌های غربی جهان اسلام» به شمار آورده، اگر منظور از جهان اسلام روزگار بعد از غزالی بوده، تنها اثر ارزشمند تهافت‌التهافت در همان حوزه جغرافیایی یعنی غرب جهان اسلام کافی است تا اعتبار این ادعا را برملا کند. ابن‌رشد به عنوان خبیره فن، پس از رد مستدل و برهانی مغلطه‌های غزالی، «جام شوکران» و نگارنده‌اش را چنین وصف کرده است: بدون شک این مرد بر شریعت خطا راند چنانکه بر حکمت (ابن‌رشد، ۱۹۸۶، ص ۵۸۷).

به‌راستی اگر تنها با نوشتن کتابی سراسر تهافت و اتهام و اوهام می‌توان تاریخ درخشان خردورزی را «به‌شدت منکوب» کرد (!) آن هم نگاشته‌ای که تراوش یافته از ذهنیات نویسنده محصور مانده در مکتبخانه‌های فرقه‌ای است، و اگر می‌توان آن را «جام شوکران» نامید و به قلع و قمع اندیشه فلسفی دامن زد، چگونه از همان حوزه غرب جهان اسلام ابن‌رشد با فلسفه‌ورزی ژرف به مقابله با اوهام مخرب شبهه‌ساز غزالی برمی‌خیزد؟ معلوم است که این ادعا از بزرگنمایی مستشرقان غربی و از سر خصومت و جهالت آنان درباره تفکر دینی و الهیات اسلامی سرچشمه گرفته است. آنان در وهله نخست، تحجر و تعصب امثال نویسنده تهافت الفلاسفه را برای اغراض دین‌ستیزانه خود و تبلیغ ظاهرگرایی بسیار

مؤثر یافته‌اند؛ اغراض شومی که با آنها به سادگی بتوان دانشمندان ژرفاندیش همانند فارابی و ابن‌سینا را تکفیر کرد و راه را برای تکفیر‌گویی دیگر همکیشان تقلیدگرا در عقلیات، هموار کرد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳-۱۰۷). متأسفانه کسانی هم یافت می‌شوند که این دسیسه بر آنها پوشیده می‌ماند و غزالی قهرمان تکفیرگو را به عنوان قدیس و حجت اسلام می‌ستایند و به او لقب «نقطه عطف» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷). می‌دهند تا بتوانند علیه حکمت اسلامی توشه‌ای فراهم کنند!

لنگه دیگر ادعا هم دست کمی از آن لنگه‌اش ندارد. بر اساس چه سندی مقاله مدعی است «در بخش‌های شرقی، فیلسوفان علیت را کنار گذاشته‌اند؟! تنها نگاهی به رئوس عناوین منابع فلسفه اسلامی بعد از دوره غزالی، کافی است نشان دهد اصل علیت همیشه از مسائل محوری در مباحث فلسفی است و مضاف بر نشان دادن نقش اصل علیت در مباحث هستی‌شناسی و الهیات و حل معضلات با آن، درباره خود اصل علیت مباحث ژرف و مفصل رایج بوده و هست. بعد از غزالی، از سهروردی حکیم اشراقی گرفته تا صدرالمتألهین و عهد حاضر، مبحث علیت از ارکان مهم مطالب و مسائل فلسفی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۷۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۲۷-۳۹۶) - اگرچه مقاله همه آنها را فیض‌محور و در تقابل با اصل علیت قلمداد کرده است.

جالب‌تر اینکه فارابی از نخستین فیلسوفان اسلامی است که برای نظریه فیض در نظام فلسفی خود جایگاه عمیقی گشوده و مسبوق بر دوره‌ای است که غزالی با اصل علیت به جنگ برخیزد، اما او نظام فیض را بر اساس نظام اسباب و مسببی طراحی نموده است. به نظر وی در مرتبه نخست «سبب اول» یعنی الله قرار دارد که سبب قریب برای وجود اسباب ثوانی یعنی عقول، در مرتبه دوم است و ترتیب این نظام طولی تا عقل نهم ادامه می‌یابد و سپس به مرتبه سوم یعنی عقل فعال می‌رسد و نفس در مرتبه چهارم و صورت در مرتبه پنجم و ماده در مرتبه ششم واقع است. بر همه این نظام طولی همان ترتیب وجودی علی و معلولی حاکم است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۱؛ خادمی، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

اخوان‌الصفاء نیز که بر اساس فیض باری تعالی نظام هستی را تبیین کرده‌اند ترتیب فیض را از باری به عقل و سپس از عقل به نفس و از نفس به جسم با ترتیب طولی و مترتب بر یکدیگر نظام‌بندی کرده‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۷).

بنابراین چه پیش از بروز غزالی و چه بعد از او، در قاموس فلسفی اصل علیت و نظام فیض از ارکان فلسفه‌ورزی بوده است. آیا با این واقعیت تاریخی، می‌توان گفت هر کس طرح فیض را برای توجیه و ربط کثرت به وحدت برگزیده، بر اثر تکفیر غزالی، از نظام علی عدول کرده و آن را ناتوان از توجیه و تبیین مطالب عقلانی و منافی با آموزه‌های دینی دانسته و کنار نهاده است؟

مشهود است که چگونه پندارهای مقاله، منجر به این شده که برای تجلیل از غزالی، او را «نقطه عطفی در تحول فلسفه اسلامی» نیز به شمار آورد (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷). اینگونه ادعاهای بی‌اساس و نامبنتی بر هیچ استناد، چگونه می‌تواند روایتگر تاریخ واقعی فلسفه اسلامی باشد؟ کسی را که فیلسوف نیست و مسائل فلسفی را قبول ندارد و خود به تکفیر فلاسفه و شبه‌زایی در قبال کلیت فلسفه اسلامی قد برافراشته، با چه جبری می‌توان فیلسوف قلمداد کرد تا در تاریخ فلسفه «نقطه عطف» به شمار آید؟ عجیب است که هر چه او با فلسفه و فیلسوفان می‌جنگد مستشرقان و مقلدانشان به هر شگردی شده او را فیلسوف و عجیب‌تر اینکه «نقطه عطف» قلمداد می‌کنند!! غزالی بر اثر جمود بر ظاهرگرایی اشعری در برابر خردورزی، نه خود تحول‌گرا بود و نه منشأ تحول شد تا این ادعا بر او اندکی صدق کند. او در پوشش متکلم اشعری برای دفاع از باورهای فرقه‌ای در زمینه‌ای قلم تازاند که درباره‌اش آگاهی فنی نداشت و با خودخوانی سعی در صید مقاصد حکمای الهی و معارضه و ستیز با آنها را داشت، اما جمود بر اشعری‌گری نگذاشت گامی فراتر از پندارهای خود بر دارد.

بنده اعتقاد ندارم که غزالی فلسفه را خوب فهمیده است و بعد از هضم معضلات آن برای حفظ طالبان علم و یا ارشاد گمراهان وادی ضلالت، تهافت را تألیف کرده باشد؛ چه آنکه او کثیری از مسائل را باطل دانسته است که در حقیقت باطل نیست و رد کردن و تیشه بر ریشه آن مباحث زدن وسیله‌ای است که به زعم او مثلاً برای حفظ حدود اعتقادی اسلام و جلوگیری از الحاد فرقه‌اتباع ابوالحسن اشعری که به گمان او هدف مقدسی است نوشته شده است. ... در مواردی که غزالی درصدد وارد ساختن رخنه در مسائل فلسفی برمی‌آید به اشکال اساسی مطلب توجه ندارد و در جایی که می‌توان مناقشه و احیاناً اشکال اساسی نمود به بیراهه می‌زند و مناقشات ضعیفی به رشته تحریر می‌آورد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۵-۳۸۶).

و) اتهام تقلیدگرایی درباره انگاره فیض

مقاله با تقسیم تاریخ فلسفه اسلامی به دو دوره علیت‌محور و فیض‌محور، پس از آسیب‌شناسی ادعایی خود و انتقاد به آنچه رویکرد علیت‌محور نامیده، به ادعاهای خود درباره رویکرد ادعایی دوم خود می‌پردازد. مقاله ادعا کرده در این رویکرد «فیلسوفان مسلمان به تبع فلوطین، نظریه فیض را مورد توجه قرار دادند» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۸)؛ ادعایی که مستند به هیچ منبعی در تاریخ فلسفه اسلامی نشده و برخاسته از برداشت خود یا داوری مستشرقان است. اگر به فلسفه مشائی و به طور ویژه ابن‌سینا به عنوان فیلسوف مشائی نظر شود به خوبی معلوم می‌گردد که این ادعا اساسی ندارد؛ زیرا نظریه فیض و مقومات آن برگرفته از فرهنگ عقلی اسلامی و جهان‌بینی دینی است و حکمای الهی آن را با عناصر دینی برای تحلیل و توجیه صدور کثرت از وحدت و ربط متغیر به ثابت به کار گرفته‌اند. از این رو ابن‌سینا که فیلسوفی مشائی است نه نوافلاطونی، و در تأثیرناپذیری او از فلوطین هیچ تردیدی نیست، این واژه و بار معنایی آن را برای مقاصد فلسفی خویش به کار برده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴).^۱

به هر صورت، انگاره فیض، مشترک در همه مکاتب فلسفه اسلامی اعم از مشائی و اشراقی و صدرایی است. تنها جستجوی لفظی واژه «فیض» در میراث مکتوب این سه مکتب، وفور کاربرد آن را برای مقاصد فلسفی در این مکاتب نمایان می‌سازد و اثبات می‌کند این واژه و بار معنایی آن برگرفته از متون دینی و ناشی از جهان‌بینی اسلامی حکمای مسلمان است، اگرچه در برخی نکات با نوافلاطونیان مشترک به نظر آید که این امر درباره هر مسئله فلسفی مصداق دارد. به عنوان نمونه برخی درون‌مایه‌های دینی نظریه فیض در فلسفه فارابی عبارت‌اند از کاربرست ادبیات و واژه‌های دینی همانند «روحانیان» و «ملائک» به عنوان وسائط فیض و معادل‌سازی «روح‌الامین» و «روح‌القدس» با عقل فعال (خادمی، ۱۳۸۶، ص ۷۷).^۲

۱. و هذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لاتتعلق بغرض في فيض الوجود، لاتكون غير نفس الفيض و هو الوجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰۱).

۲. والثواني هي التي ينبغي ان يقال فيها الروحانيون و الملائكة و اشباه ذلك. و العقل الفعال هو الذي ينبغي ان يقال انه الروح الامين و روح القدس و يسمى باشباه هذين الاسمين (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۳).

نتیجه

با توجه به سیر تاریخی مسائل فلسفی، هیچ‌یک از ادعاهای وارون مقاله درباره سیر تاریخی مسائل نمی‌تواند زیربنای تخریبی برای نظریات فلسفی را فراهم آورد و آنچه را مقاله «انتقاد» نامیده توجیه کند، چه رسد به اینکه بر این ادعاهای وارون استنتاجی مترتب شود که در نظریه تعلیم و تربیت درجه‌ای از صواب را احراز کند. نگاه تاریخی باید مستند به منابع معتبر تاریخی باشد نه به برداشت‌های یکجانبه. این معیار در خصوص مسائل علمی، باید از سوی خبرگان همان فن احراز گردد و هر گونه داوری دیگران به تحریف مقصود و انحراف از وصول به مطلوب خواهد انجامید. مقاله مورد نظر نه خود از این معیار برخوردار است و نه به خبرگان فلسفه اسلامی در تبارشناسی مسائل فلسفی مراجعه کرده، فقط به برداشت‌های معارضانی مانند غزالی یا مستشرقانی دلخوش بوده که هر دو دست کم از فراز و نشیب مسائل دقیق و ژرف فلسفی بی‌اطلاع بوده‌اند. بنابراین، استنتاج از این روند تهمی از پیشینه درست تاریخی نه می‌تواند بر چهره فلسفه اسلامی غباری بنشانند و نام انتقاد علمی و روشمند به خود بگیرد، نه سهمی برای رهاورد ادعایی آن در نظام تعلیم و تربیت فراهم آورد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۰). *مقدمه بر الشواهد الربوبیه*. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*. قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۱، تهران، طرح نو.
۴. ابن‌رشد، محمد (۱۹۸۶). *تهافت التهافت*. بیروت، دارالمشرق.
۵. ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الإلهیات)*. قم، کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۶. ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۹). *النجاة*. انتشارات دانشگاه تهران.
۸. اخوان‌الصفاء (بی‌تا). *رسائل*. ج ۳، بیروت، دار صادر.
۹. انتظام، سید محمد (۱۳۷۷). «ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین». *خردنامه صدر*، شماره ۱۲.
۱۰. افلوطین (۱۴۱۳). *اثولوجیا افلوطین عندالعرب*، قم، بیدار.
۱۱. باقری، خسرو، و محمد زهیر باقری (۱۳۹۰). «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت». *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، ۱ (۱)، ۲۴-۵.
۱۲. بهمنیار (۱۳۷۵). *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۲). «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی». *معرفت فلسفی*، ش ۱، ۳۸-۲۷.
۱۴. خادمی، عین‌الله (۱۳۸۶). «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی». *اندیشه نوین دینی*، ۳ (۱۰)، ۷۳-۱۰۰.
۱۵. خدروی، غلامحسین (۱۴۰۱). «تأملی در مکتب فلسفی سبزواری و تبیین برخی ابتکارات آن». *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲، ۲۸۱-۳۰۴.
۱۶. داوری، رضا (۱۳۶۲). *فارابی مؤسس فلسفه اسلام*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. فیروزجائی، یارکردعلی (۱۳۸۷). *نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا*. قم، باقرالعلوم.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۹. صدر المتألهین (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة*. ج ۲ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۰. غزالی، محمد (۱۹۹۴). *تهافت الفلاسفة*. بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۲. محقق (۱۳۷۰). *منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)*. مقاله «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن‌میمون» تألیف ه. ا. ولفسن، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای.

References

1. Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, (1360), Introduction to al-Shawahid al-Rabubiyah, Tehran, Academic Publishing Center. (in Persian)
2. Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, (1378), a critique on Ghazali's Tahaft al-Falasma, Qom, Islamic Propaganda Office Publications. (in Persian)
3. Ebrahimi Dinani, Gholamhossein, (1376), The Story of Philosophical Thought in the Islamic World, Volume 1, Tehran, New Design. (in Persian)
4. Ibn Rushd, Muhammad, (1986), Tahaft al-Tahaft, Beirut, Darul Mashreq. (in Arabic)
5. Ibn Sina, Husayn, (1404 AH), al-Shifa (Ilahyat), Qom, the library of Hazrat Ayatollah Aozam Marashi Najafi (RA). (in Arabic)
6. Ibn Sina, Hossein, (1376), Al-Ilahyat Man Kitab al-Shifa, Qom, Islamic Propaganda Office. (in Arabic)
7. Ibn Sina, (1379), Al-Najat, Tehran University Press. (in Arabic)
8. Akhwan al-Safa, (Beta), Rasail, vol. 3, Beirut, Dar Sader. (in Arabic)
9. Entezam, Seyyed Mohammad, (1377), Sadr al-Mutalahin's Philosophical Initiatives, Sadra's Guidebook, No. 12. (in Persian)
10. Aplotin, (1413), Tehologia Aplotin Andal Arab, Qom, Bidar. (in Arabic)
11. Bagheri, Khosrow; Bagheri, Mohammad Zuhair, (2017), a critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education and training, Research Paper on Basics of Education and Training. 1 (1), 5-24 (in Persian)
12. Bahmanyar, (1375), graduate, Tehran, University of Tehran. (in Arabic)
13. Javadi Amoli, Ayatollah Abdullah, (1402), from Aristotelian philosophy to Islamic philosophy, Philosophical knowledge, volume 1, 27-38. (in Persian)
14. Khademi, Ainullah, (2006), How to create many from one (faiz system) from Farabi's point of view, New Religious Thought, Year 3, Number 10, 73-100. (in Persian)
15. Khodri, Gholamhossein, (1401), a reflection on the Sabzevar school of philosophy and the explanation of some of its initiatives, Islamic Philosophy

- and Kalam, Volume 2, 281-304. (in Persian)
16. Davari, Reza, (1362), Farabi, the founder of Islamic philosophy, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
 17. Firouzjaei, Yarkard Ali, (2007), Islamic philosophy innovations in the realm of metaphysics according to Ibn Sina's narrative, Qom, Baghral Uloom. (in Persian)
 18. Suhrevardi, Shahabuddin Yahya, (2008), Collection of Works, Volume 1, Volume 2, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)
 19. Sadr al-Mutalahin, (1410 AH), al-Hikma al-Mutaaliyyah, vol. 2, vol. 8, Beirut, Dar Ihya al-Tarath. (in Arabic)
 20. Ghazali, Mohammad, (1994), Tahaft al-Falasafeh, Beirut, Dar and al-Hilal School. (in Arabic)
 21. Copleston, Frederick, (1375), History of Philosophy, Volume 1, Tehran, Scientific and Cultural Publications and Soroush Publications. (in Persian)
 22. Mohaqeq, 1370, logic and discussion of words (a collection of texts and research articles), the article on the term "doubt" in the works of Aristotle and Islamic philosophy and the works of Ibn Maimon, h. A. Wolfsen, translated by Dr. Fereydon Badrei. (in Persian)



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Ontological reading of "Contemplation" in *Enneads* and *Uthulujyya*

Hasan Abasi Hosseinabadi¹ 

1. Associated Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran. E-mail: h_abasi@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 15 October
2023

Received in revised form
22 December 2023

Accepted 25 December
2023

Published online 20
February 2024

Keywords:

*Maad, physical
Resurrection, Agha
Mojtaba Qazvini,
Separation School.*

ABSTRACT

"Contemplation"(Gaze) is used in contrast to "action" in the new discourse, it is used in Uthulujyya and Enneads in cosmological and existential discussions. The problem of this writing is the analysis of the use of "contemplation" in Uthulujyya and Enneads with an existential approach. The question is, is the use of "contemplation"(Gaze) in the Uthulujyya and the Enneads the same and in the same sense, or is it different in the two works? How is "contemplation" expressed in these two books? The answer is, they are not different in terms of meaning; But they are different in terms of application and method of examining the subject. in the theology of Uthulujyya, "contemplation" (Gaze) can be attributed to both God and the mind and soul. "contemplation" is raised in the theory of grace and issuance and is connected with cosmology and theology. And in the Enneads, there is an "contemplation" in all stages of life about God, intellect, soul and nature, and it has a creative aspect. The important difference between these two works is that in the rendering of the Enneads, it pays attention to "contemplation" both in the existential aspect and the epistemological aspect as opposed to "action"; and "examines contemplation against action; While there is no such view in Uthulujyya. Therefore, in this article, we will explain the term "contemplation" in Uthulujyya and Enneads and examine its position in the cosmological system of these two works. The method of this writing is descriptive-analytical.

Cite this article: Abasi Hosseinabadi, H (2024). Ontological reading of "Contemplation" in *Enneads* and *Uthulujyya*, *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 61-86. <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>

Extended Abstract

Introduction

"Contemplation" in theoretical intellect and theoretical science is placed in front of practical intellect and science or practical wisdom is a reflection of "thought" and thinking. But in Uthulujjiyya and Enneads, it finds an important place in the existential meaning in cosmology in the system of grace and issuance. The question is, is the use of "contemplation"(Gaze) in the Uthulujjiyya and the Enneads the same and in the same sense, or is it different in the two works? The answer is, they are not different in terms of meaning; But they are different in terms of application and method of examining the subject.

Method

The method of this writing is descriptive-analytical.

Findings

The theory of "contemplation" (θεωρία) is the heart of Plotinus' philosophy and is the "source" and goal of every action, production and creation at every level. For him, all life is intrinsically "Contemplation". Plotinus uses "Contemplation" to explain the creation of the world. In the Enneads, "Contemplation" is on the one hand a divine activity, and on the other hand, as it exists in the whole of life, it is placed in front of action in the rank of human beings. But in Uthulujjiyya it is only the divine activity.

"Contemplation" has the position of "creative activity" and also the position of "teleological". It is present in all life and has creative effects in the world, and it is the goal and purpose of creation and action at all levels of life and the life of the world. But in Uthulujjiyya, the position of "Contemplation" in relation to the first thing or God is the position of the first agent; In fact, God is the first agent who's his action is to create, and the agent of this creative action is "Contemplation". "Contemplation" itself is an immediate action of creation. So the role and position of "Contemplation" in Uthulujjiyya is the position of "creative and effective creator" in the world; But the teleological position and role has not been considered for it.

Conclusion

In terms of meaning, the term "Contemplation" has the same meaning in

Uthulujjiyya and Enneads. Both express a kind of "intuitive self-awareness and active and creative presence", without imagination and reasoning, expressing a kind of presence understanding. But it is different in terms of the usage of "Contemplation" and the type of origin of action and to act in both, in the sense that in Uthulujjiyya, the creative aspect of "Contemplation" is emphasized; In the Enneads, in addition to the aspect of creative and effective activity, it is also emphasized that it is the end and purpose of every action at any level, and in this sense, the issue of "Contemplation" in Uthulujjiyya and the Enneads does not concordance, and it is not possible to deliver "Contemplation" in Uthulujjiyya with the same issue in Ennead. But in both Enneads and Uthulujjiyya, "Contemplation" is to expand the theory of creation. In this respect, the issue of "Contemplation" coincides and overlaps in both.



خوانش وجودشناسانه «نظر» در اتولوجیا و اتادها

حسن عباسی حسین آبادی^۱

h_abasi@pnu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

«نظر» در گفتمان جدید در مقابل «عمل» به کار می‌رود، در اتولوجیا و اتادها در مباحث جهان‌شناسانه و وجودی معنا می‌یابد. مسئله این نوشتار واکاوی کاربست «نظر» در اتولوجیا و اتادها با رویکردی وجودی است. پرسش این است: آیا کاربست «نظر» در اتولوجیا و اتادها یکی و به یک معناست و یا متفاوت است؟ «نظر» در این دو کتاب چگونه تقریر می‌شود؟ پاسخ این است: از حیث معنایی تفاوتی با هم ندارند، اما از حیث کاربست و نحوه بررسی مبحث، متفاوت‌اند. در الهیات/اتولوجیا «نظر» را می‌توان هم به خدا و هم به عقل و نفس نیز نسبت داد. «نظر» در نظریه فیض و صدور مطرح می‌شود و با جهان‌شناسی و خداشناسی پیوند دارد. و در اتادها نیز «نظر» در تمامی مراحل زندگی از خدا، عقل، نفس و طبیعت وجود دارد و جنبه ایجاد دارد. تفاوت این دو اثر این است که در تقریر اتادها «نظر» چه در جنبه وجودی و چه در جنبه معرفتی، در مقابل «عمل» قرار دارد و «نظر» در نسبت با عمل بررسی می‌شود؛ در حالی که چنین نگاهی در اتولوجیا وجود ندارد. بر این اساس در این نوشتار بر آن‌هم اصطلاح «نظر» در اتولوجیا و اتادها را تبیین کرده و جایگاه آن را در نظام جهان‌شناسی این دو اثر بررسی کنیم. روش این نوشتار توصیفی - تحلیلی است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۰/۰۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

نظر، عمل، اتولوجیا، اتادها، خداشناسی.

استاد: عباسی حسین آبادی، حسن (۱۴۰۲). خوانش وجودشناسانه «نظر» در اتولوجیا و اتادها، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴)، ۸۶-۶۱.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>

© نویسندگان.



مقدمه

درباره سرگذشت کتاب *اثولوجیا* که در قرن سوم هجری قمری به دست عبدالملک بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (۷۸۰-۸۴۰ م) به عربی برگردانده شده است نظریات مختلفی ارائه شده. به گفته زیمرمان *اثولوجیا* ترجمه‌ای آزاد از بخش‌هایی از چهارم تا ششم *اثنادهای* فلوطین است و ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی مقدمه‌ای بر آن افزوده (خراسانی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۸۴). و به گفته پل آنری این اثر درس‌گفتارهای افلوطین است که احتمالاً شاگرد او آملیوس (Amelius) آن را یادداشت کرده و به نظر راقم این سطور، در متن *اثولوجیا* اضافاتی بر متن اصلی وجود دارد. اگر متن اصلی را تا سوعات افلوطین یا درس‌گفتارهای او به جمع‌آوری آملیوس بدانیم، در آن متون وجود ندارد؛ از جمله لفظ «میمر» که برای تقسیم‌بندی فصول در *اثولوجیا* به کار رفته است. اصل این واژه سریانی است و اعراب در قرن دوم هجری (نهم میلادی) آن را به کار گرفته‌اند (احمدی و عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۹۳-۹۴). علاوه بر آن، اصطلاح «احد» در *اثولوجیا* با الفاظ «نورالانوار» و «باری» معادل‌سازی شده است که از مفاهیم اسلامی است. بنابراین به نظر نگارنده، *اثولوجیا* در جهان اسلام گردآوری شده و صرفاً ترجمه‌ای از یک منبع فلسفه یونانی نیست (احمدی، عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۹۳).^۱

این کتاب یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفی در دوره اسلامی است که جریان نوافلاطونی را وارد تفکر فلسفی جهان اسلام کرده است. یکی از آن مفاهیم مهم و مسائلی که خط فکری جدیدی در جهان اسلام باز کرد مفهوم «نظر» است. واژه «نظر» در اصل به معنای گردش چشم، و یا گردش فکر برای پی بردن به چیزی، یا مشاهده آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱۲، ماده «نظر») و از جهت اصطلاحی در عقل‌نظری در مقابل عقل عملی به کار می‌رود و تعریف آن چنین است: «قوه‌ای که با آن ادراک امور کلی و معانی مجرد تمام می‌شود». و عقل عملی «قوه‌ای که با آن تصرف در امور جزئی با فکر و رویت تمام می‌شود» (اعسم، ۱۹۸۹، ص ۳۸۴).

«نظر» که در عقل‌نظری و علم نظری در مقابل عقل عملی و علم یا حکمت عملی قرار

۱. برای مطالعه بیشتر به مقاله «سرگذشت *اثولوجیا*» مراجعه کنید.

می‌گیرد بازتاب «اندیشه» و تفکر است. اما در اتولوجیا و انادها در معنای وجودی در جهان‌شناسی در نظام فیض و صدور، جایگاه مهمی می‌یابد. اهمیت این مسئله در این است «نظر» در نظام فیض و صدور خط فکری جدیدی در جهان اسلام می‌گشاید. از این رو پرداختن به این مسئله صرفاً دغدغه اصطلاح‌شناختی و مفهومی نیست بلکه آغازی برای طرح مسئله نظام فیض و صدور در جهان اسلام است.

درباره این مسئله در اتولوجیا و انادها پژوهشی صورت نگرفته است. این نوشتار پژوهشی وجودشناسانه درباره «نظر» در الهیات اتولوجیا و انادهاست و از آنجا که نظام فیض و صدور نیز مبحثی مرتبط با الهیات است، در قالب بحث‌های جهان‌شناسی و خداشناسی به خوانشی وجودشناسانه از «نظر» می‌پردازیم که خوانشی نو از اتولوجیا و انادهاست.

الف) پیشینه تاریخی بحث نظر

در بررسی پیشینه بحث «نظر» پیش از افلوپین، در افلاطون و ارسطو نظرات مختلفی می‌یابیم. دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: «نظر» به عنوان بالاترین فعالیت بشری و «نظر» به عنوان فعالیت الهی که شامل هر چیزی است. «نظر» یک مسئله اصلی فلسفی، و مسئله خاص در تفسیر افلاطون و ارسطو و افلوپین است (Corrigan, 2005, p. 104).

اندیشمندان یونانی مانند سقراط و افلاطون هر فعالیت ذهنی و فکری و تأمل نظری و اندیشه‌ورزی و حتی دانایی و معرفت را «نظر» تلقی می‌کردند و با واژگان سوفیا (Sophia) و سوفوس (Sophos) و اپیستمه (Episteme) خوانده می‌شود و در ارسطو ناظر بر عقل نظری در مقابل عقل عملی است (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۴). در ارسطو تأمل نظری بالاترین فعالیت سعادت برای آدمی است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۲۵-۳۰).

در افلاطون «سوفیا» و «حکمت» فعالیت «نظروزرانه» (contemplative) و متضاد با حکمت عملی است. نه تنها متعالی از هنر است بلکه قوه درونی تولید در خود آنهاست. «سوفیا»، «معرفت» و «عقل» بالطبع شرف دارند (Corrigan, 2005, p. 105). در انادها نیز این شرف و برتری نظر نسبت به عمل مشهود است.

در افلاطون «نظر» جایگاه برتر از فعالیت بشری دارد و فعالیتی الهی است. در تیمائوس می‌گوید:

آن‌که می‌خواهد چیزی به وجود آورد اگر چشمش را به آنچه پیوسته همان و با خود برابر است و بدوزد آن را سرمشق خود قرار دهد حاصل کارش از هر حیث خوب خواهد بود؛ ولی اگر آنچه را که حادث و دستخوش کون و فساد است سرمشق خود سازد حاصل کارش خوب نخواهد بود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳ تیمائوس)، شماره ۲۸).

اگر جهان (کوسموس) زیباست و دمیورگوس آن خوب است، تردیدی باقی نمی‌ماند که او موجودات ازلی را پیش چشم داشته و از روی موجودات ازلی عمل کرده است؛ زیرا جهان بهترین مخلوقات است و او بهترین علت‌ها (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۰۹).

این اندیشه افلاطون در افلوپین بسط می‌یابد. افلوپین در *انثادها* می‌گوید: «یکی در حقیقت نظر می‌کند و دیگری به تصویر و تقلیدی از نظر و مشاهده قانع است». در واقع مسئله «نظر» در افلاطون که جای بحث و بررسی دقیق و اختصاصی دارد، هم در نسبت فعالیت الهی و پیدایش عالم توسط دمیورژ وجود دارد هم در عالم محسوسات، شخص با نظر به عالم محسوسات به ساختن اشیاء که همان «تقلید» است و نیز به هنر و تصویرپردازی از عالم محسوسات می‌پردازد. هنر از حقیقت دورتر است، «تقلید تقلید» است. مثال افلاطون برای این بحث، «تخت مثالی» و «تخت درودگر» و «نقاشی تخت» است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، جمهوری، کتاب دهم، شماره ۵۹۸-۵۹۹). در *انثادها* نیز «نظر» از یک جهت فعالیتی الهی است و از سویی چون در کل زندگی و حیات وجود دارد در مرتبه انسان و بشر در مقابل عمل قرار می‌گیرد. اما در *انثولوجیا* صرفاً همان فعالیت الهی است.

ارسطو به حکمت نظری در مقابل حکمت عملی توجه دارد و «نظر» بالاترین فعالیت عقل است. او می‌گوید عقل هنگامی که فعالیت می‌کند دارای معقول است و این دارندگی درخور عقل الاهی است و مشاهده عقلی هم بهترین چیز است و زندگی نیز از آن اوست (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۲۵-۳۰). اگر فعالیت نظرورزانه ریشه در عقل الهی دارد و اگر عقل است نه تنها غرایز و امیال و عشق‌های چیزهای طبیعی را به سوی معشوق حرکت می‌دهد بلکه همچنین همراه با اصول حیاتی موجودات زنده سلامتی اساسی وجود آنها را تأمین می‌کند. ارسطو چنین نظریه‌ای را با صراحت مطرح نمی‌کند بلکه افلوپین آن را در سراسر

زندگی بسط می‌دهد (Corrigan, 2005, p. 105).

ب) نظر در ائتاداها

افلوپتین در ائتاداها، در ائتاد سوم رساله هشتم به مسئله «نظر» پرداخته است و در این ائتاد و نیز ائتاد پنجم که از ائتادها سخن می‌گوید تبیین وجودشناسه خود از «نظر» را ارائه می‌کند. افلوپتین در ائتاد سوم تبیین مبحث «نظر» را از پایین‌ترین مرتبه وجود یا ائتاد آغاز می‌کند، از طبیعت و همه موجودات و رستنی‌ها، سپس به اصلی که طبیعت به آن نظر می‌کند یعنی نفس می‌پردازد و پس از آن به عقل و در نهایت به واحد که در این سیر همه چیز «نظری» و مبتنی بر «نظر» است.

نظریه «نظر» (θεωρία) contemplation قلب فلسفه افلوپتین است و به عنوان «منبع» و هدف هر عملی و تولید و ایجاد در هر سطحی است. همه زندگی برای او به طور ذاتی «نظر» است. او نشان می‌دهد اذهان ما از پایین‌ترین سطح زندگی نظورزانه است؛ یعنی طبیعت، مرحله بعد نفس که مبدأ درونی رشد است. اگرچه «نظر» در «نظر» نفس به عقل و نظر عقل به «واحد» مشترک است، باید منبع و منشأ «نظر» و حیات در فراسوی آن قرار داده شود (Armstrong, 1980, V3, En3, 8, p. 358).

نظر، عمل و تولید در سطح نفس و در زندگی انسان است. اصلاً نظر همیشه هدف عمل است. این همانی کامل «نظر و منظور» در عقل است. همه زندگی نوعی از اندیشه و زندگی حقیقی، اندیشه حقیقی عقل است (Armstrong, 1980, V3, En3, 8, p. 358).

همه چیز خواهان «نظر» و نگرش است و تنها این هدف را دنبال می‌کند. نه تنها همه ذوات خردمند بلکه موجودات بی‌خرد و حتی نیروی طبیعی در رستنی‌ها، و زمین که رستنی‌ها از آن برمی‌آیند نیز چنین‌اند و هر چیز بسته به استعداد طبیعی‌اش از «نظر» بهره‌مند است: یکی در حقیقت نظر می‌کند و دیگری به تصویر و تقلیدی از نظر و مشاهده قانع است. حتی بازی کودکان نیز به خاطر نظر و مشاهده است یا فعالیت و کار جدی انسانی که به فعالیت می‌پردازد نیز به خاطر نظر است. علاوه بر اینها اعمال اجباری که از سر ضرورت انجام می‌شود و با اشیاء بیرونی بیشتر سر و کار دارد و اعمال آزادانه برای نظر و مشاهده است و «نظر» هدف نهایی است (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج ۱، ائتاد ۳، رساله ۸، شماره ۱).

افلاطون چیزها را بر حسب خیر نهایی آنها می‌بیند و ارسطو در حکمت نظری برای دیدن اشیاء بطور کل در نور میل کامل جهان برای حیات الهی تلاش می‌کند. برای افلوپین این دو راه دیدن چیزها با اینکه متفاوت هستند؛ اما ناسازگار نیستند (Corrigan, 2005, p. 106) در یک نگاه گذرا در *انثادهما همه واقعت*، نظری است. فلوپین «نظر» را برای تبیین ایجاد جهان به کار می‌برد (Deck, 1967, p8).

۱. واحد و نظر

آیا «واحد» شناخت دارد؟ آیا آن نظر می‌کند؟ طبیعت و نفس و عقل ناظرند و نظر می‌کنند. واحد «نظر» دارد یا ناظر است؟ پاسخ نخستین فلوپین به این پرسش‌ها خط کلی نظریه سلبی او از «واحد» را دنبال می‌کند. شناخت به «واحد» استناد نمی‌شود مانند «بقا»، «زندگی» و غیره به او نسبت داده نمی‌شود؛ زیرا استناد چیزی به «واحد» آن را «دو» می‌سازد و باعث ایجاد ثنویت و دوگانگی در او می‌شود. بنابراین شناخت به «واحد» اضافه نمی‌شود چون نسبت دادن آن به «واحد» آن را «دو» می‌کند؛ شناسنده و خیر (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انثاده، رساله ۸، شماره ۱۱).

واحد نیازی به شناخت ندارد و شناختی ندارد. در آن صورت «دو» خواهد شد و شناخت فی‌نفسه کاملاً بسیط نیست. شناخت به یک متعلق شناخت نیاز دارد؛ یک ذات. در عقل، جایی که شناخت در بالاترین مرتبه است وحدتی بین شناخت و متعلقش وجود دارد. اما این وحدت در «واحد» توصیف‌ناپذیر نیست (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، انثاده، رساله ۶، شماره ۶). هیچ شناسنده‌ای مطلقاً بسیط نیست، بنابراین «واحد» نمی‌تواند یک شناسنده باشد (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، انثاده، رساله ۳، شماره ۱۱). در حقیقت فلوپین به امتناع شناخت داشتن «واحد» معتقد است (Deck, 1967, p. 17).

«واحد» و «خیر» از طریق نیاز عقل به یک مبدأ و اصل و یک «خیر» اثبات می‌شود. نوس یا عقل غیر از «خیر» است. معلول غیر از علت است. «واحد» متمایز از ذات و متمایز از «طبیعت» است. «واحد» توصیف‌ناشدنی است. واحد همه چیزها را ایجاد می‌کند بی‌آنکه به آن نیاز داشته باشد. با وجود کاملش ایجاد می‌کند. هر چیزی که کامل است ایجاد می‌کند؛ یعنی «واحد» همیشه کامل است و همیشه ایجاد می‌کند (Deck, 1967, p. 13).

اما افلوپین در ائاد ششم به «نظر» داشتن واحد به خود می‌پردازد: او برترین است و همه چیز را زیر فرمان خود دارد و بر همه چیز حاکم است. در آنها نمی‌نگرد بلکه آنها در او می‌نگرند. او به اصطلاح در خود خویش می‌نگرد و در خود خویش فرو می‌رود و این به این معنی است که او خود، خود را پدید آورده است؛ زیرا آنچه او در خود خویش دوست دارد فعالیت بی‌حرکت است و نوعی عقل است و عقل حاصل فعالیت است. بنابراین خود او حاصل فعالیت است و چون این فعالیت، فعالیت موجود دیگری نیست پس او حاصل فعالیت خویش است... به‌علاوه اگر او به حد اعلی «هست» زیرا بر خود اتکا دارد و در خود می‌نگرد و این «در خود خویش نگرستن» هستی اوست پس تردیدی نیست که خود خود را پدید آورده است (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ائاد ۶، رساله ۸، شماره ۱۶).

۲. عقل و نظر

در ائاد سوم عقل به دیدن و عمل کردن نیاز دارد و به یک اصل بالاتر وابسته است. این اصل «خیر است» که با «واحد» یکی است (Deck, 1967, p. 8). در عقل، «نظر» شناخت عقلی است. عقل دارای حقیقت است چون در آن، یک این‌همانی شناسنده و شناخت و متعلق شناخت، این‌همانی ناظر و نظر و منظور وجود دارد. (این اینهمانی‌ها در ائاد ۵، رساله ۳، شماره ۵ و ائاد ۳، رساله ۸ شماره ۸ آمده است). مطابق متن ائاد پنجم «نظر» یا یاد همان چیز مورد نظر یا منظور باشد و عقل همان چیز شناخته شده است. اگر همان نباشد حقیقت نخواهد بود (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ائاد ۵، رساله ۳، شماره ۵). و افلوپین این‌همانی شناخت و متعلق شناخت را اثبات می‌کند. و مطابق متن ائاد سوم:

اصول نخستین مشغول نظاره‌اند و چون هدف همه چیز رسیدن به اصل خویش است پس به ضرورت همه چیزها باید خواهان نظاره و مشاهده باشند. آفریدن یعنی آفریدن صورت‌ها و این خود یعنی آکندن همه چیز از نظر. عاشقان کسانی هستند که نظاره می‌کنند و با کمال اشتیاق می‌کوشند تا صورتی تازه پدید آورند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ائاد ۳، رساله ۸، شماره ۷).

«نظر طبیعت به نفس است و نظر نفس به عقل و نظر هر لحظه و با هر صعود درونی‌تر می‌گردد و با ناظر یکی می‌شود.» چون در نفس، موضوع‌های شناخته شده از طریق نظر، در

این کوشش‌اند که به عقل برسند و با شناسنده یکی شوند. پس روشن است در عقل، شناسنده و شناخته شده یکی و عین یکدیگر است. از آن جهت که اندیشیدن و هستی یکی است آن دو در عقل فرقی با هم ندارند و گرنه لازم می‌آید چیز سومی هم باشد که فرقی میان آن دو نباشد. پس در عقل هر دو یکی است (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۸).

اگر بخواهیم بدانیم که در عقل آن چیست که خود را می‌شناسد چنین آدمی هنگامی که به نیروی عقل که در خود دارد در عقل می‌نگرد خودش عقل می‌شود؛ یعنی به نیروی خود، خود را می‌بیند؛ یعنی خود را به عنوان عقل می‌بیند. دیدن (contemplation) و دیده شدن (contemplated) باید یکی و عین یکدیگر باشد و عقل هم عین معقول باشد. اگر این‌طور نباشد حقیقتی هم وجود نمی‌تواند داشت؛ زیرا در آن صورت کسی که موجودی را می‌یابد تنها تصویری از آن را درمی‌یابد که غیر از خود موجود است و آن خود حقیقت نمی‌تواند باشد؛ زیرا محتوای حقیقت نباید چیزی بیگانه باشد بلکه باید عین همان چیزی باشد که حقیقت بیانش می‌کند (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۲، اناد ۵، رساله ۳، شماره ۴ & ۳، 4، 5، En5، 1984، V5، Armstrong).

نظر و منظور در این سطح یعنی عقل یکی است؛ هر دو یکی است، اما این امر واحد برای آن کثیر می‌شود که وقتی در واحد می‌نگرد واحد نیست؛ زیرا وقتی در «واحد» می‌نگرد در آن به عنوان واحد در آن حال که خود واحد باشد و واحد بماند نمی‌نگرد و گرنه عقل به عنوان واحد شروع به نگرستن کرد و واحد نماند بلکه بی‌آنکه خود بدانند کثیر شد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۸).

۳. نفس و نظر

نفس پیش از طبیعت است. برترین بخش از نفس که در بالا جای دارد از حقیقتی که بر فراز آن است کسب روشنائی می‌کند و در همانجا می‌ماند. ولی بخش دیگر از بخش نخست نفس که از راه بهره‌مندی مستقیم از بالا به دست می‌آورد، بهره‌ای می‌گیرد و در حال بهره گرفتن پیش می‌رود؛ زیرا نفس همیشه در حال سیر و حرکت است و همیشه از زندگی، زندگی پدید می‌آید و نیروی زندگی همه جا گسترده است و هیچ جایی نیست که نفس در آن نباشد؛ ولی بخش پیشتر خود را در همانجایی که از او جدا شده است می‌گذارد. نیروی اثربخشی یا از «نظر» ناشی است یا از عمل. و عمل در این مرحله هنوز نیست؛ زیرا پیش از

«نظر» نمى تواند باشد. پس هر فعاليت نفس بايد نظر باشد؛ ولى هر مرحله ضعيف تر از مرحله ديگر است. توليد شده بايد از توليد کننده ضعيف تر باشد و همه اينها در کمال سکوت روى مى دهد؛ زيرا هيچ عمل بيرونى و محسوس لازم نيست. نفس نظر مى کند. آنچه را که پس از اوست با «نظر» پديد مى آورد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ائاد ۳، رساله ۸، شماره ۵).
نفس از يک سو در عقل و از سوي ديگر به جهان محسوس وصل است. بالاترين مرتبه نفس ريشه در جهان معقول دارد. به امور محسوس به عنوان حامل لوگوس (Logos) نزول مى يابد. اين نزول به امور محسوس ايجاد امور محسوس است. نفس هر چه بيشتتر نزول يابد کمتر واقعي است و کمتر نظرورزانه و کمتر ايجادى است. طبيعت پايين ترين بخش نفس است و با کمترین نظرورزی ايجادى، و کمترین واقعيت، جهان محسوس را ايجاد مى کند (Deck, 1967, p. 114).

۴. طبيعت و نظر

طبيعت برای ساختن و پديد آوردن به ابزار طبيعى و مصنوعى و دست و پا نياز ندارد؛ اما وجود ماده ضرورى است که طبيعت در ماده اثر بيخشد و به آن شکل بدهد. طبيعت آن اصل صورت بخش است که اصل ديگرى پديد مى آورد که محصول خود اوست. اين اصل چيزى از خود به ماده مى دهد ولى خود آن ساکن باقى مى ماند. اين اصل صورت بخش اخير در شکلى که ديدنى است اثر مى بخشد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ائاد ۳، رساله ۸، شماره ۲). طبيعت «طبايع» فردى يا مبادى صورى در اندامهاى موجود زنده بر حسب گسترش بدنها و اجسام عمل مى کند (Corrigan, 05, 47).

طبيعت نيز حاصل «نظر» است، اما حاصل نظر به يک ذات ديگر. ولى خود طبيعت چگونه داراي نظر است؟ افلوطين مى گويد نظرى که نفس به عقل دارد حاصل انديشيدن نيست زيرا انديشيدن و جستن به معنى هنوز نداشتن است؛ ولى طبيعت نظر دارد چون دارد مى آفريند. هستى اش برای او، ساختن و آفریدن است. ولى او در آن واحد نظر و منظور است برای اينکه اصل معقول است. بنابراين از اين طريق و از آن حيث که نظر و منظور و اصل معقول است مى آفريند و مى سازد. پس عمل سازندگى طبيعت، نتيجه «نظر» محض است و «نظر» از طريق نظر بودن مى سازد و پديد مى آورد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ائاد ۳، رساله ۸، شماره ۳).

طبیعت یک نظر است و افلوطین معتقد نیست طبیعت امری زودگذر است بلکه چیزی واقعی‌تر از جهان مادی است. جهان وجود حقیقی یعنی عقل واقعی‌تر از طبیعت و جهان محسوس نیز یک نظر است (Deck, 1967, p. 11).

طبیعت نفسی است زاده نفسی که پیشتر از اوست و زندگی قوی و غنی دارد. در خویشتن آرام است و همیشه در حال نظر است. «نظر» کردن طبیعت به صورت خودآگاهی است. آن، در حال سکون و ثبات در خود خویش، و در حال خودآگاهی به بالا یا پایین نظر می‌کند. خودآگاهی طبیعت خودآگاهی کسی است که در خواب است در مقایسه با خودآگاهی شخصی که بیدار است. بر این اساس «نظر» طبیعت در نسبت با «نظر» نفس ناصاف و کدر است؛ زیرا طبیعت تصویری از نظر دیگر است (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، انشاد ۳، رساله ۸، شماره ۴).

طبیعت بخش پایین‌تر نفس از میان همه، وجود جهان مرئی و محسوس، از عقل دورتر است. اما با فرض مراتبی از وجود که آنها سهمی در ایجاد نظرورزانة جهان مرئی دارند آنها عقل‌اند. بنابراین عقل از طریق یک واسطه یک واسطه متعالی ایجاد می‌کند. خطوط فکری فلوطين درباره جهان محسوس واسطه‌هایی میان عقل و جهان محسوس دارد. نفس از یک سو در عقل و از سوی دیگر به جهان محسوس وصل است (Deck, 1967, p. 114).

همه چیزها از نظر برمی‌آیند و خود نیز نظرنده خواه چیزهایی که وجود حقیقی دارند خواه چیزهایی که از آنها برمی‌آیند وقتی که آنها نظر می‌کنند و خود نیز منظورند، بعضی از طریق ادراک حسی و بعضی دیگر از طریق شناسایی یا عقیده؛ و هدف اعمال، شناسایی است و انگیزه‌ای که سبب انجام یافتن آن اعمال می‌شود میل به شناسایی است (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، انشاد ۳، رساله ۸، شماره ۶).

ب) نظر در اثولوجیا

در *اثولوجیا* که جهان‌شناسی بر اساس نظریه فیض دارد، «نظر» به معنای تأمل عقلانی است و چیزی غیر از فکر است.

در نظام جهان‌شناسی و وجودشناسی *اثولوجیا* پیدایش کثرت از واحد بر اساس فیض و صدور تبیین شده است. آنچه از واحد محض صادر می‌شود عیناً مانند او نیست یا بهتر از او

نیز نیست. پس باید فروتر یا ناقص تر از واحد باشد. بنابراین آنچه از واحد صادر می شود هم می بایست واحد باشد هم بعدی از کثرت داشته باشد، چراکه اگر کثیر نباشد واحد محض خواهد بود و با علت نخستین تفاوتی نخواهد داشت. بنابراین جریان فیض یا صدور در یک نظام طولی و دارای مراتب و شدت و ضعف از کامل تر به کامل و از کامل به ناقص و نیز از ناقص به ناقص تر صورت می گیرد. در این نظام طولی بعد از خدا یا واحد محض، عقل قرار دارد و پس از او نفس و پس از آن، طبیعت و در نهایت موجودات حسی هستند. بر این اساس فیض و صدور حقیقتی واحد است که از علت نخستین مرتبه به مرتبه فیضان می کند از مرتبه ای به مرتبه فروتر تا به عالم حس و طبیعت برسد. و هرچه فیض از مبدأ هستی فاصله بگیرد ضعیف تر و از شدت و کمال آن کاسته می شود.

ساختار عالم از نظر اتولوجيا ساختاری مبتنی بر فیض و صدور است و سلسله مراتبی طولی و مشکک از کثرت وجود دارد که از امر نخستین واحد به طور ضروری افاضه می شوند. سلسله مراتب صدور همواره از علت نخستین به سوی پایین در حال فیضان است تا از خلال عقل و نفس به محسوسات برسد.

مراتب فیض در نظام وجودشناسی و جهان شناسی اتولوجيا چگونه است؟ خدا مبدأ فیض است و فیض از او تا مراتب پایین در قوس نزول جاری می شود. عقل، نخستین موجودی است که از مبدأ فیاض ظهور یافته است. پس از آن نفس و پس از آن طبیعت و سپس طبیعت اجرام و موجودات حسی قرار دارند. بنابراین مراتب فیض عبارت اند از: عقل، نفس، طبیعت، عالم حسی.

اتولوجيا در میمر سوم درباره عوالم موجودات چنین گفته است: «الله - عزّ و جلّ - علت عقل، عقل علت برای نفس، و نفس علت برای طبیعت، و طبیعت علت برای همه موجودات جزئی است» (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۰). شیء بالقوه جز با چیز دیگری از قوه به سوی فعل خارج نمی شود و آنچه بالقوه است ذاتاً نمی تواند بالفعل شود؛ ولی آنچه بالفعل است اگر بخواهد چیزی را از قوه به فعل خارج کند به ذاتش نظر می کند نه به امری خارج از خود. چون آنچه بما هو بالفعل است نیازی ندارد به خارج از ذاتش نظر کند بلکه تنها با نظر کردن به ذاتش شیء را از قوه به فعل خارج می کند (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۰-۵۱).

خدا فعل محض است. وقتی فعل خود را با نگاه کردن و نظر کردن به خود انجام می‌دهد آنگاه کارش را یکباره پدیدار می‌سازد^۱ علم خدا به خود و به اشیاء حاصل «نظر کردن در خود» است و خدا به خارج از خود «نظر» ندارد و نیازی به خارج از خود ندارد که به آن نظر کند. او تنها به ذات خود نظر می‌کند. در *اثولوجیا* خدا برای ابداع نیاز به تفکر ندارد. او فعل محض است. وقتی فعل خود را انجام می‌دهد با دقت به خودش نگاه می‌کند آنگاه کارش را یکباره پدیدار می‌سازد (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱؛ Adamson, 2002, p. 199).

خدا به عنوان «فاعل نخستین» فعلیت محض دارد، چون فعلش را با نظر کردن به ذات خود و نه به خارج انجام می‌دهد. او تنها موجودی است که فعل محض است و وجودش بالذات است. موجودات دیگر مانند عقل و نفس با اینکه فعل هستند فعل محض نیستند، چراکه از نظر کردن به موجود مافوق خود فعل انجام می‌دهند و خدا به عنوان «فاعل نخستین» «فعل محض» است؛ فعلش را با نظر به ذاتش انجام می‌دهد (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۰-۵۱).

مؤلف *اثولوجیا* با استدلال به اینکه نخستین، بهترین است و هیچ چیزی بالای او نیست نتیجه می‌گیرد که نخستین، بالاترین فعلیت است یا فعل محض است. فعل را با نگاه کردن به خود انجام می‌دهد. امر نخستین با نگاه به خود نه به چیزی خارج از خودش، عمل می‌کند در حالی که عقل با نگاه به امر نخستین عمل می‌کند. بر این اساس فعل خداوند که با نظر به خودش حاصل می‌شود فعل محض است و فعل عقل با توسل به امر نخست محض است. خدا با «نظر کردن» فعلش را انجام می‌دهد. آنچه مبدأ فعل و فعلیت و آفرینش است «نظر» است. «نظر کردن» یعنی نگرستن در خود یا در موجودی بالاتر از خود. موجوداتی که اهل نظر و بالفعل هستند یا در خود نظر می‌کنند و با نیروی خود و یا با نظر کردن بر موجود بالاتر از خود نیرو کسب کرده و موجودات را پدید می‌آورند. اولی را «فعل محض» نامیده‌اند و تنها از آن خداوند است. موجوداتی مانند طبیعت و نفس و عقل نیز بالفعل‌اند اما فعل محض نیستند چون از نظر کردن به موجود مافوق خود کسب نیرو می‌کنند (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۳-۶۴).

۱. «إذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعه واحده» (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱).

نظر کردن امر نخستین یا خدا به خود نوعی تأمل حضوری و شهودی است. وقتی می‌گوییم خدا به خود نظر می‌کند یعنی خود او برای او حضور دارد؛ اما او امر نخستین است و چیزی خارج از او و فرای او نیست و خدا یا امر نخستین، به خود نظر می‌کند و ذات خود را شهود می‌کند؛ شهودی که مبتنی بر حس و برساخته و برآمده از مقدمات و گزاره‌ها و مبتنی بر تصور و تصدیق نیست بلکه تأمل حضوری و شهودی امر نخستین در نگریستن به خود، شهود و حضور خدا نزد خود است و نیازی به داده بیرونی و تصور و تصدیقی ندارد و علاوه بر آن قدرت ابداع نیز دارد.

«نظر» خدا به خود همان علم حضوری در اصطلاح امروزی آن است؛ علم حضوری که مستقیم و بی‌واسطه و شهودی است. نظر خدا به خود نیز حضوری و شهودی است و ذاتش برای خودش حاضر است و همین منشأ اراده و فعل ایجابی است.

خدا بعضی صور را بی‌واسطه و بعضی را باواسطه ایجاد کرد. او صرفاً موجودات و صور اشیاء را ایجاد کرد؛ زیرا او بالفعل چیزی را وجود می‌بخشد. بیشتر او فعل محض است. عقل گرچه بالفعل است چیز دیگری بالای آن وجود دارد که قدرت را به او می‌دهد و تمایل دارد به فاعل نخستین شبیه شود که فعل محض است. وقتی او تمایل به فعل دارد و چون معلول و اثر علت نخستین است تنها به آنچه بالای اوست نظر می‌کند (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱) تا فعلش را انجام دهد و فعلش را در نهایت نیکی انجام می‌دهد. همچنین نفس، چیزی بالفعل است؛ زیرا عقل بالای آن وجود دارد. وقتی نفس فعل انجام می‌دهد به عقل نظر می‌کند و آنچه را که باید انجام می‌دهد؛ اما فاعل نخستین، فعل محض است و فعل خود را با نظر به خود او انجام می‌دهد نه به چیزی خارج از او، زیرا هیچ چیز دیگری خارج از او نیست که بالاتر یا بهتر از او باشد (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱-۵۲).

بنابراین در مراتب بعد از خداوند نیز هر فعل و ایجابی به برکت «نظر» است. عقل از «نظر» به خداوند و نفس از «نظر» به عقل و طبیعت از «نظر» به نفس قدرت ایجاب دارند و آنجا که موجودی فاقد «نظر» می‌شود تنها می‌تواند مخلوق و معلول باشد، چون توان ایجاب کردن از طریق «نظر کردن» پیدا می‌شود و چنین موجودی فاقد آن قدرت است.

عقل با نظر کردن به خدا که تأملی حضوری و شهود به خدا دارد خودش را در خدا و محاط شده در خدا می‌بیند و به همه اشیاء نیز علم می‌یابد. تفاوت نظر کردن خدا به خود با

نظر کردن عقل به خدا و نتیجه آنها که نزد هر دو فعل ایجاد است در این است که وقتی خدا به خود نظر می‌کند خود برای خود حاضر است و از برکت نظر به خود به ذات خود، عقل از او پدید می‌آید. درباره خدا ناظر و منظور هر دو یکی است و موجب کثرت در خدا نمی‌شود. اما وقتی عقل به خدا نظر می‌کند این نظر نیز حضوری و شهودی است و خود را در خدا می‌یابد، و همین منشأ توان و اراده برای ایجاد نفس می‌شود با این تفاوت که در عقل ناظر و منظور متفاوت‌اند؛ ناظر عقل است و منظور خداست. سبب دوئیت و کثرت می‌شود.

بر این اساس «نظر» در *اثولوجیا* نه در مقابل عمل و نه به معنای فکر است بلکه به حوزه‌های مختلف خداشناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی با هم مرتبط است. به معنای تأمل عقلانی است که در خود معنای وجودبخش نیز داشته باشد. در *اثولوجیا* نیز «نظر» نوعی تعقل است که منشأ ایجاد موجودات است.

بنابراین نظام طولی فیض و صدور، نظامی دارای مراتب تشکیکی است که بنابر کمال و نقص شدت و ضعف شکل یافته است. خدا به عنوان فعل محض و نیز علت نخستین فوق‌تمام و کمال است و عقل تمام و عالم طبیعت ناقص است. نفس نیز بین عالم طبیعت و عقل قرار دارد، نسبت به عقل ناقص و نسبت به طبیعت کامل است.

مشخصه دیگر این صدور و فیض این است که هرچه فاصله موجودی در قوس نزول از او بیشتر باشد وحدتش کمتر و به کثرت نزدیک‌تر است و از آنجا که علت نخستین و مبدأ وجود واحد محض است هر موجودی به او نزدیک‌تر باشد از وحدت بیشتری بهره‌مند است و بین مخلوقات، وحدت عقل از همه بیشتر است و وحدت و جامعیت او از همه مخلوقات بیشتر است. در عین وحدت همه کثرت‌های پس از خود را در خود دارد؛ همان‌طور که خدا همه اشیاء است عقل و نفس نیز همه اشیاء مادون خود هستند (انتظام، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

فیض و صدور بر اساس «نظر» است و خدا در خود «نظر» می‌کند و از برکت این «نظر»، عقل پدید می‌آید و عقل با «نظر» در مبدأ فیض از برکت آن، نفس فیضان می‌یابد. نفس نیز با نظر کردن به عقل پر می‌شود و از پری آن طبیعت پدید می‌آید. نظر کردن، نگرستن، آگاهی یافتن است.

ج) تحلیل و بررسی

۱. در نگاه «نظرمحور» فیلسوفان یونان از جمله افلاطون و ارسطو و افلوپین، «نظر» در جایگاهی برتر از عمل قرار دارد و افلوپین در انادا سوم رساله هشتم جایگاه برتر نظر نسبت به عمل را با مثال بیان کرده است، حال آنکه چنین تلقی در *اثولوجیا* وجود ندارد. در *اناداها* هر پدیدآمده‌ای حاصل نظر است و نظر، منظور را پدید می‌آورد همان‌طور که مهندسان در حال نظر کردن اشکال را رسم می‌کنند؛ اما در نظر ایجاد چیزی رسم نمی‌شود بلکه نگریستن در سکوت اجسام را پدید می‌آورد. «ساختن و عمل کردن یا ضعفِ نظر است یا حاصل فرعیِ نظر.» هر کس بتواند به حقیقت نظر کند به تصور آن توجهی نمی‌کند و در اینجا با مثال کودکان کم‌استعداد که توانایی فکر کردن و آموختن دانش ندارند به کاردستی روی می‌آورد، برتری «نظر» بر عمل را تبیین می‌کند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انادا ۳، رساله ۸، شماره ۴).

افلوپین «نظر خلاق» را در عمل در همه سطوح و در هر فکری طرح می‌کند یا فرایند ساختن جهان فیزیکی یک امر ابتکاری و بسط احتمالات واقعی نهفته در غایت‌شناسی ارسطوست. افلوپین نظر با عمل یا تولید را در یک دیدگاه جدید قرار می‌دهد. ما می‌سازیم به این منظور که قادر باشیم آنچه را نمی‌توانیم مستقیماً ببینیم با عمل ببینیم. و نیروهای طبیعی که به خودی خود قابل درک‌اند اما نمی‌توانیم مستقیماً از طریق تجربه یا ادراک یا استدلال به آن دست یابیم از طریق عمل آن را می‌یابیم. بنابراین کنش‌ها و تولیدها محتوای متحد واقعیت‌نظورزانه در حالت‌های گفتمانی ادراک (استدلال و تخیل و غیره) هستند به طوری که بتوانیم از میان آنها بگذریم و به دیدن آنها آن‌طوری که هستند پردازیم (Corrigan, 2005, p 106). در *اثولوجیا* نگاه غایت‌انگاری به «نظر» آن‌هم در مقایسه با عمل و اساساً در مقایسه با نظر با عنوان امری برتر و والاتر از عمل وجود ندارد. نگاه غالب و برجسته به «نظر»، جایگاه وجودی و ایجاد و فعالیت مؤثر است. در واقع «نظر» به دو نحوه در فلسفه یونان مورد بحث قرار گرفته: یکی فعالیت

بشری، آن‌هم بالاترین فعالیت بشری که در *انثادها* در مثال‌هایی که برای صنعتگران و نیز اشتیاق کودکان به کاردستی می‌آورد «نظر» را در همه سطوح حیات الهی و اقامیم و فعالیت بشری انسان قرار می‌دهد که در *اثولوجیا* چنین تلقی وجود ندارد. دیگر، «نظر» به عنوان فعالیت الهی که در *انثادها* و *اثولوجیا* نظر به این معنا وجود دارد.

۲. افلوپین در بحث از «نظر» در *انثادها* رویکرد وجودی در پیش داشته نه معرفت‌شناسانه؛ به این معنا که در انثاد سوم، رساله هشتم نظریه «ایجاد» هم معقول و هم محسوس را بسط می‌دهد و هم به عنوان عمل، و تولید و ایجاد محسوس و نیز به عنوان تولید هنری، آشکالی از «نظورزی» را بیان می‌کند. «نظر» از یک سو مقدمه عمل است؛ از سوی دیگر «نظر» غایت و هدف هر عملی است. «نظر» در تمامی حیات و کائنات ساری و جاری است. از بالاترین مرتبه یعنی احد، «نظر به خود» وجود دارد تا مرتبه طبیعت که «نظر» به امر بالاتر از خود است. «نظر به خود» احد، منفعل و بی‌اثر نیست بلکه تأثیرات خلاق در کل حیات دارد، چراکه از طریق «نظر»، «اندیشه، هستی، و حیات» (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انثاد ۳، رساله ۸، شماره ۹) - همگی - از او به عنوان اصل و مبدأ جهان به تمام حیات ساری می‌شود.

بر این اساس وقتی افلوپین در *انثادها* بر «عمل» به عنوان غایت و هدف «نظر» سخن می‌گوید و وقتی «نظر» را ساری و جاری در کل حیات موجودات می‌یابد هر گونه کنش و عمل را حاصل «نظر» می‌داند و غایت آن را نیز نظر می‌داند و از بازی کودکان و ساختن صنعتگران نیز مثالی می‌زند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انثاد ۳، رساله ۸، شماره ۱) که این عمل آنها برای این است حاصل کار خود را به تماشا بنشینند به دلیل این است که «نظر» جایگاه «فاعلیت خلاق» و نیز جایگاه «غایی»^۱ دارد. هم در

۱. درباره اینکه علیت «نظر» در انثاد سوم رساله هشتم چگونه علیتی است، نگارنده بر اساس مطالعات خود به این نتیجه رسیده است. و جان دیک در تحلیلی که درباره این انثاد داشته است علیت را «علیت فاعلی مؤثر خلاق» دانسته و کوین کومیگان در کتاب خوانشی بر افلوپین که بسیار کوتاه این انثاد را بررسی کرده است بر «علیت صوری و غایی» نظر دلیل آورده.

تمام حیات ساری و جاری است و تأثیرات خلاق در جهان دارد هم غایت و هدف ایجاد و عمل در همه سطوح زندگی و حیات جهان است. اما در *اثولوجیا* جایگاه «نظر» در نسبت با امر نخستین یا خدا، جایگاه فاعل نخستین است. در واقع خدا فاعل نخستینی است که فعل او ابداع و ایجاد است و عامل این فعل خلاق، «نظر» است. «نظر» به خود، فعل دفعی کون است. پس نقش و جایگاه «نظر» در *اثولوجیا* جایگاه «ایجادگر خلاق و مؤثر» در جهان است؛ اما جایگاه و نقش غایی برای آن لحاظ نشده است.

۳. *اثولوجیا* درباره نسبت نظر با خدا رویکرد ایجابی دارد و نظر را به خدا اطلاق می‌کند. نظر در *اثولوجیا* نوعی تأمل حضوری است که وجودشناسانه است و معرفت‌شناسانه نیست. نظر نوعی تأمل عقلانی است که با فعل وجود بخشیدن و وجود دادن و افاضه یکی می‌شود. *اثولوجیا* «نظر» را به علت نخستین و عقل و نفس نسبت می‌دهد. «نظر» بیانگر فعل ایجاد است. فعل ایجاد همان نظر کردن است. «نظر» در *اثولوجیا* حامل معنای «تعقل به عنوان منشأ عمل» یا تعقل و عمل ایجاد است. همین معنایی که در «نظر» نهفته است در جهان اسلام به تعقل تغییر می‌یابد.

۴. «نظر» از حیث معنایی در *انادها* و *اثولوجیا* به یک معناست؛ در هر دو بیانگر نوعی «خودآگاهی شهودی و حضوری فعال و خلاق»، بدون تصورات و استدلال، بیانگر نوعی درک حضوری است. بر این اساس به حوزه وجودشناسی و جهان‌شناسی مربوط است؛ زیرا با فیض و صدور که دو عامل مهم در تبیین کثرت و پیدایش موجودات کثیر و عالم است بدون «نظر» اتفاق نمی‌افتد و آنچه سبب صدور عقل از واحد، نفس از عقل، و طبیعت از نفس می‌شود و آنچه نظام مراتب صدور و مراتب وجود را تبیین می‌کند «نظر» است. بر این اساس این مسئله در نظام فیض و صدور و جهان‌شناسی *اثولوجیا* و *انادها* مطرح می‌شود. بحث «نظر» در *انادها* و *اثولوجیا* به معنی علم حضوری و شهود و تأمل در ذات و حضور نزد خود است و از حیث معنایی در *انادها* و *اثولوجیا* تفاوتی نمی‌بینیم.

۵. تفاوت کاربست «نظر» در *انثاده‌ها* و *اثولوجیا* در نوع تبیین و مواجهه این دو اثر با این مسئله است - که در سه مورد آن را بیان می‌کنیم. این تفاوت عبارت است از: ارتباط «نظر» و عمل در *انثاده‌ها* و ارتباط نداشتنشان در *اثولوجیا* - که در شماره اول همین تحلیل آن را بیان کردیم.

۶. تأکید آشکار *اثولوجیا* به اطلاق نظر به «واحد» و «باری تعالی»؛ در حالی که در *انثاده‌ها* در انثاد ششم این مسئله با نگاه سلبی‌تری مطرح شده است به این معنا که «نظری» که در مراتب دیگر است در «واحد» نیست، چون آن مراتب به امری والاتر از خود می‌نگرند؛ ولی «واحد» فقط به خود می‌نگرد و این‌چنین اصل اندیشه، هستی، زندگی در کل موجودات می‌شود. در انثاد ششم می‌گوید او به خود نظر می‌کند؛ اما در انثاد سوم، رساله هشتم «نظر» را درباره طبیعت و نفس و عقل به طور مفصل بیان می‌دارد. افلوپین در این انثاد از طبیعت آغاز می‌نماید که به مرتبه پیش و برتر از خود نظر می‌کند و آن نفس است، و نفس نیز دوجهی است: نفسی که در عقل و عالم برتر است و نفسی که به عالم طبیعت وصل است. نیز در هر دو مرتبه به مرتبه پیش از خود یعنی عقل نظر می‌کنند و با این نظر حامل «عقل» برای ایجاد می‌شوند. و عقل نیز به «واحد» نظر می‌کند و قدرت و استعداد ایجاد را از «واحد» بهره می‌گیرد. در این نوشتار ما مطالب را معکوس بیان کردیم؛ از «واحد» آغاز کردیم، سپس عقل و نفس و طبیعت را بیان داشتیم تا «نظر» کردن به مرتبه بالاتر را بهتر نشان دهیم. اما در *اثولوجیا* به صراحت می‌گوید «واحد» یا «باری تعالی» به خود «نظر» می‌کند و حاصل آن فعل دفعی و «کون» است. همین نگرستن در خود، فعل اوست و چون فعلی ایجاد است می‌توان گفت فعل او نوعی اراده کردن است. با نظر به خود، اراده می‌کند. چنانکه در قرآن کلمه «کُن» (باش) (یس، ۸۲) نقش ایجاد می‌یابد.

تفاوت سوم این است که در *اثولوجیا* فقط در مرتبه «باری تعالی» ناظر و منظور یکی است و در باقی مراتب پایین‌تر ناظر و منظور متفاوت است؛ مثلاً عقل به عنوان ناظر، به «امر نخستین» به عنوان منظور نظر می‌کند و در مرتبه نفس نیز ناظر نفس است و منظور عقل. اما در *انثاده‌ها* در مرتبه عقل ناظر و منظور یکی

می‌شود و این همانی کامل صورت می‌گیرد. در مراتب پایین‌تر چنین نیست.

۷. «نظر» در اندیشه پیشینیان و یونانیان، افلاطون، و ارسطو و تطبیق آن با افلوپین نیاز به بررسی مجزا و پژوهشی جداگانه دارد و از این حیث که اگر داده‌ها را در این نوشتار بگنجانیم برای بررسی و تحلیل دقیق‌تر شاید از موضوع و مسئله اصلی که تطبیق با/اثولوجیا است خارج شویم. اما بر اساس نظر نگارنده طرح مسئله «نظر» در افلاطون با دو نگاه معرفتی و وجودی است. در تیمائوس صانع با سرمشق و الگو قرار دادن امر ازلی و زیبا عالم را نظم می‌دهد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، تیمائوس، شماره ۲۸-۳۱). در ارسطو محرک اول بر اساس میل و عشق عمل می‌کند؛ علت غایی نامتحرک مانند معشوق، محرک است. محرک نخستین مسبب حرکت مستدیر است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۱۰). افلوپین تألیف و سنتز دیدگاه افلاطون و ارسطوست. «نظر» کردن صانع به سرمشق و الگو، در افلوپین بسط می‌یابد به «نظر» کردن در کل حیات و موجودات، که ایجاد و مؤثر است؛ و نگاه غایت‌انگاری ارسطویی که حامل میل و عشق برای حرکت در عالم است در ائادها/ی افلوپین با فاعلیت خلاق و غایی بسط می‌یابد. اما در/اثولوجیا جنبه ایجاد و خلاقانه «نظر» اهمیت دارد و صدور کثرت از وحدت با «نظر» امر نخستین به خود به عنوان فعل نخستین و ابداع آغاز می‌شود، راهی برای تبیین نظام آفرینش، فیض و صدور، ربط کثرت و واحد و سلسله‌مراتبی موجودات نزد فیلسوفان و عارفان جهان اسلام می‌گشاید.

نتیجه

«نظر» با معنای مد نظر در/اثولوجیا پیشرو فلاسفه مسلمان در مبحث نظریه فیض و صدور نیز است، بر خدا اطلاق می‌شود و «نظر» مبحثی جهان‌شناختی در نظریه فیض و صدور اثولوجیاست که زمینه بحث را برای فلاسفه مسلمان درباره مسئله فیض و صدور و خصوصاً ربط تعقل و تأمل عقلانی با ایجاد باز می‌کند. نظر منشأ فعل و عمل است، چه در ارتباط با خدا چه در ارتباط با عقل و نفس و طبیعت و مراتب هستی. در ائادها نیز «نظر» بر واحد اطلاق می‌شود، اما با نگاهی سلبی، «نظر» در واحد مانند «نظر» در اقوم‌های دیگر نیست که «نظر» بالغیره است. نظر در «واحد» ائادها و «باری تعالی»/اثولوجیا «نظر بنفسه» و

«به خود نظر داشتن» است. در *اثولوجیا و اناداها* «نظر» در همه مراتب از خدا، عقل، نفس وجود دارد. در هر مرتبه «نظر» منشأ عمل و فعل و ایجاد است. بنابراین نظر در *اثولوجیا* و *اناداها* از جهت کاربست، جنبه عملی و فعلی دارد؛ جنبه معرفتی ندارد، بلکه جنبه وجودی دارد. از حیث معنایی اصطلاح «نظر» در *اثولوجیا و اناداها* به یک معناست، ولی از جهت کاربست «نظر» و نوع منشأ عمل و فعل بودن در هر دو متفاوت است به این معنا که در *اثولوجیا* بر جنبه خلاق بودن «نظر» تأکید می‌شود؛ در *اناداها* علاوه بر جنبه فاعلیت خلاق و مؤثر بر غایت بودن و هدف بودن آن برای هر عملی در هر سطوحی نیز تأکید می‌شود و از این حیث طرح مسئله «نظر» در *اثولوجیا و اناداها* بر هم منطبق نیست و نمی‌توان «نظر» در *اثولوجیا* را به همان مسئله در *اناداها* تحویل نمود. اما در هر دو، «نظر» برای بسط نظریه ایجاد و آفرینش است. از این حیث مسئله «نظر» در هر دو بر هم منطبق است و همپوشانی دارد.

منابع و مأخذ

قرآن.

۱. احمدی، حسن، و حسن عباسی حسین آبادی، (بهار ۱۳۸۷). «سرگذشت اثولوجیا». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۸ (۱)، ۸۱-۱۰۴.
۲. ارسطو (۱۳۸۴). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
۳. اعسم، عبد‌الامیر (۱۹۸۹). *کتاب المبین فی شرح ألفاظ الحكماء و المتکلمین (المصطلح الفلسفی عندالعرب)*. قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. افلاطون (۱۳۶۶). *دوره آثار افلاطون*. ج ۱-۳، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۵. انتظام، سیدمحمد (۱۳۸۴). «اثولوجیا و حکمت متعالیه صدرالمتهلین». پایان‌نامه دکتری، دانشگاه قم.
۶. جوادی، محسن، و علیرضا صیادنژاد (۱۳۸۸). «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو». *مجله اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش ۳۲: ۲۸-۱.
۷. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴ و ۱۳۹۹). «اثولوجیا». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داود، بیروت، دارالعلم؛ و دمشق، الدار الشامیه.
۹. عباسی حسین آبادی، حسن (۱۳۹۷). «مفهوم خدا در اثولوجیا با تأثیرپذیری از اندیشه ارسطو». *اندیشه دینی*، ۱۸ (۴)، پیاپی ۶۹، ۱۱۹-۱۳۶.
۱۰. فلوطین (۱۴۱۳). *اثولوجیا افلوطین عندالعرب*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. فلوطین (۱۳۷۸). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۱۲. فلوطین (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۳. گاتری، دبیلو کی سی (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان*. ج ۱۷، افلاطون ۵ (لذت و آفرینش)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.

References

1. Abbasi Hosseinabadi, Hassan (2017). "The concept of God in Uthulujiiya influenced by Aristotle's thought". *Religious Thought*, vol. 18, n. 4, series 69, p. 119-136. (in Persian).
2. Adamson, Peter (2002). *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth.
3. Adamson, Peter (2002). *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth. (in English).

4. Ahmadi, Hassan & Hassan Abbasi Hosseinabadi (1387). "Uthulujjiyya History". *Islamic Philosophy and Theology Quarterly, Mirror of Knowledge*, vol. 8, n. 1, p. 81-104. (in Persian).
5. Aristotle (1384). *Metaphysics*. translated by Sharafuddin Khorasani, Ch3, Tehran, Hekmat Publications. (in Persian).
6. Armstrong, A. H. (1980). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 3, 1-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
7. Armstrong, A. H. (1984). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 5, 1-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
8. Armstrong, A. H. (1988). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 6, 6-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
9. Assem, Abdul Amir (1989). *Kitab al-Mubin fi Sharh al-Faz al-Hikama wa al-Mutkallamin* (Al-Mustilah al-Filasfi and al-Arab). Al-Masriyyah al-Kattab, Cairo - Egypt. (in Arabic).
10. Corrigan, Kevin (2005). *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*, the United States of America: Purdue University Press West Lafayette, Indiana.
11. Deck, John N. (1967). *Contemplation and the One, A Study in the Philosophy of Plotinus*. Canada, University of Toronto Press.
12. Guthrie, Debito K.C. (1377). *History of Greek philosophy, Plato 5 pleasure and creation*. translated by Hassan Fathi, vol. 17, Tehran, Fekr Rooz. (in Persian)
13. Javadi, Mohs & Alireza Siyadanjad (2008). "Examination of the gap between ethical opinion and practice from Aristotle's point of view". *Shiraz University Religious Thought Quarterly*, 32 series, p. 1-28. (in Persian).
14. Khorasani, Sharafuddin (1374). "Uthulujjiyya". *Islamic Encyclopedia*, vol. 6. (in Persian).
15. Plato (1366). the period of *Plato's Works*. V. 1-3, translated by Mohammad Hasan Lotfi & Reza Kaviani, Tehran, Khwarazmi. (in Persian).
16. Plotinus (1366). *Period of Plotinus's Works*. translated by Mohammad Hasan Lotfi, 2 vol., Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian).
17. Plotinus (1378). *Uthulujjiyya*. translated and described by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush. (in Persian).
18. Plotinus (1413). *Uthulujjiyya of Aplotinus and al-Arab*. mohaghegh: Abd al-Rahman Badavi, third edition, Qom, Bidar Publications. (in Arabic).
19. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Research: Safwan Adnan Daoud, Beirut, Dar al-Alam; Damascus, Al Dar al-Shamia. (in Arabic).
20. Tzam, Seyyed Mohammad (2004). "Uthulujjiyya and Transcendental Wisdom of Sadr al-Mutalahin". PhD Thesis, University of Qom. (in Persian).



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

An explanation of the coordinates of Islamic humanities based on its subject scope (with emphasis on the verses of the Holy Quran)

Ramadan Alitabar¹ 

1. Associate Professor of the Logic of Understanding Religion Department of Islamic Culture and Thought Research Institute E-mail: r.alitabar@chmail.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 19 December
2023

Received in revised form
02 February 2024

Accepted 04 February
2024

Published online 20
February 2024

Keywords:

*Humanities,
epistemological territory,
subject of humanities,
monotheism, development*

ABSTRACT

The subject of humanities in a general meaning is human, society and its individual and social behavior, and in a specific meaning in the intellectual system of Islam and with the Quranic approach, it is: "actions" and "reactions" of human; Whether external and internal actions; worldly and hereafter, external and internal; Individual and social and the like. According to this meaning, the network of human relations and actions can be drawn in at least four categories: the relationship with himself, God, other humans (and society) and with the world (nature and life). This approach to the subject of Islamic humanities and its scope has many results in the development and production of these sciences. this article tries to show the results of the mentioned basis in the nature and coordinates of Islamic humanities with a rational and descriptive method and based on the network of the mentioned relationships. Some of the findings of the current research are: monotheism in the network of human actions and relationships; The diversity of Islamic humanities concepts and issues, the diversity of Islamic humanities fields, the development of Islamic humanities fields, the diversity and abundance of epistemic resources, and the functional diversity of Islamic humanities.

Cite this article: Alitabar, R (2024). An explanation of the coordinates of Islamic humanities based on its subject scope (with emphasis on the verses of the Holy Quran), *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 87-118. https://hpi.aletaha.ac.ir/article_189757.html



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_189757.html

Extended Abstract

Introduction

The subject of humanities in a general meaning is human, society and its individual and social behavior, and in a specific and more precise meaning in the intellectual system of Islam and with the Quranic approach, it is: "actions" and "reactions" of human; Whether external and internal actions; worldly and hereafter, external and internal; Individual and social and the like. According to this meaning, the network of human relations and actions can be drawn in at least four categories: the relationship with himself, God, other humans (and society) and with the world (nature and life).

Therefore, the subject of Islamic humanities, compared to other subjects of science, has characteristics that, in addition to distinguishing its boundaries and scope from other sciences, also require a special methodology; Because the method of solving its problems also depends on the characteristics and nature of the subject of that science. In contrast to the religious approach, there is an approach that considers the scope of human sciences to include worldly and material human issues, which we interpret as a secular approach. In this approach, the human sciences have various damages and limitations in terms of the domain of knowledge (including the domain of the subject, issues, fields, sources, method, etc.).

The issue of the domain of humanities was already discussed and published in some articles; For example, in the article " Knowledge about the subject of human sciences and its methodological requirements", Knowledge about the subject coordinates of human sciences, especially the issue of its territory, are mentioned (Ali Tabar, 2017, pp. 84-55); However, no special research has been done in the field of coordinates of human sciences such as Brind and the results of territorial studies.

Methods

In this article, documentary and library methods have been used in data collection, and rational and analytical methods have been used in judgment and proof. Documentary and library method means the use of written sources such as books, articles, treatises and the like. But the meaning of the rational method is the use of rational reasoning and explanation.

Findings

This approach to the subject of Islamic humanities and its scope has many results in the development and production of these sciences. This article tries to show the results of the mentioned basis in the nature and coordinates (quantity and quality) of Islamic humanities with a rational and descriptive method and based on the network of the mentioned relationships. Some of the findings of the current research are: monotheism in the network of human actions and relationships; The diversity of Islamic humanities concepts and issues, the diversity of Islamic humanities fields, the development of Islamic humanities fields, the diversity and abundance of epistemic resources, and the functional diversity of Islamic humanities.

Conclusion

In this article, based on a special understanding of the subject of Islamic humanities and its scope with the Quranic approach, some features and coordinates of Islamic humanities were discussed. The subject of Islamic humanities in a special religious sense and with a Quranic approach is: "actions" and "reactions" of humans; both external and internal actions; world and the afterlife, physical and spiritual; Individual and social and the like. Based on this meaning, the network of human relations and actions was expressed in at least four categories of human relations with himself, with God, with other humans (and society) and with the world (nature and environment). Accepting the epistemological domain of humanities based on the network of human relations (multiple relations) has had different results in the nature and coordinates (quantity and quality) of Islamic humanities, which the present article explains each of them as follows:

1- Monotheism in the network of actions: all human actions and relationships (with oneself, God, others, and the surrounding world) and, accordingly, all issues of human sciences must ultimately return to God.

2- Substantial diversity of concepts and problems of Islamic humanities: problems of humanities, including all kinds of cases, including: real/valid, descriptive/prescriptive, worldly/hereafter (cases related to the hereafter, resurrection, heaven and hell, purgatory, punishment, reward and eagle and...); He oversees human happiness and misery, material/spiritual, external/inner and the like.

3- The diversity of Islamic humanities disciplines; That is, from

Islamic humanities, it will include single, multi-disciplinary, inter-disciplinary, multi-disciplinary and supra-disciplinary knowledge.

4- One of the results of the mentioned field of knowledge is the development and progressiveness of the fields of Islamic humanities.

5- Development of the topic of humanities will result in diversity and abundance of knowledge sources of these sciences.

6- And finally, the functional diversity of Islamic humanities; including individual, social, civilizational, worldly, otherworldly and the like functions, are among the results of the development of the subject area of human sciences.



تبیینی از مختصات علوم انسانی اسلامی بر پایه قلمرو موضوعی - معرفتی آن (با تأکید بر آیات قرآن کریم)

رمضان علی تبار^۱

r.alitabar@chmail.ir

۱. دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چکیده

اطلاعات مقاله

موضوع علوم انسانی در یک معنای کلی، انسان و جامعه و رفتار فردی و اجتماعی آن است و در معنای خاص و دقیق‌تر در منظومه فکری اسلام و با رویکرد قرآنی عبارت است از: «کنش‌ها» و «واکنش‌های» انسان، اعم از کنش‌های ظاهری یا باطنی، ملکی یا ملکوتی، جوارحی یا جوانحی، فردی یا اجتماعی و مانند اینها. بر پایه این معنا، شبکه روابط و کنش‌های انسانی را می‌توان حداقل در چهار دسته رابطه انسان با خود، با خدا، با دیگر انسان‌ها (و جامعه) و با جهان (طبیعت و زیست) ترسیم کرد. این تلقی از موضوع علوم انسانی اسلامی و قلمرو آن، نتایج زیادی در تحول و تولید این علوم دارد. مقاله پیش رو می‌کوشد با روش عقلی و نقلی و بر اساس شبکه روابط یاد شده، نتایج مبنای یاد شده را در ماهیت و مختصات (کمیت و کیفیت) علوم انسانی اسلامی نشان دهد. برخی یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از: توحیدمحوری در شبکه کنش‌ها و روابط انسانی، تنوع مفاهیم و مسائل علوم انسانی اسلامی، تنوع رشته‌های علوم انسانی اسلامی، توسعه‌یابندگی رشته‌های علوم انسانی اسلامی، تنوع و تکثر منابع معرفتی و تنوع کارکردی علوم انسانی اسلامی.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۲۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۱/۱۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

علوم انسانی، قلمرو معرفتی، موضوع علوم انسانی، توحیدمحوری، توسعه‌یابندگی.

استناد: علی تبار، رمضان (۱۴۰۲). تبیینی از مختصات علوم انسانی اسلامی بر پایه قلمرو موضوعی - معرفتی آن (با تأکید بر آیات قرآن کریم).

تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴)، ۸۷-۱۱۸. https://hpi.aletaha.ac.ir/article_189757.html

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_189757.html



مقدمه

موضوع علوم انسانی در یک معنای کلی، انسان و جامعه و رفتار فردی و اجتماعی آن است و در معنای خاص و دقیق‌تر (با رویکرد اسلامی - قرآنی) عبارت است از: «کنش‌ها» و «واکنش‌های» انسان، اعم از کنش‌های ظاهری یا باطنی، مُلکی یا ملکوتی، جوارحی یا جوانحی، فردی یا اجتماعی و مانند اینها (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۳-۲۴؛ شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷). با عنایت به موضوع یاد شده، قلمرو علوم انسانی را بر اساس شبکه روابط و کنش‌های انسانی، حداقل در چهار دسته روابط، یعنی رابطه انسان با خود، با خدا، دیگر انسان‌ها (و جامعه) و جهان (طبیعت و زیست) باید ترسیم کرد. این روابط و کنش‌های انسانی، اعم از کنش‌های باطنی، بیرونی، فردی، اجتماعی، نهادها، ساختارها و مانند اینها و همچنین ناظر به روابط انسان با خود، خالق، دیگران و جهان است و به تبع کنش‌ها، مبادی و پیامدهای آن را نیز در بر می‌گیرد.

توضیح اینکه علوم انسانی به لحاظ موضوع، محتوا و مسائل، حد و مرز مشخصی دارد و از این لحاظ با علوم طبیعی، ریاضیات، مهندسی و مانند اینها متفاوت است. بر اساس رویکرد متداول در مراکز آموزشی کشور، علوم انسانی دامنه وسیعی دارد و حوزه‌هایی نظیر فلسفه، الهیات، کلام، معرفت‌شناسی، عرفان، علوم اجتماعی، علوم رفتاری و مانند اینها را شامل می‌شود. این رویکرد بیشتر به لحاظ تعلیمی و آموزشی و مدیریتی است. علوم به غیر از جهات تعلیمی و آموزشی، بر اساس معیار و منطق دیگری نظیر موضوع، محتوا، روش و مانند اینها در دسته‌های مختلفی چون علوم نظری و عملی، علوم اصالی و علوم آلی، عقلی و نقلی، طبیعی و انسانی، الهی و غیر الهی، اسلامی و غیر اسلامی و نظایر آن طبقه‌بندی می‌شوند. البته طبقه‌بندی علوم اولاً امری بشری و اعتباری است، ثانیاً بر اساس نیازها و شرایط صورت می‌پذیرد، ثالثاً قابل توسعه و تحول است. معیار طبقه‌بندی علوم را می‌توان با گرانیکاه و محوریت موضوع تبیین کرد و سایر معیارها نظیر روش و اهداف نیز تابع موضوع‌اند، زیرا مقومات علم (رشته علمی) عبارت‌اند از: موضوع و مبادی و مسائل (حلی، ۱۴۲۳ ق، ص ۲۱۲). موضوع علم چیزی است که آن دانش از احوال و عوارض ذاتیه آن سخن می‌گوید (آخوند خراسانی، ۱۴۱۱ ق، ص ۷). لذا موضوع، عنوان جامعی است که آن علم در پیرامونش بحث و تحقیق می‌کند و مسائل آن نیز ناظر به احوال و خواص و آثار آن موضوع

است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۷؛ صدر، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۲). با عنایت به اینکه برخی علوم اعتباری، فاقد موضوع به معنای یاد شده‌اند موضوع به مثابه علت تامه در طبقه‌بندی علوم مطرح نیست بلکه به عنوان یکی از عناصر رکنی نقش محوری دارد (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۰ الف، ص ۴۶). این تلقی از موضوع علوم انسانی، ریشه در منابع دینی و اسلامی به‌ویژه قرآن کریم دارد. در منظومه فکری اسلام، رابطه کنش‌های مختلف انسانی به صورت شبکه‌ای و در هم تنیده است و این کنش‌ها تعامل چند سویه با هم دارند، لذا از همدیگر قابل تفکیک نیستند. مثلاً کیفیت روابط بین کنش‌های ملکی و ملکوتی به گونه‌ای است که نمی‌توان مرزی بین آنها ترسیم کرد. به عبارت دیگر بر پایه انسان‌شناسی دینی و قرآنی، همان‌گونه که انسان دو ساحت مادی و مجرد دارد (سجده، ۷-۹)، کنش‌های وی نیز دارای ساحت‌های ظاهری و باطنی (ملکی و ملکوتی) است و این کنش‌ها ضمن پیوستگی خطی (دوسویه)، به لحاظ روابط چندگانه (رابطه با خود، دیگران، خدا، جهان و مانند اینها) نیز دارای ماهیت شبکه‌ای هستند. بخش عمده آیات قرآن که ناظر به توصیف ویژگی‌ها، خصلت‌ها، رفتارها و اعمال انسانی است و همچنین آیات ناظر به سنت‌های اجتماعی و آیات ناظر به باید‌ها و نبایدها ذیل این موضوع قرار می‌گیرد و در نتیجه، قرآن یکی از منابع علوم انسانی اسلامی است و بر اساس آن، دامنه این علوم نیز فراخ‌تر خواهد بود؛ لذا در علوم انسانی قرآن‌بنیان، باید به ساحت‌ها و ابعاد مختلف کنش انسانی توجه کرد.

بنابراین، موضوع علوم انسانی اسلامی در مقایسه با دیگر موضوعات علوم، ویژگی‌هایی دارد که افزون بر اینکه مرز و قلمرو آن را از سایر علوم متمایز می‌کند، روش‌شناسی خاصی را نیز می‌طلبد، زیرا روش حل مسائل آن نیز وابسته به ویژگی و ماهیت موضوع آن علم است (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۸۴؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۸؛ شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸-۱۱۷). در مقابل رویکرد دینی، رویکردی قرار دارد که گستره علوم انسانی را صرفاً شامل مسائل دنیوی و مادی بشر می‌داند که از آن به رویکرد سکولار تعبیر می‌کنیم. در این رویکرد، علوم انسانی به لحاظ قلمرو معرفتی (اعم از قلمرو موضوع، مسائل، رشته‌ها، منابع، روش و مانند اینها) دارای آسیب‌ها و محدودیت‌های مختلفی است.

مسئله قلمرو علوم انسانی در برخی آثار و منابع بررسی شد؛ مثلاً در مقاله «موضوع‌شناسی علوم انسانی و اقتضائات روش‌شناختی آن»، به مختصات موضوعی علوم

انسانی به ویژه مسئله قلمرو آن اشاره شده است (علی‌تبار، ۱۳۹۷، ص ۵۵-۸۴)؛ اما در زمینه مختصات علوم انسانی به عنوان برآیند و نتایج قلمروشناسی، پژوهش خاصی صورت نگرفته است.

پذیرش قلمرو معرفتی علوم انسانی بر اساس شبکه روابط انسانی (روابط چندگانه)، نتایج مختلفی در ماهیت و مختصات (کمیت و کیفیت) علوم انسانی دارد که از جمله می‌توان به برخی نتایج مهم نظیر توحیدمحوری در شبکه کنش‌ها و روابط انسانی و امثال آن اشاره داشت. در ادامه نتایج و برآیند قلمروشناسی را در ساحت‌هایی چون مفاهیم، قضایا، نظریه‌ها، رشته‌ها، منابع معرفتی، کارکردها و مانند اینها بررسی خواهیم کرد:

الف) توحیدمحوری در شبکه کنش‌ها و روابط انسانی و در علوم انسانی

بر اساس منظومه فکری اسلام، کنش‌ها و روابط چندگانه انسانی، دارای تعامل چندسویه و شبکه‌ای است، زیرا رابطه انسان با دیگران و جهان پیرامون، از یک سو نوعی رابطه با خود بوده و در نهایت به خود برمی‌گردد و از سوی دیگر، رابطه انسان با خدا نیز به شمار می‌آید، زیرا جهان خارجی که طرف رابطه ماست آفریده خداوند است. روابط انسان با خدا، رابطه ملکیت و مالکیت الهی است که قدرت و سلطنت مطلقه الهی را نشان می‌دهد و آنچه در اختیار انسان قرار می‌گیرد ملک خداوند است و خداوند هم مالک انسان است هم مالک آن چیزهایی که انسان مالک آنهاست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۳). اساس و ریشه این رابطه (مالکیت) به توحید ربوبی بازمی‌گردد و از آنجا که خداوند نسبت به همه موجودات ربوبیت مطلقه دارد، بر همه چیز مالکیت خواهد داشت (رک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۴؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۴). بر اساس این بیان، همه کنش‌ها و روابط انسانی (با خود، خدا، دیگران و جهان پیرامون) باید خدامدار و توحیدمحور باشد. این توحیدمحوری باید در علوم انسانی نیز امتداد یابد. توحیدمحوری در هر علمی به حسب خودش است؛ یعنی همان‌گونه که کنش‌ها در مقام هستانی و ثبوت باید خدامدار و توحیدمحور باشد در مقام تبیین (علم) و اثبات آن نیز باید توحیدمحوری لحاظ گردد. این مسئله در قضایای هنجاری، ناظر به غایت و اهداف الهی و رسیدن به غایت توحیدی است، اما در تبیین مسائل توصیفی به‌ویژه در بیان روابط علی - معلولی کنش‌های انسانی و پیامدهای آن، نقش فاعل الوهی و

توحید ربوبی باید دیده شود.

بنابراین، علوم انسانی قرآن‌بنیان، همانند قرآن کریم، به رغم تنوع مسائل و آموزه‌ها باید به یک مرجع واحد و هدف نهایی منتهی گردد. خداوند درباره قرآن کریم می‌فرماید: «الرَّكَّابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود، ۱). قرآن کریم کتابی است واحد و محکم و در عین حال دارای اجزاء و تفصیل گوناگون که همه آن اجزاء و فصل‌ها به اصلی واحد برمی‌گردد، زیرا روح واحد در کالبد تمامی آن آیات دمیده شده و همه آیات در مقام افاده آن حقیقت و هدف واحد است که همان توحید باشد. توحید خالص باعث می‌شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال، همان را داشته باشد که کتاب الهی از انسان‌ها خواسته و به آن دعوت کرده است. همچنان که آنچه قرآن کریم از این مراتب و از اجزاء آن بیان داشته هیچ یک را بدون توحید خالص تحقق‌پذیر نمی‌داند (رک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ مکارم، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۰). خداوند در سوره هود ضمن دعوت به توحید و استغفار: «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ... وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا...» (هود، ۲ و ۳) خود را مرجع و ملجأ همه انسان‌ها معرفی می‌کند: «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (هود، ۴) که ناظر به سریان توحید در زندگی و حیات انسانی است (رک: مکارم، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۳). بر این اساس، توحیدمحوری در شبکه کنش‌ها و روابط انسانی، این معناست که همه کنش‌ها و روابط انسانی (با خود، خدا، دیگران و جهان پیرامون) و به تبع آن، همه مسائل علوم انسانی باید در نهایت به خداوند برگردد.

ب) تنوع ماهوی مفاهیم و مسائل علوم انسانی

با توجه به انواع کنش‌ها و روابط مختلف انسانی، با مفاهیم و مسائل مختلفی در حوزه علوم انسانی مواجه‌ایم.

برخی مفاهیم علوم انسانی ناظرند به کنش‌ها و اعمال ارادی و اختیاری. کنشگر در فعل ارادی هدفمند و آگاهانه است. اعمال ارادی شامل اعمال طبیعی و زیستی مثل راه رفتن و خوردن و آشامیدن و مانند اینهاست. این افعال مابازای خارجی داشته و خود اموری حقیقی و خارجی‌اند و مفاهیم ناظر به این موضوعات، حقیقی و ماهوی‌اند. برخی دیگر از موضوعات علوم انسانی از سنخ مفاهیم انتزاعی و فلسفی‌اند، مثل موضوع علیت، معلولیت،

عامل، فاعل و مانند اینها. مفاهیم ارزشی و اخلاقی از این سنخ‌اند. دسته سوم، از سنخ مفاهیم اعتباری و قراردادی‌اند که از اعمال خارجی و حقیقی انتزاع می‌شوند که گویای روابط اجتماعی با دیگران می‌باشند و مابازای خارجی ندارند. این‌گونه مفاهیم که بیشتر در روابط اجتماعی انسان با دیگران و به منظور مهیا کردن شرایط زندگی اعتبار می‌شوند در خارج مابازایی ندارند و وابستگی ذهنی و ارزشی به انسان و تمایلات او دارند. مفاهیمی مانند ریاست کردن، اطاعت کردن، پس‌انداز کردن، مالیات دادن، رأی دادن، وام گرفتن، دزدی، ربا، زنا، مجازات کردن، صدقه دادن، انصاف، عدالت ورزیدن، ظلم کردن، حتی مکالمه و گفتگو^۱، بی‌احترامی کردن، نماز خواندن و مانند اینها از سنخ مفاهیم اجتماعی و اعتباری‌اند (رک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۳) و می‌توان ادعا کرد که آنچه از رفتارهای ارادی انسان خصوصاً در زندگی اجتماعی مد نظر است غالباً همین‌گونه رفتارها هستند. حتی در برخی موارد، هیچ حقیقت خارجی و عینی که این معانی اعتباری به آنها الصاق شوند نیز وجود ندارد و منظور از رفتار ارادی تنها یک امر ذهنی و اعتباری صرف است، مثل تعهد دادن، قرارداد بستن، استعفا دادن، خرید و فروش، عرضه و تقاضا، افزایش قیمت. انسان نه تنها به رفتار خود، بلکه به همه اموری که به گونه‌ای متعلق خواست و افعال او قرار می‌گیرند مفاهیمی اعتباری اعطا می‌کند که در خارج مابازایی ندارند (میرنصیری و ساجدی، ۱۳۹۶، ص ۶-۲۸). بیشتر زندگی انسان بر اساس همین ادراکات مخصوصاً اعتبارات اجتماعی شکل می‌گیرد. بنابراین زندگی بدون این اعتبارات، در حقیقت زندگی انسانی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۴-۵۶).

مثلاً کنش‌ها و رفتارهای جنسی، درگام اول مابازای خارجی داشته و خود اموری حقیقی و خارجی‌اند و نتایج طبیعی داشته و مفاهیم ناظر به این موضوعات، حقیقی و ماهوی‌اند. برخی نتایج آن، بر اساس اهداف انسانی، مناسب و مطلوب است و برخی نتایج آن

۱. آنچه حقیقتاً در خارج وجود دارد صرفاً یکسری حرکات لب و دهان و زبان است و اصواتی که از دهان خارج می‌شود. بنابراین از این جهات «مکالمه و گفتگو» صدق نمی‌کند بلکه انسان‌ها به خاطر ضرورت ارتباط با دیگر هم‌نوعان و تشکیل اجتماع، دیدند که ارتباط نیاز به تفهیم و مفاهمه دارد و در نتیجه دست به خلق و اعتبار زبان و واژگان زدند که نتیجه حقیقی آن همین تفهیم و مفاهمه است. بنابراین «گفتگو» عنوانی نیست که مابازایی در خارج داشته باشد (رک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۴۷-۱۴۹).

نامطلوب. عقلاً با توجه به اهداف خاص، نسبت به کنش‌های مناسب و نامناسب مفاهیم ارزشی، مثل خوب، بد، زشت، زیبا و مانند اینها انتزاع می‌کنند که این از مفاهیم انتزاعی ارزشی است. گام سوم ناظر به مفاهیم اعتباری و قراردادی است؛ مثلاً برای کنش‌های جنسی مناسب و ضابطه‌مند و به خاطر مصالح اجتماعی مترتب بر آن، عنوان «نکاح» و برای روابط نامناسب (بدون ضابطه) که باعث بی‌نظمی واقعی در جامعه و در نهایت به از هم گسیختگی واقعی آن منجر خواهند شد عنوان «زنا» را وضع کرده‌اند (رک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۳-۱۸ و ج ۸، ص ۵۳-۵۸). بنابراین، محقق علوم انسانی هم با «علیت حقیقی» (رابطه‌ای عینی و حقیقی) سر و کار دارد و هم از رابطه «علیت اعتباری» سخن به میان می‌آورد. اما اینکه گفته می‌شود: «مقامات و عناوین اجتماعی عموماً اعتباری و تابع قراردادند و همچنین روابط میان این مقامات و عناوین و میان اعمالی که نتیجه می‌دهد و همچنین روابط میان این مقامات و عناوین و میان نتایج و آثاری که در اجتماع دارند همه و همه اعتباری و قراردادی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۹؛ همچنین رک: همو، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۰ و ج ۸، ص ۵۳ و ج ۳، ص ۱۲۹) ناظر به مرحله دوم و سوم است. بنابراین، مفاهیم علوم انسانی نه صرفاً از حقایق محض‌اند و نه از اعتباریات محض، بلکه تلفیقی از حقایق و انتزاعیات و اعتباریات‌اند.

با توجه به تنوع مفاهیم موضوعی و محمولی در علوم انسانی، مسائل و قضایای آن نیز به لحاظ ماهیتی متنوع و متکثرند. قضایای علوم انسانی به لحاظ ماهیتی به دو دسته توصیفی و توصیه‌ای قابل تقسیم‌اند. مراد از قضایای توصیفی، اعم از اخباری و گزارشی و تشریحی و هست‌هاست، مانند رابطه عرضه و تقاضا در اقتصاد که از احکام گزارشی بوده و ناظر به «هست‌ها» و «نیست‌ها» است؛ یعنی توصیف می‌کنند ولی تجویز نمی‌کنند. مراد از گزاره‌های توصیه‌ای، احکام و قضایای بایستی‌اند؛ یعنی باید‌ها و نبایدها؛ یا قضایای تجویزی، حقوقی، تہذیبی، ارزشی و اخلاقی؛ یعنی شایدها و نشایدها و مانند اینهاست. بنابراین بر اساس رویکرد مطلوب، مسائل علوم انسانی، هم ریشه در حقایق دارند و هم از سنخ امور اعتباری و فرهنگی‌اند؛ از این رو از آن به رویکرد ترکیبی و تلفیقی، تعبیر می‌شود.

به عبارت دیگر، مسائل و قضایای علوم انسانی به لحاظ ماهوی و با توجه به موضوع آن (کنش انسانی، مبادی و پیامدها) قلمرو گسترده‌ای دارد و مشتمل است بر انواع قضایا که عبارت‌اند از: حقیقی یا اعتباری، توصیفی یا تجویزی، دنیوی یا اخروی (قضایای ناظر به

آخرت، معاد، بهشت و جهنم، برزخ، عذاب، ثواب و عقاب و...)، ناظر به سعادت و شقاوت انسان، مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و مانند اینها. به عبارت دیگر، با توجه به دامنه موضوع علوم انسانی (کنش‌ها، مبادی، پیامدها و ظرف آن و...) مسائل آن هم از سنخ حکمت نظری‌اند و هم از سنخ حکمت علمی و هم از سنخ حقیقی‌اند و هم اعتباری. مثلاً برخی مسائل علوم انسانی نظیر مسائل روان‌شناسی رشد و روان‌شناسی شخصیت از سنخ امور حقیقی‌اند و اغلب علوم انسانی مثل فقه و حقوق و امثال آن اعتباری‌اند. قضایا و مسائل اعتباری و انشائی با توجه به معقول ثانی فلسفی بودن مفاهیم آن، به مسائل حقیقی و توصیفی قابل ارجاع‌اند و بر اساس آن، قابلیت صدق و کذب دارند و صدق و کذب قضایای انشائی، مطابقت آنها با نفس‌الامر است. به عبارت دیگر، «گزاره‌های اعتباری از آن جهت که مبتنی بر معقولات ثانی فلسفی و اعتبار آنها برای تحقق زیست انسانی است صادق یا کاذب دانسته می‌شوند... اعتباری بودن یک علم به معنای نابرخورداری آن علم از قضایای توصیفی نیست زیرا می‌توان کشف قواعد و قوانین حاکم بر رفتار انسان را از که سنخ گزاره‌های توصیفی‌اند بر عهده حکمت عملی دانست. کشف قواعد و قوانین رفتار انسانی، اگرچه واقعیاتی از واقعیات خارجی است، آنچه در علوم انسانی به عنوان موضوع لحاظ شده است، جنبه اعتبار است نه واقعیت خارجی آن» (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۴۶). در مقابل این دیدگاه، مکاتب مختلفی وجود دارد؛ مثلاً بر اساس پارادایم پوزیتیویستی، تمامی قلمرو علوم انسانی، عینی و طبیعی است (رک: چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰-۱۱؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۲۲؛ گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۲۲؛ حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵-۱۴۰) یا پارادایم تفسیری، قلمرو علوم انسانی را امری کاملاً ذهنی و درونی می‌داند (رک: ایمان، ۱۳۹۱، ص ۶۲؛ ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۵۶ و ۳۱۶). تفاوت دو قلمرو در این است که قلمرو عینی و طبیعی کاملاً مستقل از امور فرهنگی و ارزشی‌اند؛ برخلاف قلمرو ذهنی و درونی که امری ارزش‌بار بوده و وابسته به امور فرهنگی‌اند.

اعتباریات انسانی، پل ارتباطی بین دو حقیقت تکوینی

مفاهیم و مسائل علوم انسانی افزون بر اینکه تلفیقی از حقایق و اعتباریات‌اند به مثابه پل ارتباطی بین دو حقیقت تکوینی یعنی حیات دنیوی و حیات اخروی عمل می‌کند. به عبارت دیگر، اعتباریات انسانی افزون بر اینکه ریشه در حقایق دنیوی (طبیعت و فطرت) انسانی

دارند پل ارتباطی بین حیات دنیوی و حیات اخروی است. مراد از حقایق دنیوی و طبیعت انسانی، تنها طبیعت بیرونی و عالم حیوانات، نباتات یا جمادات نیست. انسان هم در ابتدا و در اصل موجودی طبیعی است و قوا، جهاز طبیعی و غرایز وی مهم‌ترین نمود طبیعت در زندگی انسان است؛ اما از سوی دیگر انسان همواره بر اساس طبیعت و بر اساس آنچه که خود آفریده زندگی می‌کند. فرهنگ همان آفریده ثانوی انسان است که با آن زندگی می‌کند و نیازهای خود را برآورده می‌سازد. بنابراین، اساس پیدایش و قوام اعتباریات، نیازهای زندگی انسانی است. علوم انسانی در حقیقت با توجه به حیات طبیعی و فطری بشر به مطالعه قلمرو اعتبارات می‌پردازد. انسان تصورات و مفاهیم و ارزش‌ها و باورهایی می‌سازد تا به مقصود دنیوی خود برسد (رک: مصلح، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

ساحت طبیعی و تکوینی انسان دارای قوای فعاله است که منشأ کنش‌های طبیعی است البته این کنش‌ها بر اساس ادراکات اعتباری صورت می‌گیرد. کنش‌ها و اعمال انسانی دو دسته‌اند: یکی ارادی و دیگری غیر ارادی؛ مثلاً در تأمل ابتدایی، میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و گوارش و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن تفاوت جدی وجود دارد، زیرا در قسم اول وجود یا عدم وجود آگاهی، تأثیری در عمل ندارد، ولی در قسم دوم با از میان رفتن علم، وجود فعل از میان می‌رود (رک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۵). فعل اولی از سنخ رفتار کاملاً طبیعی است و دومی از سنخ طبیعی - اعتباری (فرهنگی). کار دستگاه گوارش کاملاً طبیعی است در حالی که عمل غذا خوردن اولاً و بالذات کنشی طبیعی است، اما شاکله و صورت آن، اعتباری و فرهنگی است.

دو قلمرو امور حقیقی دنیوی و امور اعتباری از هم جدا بوده و ریشه امور اعتباری و ادراکات متعلق به آن در حقایق و طبیعت انسانی است؛ یعنی امور اعتباری بر اساس ساختمان و قوای طبیعی انسان شکل گرفته‌اند. انسان موجودی حقیقی و طبیعی است که بدون وجه فرهنگی و اعتباریات نمی‌تواند ادامه حیات دهد. بنابراین انسان موجودی طبیعی - فرهنگی است که هم وجهی حقیقی و طبیعی دارد و هم وجهی فرهنگی - تمدنی. انسان در پیدایش حقیقت و طبیعت خودش نقشی ندارد، اما قلمرو اعتباریات را خود ساخته است. طبیعت بدون انسان هم وجود داشته؛ انسان با همه آثارش از طبیعت است و باز بدان بازمی‌گردد. از سوی دیگر قواعد و قوای طبیعت بر انسان هم حاکم است و انسان هرگز از

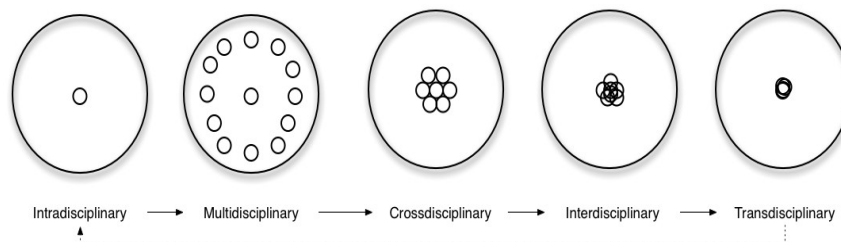
دایره قوا و قواعد طبیعت خارج نمی‌شود. حتی ریشه و اساس اعتباریات هم طبیعت و فطرت انسانی است؛ یعنی انسان بر اساس نیازهایی که به طور طبیعی و فطری دارد و بر اساس قوایی که طبیعت در اختیار او قرار داده، آفریننده امور اعتباری می‌شود (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۶۲۷؛ مصلح، ۱۳۹۲، الف، ص ۲۹ و ۳۴).

طرف دیگر اعتباریات انسانی، حیات اخروی به مثابه مقصد نهایی انسان است که از سنخ حقیقت و تکوین است. این مقصد از دو حال خارج نیست: یا به کمال و سعادت نهایی (قرب الهی) می‌انجامد یا به شقاوت (بعد الهی) که خود، امری تکوینی است. این مقصد، محصول کنش‌ها و اعتبارات انسانی است. براینده کنش‌ها و اعتبارات دینی، کمال و سعادت نهایی است، زیرا بر اساس اعتبارات دینی، هم حیات دنیوی انسان مورد توجه است و هم حیات اخروی به مثابه کمال و سعادت نهایی. در حالی که اعتبارات غیر دینی (سکولار و غیر دینی)، هرچند در مقام اثبات، حیات اخروی در آن محذوف و مغفول است اما در مقام ثبوت، نه تنها حیات دنیوی را آباد نمی‌کند حیات اخروی و مقصد نهایی آن، شقاوت و بعد الهی خواهد بود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شورا، ۲۰، ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴۰؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۴۱۸-۴۲۲). بر اساس این آیه، توجه به دنیا و هدف قرار دادن آن، سبب محرومیت کامل از آخرت است. این آیه تشبیه و کنایه‌ای است مبنی بر اینکه «انسان‌ها همگی زارع‌اند و این جهان مزرعه ماست؛ اعمال ما بذره‌های آن، و امکانات الهی بارانی است که بر آن می‌بارد، اما این بذرها بسیار متفاوت است؛ بعضی محصولش نامحدود و جاودانی و درختانش همیشه خرم و سرسبز و پر میوه، بعضی دیگر، محصولاتش بسیار کم، عمرش کوتاه و زودگذر، و میوه‌هایش تلخ و ناگوار است» (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۴۲۱)؛ لذا انسان در مقام واقع و ثبوت، چه بخواهد چه نخواهد نتایج کارش را در آخرت خواهد دید: «الدنيا مزرعة الآخرة»؛ دنیا کشتزار و مزرعه آخرت است (دیلمی، ۱۴۱۲، ق، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱، ص ۲۶۷، ح ۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۰۷، ص ۱۰۹). بنابراین، انسان هرچند طبیعت خودش را نساخته و خود بخشی از طبیعت است، با کنش‌های ارادی خود، بخشی از حقیقت دنیایی و اخروی خود را

می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان با فطرت الهی متولد می‌شود و با اعمال و رفتارش می‌تواند این فطرت را شکوفا کرده و به کمال نهایی خود برساند یا آن را در حد غرایز حیوانی تقلیل دهد. این حقیقت و شاکله، محصول کنش‌های انسانی است و کنش‌های انسانی به وسیله اعتبارات، سمت و سو می‌گیرد. بدیهی است اعتبارات دینی در کمال و سعادت دنیوی و اخروی نقش جدی خواهد داشت.

ج) تنوع رشته‌های علوم انسانی اسلامی

ارکان هر علمی عبارت است از موضوع و مبادی و مسائل (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۵۵). بر اساس تعریف علوم انسانی و قلمرو معرفتی آن، همهٔ مسائل آن ناظرند به احوال کنش انسانی، مبادی و نتایج آن. به عبارت دیگر، همهٔ آنچه در علوم انسانی به آنها می‌پردازند از احوال و عوارض کنش و روابط انسانی‌اند. علوم انسانی در کلیتش موضوع واحدی دارد که جامع موضوعات خرد و کلان در حوزه علوم انسانی است و بر اساس همین موضوعات، علوم انسانی به رشته‌ها و شاخه‌های مختلف تقسیم می‌شود و ربط و نسبت این رشته‌ها در موضوع کلی و اصلی است و اشتراک رشته‌ها و شاخه‌های علوم انسانی، از سنخ اشتراک معنوی. علی‌رغم اینکه هر رشته علوم انسانی، موضوع و مسائل خاصی دارد، همه آنها در موضوع جامع (کنش‌ها، مبادی و پیامدهای آن) مشترک‌اند و ذیل موضوع واحد و عنوان عام علوم انسانی قرار می‌گیرند. انواع روابط انسانی و قلمرو گستردهٔ آن به عنوان موضوع علوم انسانی، منشأ شاخه‌ها و رشته‌های مختلفی در این حوزه شده است؛ مثلاً موضوع قدرت و حکومت برای رشته علوم سیاسی، ثروت و مال برای رشته علم اقتصاد، موضوع روح و روان و رفتار برای دانش روان‌شناسی، موضوع زبان برای زبان‌شناسی، موضوع تکالیف برای علم فقه و مانند اینها که بیشتر جنبه تکرار شده‌ای دارند. در کنار این، موضوعات و مسائلی مطرح شد که برای بررسی و مطالعه آنها دو یا چند تخصص و رشته علمی لازم است که از آن به بینارشته‌ای، میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای اطلاق می‌شود. برخی دانش‌ها نیز با نگاه فرانگرانه و بیرونی به مطالعه رشته‌ها می‌پردازند که به آن، دانش‌های فرارشته‌ای (see: Hadorn, 2008, p. 19) اطلاق می‌کنیم:



۱. تنوع دانش‌های تک‌رشته‌ای (درون‌رشته‌ای) در علوم انسانی اسلامی

نگاه «درون‌رشته‌ای»^۱ یا تک‌رشته‌ای، به معنای رشته‌های مستقل و علوم تخصصی، به گذشته‌های دور حتی یونان باستان بازمی‌گردد، اما در دوره مدرن، هم رشته‌های مختلفی به وجود آمد و هم مرز رشته‌ها در قالب موضوعاتی همچون علوم انسانی و طبیعی مشخص شد و ذیل هر یک از این بخش‌ها نیز شاخه‌ها و رشته‌های خاصی به وجود آمد. در گذشته دور، به دلیل بساطت و سادگی حوزه‌های علمی و محدود بودن آن، یک فرد می‌توانست در زمینه‌های مختلف تخصص کسب کند. اما در دنیای مدرن با توجه به تخصصی شدن علوم، این امر مشکل و بعضاً ناممکن شد، لذا دانش‌ها هر کدام به حوزه مطالعاتی خاصی اختصاص یافتند و دانش‌های تک‌رشته‌ای، درون‌رشته‌ای و منفرد به معنای امروزی آن شکل گرفت.

برخی از علوم درون‌رشته‌ای و منفرد عبارت‌اند از: علوم اجتماعی (مثل اقتصاد، مدیریت، سیاست، جامعه‌شناسی و مانند اینها)، علوم رفتاری، علوم ارزشی (اخلاق)، علوم تکلیفی (فقه)، علوم دین‌شناختی (دین‌شناسی علمی)^۲ علوم سلوکی (عرفان عملی)، علوم ادبی (ادبیات و...)، علوم هنری (اعم از نقاشی، طراحی، کاریکاتور، مجسمه‌سازی، عکاسی،

1. intradisciplinary

۲. دین‌شناسی به دو معناست. در یک معنا دین به مثابه یک پدیده بشری و فرهنگی (و دینداری) دیده می‌شود و امروزه دین‌شناسی علمی یا تجربی از این قسم است و این معنا از دین‌شناسی از سنخ علوم انسانی است؛ در حالی که در دین‌شناسی به معنای دیگر (غیر تجربی)، دین به عنوان یک امر بشری دیده نمی‌شود بلکه دین خاستگاه الهیاتی داشته و برخاسته از مشیت تکوینی و تشریحی الهی است؛ از این رو دین‌شناسی به معنای دوم از سنخ هستی‌شناختی، خداشناختی و الهیاتی است.

چاپ، تئاتر، موسیقی و آهنگ‌سازی، شعر، داستان، فیلم، سینما، معماری و مانند اینها) و این رشته‌های منفرد، نظریه‌محور بوده و دیگر مسائل از حیثه بررسی آن خارج‌اند. البته رشته‌ها معمولاً به رشته‌های فرعی تقسیم می‌شوند که ممکن است رشته‌های فرعی نیز خود، تکرارشته‌ای و منفرد باشند یا به بینارشته‌ای تبدیل شوند.

بنابراین، علوم تکرارشته‌ای و منفرد، تا مدت‌ها به فعالیت خود ادامه دادند که با توجه به پیچیدگی واقعیت‌های انسانی و انضمامی، مرز میان این رشته‌ها شکسته شد و موضوعات جدید تکوّن و تحقق یافت که نمی‌توان به سادگی آنها را درون یک رشته بررسی کرد. در کنار این رشته‌ها به دانش‌های بینارشته‌ای، میان‌رشته‌ای، چندرشته‌ای و فرارشته‌ای توجه شد. البته دانش‌های تکرارشته‌ای در علوم انسانی موجود محدودند اما با توجه به قلمروشناسی مطلوب (ناظر به روابط چهارگانه انسانی)، تکرارشته‌های علوم انسانی اسلامی، دامنه بسیار گسترده‌ای داشته و با توجه نیازها و ضرورت‌های فردی و اجتماعی، متزاید و توسعه‌یابنده نیز هستند زیرا با رشد و توسعه روابط جوانحی و جوارحی انسان، مسائل معرفتی نیز توسعه می‌یابد و از این طریق، شاخه‌ها و رشته‌های علوم انسانی اسلامی نیز توسعه و افزایش خواهد یافت.

۲. تنوع دانش‌های بینارشته‌ای و فرارشته‌ای در علوم انسانی اسلامی

از دیگر نتایج مطالعه قلمرو علوم انسانی این است که این مجموعه علوم، افزون بر قلمرو درون‌رشته‌ای و محصور در موضوع خاص، منشأ مطالعات متعدد تلفیقی و ترکیبی نیز شده است که امروزه از آن با عناوین مختلفی^۱ یاد می‌کنند که اصطلاحات رایج آن عبارت‌اند از: مطالعات «بینارشته‌ای»، «میان‌رشته‌ای»، «چندرشته‌ای»^۲ و «فرارشته‌ای» (See: Herron, 2002, p.)

۱. مرزشکنی، آمیزش رشته‌ای، روش‌های ترکیبی، مطالعات جامع، مطالعات تلفیقی، مطالعات میان‌رشته‌ای، مطالعات فرارشته‌ای، میان‌رشته‌ای ابزاری و میان‌رشته‌ای مفهومی، میان‌رشته‌ای وسیع و میان‌رشته‌ای محدود، میان‌رشته‌ای نظری، تحقیق دسته‌جمعی، مطالعه مسئله‌محور، علوم دورگه، علوم رابط، علوم مرزی.

boundary crossing, cross-fertilization, analytic methodology, interdisciplinarity, interdisciplinary synthesis, interdisciplinary fields, interdisciplinary studies, integrative research, interdisciplinary team, antidisciplinary, polydisciplinary, post-disciplinary, pre-disciplinary, problem-focused research, hybrid sciences, boundary sciences.

2. polydisciplinary & multidisciplinary

8 & 5).^۱ در مقاله پیش رو به رغم تفاوت ظریف اصطلاحات «بینارشته‌ای»، «میان‌رشته‌ای» و «چندرشته‌ای»،^۲ ما آنها را به یک معنا تلقی می‌کنیم و بیشتر از اصطلاح رایج «بینارشته‌ای» استفاده خواهیم کرد. مراد از مطالعات بینارشته‌ای، تلفیق و ترکیب حداقل دو رشته برای حل یک مسئله یا نیل به هدف خاص می‌باشد. تمایز این دانش‌ها در برابر دانش‌های رایج (درون‌رشته‌ای) در این است که دانش‌های تلفیقی به تبیین موضوعی می‌پردازد که فهم و بررسی آن مستلزم بهره‌گیری از چند رشته است. به عبارت دیگر، میان‌رشته‌ای از چند منبع تغذیه می‌کند، زیرا برخی واقعیت‌های انسانی و اجتماعی امری ذواب‌عده و پیچیده و متکثرند و این پیچیدگی به خاطر وجود ابعاد، زوایا، سطوح، لایه‌ها، مراتب و ظهورات مختلف در برخی پدیده‌هاست؛ مثلاً مسائل ناظر به آینده، وجوه مختلفی چون سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، فرهنگی و مانند اینها دارند که هر کدام نیز در حوزه‌های دیگر تأثیرگذارند. به

1. transdisciplinarity

۲. اصطلاح «بینارشته‌ای» (cross-disciplinary) یا «بینارشتگی» (cross-disciplinarity) ناظر به تلفیق و ترکیب دو رشته است که با این اختلاط (Cross-fertilization)، ضمن شناسایی و حل مسائل مشترک، به خلق ایده‌های جدید منجر شود. مثلاً تلفیق روان‌شناسی و فلسفه به منظور مطالعه پیرامون ذهن و روان از سنخ بینارشته‌ای است. «میان‌رشته‌ای» (inter-disciplinary) ناظر بر ترکیب و تلفیقات بیش از دورشته‌ای است، لذا از آن به «چندرشته‌ای» نیز تعبیر می‌کنند. این حوزه مطالعاتی مستلزم اتخاذ یک متدولوژی مشترک در حل مسئله یا تبیین یک موضوع کلی (با مؤلفه‌هایی از رشته‌های مختلف و متنوع) است. بینارشته‌ای بر دو وجهی بودن ارتباطات علمی دلالت دارد؛ میان‌رشته‌ای بر چند وجهی بودن آن. محصول و نتیجه مطالعات میان‌رشته‌ای معمولاً مستقل از دانش‌های مادر بوده و فی‌نفسه وامدار رشته خاصی نیست. به عبارت دیگر در بینارشته‌ای، دو رشته با حفظ استقلال خویش و با التزام هر کدام به قواعد و اصول خاص خود، به حل یک مسئله می‌پردازند و سهم هر کدام در نتیجه و محصول به دست آمده تا حدودی مشخص است؛ مثلاً در تلفیق فلسفه و روان‌شناسی در بررسی پدیده ذهن، اولاً نقش و سهم هر کدام مشخص است (فلسفه به هستی‌شناسی ذهن می‌پردازد و روان‌شناسی به کنش‌های آن)، ثانیاً هر کدام به قواعد و اصول خاص خود پایبندند، در حالی که در مطالعات «میان‌رشته‌ای» استقلال دانش‌ها کمتر می‌شود و در نهایت، سهم و نقش هر کدام هم مشخص نخواهد بود، زیرا تلفیق و ترکیب دانش‌ها در مطالعات «میان‌رشته‌ای» شبیه ترکیب حقیقی است. مثلاً مطالعات آینده‌پژوهی از این قسم است که در آن، از رشته‌های مختلفی نظیر فلسفه، علوم سیاسی، مدیریت، اقتصاد و امثال آن بهره می‌گیرند و محصول آن، چیزی غیر از این رشته‌هاست (ر.ک: برایسون، ۱۳۹۱، ص ۴۲).

عبارت دیگر، دانش‌های «بینارشته‌ای» (یا «میان‌رشته‌ای» و «چندرشته‌ای») به مطالعه و فهم و بررسی موضوع خاص که مستلزم بهره‌گیری از چند رشته است می‌پردازد.

امروزه از جمله مطالعات بینارشته‌ای در علوم انسانی، علوم شناختی (مرکب از: فلسفه، فلسفه ذهن، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، هوش مصنوعی و عصب‌شناسی و مانند اینها)، آتروپولوژی (مرکب از مردم‌شناسی فرهنگی، مردم‌شناسی تجربی، فسیلی و مانند اینها) و آینده‌پژوهی (مرکب از: علوم سیاسی، تاریخ، روابط بین‌الملل، ادبیات، اقتصاد، روان‌شناسی، علوم اجتماعی و مانند اینها) است. برخی از مطالعات بینارشته‌ای نظیر علوم شناختی، از سنخ بینارشته‌ای تفصیلی‌اند. در مطالعات بینارشته‌ای ممکن است یک رشته در رأس هرم قرار گیرد و در حل مسئله مورد نظر به رشته‌های دیگر جهت دهد. مثلاً در مطالعات علوم شناختی، فلسفه در رأس هرم قرار دارد.

دانش‌های فرارشته‌ای^۱ با نگاه فرانگر و بیرونی، یک یا چند رشته را مطالعه می‌کنند. نسبت «رشته» و بینارشته‌ای با «فرارشته»، مثل عکاسی یا فیلمبرداری از راه دور یا نزدیک است. فرارشته‌ای، مانند عکاسی از فاصله دور است و رشته و بینارشته‌ای، عکاسی از فاصله نزدیک، با این تفاوت که در رشته‌ها، از فاصله نزدیک به یک موضوع می‌پردازد اما در بینارشته‌ای، مطالعه از فاصله نزدیک، چند موضوع را همزمان مورد مطالعه قرار می‌دهد. فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی از سنخ علوم فرارشته‌ای‌اند؛ مثلاً «روش‌شناسی علوم انسانی» از این لحاظ که با نگاه بیرونی به مطالعه روش‌های علوم انسانی می‌پردازد یک فرارشته است و به لحاظ اینکه با چندین موضوع و رشته (فلسفه، معرفت‌شناسی، منطق، هرمنوتیک و مانند اینها) سر و کار دارد دانش بینارشته یا چندرشته‌ای محسوب می‌شود.

برخی موضوعات و مسائل معرفتی هرچند از سنخ بینارشته‌ای نیستند به دو یا چند علم مربوط می‌شوند که در این صورت معمولاً رویکرد غالب مد نظر قرار خواهد گرفت؛ مثلاً موضوع علم کلام به یک لحاظ مبدأ و معاد است که در این صورت از سنخ علوم انسانی نخواهد بود و به لحاظ اینکه ناظر به باورها و عقاید و مسائل ایمانی انسان است می‌تواند ذیل علوم انسانی نیز جای گیرد یا مثلاً اگر گفتیم موضوع علوم انسانی، انسان و کنش بمعنی

الاعم (رفتار، منش، گرایش، دانش با ویژگی آگاهانه یا نیمه آگاهانه و ارادی یا نیمه ارادی) است در این صورت باید تکلیف خود را با علوم بینارشته‌ای نظیر روان‌شناسی شخصیت، روان‌شناسی رشد، علوم شناختی و مانند اینها مشخص کنیم. در این‌گونه موارد، محور غالب باید مد نظر قرار گیرد. در مثال دوم، با توجه به غلبه مسائل ناظر به کنش انسانی، بیشتر دانش‌های بینارشته‌ای از سنخ علوم انسانی خواهند بود. در مقابل در علوم بینارشته‌ای اگر غلبه با علوم طبیعی نظیر فیزیولوژی و بیولوژی انسانی باشد، هرچند با انسان سر و کار دارند کمترین ارتباط را با موضوع انسان بما هو انسان یا کنش‌های ارادی و آگاهانه وی دارد مثل علوم پزشکی؛ لذا در قلمرو علوم انسانی قرار ندارد.

با توجه به تنوع رشته‌ها، بینارشته‌ها و فرارشته‌ها، استقرار تام صورت نگرفته است و سعی شده به امهات رشته‌ها اشاره شود، لذا برخی رشته‌ها در این دسته‌بندی نیامده‌اند مثل علم ترافیک، کتابداری، حسابداری و مانند اینها که به گونه‌ای از رشته‌های علوم انسانی یا از دانش‌های بینارشته‌ای‌اند.

۳. تنوع و تکرر علوم انسانی اسلامی مضاف به دیگر علوم (به‌ویژه علوم طبیعی)

علوم انسانی اسلامی افزون بر تنوع رشته‌ای و بینارشته‌ای، قابلیت اضافه به دیگر علوم را نیز دارند که آن را علوم انسانی مضاف اطلاق می‌کنیم. علوم انسانی مضاف چند قسم است: مضاف به امور و مضاف به علوم. قسم اول مثل فقه هنر، اخلاق هنر، اقتصاد هنر، اخلاق سیاست، اخلاق پزشکی، اخلاق پرستاری، روان‌شناسی جنگ، روان‌شناسی ورزش و مانند اینها. در قسم دوم نیز دو دسته علوم انسانی مضاف وجود دارد: علوم انسانی به یکی دیگر از رشته‌های علوم انسانی اضافه شود، مثل روان‌شناسی اقتصاد، جامعه‌شناسی فقه، اخلاق علم، تاریخ علوم انسانی. یا مضاف به دیگر علوم (به‌ویژه علوم طبیعی) که در اینجا بیشتر ناظر به علوم انسانی مضاف به علوم طبیعی و امثال آن است. علوم انسانی مضاف به علوم طبیعی و مهندسی مثل اقتصاد مهندسی، روان‌شناسی پزشکی، اخلاق مهندسی، جامعه‌شناسی مهندسی، روان‌شناسی مهندسی، مدیریت مهندسی، مدیریت صنعتی و مانند اینها. این نتایج اختصاصی به قلمروشناسی بر اساس مبنای ما ندارد اما وجه اسلامیت این علوم را می‌توان بر اساس مبنای مطلوب تبیین کرد؛ مثلاً در اخلاق پزشکی، اقتصاد مهندسی و مانند اینها

علوم انسانی مضاف نقش جدی و اساسی در دینی بودن دانش مضاف‌الیه دارد زیرا علوم انسانی مضاف، نسبت به دانش‌های مضاف‌الیه نقش نرم‌افزار را دارد و از این لحاظ به دانش‌های مضاف‌الیه جهت می‌بخشد. به دیگر سخن در علوم انسانی مضاف به علوم به‌ویژه علوم طبیعی و علوم پایه، اسلامیت دانش‌های مضاف‌الیه در گرو اسلامیت علوم انسانی مضاف است.

د) توسعه‌یابندگی و پیشرونده بودن قلمرو علوم انسانی اسلامی

قلمروشناسی انسانی اسلامی، ضمن اینکه بخش عمده علوم انسانی موجود را شامل می‌شود از یک سو برخی رشته‌های علوم انسانی موجود نظیر فلسفه را از دایره علوم انسانی خارج می‌کند و از طرف دیگر، دانش‌هایی مثل فقه، اخلاق، عرفان، علم‌النفس، معماری و هنر را که امروزه در زمره علوم انسانی نیستند در این مجموعه قرار می‌دهد و برخی دانش‌ها به یک لحاظ داخل در علوم انسانی‌اند و به لحاظ دیگر خارج از آن؛ مثلاً معرفت‌شناسی را به لحاظ اینکه به معرفت انسانی می‌پردازد می‌توان علوم انسانی دانست و به جهت دیگر از سنخ متافیزیک و از مبانی و مبادی علوم انسانی به شمار می‌آید یا دانش‌های دیگر مثل علم کلام آنجا که موضوعش فعل الهی است از سنخ علوم انسانی نیست، اما به لحاظ باور و ایمان انسان در نظر گرفته می‌شود از سنخ علوم انسانی خواهد بود یا عرفان. برخی فلسفه‌های مضاف به امور و علوم انسانی نیز این‌گونه‌اند. البته به لحاظ غلبه نوع موضوع آن دانش و میزان ارتباط آن به موضوع کنش انسانی یا عدم ارتباط آن، می‌توان جزء علوم انسانی دانست یا از آن خارج کرد. با این معنا علوم هم‌چون طب و پزشکی، فیزیولوژی و بیولوژی انسانی، قطعاً از گستره علوم انسانی خارج خواهند بود زیرا این‌گونه علوم هرچند با انسان سر و کار دارند انسان بماند انسان و کنش‌های وی (کنش‌های ارادی، نیمه ارادی و کنش آگاهانه و نیمه‌آگاهانه) در این علوم نقشی نخواهند داشت.

با توجه به نیاز انسان و تغییر و تحولات سریع زندگی و فرهنگ انسانی، قلمرو این علوم رو به رشد و توسعه بوده و در موارد فوق منحصر نخواهد ماند. به عبارت دیگر با توجه به انواع کنش‌ها و مواجهه جوانحی و جوارحی انسان با غیر خود و بر اساس تنوع مسائل معرفتی، می‌توان مجموعه‌ای از علوم انسانی را سامان داد. از این رو با توجه قلمرو

موضوع علوم انسانی، اولاً قلمرو مسائل و به تبع آن رشته‌های علمی امری استقرایی خواهد بود، ثانیاً با توجه نیازها و ضرورت‌های فردی و اجتماعی، متزاید و توسعه‌یابنده است زیرا با رشد و توسعه روابط جوانجی و جوارحی انسان، مسائل معرفتی نیز توسعه می‌یابد و از این طریق، شاخه‌ها و رشته‌های علوم انسانی اسلامی نیز توسعه و افزایش می‌یابد؛ مثلاً در گذشته مسائلی به نام محیط زیست مطرح نبود اما اکنون اخلاق محیط زیست یکی از شاخه‌های علوم انسانی به شمار می‌آید یا در آینده نیز ممکن است موضوع دیگری پدید آید که شاخه‌ای علمی برای آن تعریف شود (ر.ک: رشاد، ۱۳۹۰).

بنابراین به دلیل گستردگی قلمرو موضوعی علوم انسانی، مسائل آن نیز گسترش می‌یابد و به تبع آن، قلمرو علوم انسانی را می‌توان امری رو به جلو و قابل توسعه دانست و با توجه به توسعه علوم و زایش علوم فرعی می‌توان مجموعه‌ای از مسائل را از زیر چتر یک علم خارج کرد و علم دیگری متولد شود و این قاعده درباره این علم جدید نیز جاری و ساری است. البته در صورتی که دلیل تقسیم‌بندی علوم و تفکیک مسائل آنها از یکدیگر را سهولت تعلیم و رعایت مناسبات بین آنها بدانیم این‌گونه مناقشات جایی پیدا نخواهد کرد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ص ۶۲ و ۶۷). البته علوم انسانی به رغم اینکه موضوع واحدی دارند، با توجه به گستره وسیع موضوع آن، بر اساس تشکیک وجود و قاعده کثرت در وحدت، کثرت موضوعی آن، به وحدت برمی‌گردد.

ه- تنوع و تکثر منابع و ابزارهای معرفتی

از نتایج و برون‌داد قلمروشناسی علوم انسانی، منبع‌شناسی علوم انسانی است. به عبارت دیگر، قلمروشناسی علم یکی از مبانی علم‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌باشد و هر گونه داوری‌ها و موضع‌گیری‌ها در این باب، تأثیر جدی در منبع‌شناسی آن خواهد داشت. اگر دامنه معرفتی یک علم، محدود به یک حوزه خاص باشد به همان میزان، منابع معرفتی آن نیز محدود و منحصر خواهد بود و در صورتی که قلمرو معرفتی و موضوعی آن متکثر و متنوع باشد به همان میزان، منابع معرفتی نیز متنوع خواهد بود. این مسئله در باب علوم انسانی اسلامی نیز صادق است.

با توجه به قلمرو موضوعی علوم انسانی اسلامی (کنش‌ها، مبادی و پیامدها و روابط

چهارگانه انسان با خود، خدا، دیگران و جهان پیرامونی) و همچنین با توجه به تنوع و تکثر ماهوی مسائل آن (حقیقی یا اعتباری، حکمت نظری یا عملی، توصیفی یا تجویزی، دنیوی یا اخروی، مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و مانند اینها)، منابع معرفتی آن نیز تنوع خواهد داشت. به عبارت دیگر با توجه به دامنه موضوع علوم انسانی (کنش‌ها، مبادی، پیامدها و ظرف آن و...)، منابع و ابزارهای معرفتی آن متکثر و متنوع خواهد بود، زیرا قلمروشناسی معرفتی در منبع‌شناسی آن تأثیر مستقیم دارد؛ مثلاً مرز و قلمرو علوم طبیعی نظیر علم فیزیک و علم شیمی و مانند اینها را موضوع آن تعیین می‌کند و موضوع این‌گونه علوم، محدود و محصور در قلمرو عالم ماده و طبیعت است، لذا با پذیرش این مبنا می‌توان به نتایج معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مختلفی رسید از جمله اینکه: منابع معرفتی این علوم، محدود و خاص خواهد بود و در نتیجه از روش‌شناسی خاصی باید بهره گرفت. همچنین این‌گونه علوم، ظرفیت و قابلیت اثبات یا رد امور عقلی و متافیزیکی را ندارند. به عبارت دیگر، منابع، روش‌ها و ابزارهای معرفتی یک علم، تابع قلمرو معرفتی و ظرفیت‌های آن است که با تعیین و تبیین ماهیت یک علم و قلمرو معرفتی آن می‌توان به مبانی آن به‌ویژه مبانی معرفت‌شناختی پرداخت. همچنین با مشخص شدن گستره و قلمرو علوم انسانی و حد و مرز آن، می‌توان با مراجعه به دیگر منابع معرفتی همچون آیات^۱ و روایات، انواع مسائل علوم انسانی را شناسایی کرد و حتی بعضاً پاسخ آن را نیز استخراج و استنباط نمود، مثلاً آیات ناظر به مسائل سیاسی، آیات ناظر به مسائل روان‌شناسی، آیات ناظر به مسائل اقتصادی و مانند اینها را استخراج و بررسی کرد. تفصیل مطالب در مباحث ناظر به منبع‌شناسی و برابند روش‌شناختی آن طرح خواهد شد.

(و) تنوع کارکردی علوم انسانی اسلامی

از آثار و نتایج قلمروشناسی علوم انسانی، تنوع کارکردی آن است. در علوم انسانی موجود به دلیل قلمرو محدود آن، کارکردهای آن نیز محدود است، اما علوم انسانی اسلامی با توجه به قلمرو وسیع آن کارکردهای مختلفی دارد از جمله کارکردهای نظری (معرفتی)، عملی،

۱. منابع و ابزارهای معرفتی از منظر قرآن: حواس ظاهری (نحل، ۷۸)، عقل (نحل، ۷۸)، وحی قرآنی (رعد، ۴۳)، شهود باطنی (کهف، ۶۵) و مانند اینها.

فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی، مَلْکی، ملکوتی، مادی، معنوی، ظاهری، باطنی، سبک زندگی، تمدن‌سازی و مانند اینها.

۱. کارکردهای فردی

علوم انسانی در تک تک افراد تأثیر و کارکرد دارد. برخی آثار و کارکردهای فردی عبارت‌اند از: اخلاقی، رفتاری، تربیتی، خودسازی و مانند اینها. با توجه به ترابط و تعامل دوسویه و شبکه‌ای فرد و جامعه، کارکردهای فردی بیگانه از کارکردهای اجتماعی نیست، لذا بر این اساس، علوم رفتاری نظیر روان‌شناسی، تربیت و امثال آن نیز جنبه اجتماعی دارند. البته این کارکردها به صورت غیرمستقیم از قرآن کریم به دست می‌آید زیرا قرآن خطوط اولیه برای قلمرو معرفتی و منابع آن ترسیم می‌کند و مفسر با دلالت التزامی به این کارکردها می‌رسد. به تعبیر دیگر همان‌گونه که قرآن، کارکردهای فردی، اجتماعی، معرفتی و مانند اینها دارد، علوم قرآن‌بنیان نیز باید این کارکردها را داشته باشند.

۲. کارکردهای معرفتی

علوم انسانی افزون بر کارکردهای معرفت‌زایی آن، در دیگر علوم (طبیعی و مهندسی) نیز تأثیرگذار است. از کارکردهای علوم انسانی، تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آن در سایر علوم نظیر مهندسی، فیزیک، شیمی و مانند اینهاست. علوم انسانی مضاف به علوم طبیعی از کارکردها و تأثیر مستقیم آن است، مثل اقتصاد مضاف (اقتصاد مهندسی، اقتصاد زیست، اقتصاد پزشکی و مانند اینها)، اخلاق مضاف (اخلاق علم، اخلاق پزشکی، اخلاق مهندسی و مانند اینها)؛ بنابراین بیشتر رشته‌ها و شاخه‌های علوم انسانی در علوم طبیعی حضور و تأثیر مستقیم دارند. از کارکردهای معرفتی علوم انسانی جهت‌دهی به دیگر علوم به‌ویژه علوم طبیعی و مهندسی است که نوعی تأثیر غیرمستقیم است؛ مثلاً در طراحی و ساخت سد، جاده، معدن، شهر و شهرک و مانند اینها، مسائل مختلف انسانی (مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، فرهنگی و مانند اینها) تأثیر دارند که گویای اهمیت و نقش علوم انسانی به عنوان روح حاکم در دیگر امور و علوم است. علوم انسانی در پیشرفت و توسعه علوم طبیعی سهم دارند زیرا علوم طبیعی و مهندسی در یک زمینه

فرهنگی مناسب رشد می‌کنند که علوم انسانی، آن بستر مناسب را فراهم می‌کند. همچنین علوم انسانی کاربرد علوم طبیعی در جوامع انسانی را آسان‌تر می‌سازد و به همین دلیل، دانش‌های بینارشته‌ای به‌ویژه تلفیق بین برخی رشته‌های علوم انسانی با علوم طبیعی مثل رابطه علم پزشکی و علوم اجتماعی ضرورت پیدا می‌کند. از جمله کارکردهای علوم انسانی در علوم طبیعی، پیشگیری از آسیب‌های فناوری‌های نوین در ساختار فرهنگی و اجتماعی است.

۳. کارکردهای اجتماعی

کارکردهای اجتماعی، سامان دادن به زندگی اجتماعی، سبک زندگی و تمدن‌سازی و مانند اینهاست. بنابراین علوم انسانی اسلامی و کارکردهای آن باید ناظر به حوزه‌های مختلف روابط چهارگانه انسانی باشد. همان‌گونه که بخشی از احکام و تعالیم اسلام همچون جهاد، حج، ادای امانت، امر به معروف و نهی از منکر و مانند اینها کارکرد اجتماعی دارند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران، ۱۱۰) [علوم انسانی اسلامی (قرآن‌بنیان) نیز باید دارای کارکرد اجتماعی باشد.

۴. کارکردهای تمدنی

تمدن، پیشرفت همه‌جانبه (مادی و معنوی) انسان است (رک: ولایتی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵-۲۷) که پایه و بخش اصلی آن، تعالی معنوی و سبک زندگی و بخش مادی و ابزارهای آن رشد مادی و علمی است. از کارکردهای تمدنی علوم انسانی اسلامی تأثیر در سه بخش نرم‌افزاری و سخت‌افزاری و ابزارهای است (رک: ابوطالبی، ۱۳۹۶، ش ۶، ص ۹۷-۱۲۴). به تعبیر دیگر، علوم انسانی قرآن‌بنیان در تمدن دینی نقش خواهد داشت. مراد از تمدن دینی، هماهنگی و سازگاری قوانین تشریحی (نرم‌افزاری) با قوانین تکوینی الهی (سخت‌افزاری و ابزارهای) به منظور خروج از جهل و توحش و وارد شدن در راه انسانیت و ترقی (در علوم و صنایع و نظامات) و قانونمند شدن و با برنامه زندگی کردن است (رک: قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۰۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۵۰). خداوند در این زمینه می‌فرماید:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره، ۲۱۳). بر اساس این آیه، برای رسیدن به تمدن واقعی و پیشرو مهم‌ترین وسیله، قانون همه‌جانبه است و در کنار قانون کامل، مجریان اصلاح شده و خودساخته لازم است (ر.ک: مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۲۱).

۵. کارکرد همه‌جانبه دنیوی و اخروی (بستر تحقق حیات طیبه)

علوم انسانی اسلامی افزون بر آثار و برکات دنیوی (فردی و اجتماعی)، نسبت به زندگی اخروی انسان‌ها نیز بی‌تفاوت نیست و کارکردهای اخروی و معنوی آن ناظر است به کمال و سعادت نهایی انسان. به عبارت دیگر، علوم انسانی اسلامی دارای کارکرد همه‌جانبه جهت تعالی و سعادت دنیوی و اخروی است که در قرآن از آن به «حیات طیبه» یاد شده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل، ۹۷. رک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۳)؛ لذا علوم انسانی اسلامی زمینه‌ساز تحقق حیات طیبه خواهد بود.

نتیجه

در این مقاله بر پایه تلقی خاص از موضوع علوم انسانی اسلامی و قلمرو آن با رویکرد قرآنی، به برخی ویژگی‌ها و مختصات علوم انسانی اسلامی پرداخته شد. موضوع علوم انسانی اسلامی در معنای خاص دینی و با رویکرد قرآنی عبارت است از: «کنش‌ها» و «واکنش‌های» انسان، اعم از کنش‌های ظاهری یا باطنی، مُلکی یا ملکوتی، جوارحی یا جوانحی، فردی یا اجتماعی و مانند اینها. بر اساس این معنا، شبکه روابط و کنش‌های انسانی، حداقل در چهار دسته رابطه انسان با خود، با خدا، با دیگر انسان‌ها (و جامعه) و با جهان (طبیعت و زیست) ترسیم شد. پذیرش قلمرو معرفتی علوم انسانی بر اساس شبکه روابط انسانی (روابط چندگانه)، نتایج مختلفی در ماهیت و مختصات (کمیت و کیفیت) علوم انسانی اسلامی داشته است که مقاله پیش رو به ترسیم و تبیین هر کدام به شرح ذیل پرداخته است:

۱. توحیدمحوری در شبکه‌کنش‌ها: همه‌کنش‌ها و روابط انسانی (با خود، خدا، دیگران و جهان پیرامون) و به تبع آن، همه‌مسائل علوم انسانی باید در نهایت به خداوند برگردد.
۲. تنوع ماهوی مفاهیم و مسائل علوم انسانی اسلامی: مسائل علوم انسانی مشتمل بر انواع قضایا اعم از حقیقی یا اعتباری، توصیفی یا تجویزی، دنیوی یا اخروی (قضایای ناظر به آخرت، معاد، بهشت و جهنم، برزخ، عذاب، ثواب و عقاب و...) ناظر است به سعادت و شقاوت انسان، مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و مانند اینها.
۳. تنوع رشته‌های علوم انسانی اسلامی؛ یعنی از علوم انسانی اسلامی مشتمل بر دانش‌های تک‌رشته‌ای، بینارشته‌ای، میان‌رشته‌ای، چندرشته‌ای و فرارشته‌ای خواهد بود.
۴. از نتایج قلمرو معرفتی یادشده، توسعه‌یابندگی و پیشرونده بودن رشته‌های علوم انسانی اسلامی است.
۵. توسعه موضوعی علوم انسانی، تنوع و تکثر منابع معرفتی این علوم را در پی خواهد داشت.
۶. و در نهایت، تنوع کارکردی علوم انسانی اسلامی اعم از کارکردهای فردی، اجتماعی، تمدنی، دنیوی، اخروی و مانند اینها از نتایج توسعه قلمرو موضوعی علوم انسانی است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن‌ابی‌جمهور احسائی، محمد (۱۴۰۳ ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*. تحقیق مجتبی عراقی، الطبعة الأولى، قم، سیدالشهداء.
۲. ابن‌سینا، عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء* (المنطق، کتاب البرهان). قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۳. ابوطالبی، مهدی (بهار ۱۳۹۶). «نقش علوم انسانی اسلامی در تمدن نوین اسلامی از نگاه مقام معظم رهبری». *مجله تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ش ۶.
۴. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*. قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۱ ق). *کفایه الاصول*. قم، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
۶. برایسون، ریچارد (۱۳۹۱). *برنامه‌ریزی/استراتژیک*. ترجمه دکتر مهدی خادمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آریانا قلم.
۷. بلیکی، نورمن (۱۳۹۳). *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*. ترجمه سید حمیدرضا حسنی و دیگران، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). *جهان‌های اجتماعی*. چاپ دوم، قم، کتاب فردا.
۹. ترخان، قاسم (۱۴۰۰ الف). «تأملی در یگانه‌انگاری علوم انسانی اسلامی و سکولار». *مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۸۷.
۱۰. ترخان، قاسم (۱۴۰۰ ب). «علامه طباطبایی و الزامات اعتباری بودن علوم انسانی». *مجله ذهن*، ش ۸۸.
۱۱. چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۹). *چیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام، چاپ دوم، تهران، انتشارات سمت.
۱۲. حبیبی، رضا، و محمد شجاعی شکوری (۱۳۹۱). *فلسفه علوم تجربی*. چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۳ ق). *الجواهر النضید*. قم، انتشارات بیدار.
۱۴. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن (۱۴۱۲ ق). *ارشاد القلوب*. قم، رضی.
۱۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *منطق طبقه‌بنایی علوم انسانی*. تهران، همایش تحول در علوم انسانی، دانشگاه تهران.

۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۲). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۷. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. چاپ اول، تهران، انتشارات آفتاب توسعه.
۱۸. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۶). *دروس فی علم الاصول*. بیروت، دار الکتب اللبنانی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم، منشورات اسماعیلیان.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *رسالت تشیع در دنیای امروز*. چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲۳. علی تبار، رمضان (پاییز ۱۳۹۷). «موضوع‌شناسی علوم انسانی و اقتضائات روش‌شناختی آن». *مجله ذهن*، ش ۷۵.
۲۴. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق). *قاموس قرآن*. چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. گیلیس، دانالد (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه میاننداری، قم، طه و تهران، سمت.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۱). *شرح الهیات شفا*. قم، موسسه امام خمینی (ره).
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۱). *جست‌وجو و گفت‌وگو (جستارهایی در فرهنگ)*. تهران، انتشارات علم.
۳۰. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲ الف). *ادراک اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ*. تهران، روزگار نو.
۳۱. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲ ب). «اعتباریات علامه طباطبایی مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ». *مجله حکمت و فلسفه*، ش ۳۶.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *آشنایی با منطق*. چاپ سی و هفتم، قم، انتشارات صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. قم، انتشارات صدرا.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (بی تا). تفسیر نمونه. قم، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. میرنصیری، سید روح اله و ابوالفضل ساجدی (۱۳۹۶). «اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی». قیاسات، ش ۴۸.
۳۶. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران. تهران، مرکز اسناد و خدمات پژوهش.
۳۷. هاملین، دیوید (۱۳۷۴). تاریخ معرفت شناسی. ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

The Holy Quran

Nahj al-Balagha

1. Ibn Abi Jumhur Ahsa'i, Muhammad (1403 AH), Awali Al-Laali al-Aziziyah in Al-Ahadith al-Diniya, Muftaba's Iraqi Research, Qom, Seyyed al-Shuhada, the first edition (in Arabic).
2. Ibn Sina, Abdullah (1404 AH), al-Shafa, al-logic, Kitab al-Barhan, Qom, Marashi Najafi Library (in Arabic).
3. Abutalebi, Mehdi (2016), The role of Islamic humanities in modern Islamic civilization from the perspective of the Supreme Leader, Journal of Fundamental Research of Humanities, Spring, Vol. 6 (in Persian).
4. Iman, Mohammad Taqi (2012), Philosophy of Research Methodology in Humanities, Qom, Haozeh and University Research Institute Publications (in Persian).
5. Akhund Khorasani, Mohammad Kazem (1411); Kefayeh – al-osoul (Sufficient principles); Qom, Al-Bayt Foundation for Heritage (in Arabic).
6. Bryson, Richard (2019), strategic planning, translated by Dr. Mehdi Khademi, Tehran, Ariana Qalam Publications, second edition (in Persian).
7. Bryson, Richard (2011); Strategic planning, translated by Dr. Mehdi Khademi, Ariana Qalam Publications, second edition, Tehran (in Persian).
8. Blakey, Norman (2014); Paradigms of research in humanities, translated by Seyyed Hamidreza Hosni and others, Qom, Hozeh and University Research Center, second edition (in Persian).
9. Parsania, Hamid (2012); Social worlds, second edition, Qom, Kitab Farda (in Persian).
10. Tarkhan, Qasim (1400-A), a reflection on the unification of Islamic and secular humanities, Epistemological Studies Quarterly in Islamic University, No. 87. (in Persian).
11. Tarkhan, Qasim (1400-B), Allamah Tabatabaei and the requirements of validity of human sciences, Menad Quarterly, No. 88. (in Persian).
12. Chalmers, Alan, F (1379); What is science; Translated by Saeed Zibaklam,

- Tehran: Samt (in Persian).
13. Habibi, Reza, Shojaei Shakuri, Mohammad (2012), Philosophy of Experimental Sciences, Qom, Imam Khomeini Educational-Research Institute (RA), first edition (in Persian).
 14. Halli, Hasan bin Yusuf (1423 AH); Al-Jawhar Al-Nazid, Qom, Bidar Publications (in Arabic).
 15. Daylami, Hasan bin Abi al-Hassan (1412 AH), Irshad al-Qulub, Qom, Razi (in Arabic).
 16. Rashad, Ali-Akbar (2018), The Logic of Classification of Humanities, Tehran, Development Conference in Humanities, University of Tehran, Date: 21/2/2019. (in Persian).
 17. Ritzer, George (1382), Sociological theory in the contemporary era, translated by Mohsen Salasi, Tehran, Elmi. (in Persian).
 18. Sharifi, Ahmad Hossein (2014); Fundamentals of Islamic Humanities, Tehran, Aftab Tehseh Publications, first edition. (in Persian).
 19. Sadr, Seyyed Muhammad Baqir (1406); Lessons in Islamic Science, Lebanon, Beirut, Dar al-Kitab al-Labbani. (in Arabic).
 20. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (Bita), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Ismailia Manifesto. (in Arabic).
 21. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1364), Principles of Philosophy and the Method of Realism, second edition, Tehran, Sadra Publications. (in Persian).
 22. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2007), The Mission of Shiism in Today's World, Second Edition, Qom, Bostan Kitab Institute. (in Persian).
 23. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2008), Man from the beginning to the end, translated and annotated by Sadegh Larijani, second edition, Qom, Bostan Kitab Institute. (in Persian).
 24. Ali Tabar, Ramadan (2017); Thematics of human sciences and its methodological requirements, Mind Journal, No. 75, Fall. (in Persian).
 25. Qorashi Banayi, Ali Akbar (1412), Qur'an Dictionary, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 6th edition. (in Persian).
 26. Gillis, Donald (1381), Philosophy of Science in the 20th Century, translated by Miandari, Qom, Taha-Tehran, Samt. (in Persian).
 27. Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar al-Anwar, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, Beirut. (in Arabic).
 28. Misbah, Mohammad Taqi (2011), Commentary on the Theology of Shafa, Qom, Imam Khomeini Institute (in Persian).
 29. Mostafavi, Hassan (1368), research on the words of the Holy Quran, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic).
 30. Mosleh, Ali Asghar (2011), search and dialogue. Essays in Farhang, Tehran: Alam Publications. (in Persian).
 31. Mosleh, Ali Asghar (1392-A), Allamah Tabatabai's Credit Perception and Philosophy of Culture, Tehran, New Age. (in Persian).
 32. Mosleh, Ali Asghar (1392-2), Allamah Tabatabai's Credentials as the Basis

-
- of a Philosophical Plan for Culture, Hikmat and Philosophy Magazine, No. 36. (in Persian).
33. Motahari, Morteza (1386); Introduction to Logic, Qom, Sadra Publications, 37th edition. (in Persian).
 34. Motahari, Morteza (1389), collection of works, Qom, Sadra Publishing. (in Persian).
 35. Makarem Shirazi, Nasser (Beta), Tafsir al-Namoneh (Sample interpretation), Qom, Dar al-Kitab al-Islamiyah. (in Persian).
 36. Mirnasiri, Seyyed Ruholah and Sajdi, Abolfazl (2016), Credibility and human sciences from the perspective of Allamah Tabatabai, Qabsat, vol. 48. (in Persian).
 37. Velayati, Ali Akbar (1382), Dynamics of Islamic and Iranian Culture and Civilization, Tehran, Center for Research Documents and Services. (in Persian).
 38. Hamlin, David (1374), History of Epistemology, translated by Shapour Etemad, Tehran Institute of Human Sciences and Cultural Studies. (in Persian).
 39. Hadorn, Gertrude Hirsch (2008), Handbook of Transdisciplinary Research, Switzerland, Springer Science.
 40. Herron, Nancy. L (2002), (general editor) the social sciences: a cross-disciplinary guide to selected sources, United States of America, Colorado.



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The role and place of reason in justifying religious beliefs from the point of view of Allameh Tabatabai and Thomas Aquinas

Mohsen Izadi¹  | Amir Mahdi Shiri² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

E-mail: m.izadi@qom.ac.ir

2. PHD student of theoretical foundations of Islam, University of Qom, Qom, Iran.

E-mail: amirmahdi.shiry@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 November
2023

Received in revised form
11 December 2023

Accepted 13 December
2023

Published online 20
February 2024

Keywords:

*intellect, religious beliefs,
Allameh Tabatabai,
Thomas Aquinas.*

ABSTRACT

Allameh considers the intellect to be the soul of human evidence, and the heart is the soul of evidence, thus the receiver of revelation; Self is evidence and it is referred to as heart or intellect. It is clear that intellect in this application has a more general meaning than theoretical and reasoning intellect. But Aquinas only believes in the reasoning aspect of reason. According to the distinction that Aquinas makes between revelation and reason, he considers the most important common belief of Christianity, that is, the Trinity, to be outside of rational perception, and emphasizes the primacy of faith over reason. But Allameh, first of all, defines faith in the realm of practical reason, secondly, he considers reasoning and theoretical reason to be prior to faith. The common denominator of Allameh and Aquinas is that they believe about the place of reason in justifying religious beliefs; Many religious beliefs, above all, the proof of God's existence, can be justified by reason (proof), secondly, reason and religion are the gateway to the world of truth and are the reason for guiding people to reach happiness. Both philosophers use Aristotelian rational-argumentative philosophy to prove religious truths. In this article, we will examine the views of these two philosophers about the place of reason in the justification of religious beliefs with analytical and descriptive methods.

Cite this article: Izadi, M & Mahdi Shiri, A.M (2023). The role and place of reason in justifying religious beliefs from the point of view of Allameh Tabatabai and Thomas Aquinas, *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 119-147. <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.424031.1042>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.424031.1042>

Extended Abstract

Introduction

Throughout the history, all the hypotheses have traveled a long way from the beginning of the design to the proof: for example, the hypothesis of the sphericity of the earth was proposed by Pythagoras six centuries before Christ, and Ptolemy and Archimedes, Aristotle and many others have tried to prove it, and twenty one a century after its design, Galileo died to prove it, a truth available to mankind that took twenty-two centuries to prove. But how will it be about statements that have a transcendental source? How much attention will be given to statements that claim to provide human happiness? It is obvious that the most controversy will be about issues whose content is of importance and concern for all mankind and three directions can be extracted from this content. The issue of religion and issues related to religion have the most doubts and controversies because they are about propositions that are superior to nature or we are superior to human understanding. In the sense that it calls all human beings and its content is related to all human beings. In the sense that it is about all human behaviors and all aspects of human life. Allameh Tabataba'i and Thomas Aquinas excelled in this matter in two ways; scientifically and historically. From the scientific point of view, Allamah Jame is all religious sciences, because they have explored two topics: Tafsir al-Mizan about the Qur'an, which is the content of revelation, as well as the principles of philosophy and the method of realism, the end of wisdom, the beginning of wisdom, and other books whose content is intellect and It is the limit of human perception. The comprehensive book on the theology of Thomas is one of the main reference books for understanding Christianity, for scholars of Christianity. In this article, a comparative study of the place of reason in the justification of religious beliefs will be discussed from the point of view of Allameh Tabatabai and Thomas Aquinas.

Method

In this article, we will examine the views of these two philosophers about the place of reason in the justification of religious beliefs with analytical and descriptive methods.

Findings

The findings showed that, from Allameh Tabatabai's point of view,

intellect is a faculty by which a person can recognize good and evil, right and wrong, provided that he is healthy and not dominated by anger, lust, greed and pride. One of the most important areas for distinguishing between right and wrong, good and evil, in which a person should use his intellect, is religious beliefs and issues. From Allameh Tabatabai's point of view, except for some matters of worship (which reason may not be able to know all their secrets and mysteries) and the nature of God (which is not a place for reason in any way) and also some descriptions of the world of the hereafter (which, although opposed to reason) they are not, but they may be irrational), the human mind can reason in all other matters and accept or reject them with arguments and arguments or provide a rational explanation of them. Thomas Aquinas, who is a Christian philosopher and in The proof of God's existence uses intellectual proofs, by sanctifying reason and rationality, he believes in a lofty position for this innate and God-given power. Until we believe, we will not understand. He considers the role of reason to lead to the primacy of faith. However, Aquinas does not consider reason and religion to be two distinct and unconnected fields, but considers the realm of both to be mixed. Aquinas uses reason to justify many religious propositions, but with the description of this Christian philosopher, he believes that from the point of view of Christianity, some of the principles of faith of Christianity (especially the Trinity) are transcendental. Although both philosophers have commonalities such as great adherence to the religion they believe in and use of reason and philosophy to justify religious beliefs, and both philosophers and theologians praised Aristotelian philosophy and used it for their religious purposes. But at the same time, they have important differences regarding the place of reason in justifying religious beliefs.

Conclusion

Aquinas believes that before using reason and rationality in some religious issues (especially the Trinity) one should believe in them, but Allameh Tabatabai not only does not believe in such precedence, but considers reason and rationality as an integral part of faith in many religious issues. Of course, it seems that the principle of the Trinity (which is completely irrational) was the most important motivation for Christian philosophers to consider faith over reason. Both of them believe that morality is a matter of the soul that is permanently

created in man, and morality is in accordance with human nature, which the intellect has the ability to understand, and it is in accordance with God's orders and the influence of moral affairs on the individual and society. Allameh introduces four principles for ethics, which are: chastity, courage, wisdom and justice, unlike Thomas who introduces ethics in acquiring virtue.



نقش و جایگاه عقل در توجیه باورهای دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس

محسن ایزدی ^۱ | امیرمهدی شیری ^۲

m.izadi@qom.ac.ir
amirmahdi.shiry@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، ایران.
۲. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه قم، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۸/۱۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۲۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

عقل، باورهای دینی، علامه طباطبایی، توماس آکویناس.

علامه عقل را نفس مدرک انسان می‌داند، و قلب همان نفس مدرک است، بدین ترتیب دریافت‌کننده وحی؛ نفس مدرک است و از آن با عنوان قلب یا عقل یاد می‌شود. روشن است که عقل در این کاربرد معنای عام‌تری از قوه عقل نظری و استدلالی دارد. ولی آکویناس تنها به جنبه استدلالی عقل اعتقاد دارد. با توجه به تمایزی که آکویناس بین وحی و عقل قائل است مهم‌ترین اعتقاد رایج مسیحیت، یعنی تثلیث را خارج از ادراک عقلی می‌داند و به تقدم ایمان بر عقل تأکید می‌کند. اما علامه اولاً ایمان را در قلمرو عقل عملی تعریف می‌کند ثانیاً عقل استدلالی و نظری را مقدم بر ایمان می‌داند. وجه مشترک علامه و آکویناس جایگاه عقل در توجیه عقاید دینی است که اعتقاد دارند بسیاری از عقاید دینی و در رأس همه اثبات وجود خداوند، با عقل قابل توجیه (اثبات برهانی) است، ثانیاً عقل و دین دروازه ورود به عالم حقیقت‌اند و سبب هدایت انسان برای رسیدن به سعادت. هر دو فیلسوف، فلسفه عقلی - استدلالی ارسطویی را برای اثبات حقایق دینی به خدمت می‌گیرند. در این نوشتار با روش تحلیل و توصیفی به بررسی دیدگاه این دو فیلسوف درباره جایگاه عقل در توجیه عقاید دینی خواهیم پرداخت.

استناد: ایزدی، محسن و شیری، امیرمهدی (۱۴۰۲). نقش و جایگاه عقل در توجیه باورهای دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس.

تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴)، ۱۴۷-۱۱۹. <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.424031.1042>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.424031.1042>



مقدمه

در طول تاریخ تمامی فرضیات از آغاز طرح تا اثبات، راهی طولانی را پیموده‌اند: برای مثال فرضیه کروی بودن زمین را فیثاغورث شش قرن پیش از میلاد مطرح کرد و بطلمیوس و ارشمیدس، ارسطو و بسیاری در جهت اثبات آن کوشیده‌اند و بیست و یک قرن پس از طرح آن گالیله برای اثبات آن جان داد. حقیقتی در دسترس بشر که برای اثبات آن بیست و دو قرن زمان سپری شده است. اما در خصوص گزاره‌هایی که منبع ماورایی دارند چگونه خواهد بود؟ گزاره‌هایی که مدعی تأمین سعادت بشرند چه مقدار در معرض توجه خواهند بود؟ بدیهی است بیشترین مناقشه در باب مسائلی خواهد بود که محتوای آنها برای تمام بشریت مورد اهمیت و توجه است و از این محتوا سه جهت قابل استخراج است. اول، مسئله دین و مسائل مربوط به دین از این جهت که در باب گزاره‌های مافوق طبیعت یا مافوق ادراک بشرند بیشترین تردیدها و مناقشات را با خود دارند. دوم، از این حیث که همه افراد بشر را فرا می‌خواند و محتوای آن مربوط به همه انسان‌هاست. سوم، از این جهت که درباره همه رفتارهای بشر و همه جوانب زندگی انسان‌هاست. علامه طباطبایی و توماس آکویناس از دو جهت در این موضوع سرآمدند؛ علمی و تاریخی. از جهت علمی علامه جامع همه علوم دینی است از آن رو که در دو موضوع کاوش کرده‌اند. تفسیر المیزان در باب قرآن که محتوای آن وحی است و نیز اصول فلسفه و روش رئالیسم، نه‌ایته الحکمه، بدایه الحکمه و کتاب‌های دیگری که محتوای آن عقل و حدود ادراکات بشری است. کتاب جامع در الهیات توماس آکویناس از کتب مرجع اصلی فهم مسیحیت، برای دانش پژوهان دین مسیحیت است. در این مقاله جایگاه عقل در توجیه باورهای دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس را بررسی تطبیقی خواهیم کرد. در نوشتار پیش رو به این سؤالات خواهیم پرداخت که نقش و جایگاه عقل در توجیه اعتقادات دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس چیست و چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی با هم دارند؟

پورانندی (۱۳۹۰) تحقیقی با عنوان «جایگاه عقل در تربیت دینی از دیدگاه علامه طباطبایی» انجام داد. با توجه به تعریف انسان و هدف از آفرینش او در قرآن تربیت دینی غایتمند است. این نوع تربیت، بر اساس آموزه‌های دینی دارای مبانی، اصول و روش‌های

خاص خود است. توجه به جایگاه و کارکرد عقل در تربیت دینی بر مبنای خردورزی، شایسته هر گونه تأمل و بررسی است. به فعلیت رسیدن جنبه‌های گونه‌گون این نیروی فطری که ما آن را به ترتیب عقلانی تعبیر می‌کنیم یاری‌کننده انسان در نیل به آن هدف غایی است. علامه طباطبایی از مفسرانی است که به تفکر و تعقل و نقش ویژه آن در تربیت انسان اهتمام خاصی داشته است. به نظر وی، تعریف قرآن از عقل، نیرویی است که انسان ضمن بهره‌مندی از آن در دین به وسیله آن خواهد توانست به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه راه بگشاید. به نظر این مفسر نقش عقل در تربیت دینی کلیدی است، اما در فرایند تربیت تحت تأثیر عواملی ممکن است دچار لغزش‌هایی گردد. در این مقاله، راهکارهای تحقق تربیت دینی با عنایت به روش‌هایی مانند تعلیم علم و حکمت، روش تهذیب نفس و ایجاد بسترهای لازم برای بروز و ظهور تفکر بر اساس آراء علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. خراشادی‌زاده (۱۳۸۹) تحقیقی با عنوان «رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکویناس» انجام داد. ابن‌سینا معتقد است عقل و وحی در گزاره‌های خود بر هم منطبق‌اند. به تعبیر دیگر، گزاره‌های عقل مورد تأیید وحی است؛ و باید‌ها و نباید‌های وحی با عقل قابل تأیید و اثبات‌اند. حتی عقل را خدمتگزار و ابزار وحی می‌دانند. این تطابق عقل و وحی در نظر ابن‌سینا استثنائاتی دارد و آن در مسائلی همچون مسئله معاد جسمانی و همچنین مسئله قدم عالم است. این نوع گزاره‌ها عقل‌گریزند. به اعتقاد او قضیه‌ای که عقل‌ستیز باشد وجود ندارد. او تعارض میان عقل و دین را ظاهری می‌داند. توماس آکویناس که بسیار متأثر از ابن‌سیناست در تعریف عقل بیان می‌دارد که: منظور از عقل، عقلی است که امور روزانه را تدبیر می‌کند و امر معاش را سامان می‌دهد. او در تعریف وحی معتقد است که منظور از وحی آیین مقدس مسیح است که شامل باید‌ها و نباید‌هایی است که عمل به آنها سعادت را به دنبال دارد. در بیان رابطه عقل و دین، توماس هم به تطابق و تعامل آنها معتقد است و او هم گزاره‌های دینی را عقل‌پذیر می‌داند، اما برای آنها استثنائاتی قائل است که از آن جمله در باب تثلیث معتقد است وحی به تثلیث حکم می‌کند و حال آنکه عقل به توحید و وحدانیت دستور می‌دهد. توماس را

بیش از آنکه یک فیلسوف بدانیم می‌توانیم یک متدین بخوانیم؛ زیرا در مقام تعارض عقل و دین، احکام وحی را یقینی می‌داند و گویی عقل را به عنوان وسیله برای توجیه دین معرفی می‌کند. از نظر توماس هم تعارض عقل و دین، یک تعارض ظاهری است؛ یعنی در واقع تعارضی ندارند. از نظر او نیز راه حل تعارض تأویل است، لذا در این باب بسیار متأثر از ابن‌سیناست. اکبریان و فاضلی (۱۳۸۹) تحقیقی با عنوان «نبوت طبیعی از دیدگاه آکویناس و ابن‌سینا» انجام دادند. توماس آکویناس ذیل بحث نبوت که خود ذیل بحث لطف الهی است معنای نبوت طبیعی را با نبوت الهی که عطیه روح‌القدس است متفاوت می‌داند و گفتار فیلسوفان از جمله ابن‌سینا در باب نبوت را در مقوله نبوت طبیعی می‌گنجانند. نویسندگان می‌کوشند با توجه به مبانی آکویناس در خصوص نبوت طبیعی آن را به‌درستی تبیین کنند. همچنین در پی روایی نسبت نبوت طبیعی به تبیین ابن‌سینا هستند و با اینکه می‌کوشند نبوت طبیعی را از دیدگاه آکویناس شفاف کنند اما مبهم است. این مفهوم در پیوند با نظر او آموزه‌ای قدسی است و همچنین به نحوه اکتساب عقلی بستگی دارد - که با ابن‌سینا اختلاف مبنایی دارد. همین اختلاف رویکردها می‌تواند به این نتیجه رهنمون شود که تبیین ابن‌سینا از نبوت الهی است و برآمده از طبیعت نیست. آکویناس با استفاده از مفهوم نبوت طبیعی که در راستای مبانی اوست، در واقع راه تبیین فلسفی نبوت را می‌بندد. خیرالهی (۱۳۸۷) تحقیقی با عنوان «جایگاه عقل در قلمرو دین» انجام داد. برخی یافته‌های مهم این مقاله عبارت‌اند از: حجت ذاتی عقل و وحی، تعهد و ایمان فردی مهم‌ترین پشتوانه برای اخلاق و وظایف انسانی است. سرانجام نویسنده در تلاش است میان دو رویکرد عقل‌گرایی و دین‌گرایی تنش‌زدایی کرده و آشتی برقرار سازد.

جانباز و فاضلی (۱۴۰۱) در تحقیقی با عنوان «ریشه‌های سکولار و ظرفیت‌های پساسکولار اندیشه توماس آکوئینی» به این امر رسیده‌اند: در خصوص اندیشه توماس درباره نحوه تقابل عقل و ایمان دو گروه وجود دارد. گروه اول توماس را اشرافی معرفی می‌کنند و دو مبنای برای اندیشه خود دارند: اول عقل مخلوق خداوند است و به نوعی مشابه علم الهی است و دوم از راه لطف الهی انسان به رؤیت خجسته و در نهایت به شناخت می‌رسد. گروه دوم کسانی‌اند که از عقل سکولار در اندیشه توماس سخن می‌گویند و قائل‌اند به اینکه

توماس بین عقل و امر قدسی تمایز قائل است و بر خوداتکایی عقل در امور طبیعی دنیوی، حوزه علمی و تربیتی و سیاسی تأکید دارند و قائل‌اند به اینکه هم کافی است و هم با قانون ازلی انطباق دارد. البته از امور محسوس بهره می‌گیرد نه امور شهودی و فطری و ناگفته نماند نویسندگان بیان می‌کنند که وجه نظر قابل قبولی برای هیچ کدام از این دو گروه نیست چراکه سکولار خواندن توماس به خاطر جایگاهی است که به عقل می‌دهد، هرچند عقل را فروتر از ایمان می‌داند ولی در تلاش است میان عقل و کتاب مقدس و ایمان انسجام به وجود بیاورد و در نهایت می‌توان گفت اندیشمندی که در حوزه فلسفه و الهیات قلم می‌زند وظیفه‌اش ایجاد تعادل بین این دو است.

الف) دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس درباره دین

از نظر علامه دین در زندگی انسان در طول تاریخ جزء مسائل پررنگ و همیشگی است و می‌توان گفت یکی از مؤثرترین عوامل ایجاد دین وجود اختلاف‌ها بوده است تا از طریق دین به گونه‌ای بر این اختلافات فائق آیند. اختلاف‌ها به سبب اول، ستمگری و طغیان انسان و دوم، فطرت و غریزه انسان است. پس با تشریح دین معارف روشنی در اختیار بشر قرار گرفت تا او را به سمت اتحاد، اصلاح و سعادت واحد سوق دهد و تمامی اختلاف‌ها را از بین ببرد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۸).

دین روشی برای تربیت کردن است تا انسان متخلق به اخلاق حسنه‌ای باشد که به اجبار یا تحمیل انجام نمی‌دهد (همان، ج ۲، ص ۱۷۹) تا با اختیار خود با غلبه کردن بر نفس و ستمگری خود، متوجه منافع زندگی اجتماعی باشد و انسان با گرایش دینی به سمت حفظ مصالح اجتماعی سوق پیدا می‌کند. پس دین در زندگی اجتماعی و فردی انسان تأثیرگذار است و همچنین برای اصلاح عقاید و احکام و اخلاق اهتمام ویژه‌ای دارد و با توجه به قابلیت تعریف‌پذیری‌ای که در دین وجود دارد به زندگی انسان هدف می‌دهد و سعادت را برای او رقم می‌زند (همان، ج ۴، ص ۱۸۰).

همه شرایع الهی با همدیگر مشترک‌اند. پس اصول و مکتب آنها دین نامیده می‌شود. البته تفاوت‌ها در ادیان الهی در مسائل فرعی و احکام الهی است و علت این اختلاف‌ها در واقع

به فهم توده مردم برمی‌گردد و نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که اختلاف‌ها حقیقت تسلیم شدن در برابر اوامر الهی را تغییر نداده است (همان، ج ۵، ص ۲۲۹-۲۴۰). اگر بخواهیم دین را به گونه‌ای دیگر معرفی کنیم در مقابل الحاد قرار می‌گیرد و کسی که خداوند را قبول دارد دیندار است. و باید گفت دین برای هدایت بشر آمده تا او بتواند به سعادت دست پیدا کند که این امر جز با عمل کردن در راه خدا حاصل نمی‌شود (کونگ، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۳۰). دین علمی است که از علوم طبیعی بالاتر است چراکه علوم طبیعی از نور عقل به دست می‌آیند و از مشاهده عالم شکل می‌گیرند در حالی که دین از اصول ثابت شده این علوم استفاده می‌کند و یک وحدت رویه بر مبنای خالق دارد و فقط خداوند و مسائل مربوط به خداوند است را مورد بررسی قرار می‌دهد و از پراکندگی علوم خارج است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۵۸).

تعریف دیگری که از دین مطرح می‌شود مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی درباره زندگی انسان و جهان که عقلانی است و از امور وحیانی نشئت می‌گیرد تا سعادت بشریت را رقم بزند. پس دین هم از جانب خداوند است و هم برای انسان لازم و ضروری است و نهایت غایت در دین را شناخت خداوند مطرح می‌کند (الدرز، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲). دین ضرورت دارد تا از هدف‌های فراطبیعی درونی انسان پشتیبانی کند و او را به سمت سعادت کامل سوق دهد. پس عقل طبیعی بدون دین می‌تواند سعادت ناقص برای انسان رقم بزند (همان، ص ۳۰۷). و انسان با عمل کردن و آگاه شدن نسبت به اصول وحیانی می‌تواند حقیقت خود را بشناسد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰۵).

توماس و علامه هر دو قائل‌اند به اینکه دین وحی الهی است که از جانب خداوند آمده و متشکل از آموزه‌های اخلاقی است تا انسان‌ها را به سعادت برساند و انسان تنها با عقل نمی‌تواند سعادت را تحصیل کند بلکه نیازمند به وحی الهی است؛ دینی که با فطرت آدمی همخوانی دارد که علامه آن را فطرت طبیعی می‌داند و توماس عقل طبیعی معرفی می‌کند. عقل و دین در یک راستا هستند با این تفاوت که دین منبع الهی دارد و برای رسیدن به کمال لازم و ضروری است.

علامه آخرین مرحله از دین را تسلیم بودن محض معرفی می‌کند که شخص هیچ‌گونه استقلال از خود ندارد و این مرحله با عنایت الهی رخ می‌دهد و نتیجه آن قرب ربوبی

است، اما توماس بیان می‌کند که بالاترین درجه سعادت، در دنیای دیگر برای انسان رخ می‌دهد و آن هم رؤیت الهی است. البته این دو دیدگاه شباهت فراوانی با هم دارند که حتی شاید این مسئله به عنوان اختلاف قابل ذکر نباشد.

ب) دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس درباره عقل

عقل یکی از ابزار شناخت است و در اختیار انسان قرار گرفته تا آگاهی دقیق‌تری نسبت به خود و امور پیرامون داشته باشد و دو روش برای تقسیم‌بندی عقل دارد؛ یکی بر اساس تعقل است و به سه قسم تقسیم می‌شود: تعقل بالقوه، تعقل اجمالی و تعقل تفصیلی. روش دیگر بر اساس مراتب عقل است که چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۳-۲۷). ادراک عقلی در فطرت نهادینه شده است و ابتدا از طریق حواس شروع می‌کند سپس مواد خام را به واسطه دستگاه فطری به قضایا تبدیل می‌کند تا قابلیت بهره‌وری در زندگی انسان را داشته باشد. سپس علمی که از طریق علم نظری و معارف عقلی برای انسان به دست می‌آید (همان، ص ۲۸۴).

عقل قوه‌ای از سوی خداوند است (همانند دین) که برای سعادت انسان اعطا شده است. این قوه توانایی سعادت‌مند کردن بشر را دارد. اگرچه این سعادت سعادت ناقص است از دو جهت سعادت انسان را تضمین می‌کند: یکی به خودی خود و معارفی که برای آدمی به بار می‌آورد و دیگری از این جهت که مقدمه ایمان است و سعادت غایی را برای انسان ممکن می‌سازد (Aquinas, 2006: part II-II, Q26). عقل قوه شناختی است که ابتدا از طریق حواس شروع می‌شود سپس تعقل با پیرامون خود ارتباط برقرار می‌کند و حواس درک جزئیات را بر عهده دارد و عقل درک کلیات را. همان‌طور که چشم برای دیدن است عقل برای فهمیدن است اما توانایی عقل محدود است، و مسیر فهمیدن به این صورت است که ابتدا جزئیات را می‌فهمد سپس این جزئیات به عقل سپرده می‌شود و عقل به واسطه عقل فعال جزئیات را به کلیات درآورده و دوباره بازشناسی می‌کند و کار عقل فهمیدن و شناساندن است و عقل در حوزه معیشت، تربیت و محیط پیرامون و هر آن چیزی که در محسوسات دارد وظیفه شناسایی آن را به‌خوبی انجام می‌دهد (ibid, Q39).

علامه و توماس قائل به این هستند که عقل قوه شناختی است که تنها در اختیار انسان قرار دارد و این قوه از محسوسات شروع می‌کند سپس به مفاهیم کلی دست می‌یابد و یک موهبت الهی است که در رسیدن به سعادت آدمی را یاری می‌رساند.

علامه عقل را یک قوه مستقل معرفی می‌کند که از فطرت آدمی سرچشمه می‌گیرد و در همه امور توانایی دسترسی پیدا کردن را دارد چه در امور حسی چه در امور ماوراء طبیعت، ولی توماس با اینکه قوه عقل را قوه شناختی معرفی می‌کند که توانایی درک امور دینی را دارد ولی درک همه مفاهیم دینی از طریق عقل امکان‌پذیر نیست، پس عقل وجود خداوند را درک می‌کند ولی مسئله تثلیث را نمی‌تواند درک کند و باید از دین تبعیت کند.

آنها در راه رسیدن به سعادت هرچند با همدیگر اشتراک دارند حدودشان با هم اختلاف دارند چراکه توماس عقل را محدود به محسوسات کرده و بیان می‌دارد که عقل بدون دین اگر هم به سعادت برسد سعادت ناقصی است، در صورتی که علامه عقل را برگرفته از فطرت آدمی می‌داند که می‌تواند او را به سعادت کامل برساند؛ البته عقل کل و دین که همانند هم هستند.

ج) دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس درباره راه‌های کشف معارف دینی

شناخت معارف دینی از سه طریق اتفاق می‌افتد:

اول، ظواهر دینی یعنی آیات الهی و روایات معصومین که قطعی‌ترین روش برای فهم دین است. ناگفته نماند اگر آیات حجت نباشند دعوت خداوند برای پذیرش آیات چه معنایی می‌تواند داشته باشد. و از طرفی دیگر دین موافق با فطرت است و اگر اختلافی در دین هم وجود دارد به خاطر تفسیر به رأی و تحریفی است که توسط عالمان دینی اتفاق می‌افتد. پس در واقع اختلاف در ظاهر آیات وجود ندارد. پس اگر ظاهر آیات خلاف واقع باشد چگونه انسان را به سعادت می‌رساند. علامه بیان می‌دارد که قرآن هم حجیت دارد و هم حجیت‌بخش است چراکه نور محض است. نور هم خود روشن است و هم روشن‌کننده است. علاوه بر این قرآن دارای ظاهر و باطنی است؛ ظاهری زیبا و باطنی عمیق دارد که به خاطر همین مسئله نحوه فهم مردم متغیر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۱).

دومین راه عقل است، از آنجا که جهان هستی یک واقعیت است و موجودات آن نیز

حقیقی‌اند (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۷). پس موجودات آثار حقیقی و واقعی خواهند داشت (همان، ص ۱۹). و موضوع فلسفه اثبات موجود است و به امور جزئی کاری نخواهد داشت و موجود مطلق را از آن جهت که کلی است موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد (همان، ص ۲۰). و اعم از همه علوم است چراکه موضوع آن عام است و چون عام است پس هیچ چیز از آن خارج نیست (همان، ص ۲۳-۲۷).

راه سوم. علاوه بر راه ظواهر دین و فلسفه، علامه راه دیگری را برای رسیدن به معارف الهی تأیید می‌کند و آن شیوه عرفان است که طریق آن سیر و سلوک و کشف و شهود است و غریزه واقع‌بینی که در انسان وجود دارد او را به سمت کشف حقایق دنیا سوق می‌دهد، زمانی که انسان خدانشناس از طریق کشف متوجه عالم بالا می‌شود همه چیز را گویا فراموش می‌کند و فقط به ستایش خداوند می‌پردازد و او خدای نادیده را از هر امر دیدنی آشکارتر می‌بیند. پس انسان از طریق مهر و محبت خداوند را پرستش می‌کند و این راه همان عرفان است (همو، ۱۳۷۴، ص ۵۰-۵۱).

در خصوص راه‌های شناخت معارف دین از دیدگاه توماس می‌توان گفت: انسان موجودی عاقل است که توانایی استدلال کردن را دارد و برای استدلال کردن از امور حسی شروع می‌کند تا به نتیجه برسد و توانایی عقل انسان به اندازه توانایی شناخت اوست؛ یعنی عقل انسان از حدی تجاوز نمی‌کند. پس اگر شناخت معارف دینی از طریق عقل رقم بخورد به اندازه فهم انسان است نه بیشتر و با تفحص در امور دینی با این مسئله مواجه می‌شویم که اموری هستند فراتر از عقل آدمی. پس از چه طریقی آنها را بشناسیم؟ که توماس قائل است راه وحی راهی است که برای شناخت این امور لازم است (اینگیلس، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

برای پاسخگویی به احتیاجات زندگی، عقل و فلسفه لازم است چراکه بدین وسیله واقعیت جهان را تأیید می‌کند و از این مسیر برای اثبات بالاترین وجود که خداوند است بهره می‌گیرد و آموزه‌های دینی را مورد تأیید قرار می‌دهد همچنین عقل و فلسفه را در خدمت دین به کار می‌گیرد و برای اثبات آموزه‌های دینی از آن بهره گرفته است. پس، از نگاه توماس دو راه برای شناخت معارف دینی وجود دارد: عقل با محدودیت داشتن و راه وحی که قطعی و یقینی است (همان، ص ۶۸).

دین و فلسفه با اینکه هر دو موضوع واحدی دارند مسیر هر کدام متفاوت از دیگری است؛ مثلاً در مسئله الوهیت با عقل می‌شود به شناخت رسید و از طریق وحی هم می‌شود به آن دست یافت ولی هر کدام مسیر جداگانه‌ای را برای اثبات الوهیت بیان می‌کنند. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که چون وحی الهی برگرفته از علم الهی است در آن احتمال خطا و اشتباه وجود ندارد برخلاف مسیر عقل که این احتمال وجود دارد چون انسان موجودی عاری از خطا نیست (همان، ص ۶۹).

علامه و توماس هر دو قائل‌اند به اینکه راه وحی متقن‌ترین راه برای کشف معارف دینی است و عقل را نیز تأیید می‌کنند و در خصوص راه عقل هر دو قائل به این هستند که عقل برای استدلال کردن از حواس شروع می‌کند تا با استدلال به نتیجه برسد.

علامه راه عقل را قطعی و یقینی معرفی می‌کند و یک راه مستقل می‌شناسد که خود توانایی دستیابی به سعادت را دارد ولی توماس عقل را راهی بدون خطا نمی‌داند و آن را در ضمن وحی می‌پذیرد.

علامه راه سومی را برای شناخت معارف دینی معرفی می‌کند به نام سیر و سلوک یا عرفان؛ اما توماس سخنی از این راه به میان نیاورده است.

د) دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس درباره نقش و جایگاه عقل در شناخت و

اثبات خداوند

اعتقاد به خداوند یکی از اصیل‌ترین معرفت‌هایی است که انسان به دنبال آن گشته است و در پی اثبات آن بوده. اعتقاد به وجود خداوند فطری است و در نهاد همه انسان‌ها قرار دارد چه افرادی که به یک خدا باور دارند چه کسانی که به چند خدا چراکه از نظر آنها یک رب‌الارباب وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۳۴). و از آنجا ما در جهان واقعی زندگی می‌کنیم (همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶) پس اثبات صانع یا رد آن برای هر موجود ذی‌شعوری لازم و ضروری است (همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۰). و امری ضروری و فطری است که انسان به عنوان موجود ذی‌شعور از طریق استدلال عقلی در پی اثبات خداوند باشد، هرچند مسائل دنیوی انسان را به خود مشغول می‌دارد و سبب دور شدن انسان از فطرت خویش می‌شود (همان، ج ۵، ص ۴۱). ولی با همه این تفاسیر این سؤال همیشه برای انسان ایجاد می‌شود که آیا

جهان سازنده دارد یا خیر؟ آیا این جهان آفریدگاری ندارد؟ و در پاسخ به این سؤالات اولین چیزی که ذهن او را درگیر خود می‌کند قانون علیت در جهان هستی است و سبب می‌شود که او خلقت جهان را بدون دلیل نپندارد (همو، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۶).

انسان می‌تواند صفات خداوند را بشناسد ولی این شناخت محدود است و به اندازه توانایی اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱-۵۲). از دو جهت صفات الهی را می‌توان شناخت: ایجابی و سلبی. صفات ثبوتی یا ایجابی کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند و صفات سلبی نقصی را از خداوند نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۷۴). خداوند همه کمالات را به بالاترین درجه وجودی داراست و صفات کمال خداوند عین ذاتش است (همان، ص ۴۷۵) و هیچ‌گونه محدودیتی برای ذات خداوند قابل تصور نیست. پس صفات خداوند هیچ‌گونه نقصی ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۶۰).

از طرفی دیگر توماس قائل است به اینکه میل انسان به خداوند با اینکه وجود دارد یک میل مبهم است و خطاپذیری در آن محتمل است و این تمایل به وجود خداوند به‌تنهایی برای اثبات وجود خداوند کافی نیست بلکه به برهان‌های دیگری نیازمند است (الدرز، ۱۳۸۷، ص ۳۰۹). و برای استدلال کردن نیاز است که ذهن امور حسی را از طریق حواس دریافت کند تا سبب به وجود آمدن حس ششم یا همان قوه عاقله شود و عقل با عمل کردن به آنچه از طریق حواس به تصورات کلی تبدیل کرده است به حقیقت جهان می‌رسد.

توماس دو روش را برای اثبات صفات خداوند می‌پذیرد. یکی روش سلبی است: عظمت خداوند به حدی است که عقل هر چقدر هم که تلاش کند نمی‌تواند صفات او را دریابد (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۴۱)، در نتیجه ما باید این را بررسی کنیم که خداوند چه چیزی نیست تا شناختی از او برای ما حاصل شود همانند اینکه گفته می‌شود خداوند حرکت ندارد، تغییر ندارد، پس ما نتیجه می‌گیریم خداوند قدیم است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۳۵-۶۳۶).

ولی توماس عقل را به کلی رد نمی‌کند بلکه می‌گوید عقل واسطه میان خداوند و انسان است (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۴۱) و همین واسطه خداوند را منشأ خلقت معرفی می‌کند و با توجه به زندگی انسان در محسوسات بیان می‌دارد که محسوسات منعکس‌کننده خالق هستند پس شناخت صفات خداوند مطلقاً سلبی نخواهد بود و می‌تواند ایجابی و سلبی

باشد (ایلخانی، ۱۳۹۳، ص ۴۰۷).

او برای ایجابی بودن صفات، نظریه تشابه را بیان می‌کند: دو شیء گرچه کاملاً به یک معنی نیستند، اما اینطور هم نیست کاملاً با هم تفاوت داشته باشند. پس بین خداوند و مخلوقات خداوند هم این تفاوت به صورت کلی نیست بلکه در صفاتی است که با هم تشابه دارند. البته این به معنای تشبیه خداوند به مخلوقات نیست بلکه به این معناست که صفات نیکویی را که در مخلوقات است بعد از رفع نقصان آنها و محدودیت‌هایشان و رساندن آنها به درجهٔ اعلی و کمالشان به خداوند نسبت می‌دهیم (زیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹). صفات خداوند عین ذات خداوندند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: دستهٔ اول صفاتی است که دلالت بر فعالیت الهی دارند و از شهوات و قصورات به دورند و دسته دوم نفی ضد صفاتی است که دلالت بر فعالیت الهی دارند.

اثبات وجود خداوند، از دیدگاه علامه و آکویناس یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی انسان است. هر دو برای آن اهمیت زیادی قائل‌اند، ابتدا جهان هستی و متعلقات آن را واقعی می‌دانند و از این واقعیت بهره می‌گیرند و هر دو قوهٔ عاقله را امری می‌شناسند که از جانب خداوند به انسان ارزانی شده است تا بتواند از طریق آن علم پیدا کند و بر اثبات خداوند ادله عقلی بیاورد. علامه از چندین برهان عقلی از جمله برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان حدوث و برهان واجب بالذات بهره می‌گیرد تا وجود خداوند را اثبات کند و توماس از پنج برهان عقلی برای اثبات وجود خداوند نام می‌برد: برهان حرکت، برهان علت فاعلی، برهان وجوب و امکان، برهان رتبه‌بندی در وجود و برهان غایتمندی.

در باب صفات و اسماء الهی هر دو قائل به این هستند که صفات الهی یا سلبی است یا ثبوتی. صفات سلبی نقصی را از خداوند رفع می‌کنند و صفات ثبوتی کمالی را به خداوند اختصاص می‌دهند. علامه صفات علم، قدرت، اراده و حاکمیت را برمی‌شمارد و توماس نیز به همین صفات ثبوتی اشاره دارد و در خصوص صفت حاکمیت هر دو قائل‌اند به اینکه حکومت تنها از آن خداوند است و افرادی که به امور الهی آگاه‌اند.

آنها در باب نحوهٔ شناخت انسان از طریق عقل قائل‌اند: شناختش محدود است و نمی‌تواند به ذات الهی آگاهی پیدا کند بلکه می‌تواند وجود خداوند را اثبات کند و این شناخت محدود به اندازهٔ علم انسان بستگی دارد ولی این محدودیت مانع از اثبات وجود

خداوند نمی‌شود.

علامه بیان می‌کند که ابتدا باید خداوند را شناخت، بعد به او ایمان آورد و برای همین پنج مرحله برمی‌شمارد اما از دیدگاه توماس انسان‌ها برای ایمان آوردن به خداوند لازم نیست وجود خداوند را اثبات کنند و بعد ایمان بیاورند بلکه می‌توانند ایمان داشته باشند و وجود خداوند برایشان ثابت نشده باشد.

ه) دیدگاه علامه و توماس آکویناس درباره نقش و جایگاه عقل در توجیه معاد

معاد هم مانند توحید یکی از اساسی‌ترین مسائل زندگی آدمی است. وقوع معاد ضروری است، به گونه‌ای که هدفمندی زندگی، کمال انسان، عادلانه بودن زندگی، رسیدن به لقاء الله و پاسخ به نیاز فطری جاودانگی انسان فقط با تحقق معاد محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۰). انسان موجودی دو بعدی است: بعد روحانی و بعد جسمانی. جسم یا تن یا بدن از قوانین طبیعت پیروی می‌کند، از یک نقطه شروع می‌شود و به سرانجام می‌رسد. اما روح مادی نیست و خواص آن را نیز دارا نیست بلکه همه صفات انسانی از جمله علم، فکر، اراده، احساس، مهر و کینه همه از آن روح انسان است. علامه چندین دلیل عقلی بر تجرد نفس بیان می‌فرماید. اول، غافل نبودن از «من»: اجزای بدن مادی ممکن است مورد غفلت قرار گیرد ولی هیچ وقت انسان از خود یا «من» غافل نخواهد بود (همو، ۱۳۷۰، ص ۷۰). دوم، تغییر نیافتن نفس: جسم در حال تغییر است و این تغییر در نفس نیست چرا که مادی نیست (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۵). سوم، بسیط بودن نفس: نفس واحد است و تکثر در او راه ندارد. چهارم، علم به خویش: علم انسان به خود تنها از راه اسناد دادن این علم به نفس ممکن است (همان، ج ۱، ص ۳۶۷).

مرگ انعدام نیست بلکه انتقال است از این دنیا به دنیای دیگر و آنچه هنگام مرگ انتقال داده می‌شود حقیقت وجود انسان، «روح» است (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۲-۷۳). انسان بعد از زندگی اجتماعی در دنیای مادی، وارد منزلگاه جدیدی به نام عالم برزخ می‌شود و آخرین مرحله زندگی بعد از عالم برزخ، عالم معاد است. کیفیت زندگی در معاد انفرادی است و زندگی اجتماعی در آن معنایی ندارد. سلطنت و حکمرانی در عالم آخرت از آن خود فرد است، پس نوع نظام زندگی در آنجا متفاوت است و دیگر استخدام و تصرف در دیگران برای

انجام دادن امور او لزومی ندارد، بلکه تنها سر و کارش با اعمالی است که انجام داده است و تنها همنشین اعمالش است (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴).

توماس قائل به زندگی جاودانه نفس است و سه حالت برای آن تصور می‌کند. اول: نفس همان قوه عاقله و قوه مدرک است که فناپذیر است. پس عقل فعال جاودانه است و زمانی که عقل برای انسان در نظر گرفته می‌شود از عقل فعال تبعیت می‌کند. دوم: نفس جوهر غیر جسمانی یا مجرد است و نفس در به وجود آمدن نیاز به بدن ندارد و همواره قائم به ذات است. درست است که نفس باید در کالبد بدن باشد ولی خود به تنهایی وجود مستقلی دارد. سوم: در هنگام مرگ نفس از بدن جدا می‌شود و در حال انتظار باقی می‌ماند تا دوباره به همدیگر انتقال یابند (زیلسون، ۱۳۷۰، ص ۳۰۰-۳۰۲). توماس برای اثبات معاد چندین ادله عقلی بیان می‌کند. اول، جاودانگی نفس و فسادناپذیری چراکه فسادپذیری در ماده است در حالی که نفس مجرد از ماده است و ترکیب در آن راه ندارد تا از بین برود (همان، ص ۳۴۴). دلیل دوم میل به جاودانگی در انسان است. این میل نباید بیهوده در آدمی قرار گرفته باشد بلکه برخاسته از قوه و اراده انسان است و از این حیث حیات ابدی به عنوان سعادت انسان در نظر گرفته می‌شود. دلیل سوم برهان عدالت است. آیا نباید کافران و مؤمنان پاداش و جزای رفتار خود را ببینند؟ ما در زندگی در این دنیا مشاهده نمی‌کنیم که این پاداش یا عذاب به آنها تعلق گرفته باشد. پس دنیای دیگری باید وجود داشته باشد تا مؤمنان پاداش یابند و کافران عذاب ببینند. و آخرین دلیل بر مبنای کمال الهی است که نفس و بدن باید با همدیگر پاداش بگیرند یا عقاب شوند چراکه با هم کار خوب یا بد انجام دادند و چنانچه در هنگام مرگ تن و نفس از هم جدا می‌شوند باید سرای دیگری وجود داشته باشد که این دو دوباره با هم جمع شوند (همان، ص ۳۴۴).

علامه طباطبایی و توماس آکویناس هر دو قائل‌اند به اینکه نفس انسان مجرد است و وجودی مستقل دارد ولی به بدن تعلق گرفته است. نفس مرکز ادراک بوده و وجودی فناپذیر دارد. هنگام مرگ، روح از بدن جدا می‌شود و در عالم برزخ قرار می‌گیرد که در این عالم، نفس توانایی درک کردن را دارد و تن در عالم ماده باقی است. سپس در عالم قیامت بدن و روح دوباره به همدیگر تعلق می‌گیرند. علامه و توماس هر دو قائل به معاد جسمانی و روحانی‌اند. معیار سنجش در آخرت رفتار در دنیاست و پاداش و عذاب به روح

و بدن تعلق می‌گیرد و انسان‌ها مورد عذاب و پاداش الهی قرار می‌گیرند. آنها همچنین به ابدی بودن پاداش و عذاب الهی رأی می‌دهند، و معتقدند عقل در اثبات کلیات معاد توانایی دارد ولی در شناخت نحوه جزئیات و اتفاقات آن توانایی نخواهد داشت، و از طریق عقل اثبات معاد امکان دارد، پس برای اثبات معاد برهان‌های عقلی بیان می‌کنند. نهایت پاداش در آخرت از دیدگاه علامه طباطبایی لقاء الله است و از دیدگاه توماس رؤیت الهی، و بالاترین عذاب مفارقت از این دو برای انسان است.

و) دیدگاه علامه و توماس آکویناس درباره نقش و جایگاه عقل در توجیه نبوت

توجه حضرت حق برای هدایت بشر حجت و دلیلی است که انبیاء حضور پیدا کنند و معارف حقیقی الهی را در قالب شریعت‌ها و ادیان الهی به انسان‌ها معرفی نمایند که به سه بخش اعتقادی و عملی و اخلاقی تقسیم می‌شود: بخش اعتقادی در سه اصل توحید و معاد و نبوت، بخش عملی درباره عبادات و احکام، و مباحث اخلاقی در خصوص فضائل و رذایل اخلاقی صحبت می‌کند. در طول تاریخ شریعت‌ها بر پایه توانایی‌های انسان‌ها تغییر و تحول یافته‌اند. قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین سند نبوت برای آخرین دین (اسلام) از جانب خداوند ارسال شده است. سیر تحول شریعت‌ها عقلانی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۸).

موجودات زنده دارای دو نوع هدایت‌اند: تکوینی و تشریحی. هدایت تکوینی هدایتی است که همه موجودات را در بر می‌گیرد. هدایت تشریحی یا هدایت خصوصی متعلق به تعداد خاصی از موجودات است و خداوند از طریق هدایت خصوصی، موجودات صاحب شعور یعنی انسان‌ها را به سمت کمال سوق می‌دهد تا بتوانند به سعادت و کمال برسند. هدایت تشریحی با فطرت انسان که در هدایت تکوینی خلق شده است همسوست (همان، ج ۴، ص ۴۶-۴۸). انسان‌ها موجوداتی‌اند که از هدایت تشریحی بهره می‌برند چراکه نسبت به سایر موجودات خصلت ویژه‌ای دارند به نام خرد و عقل و این امر در حوزه تکوین مورد توجه قرار گرفته است. انسان موجودی آزاد خلق شده است و تنها راه سعادت خود را در آزادی مطلق می‌داند ولی این آزادی مطلق را به بهای زندگی اجتماعی محدود می‌کند تا

نیازهای خود را در زندگی اجتماعی برآورده سازد (همان، ج ۴، ص ۶۵).

آدمی در زندگی اجتماعی با اختلافات فراوانی روبرو می‌شود و از عقل خود برای رفع اختلاف‌ها بهره می‌گیرد و شروع به قانونگذاری می‌کند، ولی در نهایت اختلاف‌ها به پایان نمی‌رسد. پس باید راهی وجود داشته باشد که بتواند آنها را به کاملاً از بین ببرد و او را به سمت سعادت هدایت کند و این راه جز نبوت نخواهد بود (همو، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

علامه معتقد است نبوت یا «شعور و حیانی» راهی غیر از راه عقل و حس است (همو، ۱۳۷۴، ص ۶۵). شعور و حیانی تنها برای نسل آدمی رقم خورده است و با توجه به آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰). قائل است به اینکه شعور و حیانی مطابق با خلقت فطری انسان است؛ یعنی از آن حیث که خداوند انسان را خلق کرده از سود و منفعت‌طلبی میراست و قوانینی که برای او تعیین می‌کند برای تعالی انسان خواهد بود و این امور را در فطرت و نهان انسان هم نهادینه ساخته و نبوت و پیامبری را بر اساس آن ارسال کرده است. انسان خود به تنهایی نمی‌تواند راه‌هایی را که برای او مشخص شده طی کند و به ایدئال‌های عالی زندگی خود دست یابد. در نتیجه باید راهی وجود داشته باشد به عنوان راه شعور و حیانی که اهداف کلی زندگی انسان را که مطابق با فطرت و خلقت انسان است و عقل به عنوان قوه‌ی متمیزه انسان این راه را مورد تأیید قرار می‌دهد مشخص کند.

توماس بیان می‌کند که از مجموعه تعالیمی که منشأ الهی دارند به عنوان تعلیم مقدس یاد می‌شود؛ دستورهایی که یاد دهنده و آموزگار آنها حضرت حق است و کتاب مقدس که کلام خداوند می‌باشد در بر گیرنده این تعالیم است. در اینجا یک سؤال مطرح می‌شود: آیا ضرورتی دارد خداوند تعالیم خود را به انسان بیاموزد یا نه؟ و از طریق وحی به انسان ابلاغ کند یا خیر؟ (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۳۹). وحی الهی (کتاب مقدس) با الهام درونی انطباق دارد چراکه خداوند حکیم است و فطرت انسانی را او خلق کرده است. پس دستورهایی که به انسان می‌دهد با الهام درونی (فطرت) موافق است و این همان سازگاری بین دین و تفکر انسانی است و اگر در نظر بگیریم انسانی در میان اقوامی به دنیا بیاید که وحی الهی در آنجا جاری است، اگر مطابق با فطرت خود رفتار کند پروردگار از طریق الهام درونی یا از طریق

معلم بیرونی (پیامبران) راه رسیدن به سعادت و رستگاری را که برای زندگی لازم و ضروری است ابلاغ می‌کند.

درست است که با وجود فلسفه شناخت هستی برای انسان امکان‌پذیر است و همه چیز در فلسفه است حتی خداوند، و با وجود فلسفه دیگر نیازی به تعالیم دیگر نیست، اما ضرورت دارد انسان برای رستگاری خود علاوه بر علوم عقلی از علم دیگری که از سرچشمه الهی ارتزاق می‌کند بهره‌بردار شود چراکه از رستگاری و لقای الهی و زندگی ابدی و جاودانگی انسان سخن می‌گوید (همان، ص ۴۱).

نبوت از دیدگاه توماس، علمی دور از دسترس انسان است و خداوند آن را در اختیار بشر قرار داده است. موضوع نبوت تمام هر آن چیزی است که بشر برای نجات یافتن به آن نیازمند است (Aquinas, 2006, part II-II, Q171/2). همان‌طور که اشیاء برای رؤیت شدن نیازمند نورند نبوت هم نیازمند نور است اما این نور «نور عقلانی» نام دارد که پس از حصول نور عقلانی مقام نبوت حاصل می‌شود و مبدأ نور به خداوند بازمی‌گردد و باید دانست که علت همه امور علم الهی است (Aquinas, 2006, part I, Q14).

قوه حکم الهی در انبیاء وجود دارد و این قوه از طریق نوری که در نبی القاء می‌شود به او می‌رسد. نور سبب می‌گردد عقل قوت پیدا کند و توانایی حکم کردن و داوری داشته باشد. پس نیاز نیست علم جدیدی در ذهن نبی ایجاد شود چراکه با افزودن نور عقل داوری می‌کند و رشد و تعالی می‌یابد و الهی می‌شود. این نوع دریافت فراطبیعی مخصوص نبوت است و آکویناس آن را «رؤیت خیالی» معرفی می‌کند (Aquinas, 2006, part III, Q7). خداوند کمالات خود را از طریق «عطایای الهی» به انسان القاء می‌کند. منشأ کمالات غیر از عقل است که منشأ درونی انسان می‌باشد، و در واقع نوعی هدیه است و از جانب خداوند به انسان ارزانی می‌شود و معروف است به «عطایای روح القدس» که نوعی کمال برای نفس است (ibid, Q68)، و این موهبت الهی همچنین به تعقل اعطایی معروف است که علاوه بر قوه تعقلی انسان است و باید دانست قوه عقلانی انسان محدود و تعقل اعطایی نامحدود است و از حقیقت امور صحبت می‌کند که در اختیار انبیاست (ibid, Q88).

علامه طباطبایی و آکویناس هر دو قائل‌اند به دو نوع هدایت برای انسان: یکی بر اساس فطرت که در نوع انسان قرار دارد، و هدایت دیگری از طریق وحی رخ می‌دهد که نبوت نام دارد. و خرد و عقل در انسان‌ها هست اما برای رسیدن به سعادت و کمال کافی نیست و نیازمند وحی الهی است. در حالی که وحی الهی برای همگان رخ نمی‌دهد. پس افراد خاصی که به انبیاء موسوم‌اند، وحی الهی برایشان رخ می‌دهد. البته علامه قائل به به وجود آمدن «شعور و حیانی» برای انبیاء و توماس قائل به به وجود آمدن «نور عقلانی» در انبیاست. و انبیاء مجهز به معجزه‌اند. وحی الهی همان علم الهی است که در اختیار انبیاء قرار می‌گیرد و از هرگونه کاستی به دور است برخلاف ادراکات انسانی که همواره دچار نقص است. و عقل وجود نبوت را تأیید می‌کند.

توماس امور و حیانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: گروه اول، اموری که عقل توانایی ورود به آنها را دارد، همانند اثبات وجود خداوند و گروه دوم، اموری که عقل توانایی ورود به آنها را ندارد همانند تثلیث، راز تجسد حضرت مسیح و اموری از این قبیل. علامه قائل است به اینکه همه امور و حیانی توجیه‌پذیری عقلی را دارند.

ز) دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس درباره نقش و جایگاه عقل در توجیه

احکام دینی

احکام الهی که در دین اسلام بیان شده پاسخگوی همه عصرهاست. عامل اصلی پیدایش اجتماع بشری، قوانین و مقررات اجتماعی، احتیاجات زندگی آدمی است، هرچند معیار تشخیص قوانین امروزه تغییر یافته و آن خواست مردم است ولی آیا خواست مردم همیشه مطابق با واقع می‌باشد یا خیر؟ در صوتی که دستورهای قرآن کریم مطابق با واقع است چراکه خداوند در قرآن فرمان‌های خود را مخصوص «انسان طبیعی» صادر کرده. انسان طبیعی یعنی انسان فارغ از اینکه چه جنسی دارد، چه قومیتی دارد، چه زبانی یا چه ملیتی دارد، بلکه دارای فطرت خدادای است که شامل شعور و اراده پاک اوست و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده است و امتیاز انسان «عقل و تفکر» است که عامل تشخیص این احکام و امور فطری می‌باشد و وجه تفاوت انسان و دیگر موجودات؛ و اساس و مبنای تربیت و تعلیم در دین اسلام «عقل» است نه عاطفه و احساس؛ و دعوت دین اسلام به یک سلسله

عقاید پاک و اخلاق فاضله و قوانین عملی است که انسان فطری با تعقل خدادادی خود و خالی از اوهام و خرافات، صحت و واقعیت آنها را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۶۴-۷۲).

توماس برای توضیح عقل و دین گاه از قوانین الهی و قوانین آدمی سخن می‌گوید و از آنجا که طبیعت آدمی بدون تغییر است قوانین طبیعی در باب آدمی و نیز قوانین الهی یکسان می‌ماند؛ منظور این است که آموزه‌های وحیانی فارغ از فردیت است و نیز قوانین طبیعی از این قاعده پیروی می‌کند و این دلیلی بر یکسان بودن این دو امر است (Aquinas, 2006, part II-II, Q99). این قوانین آدمی می‌تواند تحت تأثیر افعال یا پیشداوری باشد، از این رو قوانین الهی ضرورت می‌یابد (ibid, Q99). این ضرورت هرگز در برابر اراده آزاد قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اراده آدمی نمی‌تواند به آن تمایل نداشته باشد و این ضرورت تابعی از جستجوی خیر اعلی است که اراده آزاد آن را غایت خویش قرار داده است. همچنان‌که پیش از این ذکر شد، از آنجا که خداوند ازلی است و طبیعت آدمی یکسان است قوانین الهی یا همان آموزه‌های الهی یکسان‌اند، چنانکه قوانین طبیعی نیز که محصول اراده خداوند است ثابت‌اند. دین روشی است که انسان‌ها با آن خداوند را پرستش می‌کنند. از این حیث دین، بیشترین ارتباط را با علت غایی دارد عالی‌ترین فضایل است. از این رو دین عالی‌ترین ارتباط میان انسان و خداوند است (ibid, Q81).

طباطبایی و آکویناس هر دو قائل‌اند به اینکه احکام الهی بر اساس حقیقت و واقعیت‌اند و در آنها تخلف راه ندارد. احکام دینی برای زندگی انسان‌ها آمده است و توانایی رفع اختلاف‌های انسانی را دارد. پس این احکام برای همگان آمده. و عقل می‌تواند احکام دینی را تا حدود زیادی توجیه عقلانی کند.

علامه بیان می‌دارد که اگر احساسات و هوس‌های نفسانی را از عقل دور کنیم می‌تواند احکام دینی را کاملاً درک کند اما توماس معتقد است عقل چون غایت طبیعی دارد چنین توانایی ندارد. او عقل را خادم دین می‌شمارد با اینکه بین احکام آنها اختلافی وجود ندارد، ولی علامه بر این باور است که عقل اگر عاری احساسات و عواطف باشد یک طریق مستقل است.

ح) دیدگاه علامه و توماس آکویناس درباره نقش و جایگاه عقل در توجیه اخلاق دینی انسان با سرشت پاک خلق شده و توانایی درک ارزش‌های اخلاقی را دارد و به اهمیت آنها واقف است. همچنین می‌تواند حسن و قبح اخلاقی را تفکیک کند چراکه حسن اخلاقی موافق با فطرت و دستورهای الهی است و نیازمند دلیل نیست (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳).

خُلُقیات انسان کیفیتی نفسانی است که بدون درنگ و تأمل انجام می‌گیرد و از عقل عملی و افعال ارادی سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه خلق با خود فعل یکسان نیست چراکه خلق حالتی ثابت و راسخ نفسانی است که فعل مبتنی بر آن است (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶). از نظر علامه طباطبایی انسان توانایی جدا کردن فضایل اخلاقی از رذایل اخلاقی را دارد. با اینکه خُلُق‌های آدمی بسیارند همه رفتارهای انسانی در سه نیروی عمومی او قرار دارند: اول شهوت: نیرویی که انسان را به خیر و جلب چیزهای سودمند و سازگار با طبع وی برمی‌انگیزد. دوم غضب: نیرویی که برانگیزنده انسان به دفع شر و چیزهای زیان‌آور و ناسازگار است. سوم عقل: نیرویی که انسان را به سوی سعادت رهبری می‌کند و از شر و بدبختی بازمی‌دارد (همانجا).

انسان با رعایت اعتدال در این سه نیرو باعث به وجود آمدن صفات اخلاقی «شجاعت و عفت و حکمت» می‌شود. در نتیجه رعایت حدّ وسط ملکه‌های اخلاقی باعث به وجود آمدن اصول اخلاقی و اخلاق حسنه می‌شود و افراط یا تفریط در امور اخلاقی باعث به وجود آمدن رذایل اخلاقی (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۵۸-۵۵۹).

عشق به جمال و زیباپسندی یک امر فطری در انسان است. زمانی که بنده‌ای به خداوند ایمان می‌آورد و در پی معرفت بیشتر اوست تا حدی که مجذوب او می‌شود و این جذب شخص را مجبور می‌کند که تنها محبوب واقعی خداوند است و همانند او عمل کند و از او سربیزی نکند و به دنبال رضایت اوست و تکرار این اعمال و رفتارها تا اندازه‌ای پیش می‌رود که گویی باری تعالی را مشاهده می‌کند و همیشه خود را در محضر او می‌بیند، در این مرحله حجاب‌ها کنار می‌روند و با چشم دل به همه چیز نگاه می‌کند و تمام هم و غمش محبوب خواهد بود و دیگر نه پاداشی برایش مهم است نه زیبای‌های دنیا توجه او را جلب می‌کند، بلکه تنها و تنها محبوب و رضای او مدّ نظر است (همان، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۳).

توماس قائل است به اینکه اخلاق فضیلتی اکتسابی است که با طبیعت انسان مطابق

است. در مقابل فضیلت، رذیلت اخلاقی قرار دارد که سبب معصیت است و مخالف با طبیعت انسان، و در واقع رذیلت نبود کمال در انسان است (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۵۰۲). می‌گوید طبیعت انسان همان نفس ناطقه است پس اخلاق ملکه‌ای است که رفتارها را با عقل و طبیعت انسان منطبق می‌کند (همان، ص ۵۰۳). انسان با کسب اخلاقیات به سمت خیر مطلق می‌رود و خیر مطلق و سعادت واقعی در دنیای دیگر برای انسان قابل دسترس است (ایلخانی، ۱۳۹۳، ص ۴۵۰-۴۵۱). میزانی که اخلاقیات و فعل اخلاقی را می‌تواند بسنجد عقل است (Aquinas, 2006, part II-II, Q58). ارزشمندی اخلاقیات به ارادی بودنش است (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۴۹۹). در نهایت باید دانست که عقل به واسطه وحی یاری می‌شود تا ابزار فهم انسان فراهم گردد (Aquinas, 2006, part II-II, Q118). انسان اگر برخلاف طبیعت خود رفتار کند سبب معصیت و امور غیر اخلاقی خواهد شد. و جدایی بین طبیعت الهی و طبیعت انسانی امکان‌پذیر نیست و برخلاف عقل رفتار کردن در واقع خلاف دستورات خالق است و کسی که برخلاف احکام عقلی رفتار کند برخلاف طبیعت خود نیز رفتار کرده است و در نتیجه با قوانین الهی هم مخالفت نموده (ibid, Q121)، چراکه نور عقلی که در انسان است از خداوند ساطع شده و خیر را به ما آموخته و طبیعت و اراده ما را برطبق آن تنظیم کرده است. پس اراده بشری ناشی از قانون الهی است. توماس در اخلاق معتقد است غایت اخلاقی فردی نیست بلکه کمال انسان را در ورای نفس فردی او قرار می‌دهد که از اتصال به خداوند به دست می‌آید. پس انسان مخلوق خداوند و برای پروردگار است و اتصال به خداوند را کمال انسانی معرفی می‌کند (ایلخانی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۹-۴۵۰).

علامه و توماس هر دو قائل‌اند به اینکه اخلاق امری نفسانی است که به صورت پایدار در انسان ایجاد می‌شود و اخلاقیات مطابق با فطرت انسان است و عقل توانایی درک آن را دارد، و مطابق با دستورات الهی است. و امور اخلاقی در فرد و جامعه تأثیرگذار است. علامه چهار اصل برای اخلاق معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت؛ برخلاف توماس که اخلاقیات را در کسب فضیلت معرفی می‌کند.

در این تحقیق جایگاه عقل را در توجیه باورهای دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس بررسی کرده‌ایم و به شناسایی اشتراکات و افتراق‌های علامه طباطبایی و توماس آکویناس در بخش‌های مختلف پرداخته‌ایم. یافته‌ها نشان داد که از دیدگاه علامه طباطبایی عقل قوه‌ای است که انسان به شرط سلامتی فطری و عدم غلبه خشم، شهوت، حرص و کبر بر نفس می‌تواند به وسیله آن، خیر و شر و حق و باطل را تشخیص دهد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تشخیص حق و باطل و خیر و شر که انسان باید از عقل بهره بگیرد عقاید و مسائل دینی است. از منظر علامه طباطبایی جز در برخی امور تعبدی (که ممکن است عقل نتواند به همه راز و رمز آنها واقف شود) و نیز ذات خداوند (که به هیچ وجه جولانگاه عقل نیست) و همچنین برخی توصیفات عالم آخرت (که هرچند عقل ستیز نیستند اما ممکن است عقل‌گریز باشند)، عقل انسان می‌تواند در همه امور دیگر تعقل کند و با برهان و استدلال آنها را بپذیرد یا رد کند و یا از آنها تبیین عقلی ارائه دهد. توماس آکویناس که یک فیلسوف مسیحی است و در اثبات وجود خداوند از برهان‌های عقلی بهره می‌گیرد با تقدیس عقل و عقلانیت به جایگاه رفیعی برای این قوه فطری و خدادادی معتقد است. مع‌الوصف او ایمان را مقدم بر عقل دانسته، فهم را پاداش تدبیر به حساب می‌آورد و تأکید می‌کند که ایمان شرط فهم است؛ به گونه‌ای که تا ایمان نیاوریم به فهم نائل نمی‌شویم. وی نقش عقل را سوق دادن به سوی تقدم ایمان قلمداد می‌کند. با این همه آکویناس عقل و دین را دو حوزه متمایز و بی‌ارتباط با هم نمی‌داند، بلکه قلمرو آن دو را به گونه‌ای درآمیخته به شمار می‌آورد. آکویناس برای توجیه بسیاری از گزاره‌های دینی از عقل بهره می‌گیرد اما مع‌الوصف این فیلسوف مسیحی معتقد است از دیدگاه دین مسیحیت برخی از اصول ایمانی دین مسیحیت (به‌ویژه تثلیث) فراعقلی‌اند. هر دو فیلسوف دارای مشترکاتی از قبیل تقید زیاد به دین مورد اعتقاد خود و به خدمت گرفتن عقل و فلسفه برای توجیه عقاید دینی بوده و هر دو فیلسوف متکلم‌مشرّب، فلسفه ارسطویی را ستوده و از آن برای مقاصد دینی خود بهره‌ها گرفته‌اند، اما در عین حال در خصوص جایگاه عقل در توجیه عقاید دینی تفاوت‌های مهمی دارند. آکویناس معتقد است قبل از استفاده از عقل و تعقل در برخی از مسائل اعتقادی دینی (به‌ویژه تثلیث) بایستی به آنها ایمان آورد اما علامه طباطبایی نه تنها به چنین تقدمی معتقد نیست بلکه تعقل و عقلانیت را جزء لاینفک ایمان به بسیاری از

نقش و جایگاه عقل در توجیه باورهای دینی از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس / ایزدی و...

۱۴۵

موضوعات دینی می‌داند. البته به نظر می‌رسد اصل تثلیث (که کاملاً غیر عقلانی است) مهم‌ترین انگیزه بوده تا فیلسوفان مسیحی ایمان را بر عقل مقدم بشمارند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. الدرز، لئو جی (۱۳۸۷). *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. اکبریان، رضا، و علیرضا فاضلی (۱۳۸۹). «نبوت طبیعی از دیدگاه آکوئیناس و ابن‌سینا». نشریه فلسفه دین، ۵ (۹)، ۲۳-۴۴.
۳. ایلخانی، محمد (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. چاپ هشتم، تهران، انتشارات سمت.
۴. راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پروانه.
۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰). *روح فلسفه قرون وسطی*. ترجمه ع داوودی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*. ترجمه محمد محمدرضائی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. خراشادی‌زاده، نجمه (۱۳۸۹). «رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور، استان تهران، دانشکده علوم انسانی.
۸. خیرآهی، محمود (۱۳۸۷). «جایگاه عقل در قلمرو دین». معرفت، ۱۳۲ (۹)، ۳۴-۵۵.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
۱۰. جانباز، امیدرضا، و علیرضا فاضلی (۱۴۰۱). «ریشه‌های سکولار و ظرفیت‌های پساسکولار اندیشه توماس آکوئینی». *جستارهای فلسفه دینی*، انجمن علمی فلسفه دین ایران، ۱۱ (۱)، ۷۸-۵۳.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *تفسیر المیزان* (بیست جلد). مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ بیست و چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۳). *نهایه الحکمه*. ترجمه دکتر مهدی تدین، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *شیعه در اسلام*. قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *خلاصه تعالیم اسلام*. قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳). *قرآن در اسلام*. چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *علی و فلسفه الهی*. ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطی)*. جلد دوم، مترجم: ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. قاسم‌پور راوندی، محسن (۱۳۹۰). «جایگاه عقل در تربیت دینی از دیدگاه علامه طباطبایی». پژوهش دینی، ش ۲۲، ۶۵-۹۰.

References

1. Aquinas, Thomas (2006). *Summa Theologica*. part I (Prima pars), QQ1-119, Fathers of the English Dominican Province.
2. Aquinas, Thomas (2006). *Summa Theologica*. part III (Tertia pars), QQ1-90, Fathers of the English Dominican Province.
3. Aquinas, Thomas (2006). *Summa Theologica*. part II-II (Secunda by Thomas Aquinas), QQ1-189, Fathers of the English Dominican Province.
4. Aquinas, Thomas (2006). *Summa Theologica*. Supplement, (QQ1-99), Fathers of the English Dominican Province.



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The ranks of the existence system in the sublime wisdom of Sadra; An objective or subjective approach?

Marzieh Amri¹  | Mahdi Kahnaji²  | Hadi Wasehi³ 

1. PhD Student of Islamic philosophy and theology, Qom. Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. E-mail: M.amri8981@gmail.com
2. Assistant Professor at the Philosophy Department of Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: MahdiKahnaji@iki.ac.ir
3. Assistant Professor at the Islamic Philosophy and Theology Department, Qom. Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. E-mail: Hadivasi@gmail

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 24 November
2023
Received in revised form
29 December 2023
Accepted 31 December
2023
Published online 20
February 2024

Keywords:

*Mulla Sadra; the world
intellect; world instance;
Ashraf's possibility Ashraf
possibility; objectivity;
Subjectivity.*

ABSTRACT

The idea of ranking the system of being can be until the found out Greek philosophers; In philosophy, also in mysticism Common among Muslims Also theory ranking the system of existence It is a theory that, in spite of Presentations and explanations Its different, accepted and it is considered one of the fundamental issues. Mulla Sadra too system existence considers it to have rank but her approach He to it The levels are not the same he world of reason and substance worldly Separate and independent She knows from human perception but the world example Unlike Sheikh Ashraq Only as an inner world Connected and dependent accepted To human perception. this research In addition Proof that Mulla Sadra's approach to the world of example a head It is subjective It has shown that such an approach to the world of example With what he clings to to prove the separate world of reason and the separate world of matter It is inconsistent ; If the rule of possible Ashraf The generality of grace Objective approach They justify the world of reason and the world of matter So it is possible document putting up those two rules, In relation to the world of example He had an objective approach.

Cite this article: Amri, M & Kahnaji, M & Wasehi, H (2024). The ranks of the existence system in the sublime wisdom of Sadra; An objective or subjective approach?, *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 147-170. https://hpi.aletaha.ac.ir/article_186492.html



© The Author(s).

.Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_186492.html

Extended Abstract

Introduction

The attempt to classify the system of existence and putting plurals It is in subgroups certain has a long past in philosophy in most of Classifications system of being The question of objectivity or subjectivity category It has not been explicitly mentioned But you can Based on understanding theosophical "I body image following that "External and objective thinking of what is outside the body" Texts of pre-modern philosophers among Most of the philosophers Moslem considered it to be the objectiveness of those levels The meaning of being objective arranged system existence this is That position from objectivity and extravasation contain and dependent It is not human perception in a way Absence suppose It is with absolute nothingness It is not equal in the objective world On the contrary, the meaning of subjective to be arranged system existence This is it arranged It was subjective and internal It depends on human perception So that regardless of the perception of it It is the same with its absolute destruction and nonexistence in all worlds.. Mulla Sadra, however, regarding the world instance as a mediating world between the two worlds of matter and the the world intellect, has stated that he is against the objective approach of Sheikh Eshraq and does not consider the world of example as one of the objective and separate worlds and independent of human perception.

Method

To carry out this research, it is necessary to provide its content from library methods Documentary and analytical and descriptive methods should be used The author also used the same methods in conducting research The research method of this research is not only descriptive Rather, using the critical research method, the researcher tries to to use the obtained information to evaluate the data and prove them

Findings

What this research seeks is to measure the compatibility or incompatibility between the two positions of Mulla Sadra; On the other hand, she proves the world of matter and the world of reason as objective worlds by sticking to middle limits such as the generality of grace and the rule of possibility And at the same time, she opposed the objective approach of Sheikh Eshraq towards the world of example and considers

the world of ideal and imaginary forms to b.Hakim Sabzevari and Allameh Tabatabai, in the essays they wrote on Mulla Sadra's words, both of them violated his claim with different means and considered his reason for negating the objectivity and objectivity of the world of example as requiring the negation of the objectivity and objectivity of the world of reason.e a minor ego world and their existence is dependent on al-Tfatat.

Conclusion

Mulla Sadra, like other philosophers before herself to ranking existence believes; He explained ranking From the three worlds existence Material, example and reason remembered And for each PropertS is counted Her approach to two the world of reason and matter It is an objective approach It means that to The objectivity of the world of matter and the world of reason and the independence and separation of the two From perception and favor Man believes But about world instance It has a purely subjective approach And in opposition to Sheikh Ishraq of acceptance world instance separate ProhibitedALAME Sabzevari and Allameh Tabatabai in the margin They wrote on her text Her claim through the to indigence negate objectivity They have challenged from the world of reason But this research with Take another path in two direct and indirect ways showed that no The only reason for Mulla Sadra Based on negation world instance separate and denial of Sohrvardi's objective approach and denial of Sohrvardi's objective approach It is unjustified But based on the reasons that From his point of view, objectivity the world intellect; world instance justify its necessary that he adopts an objective approach towards the world of examples and accepts the existence of a separate world of examples



نقد رویکرد سوپژکتیو ملاصدرا به عالم مثال

مرضیه امری^۱ | مهدی کهنوجی^۲ | هادی واسعی^۳

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

amri.mazi800@gmail.com

mahdiKahnooji@iki.ac.ir

hadviasi@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۰/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۰۱

واژگان کلیدی:

ملاصدرا، عالم عقل، عالم

مثال، قاعده امکان اشرف،

اوپژکتیویته، سوپژکتیویته.

اندیشه مرتبه‌مندی نظام هستی را می‌توان تا فیلسوفان یونان پی گرفت. در فلسفه و نیز در عرفان رایج در میان مسلمانان نیز نظریه «مرتبه‌مندی نظام هستی» نظریه‌ای است که علی‌رغم تقریرها و تبیین‌های متفاوت آن، مقبول افتاده و از جمله مسائل بنیادین محسوب می‌شود. ملاصدرا نیز نظام هستی را دارای مرتبه می‌داند اما رویکرد او به آن مراتب یکسان نیست. او عالم عقل و ماده را عوالمی منفصل و مستقل از ادراک انسان می‌داند اما عالم مثال را - برخلاف شیخ اشراق - تنها به عنوان عالمی درونی، متصل و وابسته به ادراک انسان پذیرفته است. این پژوهش علاوه بر اثبات اینکه رویکرد ملاصدرا به عالم مثال، یکسره سوپژکتیو است نشان داده که چنان رویکردی به عالم مثال، با آنچه او بدان تمسک جسته تا عالم عقل منفصل و عالم ماده منفصل را اثبات کند در ناسازگاری است. اگر قاعده امکان اشرف و عمومیت فیض، رویکرد ایزکتیو به عالم عقل و عالم ماده را موجه‌سازی می‌کنند پس می‌توان با دستاویز قرار دادن آن دو قاعده، به عالم مثال نیز رویکردی ایزکتیو داشت.

استناد: امری، مرضیه؛ کهنوجی، مهدی؛ واسعی، هادی (۱۴۰۲). نقد رویکرد سوپژکتیو ملاصدرا به عالم مثال، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴)،

https://hpi.aletaha.ac.ir/article_186492.html

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: https://hpi.aletaha.ac.ir/article_186492.html

© نویسندگان.



مقدمه

تلاش برای طبقه‌بندی نظام هستی، و قرار دادن کثرات آن در زیرگروه‌های معین پیشینه‌ای دیرین در فلسفه دارد. در بسیاری از طبقه‌بندی‌ها برای نظام هستی پرسش از ابژکتیویته یا سوژکتیویته آن طبقات به صورتی صریح مطرح نمی‌شده است اما می‌توان بر اساس فهم عرفی «من - بدن پنداری» و به دنبال آن «خارجی و عینی پنداشتن آنچه بیرون از بدن است» متون فیلسوفان پیشامدرن - از جمله غالب فیلسوفان مسلمان - را منحصر به ابژکتیو بودن آن مراتب دانست. مقصود از ابژکتیو بودن مرتبه‌ای از نظام هستی این است که آن مرتبه از عینیت و برون‌آختگی برخوردار است و وابسته به ادراک آدمی نیست به گونه‌ای که عدم تصور آن با نیستی مطلق آن در جهان عینی برابر نیست؛ در مقابل، مقصود از سوژکتیو بودن مرتبه‌ای از نظام هستی این است که آن مرتبه، ذهنی و درون‌آخته بوده و به ادراک انسان وابسته است به طوری که صرف نظر از تصور آن، با نابودی و نیستی مطلق آن در همه جهان‌ها همسان است. ملاصدرا اما در خصوص عالم مثال به عنوان عالم میانجی بین دو عالم ماده و عالم عقل تصریح کرده که با رویکرد ابژکتیو شیخ اشراق مخالف است و عالم مثال را در شمار عوالم عینی و منفصل و مستقل از ادراک انسان محسوب نمی‌کند. آنچه این پژوهش در پی آن است سنجش سازگاری یا ناسازگاری بین دو موضع ملاصدراست؛ او از طرفی با تمسک به حد و سطه‌هایی چون عمومیت فیض و قاعده امکان اشرف، عالم ماده و عالم عقل را به عنوان عوالمی عینی اثبات می‌کند و در عین حال با رویکرد ابژکتیو شیخ اشراق به عالم مثال مخالفت ورزیده و عالم صور مثالی و خیالی را عالم صغیر نفسانی، و هستی آنها را وابسته به التفات می‌داند. حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که بر عبارت ملاصدرا نگاشته‌اند هر دو با حد و سطه‌هایی متفاوت به نقض مدعای او پرداخته و دلیل او مبنی بر نفی عینیت و ابژکتیویته عالم مثال را مستلزم نفی عینیت و ابژکتیویته عالم عقل دانسته‌اند. این پژوهش درصدد است به روش تحلیل منطقی مسیری دیگر بیابد غیر از آنچه حکیم سبزواری و علامه طباطبایی پیموده‌اند. وجه تمایز این پژوهش از دو تعلیقه حکیم سبزواری و علامه طباطبایی را می‌توان اینگونه خلاصه کرد: آن دو از نفی ابژکتیویته عالم مثال در نظر ملاصدرا به نفی ابژکتیویته عالم عقل در نزد او رسیدند اما این پژوهش از اثبات سوژکتیویته عالم عقل در نظر ملاصدرا به اثبات سوژکتیویته عالم مثال در نزد او

می‌رسد. دیگر تفاوت این پژوهش با آنچه درباره دیدگاه ملاصدرا در مورد عالم مثال نگاشته شده، تمرکز بر جنبه هستی‌شناسانه عالم مثال منفصل است. در این پژوهش، تجرد تام، تجرد مقید به ماده و مادیت عالم مثال مورد بررسی قرار نگرفته، و نیز از تأمل در نقش ایجاد یا مرآت‌ی قوه خیال نسبت به ایجاد صور مثالی چشم‌پوشی شده است. این پژوهش با تکیه بر تصریح ملاصدرا به وابستگی عالم مثال به التفات نفس، تمرکز خود را بر دستیابی به پاسخی موجه و سازوار با دیگر مبانی ملاصدرا نسبت به پرسش از درون‌آختگی یا برون‌آختگی عالم مثال قرار داده است.

الف) پیشینه ایده مرتبه‌مندی نظام هستی

نشانه‌هایی روشن از باور به مرتبه‌مندی نظام هستی در متون فلسفی دوران‌های مختلف به راحتی قابل مشاهده است. به عنوان نمونه افلاطون مراتب نظام هستی را به ترتیب چنین برمی‌شمرده است: ۱. خیر اعلی که علت ذات صور است. ۲. مُثُل؛ سلسله‌ای از ذوات عینی قائم به خویش و مجرد که علت دیگر ذوات‌اند. ۳. صور واسطه که بین مثل و اشیاء محسوس قرار دارند. ۴. اشیاء محسوس که از راه حواس دانسته می‌شوند. ۵. سایه‌ها و انعکاسات اشیاء محسوس (کاپلستون، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۲۵).

پس از افلاطون، ارسطو با نفی عالم مثل، مراتب هستی را اینگونه تبیین کرده است: ۱. محرک اول، که جوهری است ازلی، نامحسوس، تغییرناپذیر و یگانه. ۲. عقل فعال، که نسبت آن به معقولات چون نسبت نور به مبصرات است و وظیفه آن احداث معقولات است. ۳. عالم علوی؛ عالمی کروی و مرکب از افلاک که در درون یکدیگرند. ۴. عالم سفلی که عالم تحت‌القمر نیز نامیده می‌شود: کره خاک که مرکز کل عالم است و کره آب، کره هوا و بعد کره آتش که فوق همه کرات عالم سفلی‌اند محیط بر آن هستند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۲۲۴-۲۲۹).

فلوطین نیز به مراتب هستی باور داشت. مراتب هستی از منظر او عبارت‌اند از: ۱. احد یا واحد که محیط، غیر محاط و نامحدود است. ۲. عقل: جهان اشکال و صور که تنها با عقل ادراک می‌شود. ۳. روح یا نفس: روح از بالا به واسطه عقل، روی در واحد دارد و از پایین به واسطه طبیعت روی در ماده دارد. ۴. طبیعت جهان محسوسی است که در مکان و زمان

بسط یافته و به حس درمی‌آید. ۵. ماده که نامتعیین و مخلوق است ذاتاً جسمانی است اما جسم نیست، زیرا جسم مرکب از ماده و صورت است و ماده بسیط است. (فلوطین، ۱۳۸۹، رساله‌های اول و دوم و پنجم؛ یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۱۵-۲۵)

مراتب نظام هستی در اندیشه ابن‌سینا نیز چنین است: ۱. واجب‌الوجود که ماهیت ندارد و هستی صرف است. ۲. عقول؛ موجوداتی که از تجرد تام بهره دارند. ۳. افلاک که هر کدام از صورت و ماده تکون یافته‌اند. ۴. عالم تحت‌القمر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۳-۳۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۶۸).

می‌بینیم که در فلسفه‌های یاد شده از عالم یا عوالمی که واسطه میان اولین و آخرین عالم‌اند یاد شده است؛ با اینکه در تسمیه، ماهیت و اوصاف آن عالم یا عوالم میانجی اتفاق نظری وجود ندارد هستی چنان عالمی که نقش واسطه میان صدر و ذیل نظام هستی را بازی می‌کند مورد پذیرش قرار گرفته است.

ب) عالم مثال در حکمة‌الاشراق سهروردی

برای تبیین رویکرد سوپژکتیو ملاصدرا به عالم مثال لازم است جایگاه عالم مثال در اندیشه سهروردی تبیین شود؛ زیرا دیدگاه ملاصدرا درباره عالم مثال به منزله حاشیه‌ای بر دیدگاه سهروردی محسوب می‌شود و فهم حاشیه متوقف بر فهم متن است. اهمیت عالم مثال را می‌توان از دو منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار داد: از منظر هستی‌شناسی عالم مثال واسطه و حلقه میانجی بین عالم مجرد عقول و عالم مادی طبیعت است و بدین لحاظ که دارای خاصیت نیمه مجرد است می‌تواند با هر دو عالم مجرد عقول و عالم مادی طبیعت سنخیت داشته باشد. از منظر معرفت‌شناسی، عالم مثال منبع آگاهی درباره حقیقت‌هایی است که تنها و در ابتدا در خیال انسان پدید می‌آیند. مراتب نظام هستی در فلسفه سهروردی عبارت‌اند از: ۱. نورالانوار؛ واجب‌الوجود. ۲. انوار قاهره: عقول طولی و عرضی. ۳. صور معلقه یا عالم اشباح یا مثل معلقه: عالم مثال. ۴. عالم برزخ یا غواسق و هیئات ظلمانیه و صیاصی: عالم جسمانی و طبیعی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱).

سهروردی برای عالم مثال این اوصاف را بر شمرده است: واسطه بین عالم انوار قاهره و عالم جسمانی، استقلال، برخورداری از بعضی از ویژگی‌های ماده چون کم و کیف و وضع،

بی‌مکانی، بساطت، عدم تزاخم، موطن موجوداتی مانند جن و شیاطین، منبع وحی و الهام و کشف و شهود، معلولیت نسبت به عقول عرضیه، محکی بودن نسبت به عالم جسمانی، کمال صوری نسبت به صورت‌های عالم طبیعت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶-۴۹۴؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).

او برای اثبات هستی برای عالم مثال به دو دلیل تمسک کرده است. لازم به ذکر است که او در این دو دلیل در پی اثبات عالم مثال منفصل است و نسبت به آن رویکردی کاملاً ابژکتیو دارد. مقدمات دلیل اول او بدین ترتیب است:

۱. ما دارای صورت‌های خیالی‌ای هستیم که بسیار بزرگانند.

۲. این صورت‌های خیالی یا منطبع در چشم‌اند یا منطبع در جرم مغز، یا در بطن اوسط مغز - جایگاه خیال - مرتسم‌اند. این هر سه ممتنع‌اند؛ زیرا مستلزم انطباع کبیر در صغیر است.

۳. این صورت‌های خیالی در عالم حسی و جسمانی نیستند؛ زیرا در این صورت باید مورد ادراک و حس همه می‌بودند و چنین نیستند.

۴. این صورت‌های خیالی عدم نیستند؛ زیرا دارای آثاری عینی چون شکل و رنگ و مقدارند و ادراک می‌شوند.

۵. این صورت‌های خیالی در عالم عقل نیستند؛ زیرا عالم عقول، مجرد از ماده و ویژگی‌های جسمانی است در حالی که این صور خیالی دارای ویژگی‌های جسمانی‌اند. نتیجه: این صورت‌های خیالی در جهانی مستقل و متفاوت با عالم طبیعت و عقل قرار دارند.

دلیل دوم او برای اثبات عالم مثال منفصل یا همان رویکرد ابژکتیو او به عالم مثال را می‌توان بر اساس این مقدمات چنین تبیین کرد:

۱. در عالم طبیعت موجودات جسمانی دارای ویژگی‌هایی چون ثقل، تزاخم، ترکیب، محجوبیت و مکانمندی‌اند.

۲. موجودات عالم طبیعت، اخس موجودات هستند.

۳. علت این عالم اخس باید موجودی اشرف و از سنخ آن بوده و مقدم بر آن باشد.

۴. علت اشرف عالم طبیعت، نورالانوار نیست؛ زیرا اولاً خلف باور به قاعده‌الواحد است و ثانیاً نورالانوار نور محض است و هیچ سنخیتی با عالم ظلمانی طبیعت ندارد. علت اشرف عالم طبیعت، انوار قاهره نیز نیستند؛ زیرا بین عالم انوار محض و مجرد تام و جهان مادی ظلمانی سنخیتی نیست. اجسام عالم طبیعت نیز علت اشرف عالم طبیعت نیستند؛ زیرا اشرف از خویش نیستند.

نتیجه: علت اشرف عالم طبیعت، عالمی است که نه از سنخ امور جسمانی صرف است و نه از سنخ امور مجرد تام. پس عالم مثال که نه مادی صرف است و نه مجرد تام وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۷-۳۷۸).

ج) عالم مثال در حکمت متعالیه صدرایی؛ رویکردی یکسره سوژکتیو

ملاصدرا ماسوای واجب‌الوجود را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند: عالم عقل، عالم نفس، عالم مثال و عالم جسم. از منظر او همه فیلسوفان در وجود عوالم عقل و نفس و جسم اتفاق نظر دارند و اختلاف آنها تنها بر عالم مثال به عنوان عالمی مقداری و مجرد از ماده است. ملاصدرا در مسئله عالم مثال در دو موضع با شیخ اشراق مخالف است: ۱. عالم مثال منفصل؛ ملاصدرا دلیل‌های شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل را ناتمام دانسته و صور خیالی را موجود در نزد انسان موجود، و نه موجود در عالمی منحاز و مستقل از ادراک برمی‌شمرد. ۲. صورت‌های موجود در آینه در عالم طبیعی جسمانی موجودند نه در عالم مثال (شیرازی، ۱۴۲۳، ق، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۳).

ترجمه کامل عبارت ملاصدرا در فصل سوم از منهج سوم از امور عامه اسفار به قلم علامه حسن‌زاده آملی چنین است:

بدان که من از کسانی هستم که به این عالم مقداری غیر مادی که اساطین حکمت و ائمه کشف بدان رفته‌اند چنانکه صاحب حکمت اشراق تحریر و تقریر کرده است ایمان دارم مگر اینکه با او در دو چیز مخالفم: یکی اینکه در نظر من چنانکه بدان ایمان و اشاره کرده‌ایم صور متخیله به مجرد تأثیر و تصویر نفس به استخدام کردن قوه خیال در صقع نفس موجود می‌شوند نه در عالم خارج از نفس به تأثیر مؤثری غیر از نفس چنانکه از کلام شیخ اشراق فهمیده می‌شود. چه ظاهر است که تصرفات متخیله و

دعابات گزافی او با آنچه از صور و اشکال قبیح که مخالف فعل حکیم است بازی می‌کند وجود ندارند مگر در عالم صغیر نفسانی از جهت شیطنت قوه متخیله. و نیز ظاهر است که صور خیالی به بقاء توجه نفس و به التفات وی بدانها و به استخدام وی متخیله را در تصویر و تثبیت آنها باقی می‌باشند و چون نفس از آنها اعراض کرده است منعدم و زائل می‌شوند نه اینکه آنها بدون ابقاء و حفظ نفس آنها را وجود دائمی و باقی داشته باشند چنانکه شیخ اشراق گمان برده است. و فرق میان ذهول و نسیان این است که نفس در ذهول، ملکه اقتدار بر تصویر صور خیالیه را دارد بدون اینکه افتقار به احساس جدید یا غیر آن داشته باشد، به خلاف نسیان که در آن احتیاج به احساس یا چیزهایی که به منزلت احساس است چون علائم داله دارد. و دیگر اینکه صور مرآتی در نزد شیخ اشراق موجود در عالم مثال‌اند، و در نزد من ظلال صور محسوسه‌اند، به این معنی که صور مرآتی در این عالم ثابت‌اند به ثبوت ظلمی یعنی ثبوت بالعرض نه بالذات، و همچنین است نقش دومین چشم احوال و صوت دومین به نام صدا، همه اینها عکوس و ظلال‌اند که بالعرض به تبع صور محسوس خارجی ثابت‌اند چنانکه ماسوای آنحای وجودات، اعیانی‌اند که بالعرض به تبع وجودات ثابت‌اند و ظلال و عکوس حاکی وجودات‌اند، و حکایت شیء در حقیقت خود آن شیء نیست چنانکه بعضی از اهل عرفان گفته است: همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۸-۲۲۹).

تصریح ملاصدرا در این عبارت به اینکه نفس با به کارگیری قوه خیال، صورت‌های مثالی را درون خود پدید می‌آورد به گونه‌ای که آن صورت‌های مثالی در حدوث و بقای خویش تابع تخیل و التفات نفس‌اند و به محض رویگردانی نفس از آنها منعدم گشته و نابود می‌شوند، موجه بودن اسناد، رویکردی یکسره سوپژکتیو نسبت به عالم مثال را نزد ملاصدرا به اثبات می‌رساند. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد اختلاف نظر اول ملاصدرا با شیخ اشراق درباره ابژکتیویته یا سوپژکتیویته عالم مثال - عالم مثال منفصل - است. آنچه ملاصدرا در متن پیشگفته بدان تصریح کرده نفی رویکرد ابژکتیو شیخ اشراق به عالم مثال است. دلیل ملاصدرا بر رویکرد صرفاً سوپژکتیو خویش به عالم مثال را می‌توان بر اساس این مقدمات چنین تقریر کرد:

۱. صورت‌های خیالی در نفس انسان و وابسته به توجه و التفات فاعل شناسا وجود

دارند.

۲. اگر صورت‌های خیالی علاوه بر نفس فاعل شناسا، در جهانی مستقل از نفس فاعل شناسا نیز وجود می‌داشتند به صرف بی‌توجهی و اعراض نفس نسبت به آنها از بین نمی‌رفتند و معدوم نمی‌شدند.

۳. صورت‌های خیالی مادام که مورد توجه و التفات نفس هستند وجود دارند و به صرف بی‌توجهی و اعراض نفس نسبت به آنها از بین رفته و معدوم می‌شوند.

نتیجه: صورت‌های خیالی تنها در نفس فاعل شناسا وجود دارند و تمامی هستی آنها وابسته به توجه و التفات فاعل شناسا بدانهاست.

حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که بر این عبارت ملاصدرا نگاشته‌اند به این دلیل که اگر چنین ادعایی موجه باشد نظریه عالم عقل منفصل ناموجه خواهد بود به نقض دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۰۳).

د) نقد رویکرد سوپژکتیو ملاصدرا نسبت به عالم مثال

شیوه مستقیم

این قیاس استثنایی را می‌توان از دو ناحیه ملازمه (مقدمه دوم) و نفی تالی (مقدمه سوم) مورد خدشه قرار داد؛ اما درباره ملازمه، تنها چیزی می‌تواند طرف ملازمه قرار بگیرد که سوژه بتواند از آن آگاهی یافته و آن را بداند. اساساً این که چیزی در وجود و عدم خویش تابع التفات و عدم التفات سوژه باشد اگرچه در جانب ایجابی قابل احراز است در جانب سلبی - آنچه مورد التفات نیست وجود ندارد - به هیچ‌گونه قابلیت احراز و دانسته شدن توسط سوژه را ندارد. از این رو نمی‌توان مقدمه دوم را درباره ملازمه بین وجود در جهان مستقل با التفات سوژه، و نیز ملازمه بین عدم در جهان مستقل با عدم التفات سوژه ناموجه می‌نماید. همچنین درباره مقدمه سوم (نفی تالی) این پرسش بی‌پاسخ رها شده که اساساً چگونه می‌توان از نبودن چیزی آگاه که مورد التفات سوژه نیست آگاهی یافت؟ این مدعا که «من در عین ناآگاهی نسبت به چیزی می‌توانم نسبت به احوال آن آگاهی داشته باشم» مدعایی تناقض‌آلود است که بر آگاهی در عین ناآگاهی و ناآگاهی در عین آگاهی استوار است. بنابراین نمی‌توان با دلیل پیشگفته ملاصدرا درباره رویکرد صرفاً سوپژکتیو او به عالم

مثال موافقت کرد و ابژکتیویته عالم مثال را یکسره ناموجه و باطل برشمرد.

شیوه غیرمستقیم

ملاصدرا نسبت به عالم ماده و عالم عقل رویکردی ابژکتیو دارد. در این بخش از پژوهش با روشی غیر مستقیم و با استفاده از آنچه او درباره عالم ماده و عالم عقل تبیین کرده نشان می‌دهیم که به صورت مانع الخلو بر ملاصدرا لازم است که یا از رویکرد صرفاً سوبژکتیو خود به عالم مثال دست بکشد و آن را با رویکردی ابژکتیو نیز بپذیرد یا اینکه از رویکردی ابژکتیو خود به عالم ماده و عقل دست بکشد و آن دو را نیز چون عالم مثال با رویکردی صرفاً سوبژکتیو بپذیرد. پیمودن این شیوه غیر مستقیم برای نقد رویکرد سوبژکتیو محض ملاصدرا به عالم مثال بر دو مقدمه درباره عالم ماده و عالم عقل مبتنی است:

مقدمه اول: عالم ماده

ویژگی‌های عالم ماده

عالم ماده همان عالم محسوس است که پایین‌ترین مراتب وجود را شکل می‌دهد. فرق جهان ماده با دو جهان دیگر یعنی عقل و مثال در این است که صورت‌های جوهری این عالم در مرتبه ذات و فعل و یا فقط در مرتبه ذات به ماده تعلق دارند و همچنین پیدایش این صور منوط بر استعداد است، یعنی می‌بایست نخست ماده برای قبول یک صورت مهیا شود سپس آن صورت در ماده نمایان گردد. عالم ماده واحد سیالی است که در ذات و جوهر خویش متحرک است و به تبع حرکت جوهری، اعراض آن نیز حرکت می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۰۴، ق، ص ۳۲۲-۳۲۳). عالم ماده به یقین عرفی مورد یقین است؛ عالمی که جوهر ماده یا هیولی را در خود دارد؛ هیولی جوهری است که فعلیت آن در عدم فعلیت است و این استعداد و پذیرش، تمام هویت آن را شکل می‌دهد (شیرازی، ۱۴۲۳، ق، ص ۱۰۹-۱۱۰) ملاصدرا هیولی را مبدأ هر گونه ظلمت و منیع شرور تعریف کرده است (شیرازی، ۱۴۲۸، ق، ص ۱۸۷). او البته میان ماده اولی و ثانیه تفکیک قائل شده است. ماده اولی جوهری است که محض استعداد و پذیرش است اما ماده ثانیه دستاورد ترکیب هیولی با صورت جسمیه است که همچنان پذیرای صورتی دیگر - صورت نوعیه - می‌باشد (شیرازی، ۱۴۲۳، ق، ج ۶، ص ۱۷۰).

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا تبیین شیوه ترکیب هیولی و صورت جسمیه است. او قول مشاء در خصوص ترکیب انضمامی حاکم میان ماده و صورت را غیر قابل قبول دانسته و ترکیب اتحادی را میان آن دو به اثبات رسانده است (همان، ج ۵، ص ۲۸۳-۲۹۲). از دیدگاه وی ارتباط ماده و صورت مانند پیوستگی دو شیء بیرونی با هم نیست؛ یعنی ممکن نیست پیامد پیوستگی و انضمام دو شیء تا هنگامی که دو تا هستند در اصل شیء واحد باشد بلکه فقط ترکیب اتحادی است که متضمن وحدت حقیقی است (همان، ج ۵، ص ۳۰۵). در ترکیب اتحادی جسم از راه حرکت جوهری اشتدادی به موجود جوهری کامل‌تری که ماهیت متفاوتی دارد تغییر پیدا می‌کند. از نظر وی حقیقت جسم، صورت جسمیه است و ماده چیزی نیست جز نقصان وجود صورت. او نسبت ماده به صورت را نسبت نقص به کمال می‌داند؛ لذا واقعیت جسم حقیقی بسیط است که کمالاتی را دارد و کمالاتی را می‌تواند داشته باشد و به همین لحاظ قابل اشتداد و تکامل است (همان، ج ۵، ص ۳۰۹). ملاصدرا ادله متعددی را بر هویت متجدد و سیال طبیعت جسمانی اقامه کرده است. تشابه صورت‌هایی که در هر آن بر هیولی وارد می‌شوند باعث این گمان می‌شود که جسم دارای صورتی ساکن است حال آنکه صورت جسمیه جوهری مجرد است که در عین وحدت در حال اشتداد و تکامل است و ذهن انسان می‌تواند از هر لحظه این اشتداد و تکامل، ماهیتی را انتزاع کند. بارزترین ویژگی عالم ماده این است که در آن تغییر و تبدل و حرکت وجود دارد و موجودات آن پیوسته از قوه به سوی فعلیت در حرکت‌اند. از دیگر ویژگی‌های ماده این است که دارای ابعاد سه‌گانه است. از ویژگی‌های دیگر جسم مکان‌داری و زمان‌داری است. صفاتی مثل رنگ، شکل، مزه و وزن که به پیروی و تبعیت اجسام قابل انقسام‌اند و امور متعلق به جسم یعنی جسمانی خوانده می‌شوند نیز از ویژگی‌های موجودات عالم ماده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱). از این رو عالم ماده محل موجوداتی است که دارای مکان، زمان، رنگ، شکل و وزن‌اند.

ه) اثبات عالم ماده

از منظر ملاصدرا علم به عالم جسمانی، بدیهی نیست؛ پس ضرورت دارد که برای اثبات وجود عالم جسمانی به ارائه استدلالی برهانی اقدام شود. اولین برهانی که ملاصدرا بر اثبات

عالم ماده بیان کرده بر سلسله تشکیکی وجود و رده هیولانی آن مبتنی است: «اگر سلسله وجود به چیزی که اعتبار وجودش همان اعتبار عدمش است منجر نگردد ضروری است که وجود در هیچ حدی مقید نشود لذا هیولی که محض قوه و امکان است نیز معلوم نخواهد آمد. پس وجود هیولی لازم است (شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، ص ۳). ادعای ملاصدرا در این استدلال این است که سلسله وجودات عالم به هیولای اولی و ماده‌المواد منتهی می‌شود. او در این استدلال یک قیاس استثنایی به کار برده که چنین تبیین می‌شود:

۱. اگر سلسله وجودات به چیزی که اعتبار وجودش همان اعتبار عدمش است و تمام فعلیت او قوه محض و عدم فعلیت است منتهی نگردد لازم می‌آید که سلسله موجودات هرگز به حد پایانی ختم نشود و هیولای اولی که قوه محض است موجود نگردد.

۲. هیولی وجود دارد.

نتیجه: سلسله وجودات به چیزی منتهی می‌شود که حیثیت وجود آن شامل حیثیت عدم آن بوده و وجود و عدم در آن با هم عجین است.

در این قیاس با استثناء نقیض تالی نقیض مقدم اثبات شده است.

برهان دیگر ملاصدرا برای اثبات عالم ماده بر تئوری فیض و ابطال تسلسل استوار است: «برهان دیگر این است که عدم وجود این جوهر جسمانی لازمه توقف فیض وجود و شمار متناهی از موجودات است؛ زیرا استدلال‌های فراوانی بر تناهی موجوداتی که ترتب ذاتی علی و معلولی بر یکدیگر دارند دلالت می‌کند لذا باب رحمت وجود پروردگار در پیدایش موجودات زمانی، به‌ویژه نفوسی که در سلسله معادات و عائدات قرار دارند بسته خواهد شد.» این دلیل ملاصدرا را نیز می‌توان به شکل یک قیاس استثنایی بیان کرد که البته توضیح دو مقدمه پیش از آن ضروری می‌نماید:

۱. خداوند فیاض مطلق است و به مقتضای این صفت به هر موجودی به اندازه

استعدادش وجود می‌بخشد؛ پس هر چیز که امکان وجود داشته باشد موجود می‌گردد.

۲. کثرت موجودات به دو روش قابل تصور است: کثرت طولی و کثرت عرضی. کثرت

طولی یعنی سلسله‌ای از وجودات متوالی که بینشان ارتباط علیت برقرار است و حدی ختم می‌شود؛ در غیر این صورت تسلسل در علل نامتناهی رخ خواهد داد. کثرت عرضی بدین معنی است که وجودهای کثیری در عرض یکدیگرند و میان آنها رابطه علیت وجود ندارد.

عدم تناهی در این موجودات عقلاً جایز است. کثرت در عالم ماده و موجودات طبیعی از این نمونه است.

برهان دوم ملاصدرا بر اثبات عالم ماده چنین تقریر می‌شود:

۱. اگر به جوهر جسمانی که دارای کثرت عرضی است وجود افاضه نشود، لازم می‌آید که فیض وجود بر تعداد متناهی از موجودات وقوف یابد؛ زیرا طبق مقدمه دوم سلسله موجودات غیر جسمانی دارای کثرت طولی بوده و متناهی‌اند، و باب فیض و رحمت خداوند بسته می‌شود.

۲. فیض خداوند توقف و پایان ندارد.

نتیجه: جوهر جسمانی از فیض وجود برخوردار شده و تحقق دارد.

(و) مقدمه دوم: عالم عقل

ویژگی‌ها و خصوصیات عالم عقل

بنابر توصیف ملاصدرا عقل عبارت است از جوهری که در ذات و فعل مجرد از ماده و بی‌نیاز از آن است (شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۳۵). عقول اشرف موجودات امکانی و اقوی مراتب وجودات پس از ذات باری تعالی هستند و مجرد امکان ذاتی برای افاضه وجود به آنها کافی بوده و برای محقق شدن احتیاجی به امری خارج از ذات خود ندارند. ملاصدرا بر این باور است که اولین عالم، عالم عقل است و صادر اول از ناحیه خداوند را عقل اول می‌داند. صادر اول همان وجود منبسط عرفاست که تشریح همان عقل اول مشائین است. به عبارت دیگر به زعم ملاصدرا عقل اول همان وجود منبسطی است که در مجموع عالم جریان دارد و فرق میان آن دو به شیوه اجمال و تفصیل و منوط به نحوه ادراک ماست. صادر اول از خداوند متعال، انسان کبیر و مجموع عالم هستی است که دارای دو اعتبار اجمال و تفصیل است. پس چنانکه به مجموع عالم به عنوان حقیقت واحد نگاه کنیم حکم می‌کنیم که همان مخلوق اول است و به جعل بسیط از حق صادر شده است و هنگامی که به اجزاء تفصیلی عالم بنگریم و تک تک آنها را به تنهایی بررسی کنیم حکم می‌کنیم که آنچه به عنوان اولین موجود از حق صادر شده است شریف‌ترین و تمام‌ترین اجزاء عالم یعنی همان عقل اول است و آنگاه سایر اجزاء عالم یکی یکی به ترتیب الاشرف فالاشرف از او

صادر شده‌اند.

اثبات عالم عقل

در اسفار ملاصدرا دوازده برهان برای اثبات وجود عقل مفارق ارائه شده که برخی از آن برهان‌ها فقط اصل وجود عقل را اثبات می‌کنند و برخی از آنها علاوه بر اثبات اصل وجود عقل، صادر اول بودن آن را نیز ثابت می‌نمایند؛ دلیل‌هایی که پاره‌ای از آنها را می‌توان بر اساس حد وسطشان چنین برشمرد: دلیل مبتنی بر قاعده الواحد، دلیل مبتنی بر قاعده امکان اشرف، دلیل مبتنی بر لزوم سنخیت ذاتی بین علت و معلول، دلیل مبتنی بر نبوت و الهام، دلیل مبتنی بر کفایت امکان ذاتی برای انواع محصله، دلیل مبتنی بر شوق اشیاء به تحصیل کمال، و دلیل مبتنی بر حرکت (شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۵۹-۱۶۲؛ همو، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۴۱۹). در اینجا از میان دوازده دلیل او بر اثبات عالم عقل تنها به تبیین یکی از دلیل‌های او که مبتنی بر قاعده امکان اشرف است می‌پردازیم.

می‌توان رد پای تمسک به قاعده امکان اشرف را - که از فروغ و لوازم قاعده الواحد محسوب می‌شود - تا *تائولوجیا* و کتاب السماء و العالم ارسطو پی گرفت (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۲). معنای قاعده امکان اشرف این است که در تمام مراتب نظام هستی، موجود ممکن اشرف بر موجود ممکن اخس ضرورتاً تقدم دارد. پس هر گاه موجود ممکن اخسی تحقق یابد لاجرم پیش از آن و مقدم بر آن موجود ممکن اشرفی تحقق یافته است. هستی هر ممکن اخس به دلالت عقل کاشف از هستی ممکن اشرف پیش از خود است (سجادی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۲). ملاصدرا در جلد هفتم اسفار در تبیین قاعده امکان اشرف نگاشته است:

ممکن اخس زمانی که از حق متعال تحقق یابد لازم و واجب است که قبل از آن ممکن اشرف نیز از او صادر شده باشد وگرنه ممکن اشرف یا باید به همراه ممکن اخس تحقق پیدا کرده باشد یا بعد از آن. اگر به همراه اخس صادر شده باشد لازم می‌آید که از واجب‌الوجود لذاته در مرتبه واحد و از جهت واحد دو شیء صادر شده باشد که بنا بر قاعده الواحد چنین چیزی محال است. اگر ممکن اشرف بعد از ممکن اخس به وجود آمده باشد چون اشرف در رتبه علت و اخس در رتبه معلول است لازم می‌آید که معلول اشرف از علت خویش باشد و چنین چیزی نیز محال است؛ زیرا علت حقیقتی

است که به معلول خود هستی می‌بخشد پس نمی‌توان در کمال و هستی اخس از معلول خود باشد. همچنین اگر ممکن اشرف با اینکه حسب الفرض امکان وقوعی دارد اصلاً تحقق نیافته باشد و نه معلول واجب‌الوجود باشد و نه معلول دیگر معالیل واجب‌الوجود پس بالضرورة جهتی اشرف از واجب‌الوجود را طلب می‌کند تا اینکه تحقق یابد. از آنجا که واجب‌الوجود فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است چیزی اشرف از او نیست که اشرف طالب آن باشد تا از امکان وقوعی به هستی راه یابد. بنابراین ممکن اشرف پیش از ممکن اخس از واجب‌الوجود کسب فیض کرده و تحقق یافته است (شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶).

ملاصدرا پس از تبیین قاعده امکان اشرف و پیش از تمسک بدان برای اثبات عالم عقل منفصل مدعی می‌شود که وجود مطلق دارای دو طرف است. طرف اول واجب‌الوجود است که در کمال نامتناهی است و طرف دیگر هیولای اولاست که در نقص نامتناهی است و در قوس نزول هستی به هیولای اولی نمی‌رسد مگر آنکه جمیع آنچه امکان وقوعی داشته باشد هستی یافته باشد. بنابراین مقدمات، اگر واجب‌الوجود در نهایت کمال باشد پس اولین صادر از او نیز اشرف و اتم و اکمل همه مخلوقات است. غیر از عالم عقل، همه ممکنات به نقص و عدم دچارند. پس صادر اول عالم عقل است. مقصود از نقص و عدم در همه ممکنات غیر از عقل، عدم تحلیلی که هر ممکن مرکب از وجود و عدمی را شامل می‌شود نیست؛ زیرا چنین عدمی حتی به عقل نیز به سبب امکان ذاتی اش راه می‌یابد و از آن جدایی ناپذیر است. مقصود از آن عدم، قابلیت داشتن و بالقوه چیزی بودن است. این تنها ویژگی‌ای است که در همه موجودات غیر از عقل یافت می‌شود.

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* نیز درباره اثبات عالم عقل منفصل - رویکرد ابژکتیو به عالم

عقل - چنین نگاشته است:

حقایق عقلیه اشرف از حقایق حسیه هستند و موجود اشرف در رتبه‌ای مقدم بر موجود اخس قرار دارد، پس هیچ گاه حق تعالی موجود اخس را در مقام وجود مقدم بر موجود اشرف نمی‌کند به نحوی که موجود اشرف را رها کند و موجود اخس را ایجاد کند با اینکه بر همه امور قادر است و علم او محیط بر هر جلیل و حقیری است و به کیفیت ترتیب بین امور و هر ظلمت و نوری احاطه دارد. پس وجود عقلیات مقدم بر وجود حسیات است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۴۳).

ز) موجه‌سازی رویکرد ابژکتیو به عالم مثال بر اساس دلیل اثبات عالم ماده

پس از تبیین دلیل‌های ملاصدرا بر اثبات عالم ماده و عقل منفصل بر اساس رویکرد ابژکتیو به ماده و عقل نشان می‌دهیم که بر ملاصدراست که بر اساس دلیل دومی که بر اثبات ماده اقامه کرده و نیز قاعده امکان اشرف که آن را مستند رویکرد ابژکتیو خود به عالم عقل می‌داند، از رویکرد صرفاً سوپژکتیو خود به عالم مثال رفع ید کرده و ابژکتیویته عالم مثال را نیز بپذیرد.

همان‌طور که پیش از این گذشت ملاصدرا بر اساس این مقدمات عالم ماده را به عنوان جهانی مستقل از سوژه اثبات کرد:

۱. اگر به جوهر جسمانی که دارای کثرت عرضی است وجود افاضه نشود لازم می‌آید و فیض وجود بر تعداد متناهی از موجودات وقوف یابد.

۲. فیض خداوند توقف و پایان ندارد.

نتیجه: جوهر جسمانی که دارای کثرت عرضی است از فیض وجود برخوردار شده و تحقق دارد.

همین دلیل مبتنی بر فیض نامتناهی واجب‌الوجود و دوام آن را می‌توان درباره عالم مثال منفصل چنین بازسازی کرد:

۱. اگر به جوهر جسمانی غیر مادی و فاقد استعداد و قوه که دارای کثرت عرضی است وجود افاضه نشود لازم می‌آید که فیض وجود بر تعداد متناهی از موجودات وقوف یابد.

۲. فیض خداوند توقف و پایان ندارد.

نتیجه: جوهر جسمانی غیر مادی و فاقد استعداد و قوه - عالم مثال - که دارای کثرت عرضی است از فیض وجود برخوردار شده و تحقق دارد.

البته ممکن است در دلیل مذکور مناقشه شود به اینکه هیچ‌یک از مقدمات آن، توان اثبات عالم مثال به عنوان جهانی مستقل از سوژه را ندارند و نهایت چیزی که از آن مقدمات به دست می‌آید صرف الوجود جوهر جسمانی غیر مادی و فاقد قوه و استعداد است، نه خصوص جوهر جسمانی غیر مادی و فاقد قوه و استعداد مستقل از سوژه. چنین ایرادی درباره اصل دلیل و آنچه ملاصدرا برای اثبات عالم ماده بدان تکیه کرده نیز وارد است؛ یعنی می‌توان ادعا کرد که هیچ‌یک از مقدمات آن دلیل، توان اثبات عالم ماده به عنوان جهانی

مستقل از سوژه را ندارند و نهایت چیزی که از آن مقدمات به دست می‌آید صرف الوجود جوهر جسمانی است، نه خصوص جوهر جسمانی مستقل از سوژه. بنابراین به نحو مانعاً الخلو یا دلیل دوم ملاصدرا توان اثبات عالم ماده مستقل از سوژه را ندارد یا علاوه بر عالم ماده، توان اثبات عالم مثال مستقل از سوژه را نیز دارد.

ح) موجه‌سازی رویکرد ابژکتیو به عالم مثال بر اساس دلیل اثبات عالم عقل

همچنین می‌توان بر اساس این مقدمات، قاعده امکان اشرف را مستندی قابل اعتماد برای اثبات عالم مثال منفصل و رویکرد ابژکتیو به عالم مثال برشمرد:

ممکن اخس زمانی که از حق متعال تحقق یابد لازم و واجب است که قبل از آن ممکن اشرف نیز از او صادر شده باشد؛ هیولای اولی و عالم ماده تحقق یافته و هستی پیدا کرده‌اند. عالم مثال به عنوان عالمی که پاره‌ای ویژگی‌های عالم ماده را دارد بی‌آنکه قوه و استعداد محضی که در هیولای اولی و نیز قوه و استعدادی که در عالم ماده است را دارا باشد اشرف از هیولای اولی و عالم ماده است. پس به حکم لزوم تقدم ممکن اشرف بر ممکن اخس، پیش از پیدایش هیولای اولی و عالم ماده، عالم مثال به عنوان جهانی مستقل از سوژه تحقق یافته است.

این تقریر از قاعده امکان اشرف برای اثبات عالم مثال منفصل و رویکرد ابژکتیو به عالم مثال را می‌توان با طرح این پرسش به چالش کشید که چه محذوری دارد که هیولای اولی و عالم ماده بدون وساطت عالم مثال منفصل از عالم عقل صادر شده باشند؟ روشن است که محذوراتی که در صدور بی‌واسطه هیولای اولی و عالم ماده از واجب‌الوجود و بسیط من جمیع الجهات هست در صدور بی‌واسطه هیولای اولی و عالم ماده از عالم عقل نیست؛ زیرا قاعده الواحد نسبت به عالم عقل منفصل جریان پیدا نمی‌کند چراکه عالم عقل به سبب امکان، مخلوق بودن و صدور یافتن، فاقد وحدت و بساطت من جمیع الجهات است. از این رو می‌تواند منشأ و علت فاعلی جهانی چون عالم ماده باشد که دارای انواع کثرت است.

به نظر می‌رسد تنها راه برای پاسخ به آن پرسش تمسک به شمول و عموم فیض الهی نسبت به تمام ممکنات است. اگر عالم مثال منفصل امتناع ذاتی ندارد و تنها علت عدم آن،

عدم علت برای آن است، و اگر جود الهی اقتضا می‌کند که به هر آنچه امکان وقوعی داشته باشد هستی ببخشد پس عالم مثال منفصل در میانه عالم ماده و عالم عقل تحقق یافته و فارغ از هستی و التفات سوژه به آن، از هستی برخوردار است.

نتیجه

ملاصدرا نیز مانند دیگر فیلسوفان پیش از خود به مرتبه‌مندی هستی باور دارد. او در تبیین مراتب هستی، از عوالم سه‌گانه ماده و مثال و عقل یاد کرده و برای هر کدام ویژگی‌هایی برشمرده است. رویکرد او به دو عالم عقل و عالم ماده رویکردی ابژکتیو است بدین معنا که به عینیت عالم ماده و عالم عقل، و استقلال و انفصال آن دو از ادراک و التفات انسان معتقد است، اما درباره عالم مثال رویکردی صرفاً سوپژکتیو دارد و در مخالفت با شیخ اشراق، از پذیرش عالم مثال منفصل سر باز زده است. حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در حاشیه‌ای که بر متن او نگاشته‌اند مدعای او را از طریق لزوم نفی عینیت از عالم عقل به چالش کشیده‌اند اما این پژوهش با پیمودن مسیری دیگر - به دو شیوه مستقیم و غیر مستقیم - نشان داد که نه تنها دلیل ملاصدرا مبنی بر نفی عالم مثال منفصل، و انکار رویکرد ابژکتیو سه‌روردی به عالم مثال ناموجه است بلکه بر اساس دلیل‌هایی که از منظر او ابژکتیویته عالم ماده و عالم عقل را موجه می‌سازند لازم است که او رویکردی ابژکتیو به عالم مثال اتخاذ کند و هستی عالم مثال منفصل را بپذیرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *اشارات و تنبیهاات*. حسن ملکشاهی، چاپ نوزدهم، تهران، سروش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفایا (طبیعیات)*. چاپ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ارسطو (۱۳۹۳). *درباره نفس*. علی مراد داوودی، چاپ ششم، تهران، حکمت.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). *دو رساله مثل و مثال*. چاپ اول، قم، طوبی.
۵. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. چاپ اول، قم، مطبوعات دینی.
۶. سهرودی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیب، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران، طهوری.
۱۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق). *شرح و تعلیقة صدر المتألهین بر الهیات شفا*. بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۱۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*. قم، بوستان کتاب.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق). *نهایة الحکمة*. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. فلوطین (۱۳۸۹). *دوره آثار فلوطین*. محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۴۰۲). *تاریخ فلسفه*. سید جلال الدین مجتوبی، جلو اول، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۸. یاسپرس، کارل (۱۳۸۸). *فلسوفین*. محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

References

1. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1400), Ibn Sina's warnings and punishments, Hassan Malikshahi, 19th edition, Tehran, Soroush.
2. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1404 AH), al-Shafa (nature), second edition, Qom, Ayatollah Marashi Najafi library.
3. Aristotle, (2013), about the soul, Ali Murad Davoudi, 6th edition, Tehran, Hikmat.
4. Hassanzadeh Amoli, Hassan, (1382), two treatises like and example, first edition, Qom, Toubi.
5. Sabzevari, Hadi bin Mahdi, (1383), Asrar al-Hakm, first edition, Qom, Religious Press.
6. Sohrodi, Shahabuddin, (1375), the collection of the works of Sheikh Ashraq, revised and introduced by Henry Carbone, Seyyed Hossein Nasr and Najafaqli Habib, second edition, Tehran, Humanities and Cultural Studies Research Institute.
7. Shirazi, Qutbuddin, (1383), Description of Wisdom of Illuminations, Tehran, Association of Cultural Artifacts and Scholars
8. Shirazi, Mohammad bin Ebrahim, (1354), Al-Mobadd and Al-Maad, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy.
9. Shirazi, Mohammad bin Ibrahim, (1363), Al-Mashir, Tehran, Tahuri.
10. Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1417 AH), al-Shawahed al-Rabbiyyah fi al-Manahij al-Attawiyah, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
11. Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim, (1423 A.H.), Al-Hikmah Al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Uqli al-Araba, Beirut, Dar Ihaya al-Trath al-Arabi.
12. Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1428 AH), Sadr al-Mutalahin's Commentary on the Theology of Healing, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
13. Shirazi, Mohammad Bin Ebrahim, (1363), Mufatih Al Ghaib, first edition, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research.
14. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1387), collection of letters of Allameh Tabatabai, Qom, Bostan Kitab.
15. abatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1404 AH), Nahayah al-Hikmah, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House.
16. Plotin, (1389), the period of Plotin's works, Mohammad Hassan Lotfi, second edition, Tehran, Khwarazmi.
17. Copleston, Frederick, (1402) History of Philosophy, Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, 16th edition, Tehran, Scientific and Cultural Publications.

-
18. Jaspers, Karl, (2008), Plotin, Mohammad Hassan Lotfi, second edition, Tehran, Kharazmi Publications.

Contents

The Metaphysics of Love in Avicenna's Philosophical System (A case study of Treatise of Love)/ Ghasem Ali kouchnani, Nadia Maftouni, Mohamad Mahdi Davar

Investigating the reverse historiography against the Islamic Philosophy In the article "A critical look at the grace-oriented approach in Islamic philosophy and its consequences in education"/ Mohammadreza Ershadinia

Ontological reading of "Contemplation" in *Enneads* and *Uthulujyya*/ Hasan Abasi Hosseinabadi

An explanation of the coordinates of Islamic humanities based on its subject scope (with emphasis on the verses of the Holy Quran)/ Ramadan Alitabar

The role and place of reason in justifying religious beliefs from the point of view of Allameh Tabatabai and Thomas Aquinas/ Mohsen Izadi, Amir Mahdi Shiri

The ranks of the existence system in the sublime wisdom of Sadra; An objective or subjective approach?/ Marzieh Amri, Mehdi Kohnoji, Hadi Wasehi

8

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.2/ Issu.8/ Winter.2024

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)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education,
Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrn, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647 <https://hpi.aletaha.ac.ir/>