



دوفصلنامه علمی

# تأملات فلسفی

دوره دوازدهم، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

دو فصلنامه تأملات فلسفی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۹۶ مورخ ۱۳۹۳/۴/۱۵ کمیسیون  
بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رتبه علمی-پژوهشی دریافت نمود.

این نشریه در «*یران ژورنال*» نظام نمایه‌سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEST) به نشانی [www.ricest.ir](http://www.ricest.ir) و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) نمایه می‌شود.

گروه فلسفه دانشگاه زنجان

صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان



مدیر مسئول: سحر کاوندی

سرمدیو: زهره توازیانی

مدیر داخلی: مرتضی حسین زاده

ویراستار ادبی: وحید رحمانی

ویراستار انگلیسی: رباب خسروی-الهام محمدی آچاچلوئی

### اعضای هیأت تحریریه

حسین اترک	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران
محمد ایلخانی	استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره توازیانی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء، ایران
محسن جاهد	دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایران
زهره خزاعی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، ایران
عین‌اله خادمی	استاد فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، ایران
مرتضی شجاری	استاد فلسفه دانشگاه تبریز
محمود عباسی	دانشیار اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه شهید بهشتی، ایران
سحر کاوندی	دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، ایران

### International Editorial Board

Thaddeus Metz	professor of philosophy, faculty of humanities, University of Pretoria
Kevin Timpe	Professor at the department of philosophy, William H. Jellema Chair, Calvin University
Mehdi Aminrazavi	Professor of Philosophy and Religion and Co-Director of the Leidecker Center for Asian Studies, University of Mary Washington
Sajjad Rizvi	Professor of Islamic Intellectual History and Islamic Studies, University of Exeter
Joshua Hollmann	Associate Professor of systematic theology at Concordia University Saint Paul, USA
Slavoj Žižek	Professor of Philosophy and Psychoanalysis at The European Graduate School / EGS
Jeffrey Koperski	Professor of Philosophy at Saginaw Valley State University, USA
Peter Adamson	professor of ancient and medieval philosophy at King's College London

ناشر: پایگاه استنادی علوم و پایش علم و فناوری (ISC)

## اطلاعات نشریه

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه زنجان
- ❖ رتبه نشریه در پرتال نشریات علمی وزارت عتف: سال ۱۳۹۸ الف- سال ۱۳۹۹ الف- سال ۱۴۰۰ الف
- ❖ رتبه نشریه در سامانه علمی ISC: نشریه هسته با ضریب تأثیر Q2
- ❖ ناشر: پایگاه استنادی علوم و پایش علم و فناوری (ISC)
- ❖ شاپا: ISSN: ۲۲۲۸ – ۵۲۵۳
- ❖ دوره انتشار: دوفصلنامه
- ❖ حوزه‌های انتشار: فلسفه اسلامی، فلسفه دین و فلسفه اخلاق
- ❖ دسترسی به مقالات: دسترسی آزاد و رایگان (Open Access)
- ❖ نوع داوری: داوری دو مرتبه مخفیانه (بدون انتشار اسامی داوران و مؤلفان)
- ❖ زمان ارزیابی مقالات: حدود ۳ ماه
- ❖ هزینه انتشار: دارد
- ❖ درصد قبولی مقالات: حدود ۱۵ درصد مقالات دریافت شده
- ❖ تماس با نشریه
- ✓ سردبیر نشریه:
- ایمیل: drskavandi@znu.ac.ir
- ✓ مدیر داخلی نشریه:
- تلفن: ۰۲۴۳۳۰۵۴۱۰۱
- ایمیل: mhoseinzadeh@znu.ac.ir
- ✓ وبسایت نشریه: phm.znu.ac.ir
- ✓ ایمیل نشریه: Taammulat@znu.ac.ir

**پایگاه‌های نمایه‌کننده داخلی:**

- ✓ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- ✓ بانک اطلاعات نشریات کشور
- ✓ پایگاه مجلات تخصصی نور
- ✓ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
- ✓ پرتال جامع علوم انسانی
- ✓ پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا)
- ✓ پایگاه استنادی علمی ایرانیان
- ✓ پایگاه علمی ویراسینس

**پایگاه‌های نمایه‌کننده بین‌المللی:**

- ✓ DOAJ
- ✓ Philosopher's Index
- ✓ Scientific Indexing Services (SIS)
- ✓ Google Scholar
- ✓ ICI World of Journals
- ✓ International Identifier for serials
- ✓ Directory of Research Journals Indexing (drji)
- ✓ Scientific and Technical Information Portal . tn
- ✓ Philpapers
- ✓ Eurasian Scientific Journal Index
- ✓ University Library, University of Saskatchewan
- ✓ SUNCAT
- ✓ ORCID
- ✓ BA Sachsen
- ✓ University Library, University of Cambridge
- ✓ Explore.openaire
- ✓ WorldCat

## راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش

### الف) کلیات

۱. مقاله ارسالی به مجله باید مبتنی بر تحقیق و شامل نتایج نو و ابتکاری خود مؤلف باشد.
۲. مقاله نباید قبلاً در مجله دیگری به چاپ رسیده باشد و نیز نباید همزمان برای مجلات دیگر ارسال باشد.
۳. صحت و سقم مطالب بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.
۴. لازم است نویسنده یا نویسندگان مشخصات دقیق خود را شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، موسسه متبوع، شماره تلفن تماس، نشانی دقیق پست الکترونیکی e-mail در صفحه‌ای جداگانه ارسال کنند.
۵. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، نویسنده مسئول مشخص گردد.
۶. فایل مقاله در قالب برنامه word صرفاً از طریق وبسایت یا پست الکترونیکی به مجله ارسال گردد.
۷. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

### ب) راهنمای تدوین مقاله

۱. چکیده مقاله، حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه به همراه کلید واژه‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی تهیه و ارسال گردد.
۲. حجم مقاله از ۴۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۳. نوع فونت مقاله BZAR با اندازه قلم ۱۳ برای متن اصلی و ۱۲ برای نقل قول‌ها.
۴. نقل قول‌های مستقیم بیش از ۴۰ کلمه باید از دو طرف به اندازه ۱/۵ سانتیمتر توچین گردند و داخل گیومه قرار گیرند و نقل قول‌های مستقیم کمتر از ۴۰ کلمه در داخل متن با گیومه مشخص گردند.
۵. توضیحات داخل متن به صورت پانوش (پاورقی) آورده شود.
۶. عنوان‌های اصلی (فونت تیترا، اندازه ۱۲) و فرعی (فونت تیترا، اندازه ۱۱) با شماره گذاری مشخص شوند.
۷. اشکال، نمودارها، و جداول در صفحات جدا ترسیم و به ترتیب شماره گذاری شود.

### ج) ارجاع‌دهی به روش APA

۱. تمام ارجاعات باید در داخل متن مقاله به این صورت انجام گیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار منبع: شماره صفحه)، برای مثال: (موسوی، ۱۳۸۲: ۱۲۵) یا (Wright, 1998: 250). چنانچه مؤلفی در

- سال چند کتاب یا مقاله داشته باشد پس از ذکر سال نشر از حروف a, b, c جهت تمییز استفاده شود.
۲. چنانچه تعداد نویسندگان از دو نفر بیشتر باشد نام نویسنده اول و سپس واژه دیگران آورده می شود. در منابع انگلیسی از واژه et-al. استفاده شود، به عنوان مثال (محمدی و دیگران، ۱۳۸۲: ۸۷) و (Wright et-al., 1998: 34).
۳. اگر به بیش از یک منبع در متن ارجاع داده شود، اسامی و سال انتشار با نقطه ویرگول از هم جدا می شوند، مانند: (مرادی، ۱۳۸۹: ۸۷؛ عابدی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱).
۴. اگر به یک منبع چند بار استناد داده می شود، لازم است هر بار نام نویسنده و سال انتشار ذکر گردد و از عبارت "همان" استفاده نشود.
۵. در ارجاع به منابع اینترنتی در صورت مشخص بودن نام نویسنده مطلب به این شکل عمل می شود: (اعوانی، ۱۳۹۰). نیازی به ذکر شماره صفحه و همچنین روز و ماه انتشار نیست گرچه در فهرست منابع باید ذکر گردد. در صورتی که مطلب مورد ارجاع از منبع اینترنتی، بی نام و بدون عنوان باشد، نام سایت به جای نام مؤلف ذکر می گردد، مانند: (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹).
۶. معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات تخصصی و دیگر توضیحات لازم به صورت پاورقی شماره گذاری شده ذیل مطلب در همان صفحه می آید.
۷. در مقاله های پژوهشی از منابع ثانوی و واژه «به نقل از» استفاده نمی شود، ولی در صورت نیاز به شکل زیر اقدام گردد: (عموزاده، ۱۳۹۲: ۲۱ به نقل از چامسکی، ۱۹۹۷: ۱۲)

#### د) نگارش فهرست منابع

فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر نوشته شود:

#### – کتاب

- نام خانوادگی، نام. (سال نشر). *عنوان کتاب* (به صورت ایتالیک). محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- توجه:** ویرگول ها، نقطه ها، پرانتزها و دو نقطه دقیقاً به شکل فوق باید درج گردد.
- مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۵). *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

#### – مقاله

- نام خانوادگی، نام. (تاریخ انتشار). *عنوان مقاله*. نام نشریه (به صورت ایتالیک). دوره انتشار (شماره نشریه): شماره صفحات ابتدا – انتهای مقاله.
- مثال: اترک، حسین. (۱۳۹۲). *تقریری جدید از وظیفه گرایی نتیجه گرا. تأملات فلسفی*، ۳ (۹): ۱-۲۷.
- مقاله با دو نویسنده:

حری، عباس، و شاهبداغی، اعظم. (۱۳۹۱). *استناد در آثار علمی: چاله ها و چالش ها*. مجله روان

شناسی و علوم تربیتی، ۵ (۱۲): ۵۶-۶۳.

- منبع اینترنتی

نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت وجود). عنوان مقاله یا مطلب. عنوان سایت در صورت وجود. بازیابی شده در تاریخ روز، از: نشانی کامل سایت.  
مثال فارسی:

اعوانی، شهین. (۹ آذر ۱۳۹۰). اخلاق کانتی و وظیفه‌گرا یا تکلیف‌گرا؟ سایت انجمن حکمت و فلسفه ایران. بازیابی شده در ۱۲ دی ۱۳۹۴، از:

[http://ipso.ir/meeting\\_Conference\\_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS  
&m\\_id=317&cntid=2526](http://ipso.ir/meeting_Conference_report.html?M=NEWS&MC=SHOWNEWS&m_id=317&cntid=2526)

مثال انگلیسی:

Gardner, Davis. (1999). Plagiarism and How to avoid it. Retrieved on 5 Sep 2015 from: [http://www4.caes.hku.hk/plagiarism/image/all\\_in\\_one.pdf](http://www4.caes.hku.hk/plagiarism/image/all_in_one.pdf).

در ارجاع به منابع اینترنتی، سایت‌ها و وبلاگ‌ها، ذکر شماره صفحه لازم نیست.

## دو فصلنامه علمی تأملات فلسفی

دوره دوازدهم، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

### فهرست مقالات

- ❖ تبیین تفسیرهای گوناگون از قاعده «المفرقات فی وعاء الزمان، مجتمعات فی وعاء الدهر»..... ۱۷  
محمد صادق کاویانی، روح الله سوری، حمید پارسانیا، حبیب الله رزمی
- ❖ قیاس نظریه عدم تطابق ذهن و عین با قول به شبح و ثمرات آن..... ۵۵  
محمد دانش نهاد، محمد حسن وکیلی
- ❖ دیدگاه ابن سینا در باب پیوستگی میان سعادت ناشی از ادراکات با احوال مغز انسان..... ۸۵  
آیسودا هاشم پور، فروغ السادات رحیم پور، عبدالعلی شکر
- ❖ مبانی کیهان‌شناسی فارابی..... ۱۱۵  
بتول احمدی، قاسم پور حسن
- ❖ نقد نئوداروینیسیم ماده‌گرایانه با تکیه بر آراء تامس نیگل..... ۱۵۳  
صمد حسینی عباس یزدانی
- ❖ تکرار ادیان و جستجوی عدالت الهی..... ۱۹۱  
قدرت الله قربانی
- ❖ جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در فن شعر ارسطو با تأکید بر کتاب «پژوهشی درباره فن شعر ارسطو» اثر استیون هالیول..... ۲۳۱  
محمد هاشمی، امیر مازیار
- ❖ بازخوانی اخلاق آموزگاری در میزان‌العمل غزالی، در پرتو الذریعه راغب اصفهانی..... ۲۶۷  
حسن احمدی زاده، سمیه مسعودی نیا
- ❖ استعاره‌های جهتی محیط - محاط در نظام فلسفی ملاصدرا..... ۳۰۱  
وحید خادم زاده
- ❖ بررسی سازگاری درونی صفات خدا در الهیات مسیحی بر مبنای پذیرش تأثرپذیری یا تأثرناپذیری خدا..... ۳۳۵  
زینب سادات میرشمسی

- ❖ نقش فلسفه در رستگاری از نظر افلاطون..... ۳۶۷  
فاطمه بختیاری
- ❖ جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی و آگاهی پدیداری..... ۳۹۳  
ابوالفضل صبرآمیز
- ❖ دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه سینوی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی..... ۴۲۹  
مهدی اسدی
- ❖ رویکردی نو به مسأله آغازمندی زمانی عالم در چهارچوب فلسفه صدرایی..... ۴۷۱  
حامد منوچهری کوشا

## Explaining the various interpretations of the rule "Miscellaneous in the time, complexes in the duration"

Mohammad Saegh Kavyani<sup>1</sup>, Rouhollah Souri<sup>2</sup>, Hamid Parsania<sup>3</sup>, Habibollah Razmi<sup>4</sup>

### Submitted:

2021/10/9

### Accepted:

2022/12/3

### Keywords:

Time, Dahr, Dahri community, Philosophy of Time, Mirdamad.

**Abstract:** The rule of "Miscellaneous in the time, complexes in the duration" (*al-Motefareghat fi Ve'a al-Zaman, Mojameaat fi Ve'a al-Dahr* [In Arabic]) is one of the most widely used rules in the discussions of Islamic philosophy, which plays an essential role in the intellectual system of thinkers such as Mirdamad. This rule has various interpretations that have not yet been comprehensively expressed together and have provided the basis for some fallacies. In order to avoid the mentioned fallacies, this research with the analytical-descriptive method, for the first time, explains the various interpretations of the rule, commonalities and privileges, and some of their applications together. The scope of application of these interpretations extends from the field of theology in a special sense to the issues of philosophy of time. The variety of the above-mentioned interpretations is the result of differences in three important components: 1. The word "duration" has three meanings with only verbal commonalities with each other. 2. What is present in the "duration" can be the person existing at the time, one of his virtues or his superior existence. 3. The stability of the world of time is realized only from the point of view of fixed beings (non-materials) or this stability does not depend on the cognizant agent. Based on the above-mentioned components, in total, four interpretations of the rule are organized, which are: 1. The superior existence of temporal beings in the universe 'dahr' is in community with each other. 2. Scattered beings are all realized in the container of 'dahri' beings. 3. Time-dispersible beings have a stable direction and are, therefore, related to fixed beings. 4. A moving object is in motion with respect to the world of time, yet constant with respect to immaterial beings.

**DOI:** 10.30470/phm.2022.536112.2063

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. PhD student in Philosophy of Physics, Baqir al-Uloom University (**Corresponding author**). [kavyani@bou.ac.ir](mailto:kavyani@bou.ac.ir).
2. Assistant Professor of philosophy, Kharazmi University, [souri@khu.ac.ir](mailto:souri@khu.ac.ir)
3. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, [h.parsania@ut.ac.ir](mailto:h.parsania@ut.ac.ir).
4. Professor of physics University of Qom, [razmi@qom.ac.ir](mailto:razmi@qom.ac.ir).

**I**ntroduction: The rule of "Miscellaneous in the time, complexes in the duration" directly or indirectly affects the fate of various topics in Islamic philosophy including discussions such as the relationship between the variable and the fixed (Mulla Sadra, 1354, p. 76), the occurrence of the world (Mirdamad, 1367, pp. 3-7), divine knowledge (Feyz Kashani, 1406, p. 354), divine judgment and predestination (Mirdamad, 1367, p. 421), divine action (Feyz Kashani, 1375, p. 27), coexistence of God with the world of time (Tabatabai, 1386, pp.3: 846-845), adaptation of the worlds (Mulla Sadra, 1981, 5, p. 259), the transformation of sequence, and realization of Infinite infinity (Mesbah Yazdi, 1393, p.190 "Comment 168") to name few.. The scope of the application of this rule is not limited to Islamic philosophy. Accordingly, in important topics of philosophy of time and

philosophy of contemporary religion, this rule can solve such important challenges as the realization or non-realization of past and future events in the present (Dyke, 2002, pp. 137-151) and the quality of creation of the world of time (Craig, 2001, pp. 284).

**M**ethodology: Because so far the different interpretations of this rule have not been comprehensively explained together, this study, applying an analytical-descriptive method, for the first time explains the various interpretations of the rule, commonalities and advantages, and some of their applications together.

**F**indings: The rule of "Miscellaneous in the time, complexes in the duration" has different interpretations which can be the basis of some fallacies. This article examines the sayings of Muslim philosophers and provides four interpretations of the rule.

The four interpretations of this rule are:

- Interpretation 1: The superior existence of temporal beings in the universe, “dahr”, is in community with each other.
- Interpretation 2: Time-dispersed beings are all realized within the “dahri” beings because “dahri” creatures surround them.
- Interpretation 3: Time-dispersible beings have two directions of stability and change, which are related to time-dispersing beings in terms of variability and fixed beings in terms of stability.
- Interpretation 4: A moving object is in motion with respect to the world of time, yet constant with respect to immaterial beings . It is because God created all the creatures of time at once and in a special container.

## Discussion and Conclusion:

According to interpretation 1:

1. The conformity of the existential worlds is well explained.
2. Belief in certain religious truths (such as the simultaneous presence of the perfect man (*Imam*) next to various dying human beings) finds a worthy philosophical explanation.

However, the first interpretation, the relationship of the variable to the constant, is not properly explained.

According to interpretation 2:

1. The coexistence of the divine essence is clarified with the beings of the world of time.
2. One of the preliminaries of the fourth interpretation is explained. But this interpretation alone cannot explain the relationship between a variable and a constant.

According to interpretation 3:

1. The relationship between a variable and a constant is explained.
2. The occurrence of the universe becomes clear.

According to interpretation 4:

1. The relationship between the variable and the constant becomes clear in the discussions of Islamic philosophy.
2. How to create temporal events is explained in the discussions of the philosophy of religion.
3. In the discussions of the philosophy of time, the realization of past and future events in the present and the related evidences in modern physics are explained philosophically (Wheeler. Zurek.,1983).
4. The relationship between the created in time and the eternity is explained in the discussions of Islamic philosophy.

5. The presence knowledge of God to past and future events is clearly explained.
6. The impossibility of the realization of infinite objects is violated

## References:

- Craig, W. (2001). *God, time, and eternity*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Dyke, H. (2002). *McTaggart and the Truth about Time*, in Callender. C (ed.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyz Kashani, Mohammad Mohsen (1375 SH), *Osul al-Maaref*, Qom: Daftar Tablighat Eslami [In Arabic].
- Feyz Kashani, Mohammad Mohsen, (1406 AH), *Al-Wafi*, Volume I, Isfahan: Ketabkhane Amir al-Momenin Ali PBU [In Arabic].
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1393 SH) ,*Talighat Ala Nehaya al-Hekmah* , Qom: Imam Khomeini

- Educational Research Institute [In Arabic].
- Mirdamad, Mohammad (1367 SH), Al-Qabasat, second edition. Tehran: University of Tehran [In Arabic].
  - Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), Al-hekmat al-Motealiya fi al-Asfare al-Arbiyat al-Aghliyah, Volumes 5, Third Edition. Beirut: Dar al-Ehya al-Kotob al-Arabiya. [In Arabic]
  - Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1354 SH). Al-Mabda'a va Al-Maad, Tehran: Anjoman Hekmat va Falsafe Iran [In Arabic]
  - Tabatabai, Mohammad Hussein (1386 SH), Nehaya Al-Hekma, Edited by Gholamreza Fayazi, Fourth Edition, Volumes 1 and 3, Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute [In Arabic].
  - Wheeler. J; Zurek.W.H. (1983). Quantum theory and measurement, Princeton: Princeton University Press.



## تبیین تفسیرهای گوناگون از قاعده

## «المتفرقات فی وعاءالزمان، مجتمعات فی وعاءالدهر»

محمد صادق کاویانی<sup>۱</sup>، روح الله سوری<sup>۲</sup> حمید پارسانیا<sup>۳</sup>، حبیب الله رزمی<sup>۴</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۱۷

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۱/۲۴

## واژگان کلیدی:

زمان، دهر،  
اجتماع دهری،  
فلسفه زمان،  
میرداماد.

**چکیده:** قاعده «المتفرقات فی وعاءالزمان، مجتمعات فی وعاءالدهر» یکی از قاعده‌های پر کاربرد در مباحث فلسفه اسلامی است که در نظام فکری اندیشمندانی چون میرداماد، نقشی اساسی ایفا می‌کند. این قاعده تفسیرهای گوناگونی دارد که تا کنون به گونه‌ای فراگیر در کنار یکدیگر بیان نشده و زمینه برخی مغالطه‌ها را فراهم کرده است. برای پرهیز از مغالطه‌های یادشده، پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی-توصیفی، نخستین بار تفسیرهای گوناگون قاعده، وجوه اشتراک و امتیاز و برخی کاربردهای آن‌ها را در کنار هم تبیین می‌کند. دامنه کاربست این تفاسیر از حوزه الهیات بالمعنی الاخص تا مباحث فلسفه زمان معاصر امتداد دارد. گوناگونی تفسیرهای یادشده نتیجه اختلاف در سه مؤلفه مهم است: ۱. واژه دهر معانی سه گانه‌ای دارد که با یکدیگر تنها اشتراک لفظی دارند؛ ۲. آن‌چه در دهر حاضر می‌شود می‌تواند شخص موجود زمانی، حیثی از حیثیات او یا وجود برتر او باشد؛ ۳. ثبات عالم زمان، تنها از افق دید موجودهای ثابت (نازمان‌مند) تحقق می‌یابد یا این ثبات وابستگی به فاعل شناسا ندارد. بر پایه مؤلفه‌های یادشده، در مجموع، چهار تفسیر از قاعده سامان یافته که عبارتند از: ۱. موجودهای پراکنده در ظرف زمان، در ظرف دهر به وجود برتر خویش، مجتمع با یکدیگرند؛ ۲. موجودهای پراکنده زمانی همگی در ظرف موجودهای دهری تحقق می‌یابند؛ ۳. موجودهای متفرق زمانی از جهت ثباتی برخوردارند و از این جهت با موجودهای ثابت مرتبط هستند؛ ۴. شیء متحرک، نسبت به عالم زمان متحرک و نسبت به مبادی عالیه ثابت است.

DOI: 10.30470/phm.2022.536112.2063

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه فیزیک، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (نویسنده مسئول)، kavyani@bou.ac.ir

۲. استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی، souri@khu.ac.ir

۳. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، h.parsania@ut.ac.ir

۴. استاد فیزیک دانشگاه قم، razmi@qom.ac.ir

## مقدمه

زمان و فلسفه دین معاصر می‌تواند به حل چالش‌های مهمی چون تحقق یا عدم تحقق حوادث گذشته و آینده در زمان حال (Dyke, 2002: 137-151) و یا کیفیت خلقت عالم زمان (Craig, 2001: 284) کمک فراوانی کند.

با این‌همه باور صریح و سخن روشن درباره این قاعده تنها در متون فیلسوفان متأخر یافت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۸۸)، اما از آغاز شکل‌گیری بحث‌های عقلی در جهان اسلام<sup>۱</sup>، بسیاری از اندیشمندان ساحت الهیات، به این قاعده معتقد بودند. برای نمونه /ابراهیم بن سبیار (نظام) یکی از متکلمان معتزلی بود که قائل بود: خداوند متعال همه آفریدگان را به یک‌باره آفریده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰۴). بر پایه آموزه «کمون و بروز»

قاعده «المتفرقات فی وعاء الزمان، مجتمعات فی وعاء الدهر» به گونه مستقیم یا غیرمستقیم تأثیرگذار بر سرنوشت مباحث گوناگونی در فلسفه اسلامی است؛ بحث‌هایی مانند مسأله ارتباط امر متغیر با ثابت (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۶)، حدوث عالم (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳-۷)، علم الهی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۵۴)، قضا و قدر الهی (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۱) فعل الهی (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۷)، معیت خداوند با عالم زمان (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۴۶-۸۴۵)، تطابق عوالم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۵۹)، استحاله تسلسل و تحقق نامتناهی بالفعل (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۹۰ - تعلیقه ۱۶۸) و ... دامنه کاربرد این قاعده به فلسفه اسلامی محدود نشده و در مباحث مهم فلسفه

کاربرد و تفسیرهای گوناگون قاعده یادشده در خارج از مباحث فلسفه اسلامی، تحقیقات جداگانه‌ای می‌طلبد که از حوصله این نوشتار خارج است.

۱. چگونگی تحقق امور زمانی از ابتدای طرح مباحث عمیق فلسفی در میان متفکران عالم مورد توجه بوده است (کاپلستون، ۱۳۹۳: ج ۱ / ۵۱-۶۵)؛ اگرچه نوشتار پیش رو نیز به برخی امتدادهای این بحث در میان متفکران جهان غرب اشاره می‌نماید؛ ولی تبیین تفصیلی تاریخچه،



کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۴۶-۳۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۴۵-تعلیقہ ۳۲)؛ ولی بیان ایشان نیز موجز بوده و شامل تمامی تفاسیر یادشده، تعلیل آن‌ها و لوازم فلسفی هریک نمی‌باشد. با توجه اهمیت جایگاه قاعده مزبور، پژوهش پیش رو در پی گردآوری، تبیین و بیان برخی کاربردهای آن‌هاست. پیش از هر چیز در ابتدا سیر تاریخی تفسیر واژه «دهر» بیان می‌شود:

### ۱. سیر تطور معناشناختی واژه «دهر»

یکی از دلایل اصلی بروز تفسیرهای گوناگون از قاعده «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» معانی متعدد واژه دهر است. از این رو در ابتدا لازم است اختلاف این معانی تبیین شود. چنان‌که نشان داده خواهد شد، خوانش‌های مختلف اهل لغت،

خدا در انتظار زمان شایسته برای آفرینش نیست و همه چیز را یک جا می‌آفریند؛ اما پیدایش آفریده‌های زمان‌مند، آرام‌آرام و در بستر زمان رخ می‌دهد. گرچه شهرستانی این باور نظام را متأثر از دیدگاه‌های غیرالهیاتی قلم‌داد کرده (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۷۰)،<sup>۱</sup> اما میرداماد بر پایه مبانی ویژه خویش آن‌را موحدانه و منطبق با شریعت توصیف می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۱۸). صدرالمألهین نیز «کمون» را به «قضای علمی حق» تفسیر کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۱).

این قاعده، تفسیرهای دیگری (غیر از تفسیر به کمون و بروز) دارد، به گونه‌ای که می‌توان تعدادی از آن‌ها را درست و چندی دیگر را ناروا شمرد؛ ولی تفسیرهای یادشده تا کنون یک‌جا مطرح نگشته‌اند. برخی از محققان معاصر، شماری از این تفاسیر را بیان

مکامنھا دون حدودھا و وجودھا. و إنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين».

۱. «من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن، و نباتا، و حيوانا، و إنسانا. و لم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض. فالتقدم و التأخر إنما يقع في ظهورها في

کلام و فلسفه از این واژه سبب تطور

معانی آن بوده است.

یا «زمان مطلق»<sup>۵</sup> را جوهری مجرد ممتدی می‌دانند که بیرون از حرکت-های عالم زمان، به گونهٔ یکنواخت در جریان است. چنان که در سخن برخی متکلمان شیعه (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۶-۶۷)<sup>۶</sup> و اهل سنت (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۹۱) نیز دهر مشابه معنای لغوی آن تفسیر شده است.

### ۱-۱. دهر به مثابه جوهر ممتد مجرد

دهر در زبان عرب به زمانی طولانی و ممتد گفته می‌شود.<sup>۱</sup> بر این پایه، گروهی که برای روزگار، آغاز و انجامی نمی‌بینند را «دهری» می‌نامند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۲۵۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲). باتوجه به معنای لغوی دهر، برخی اندیشمندان مانند فلوطین (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۷۹: ۸۹۹)، زکریای رازی (ر.ک: ابو حاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۵)،<sup>۲</sup> ناصر خسرو (ر.ک: کرین، ۱۳۷۳: ۸۹) و نیوتن

### ۱-۲. دهر به سان ظرف فلسفی

برخی فیلسوفان خوانش دیگری از دهر پیدا کردند. به باور آنان هر موجودی در عالم به فراخور مرتبه‌ای که دارد، ظرفی برای وجودش اعتبار می‌شود. این

apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time; such as an hour, a day, a month, a year"

4. Duration.

5. Absolute Time.

۶. «أن الزمان هو ما ضمن شيئاً مفروضاً فأضيف إليه كقولهم كان كذا في زمن آدم أو زمان سليمان ونحو ذلك والدهر ما امتد من الأوقات و طال و لم يصف إلى شىء بعينه فالزمان على ما ذكرناه أقصر من الدهر و الدهر أطول من الزمان».

۱. «الدَّهْرُ اسمٌ للزَّمان الطَّويل» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۴۴؛ زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۷۷).

۲. «ان الزمان زمان مطلق، و زمان محصور. فالمطلق هو المدة و الدهر، و هو القديم، و هو متحرك غير لاثب. و المحصور هو الذى بحركات الفلك و جرى الشمس و الكواكب. و اذا ميّزت هذا و توهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق؛ و هذا هو الأبد السرمه».

3. "Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature flows equably without regard to anything external, and by another name is called duration. relative,



ثابت‌هاست (غیر از خداوند). وعاء دهر فاقد امتداد و تقسیم‌پذیری است و بر زمان احاطه دارد؛<sup>۳</sup> سرمد: ویژه ساحت مقدس الهی است. از امتداد و انقسام به دور است و بر دهر و زمان احاطه دارد.

### ۱-۳. دهر به معنای نسبت متغیر به ثابت

برخی فیلسوفان بر آنند که دهر مفهومی نسبی و به معنای نسبت متغیر به ثابت (ابن سینا، ۱۴۰۴ (الف): ۱۷۲) و یا ظرفی است که نسبت متغیر به ثابت در آن روی می‌دهد (محمد تقی آملی، بی تا، ج ۱: ۲۵۴).<sup>۲</sup> نسبت معنای دوم دهر به معنای سوم، مانند نسبت زمان (کم متصل غیر قار) به مقوله «متی» است. همان گونه که در فلسفه طبیعی میان مفهوم «زمان» یا «گاه» (کم متصل غیر قار) و مفهوم «چه زمانی» یا «چه گاهی» (مقوله متی) فرق گذاشته می‌شود، باید میان معنای دوم دهر (که نفسی و غیرنسبی است) و معنای سوم (که از

ظرف فلسفی، غیر از ظرف عرفی است که وجودی جدا از مظروف خود دارد؛ در گفتگوهای عرفی اگر «الف» ظرف «ب» باشد، آن گاه «الف» و «ب» دو وجود جداگانه دارند که یکی در دیگری قرار دارد. در حالی که ظرف فلسفی حقیقتی بیرون از مظروفش نیست و تفاوت آن‌ها تنها به اعتبارهای نفس‌الامری است. بنا بر این اگر موجودهایی در خارج هستند، خارج، ظرف جداگانه‌ای برای آن‌ها نیست که اشیاء در آن قرار یافته باشند بلکه خارج، همان تحصل موجودهای خارجی است به اعتبار ظرفیتی که دارند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷).<sup>۱</sup> با این بیان، سه گونه ظرفیت برای موجودهای خارجی اعتبار می‌شود: ۱. زمان: ظرف متغیرهاست از آن جهت که تغیر دارند. این ظرف دارای امتداد و قابلیت زیاده و نقصان است؛ ۲. دهر: ظرف

۱. «إنَّ الخارج ظرف الوجود، لا علی أن یکون هناك شیء غیر الوجود العینی، بل علی معنی أن لعین الشیء حصولاً أصیلاً، لا فی لحاظ الذهن فقط، بل خارج الأذهان أيضاً».

۲. «الدهر هو قیاس ثبات إلی غیر ثبات».

۳ «الدهر هو وعاء نسبة المتغیر الی الثابت»

نسبت به غیر، گرفته می‌شود) تفاوت گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۵۲-۱۵۳). از این رو تحقق (یا عدم تحقق) موجود زمانی، دخالتی در شکل‌گیری معنای دوم ندارد اما تحقق موجود زمانی (و نیز موجود مجرد) در شکل‌گیری نسبت میان آن‌ها که دهر نامیده می‌شود، نقش خواهد داشت (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۴۲). می‌توان گفت معنای دوم و سوم دهر اشتراک لفظی برقرار است؛ زیرا اگرچه برای نسبت متغیر به متغیر واژه «متی» مصطلح گشته اما برای نسبت متغیر با ثابت از همان واژه «دهر» بهره برده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۸).<sup>۱</sup>

شایان ذکر است که نسبت امور

ثابت به متغیر بنا بر انضمامی دانستن اعراض نسبی، موجب تغییری در ذات ثابت نخواهد بود؛ اما بنا بر دیدگاه حکمت متعالیه که ترکیب عرض و جوهر را اتحادی می‌داند، با تغییر نسبت امر متغیر به امر ثابت، ذات امر ثابت نیز دگرگون می‌شود.<sup>۲</sup> بنابراین می‌کوشد تا امر متغیر را از آن جهت که ثابت است، به امور ثابت مرتبط کند نه از آن جهت که متغیر است و ذات ثابت را متغیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۴۱۶-۴۱۸).

۲. تفسیرهای گوناگون قاعده

قاعده «المتفرقات فی وعاء الزمان، مجتمعات فی وعاء الدهر» تفسیرهای گوناگونی برمی‌تابد که گاه تداخل

۱. «هل الدهر اسم لوعاء الثابتات او لنسبه الثابتات الی المتغیرات؟ و بعبارة اخرى: هل الدهر هو بازاء الزمان للمتغیرات او بازاء «متی» التي تعد من المقولات النسبیه؟ و الجواب انه اسم لوعاء الذی يعتبر بازاء الزمان، لکن حیث لم يوجد لفظه للدلالة علی المعنی النسبیه بازاء متی اطلق الدهر علی المفهوم النسبیه ایضا و كذلك السرمه».

۲. با این حال برخی از محققان به‌رغم اتحادی دانستن ترکیب اعراض با ذات معروضشان، تغییر در

عرض را لزوماً موجب تغییری در حقیقت معروض خویش نمی‌دانند (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳: ۵۲۱-۵۲۹).

۳. «الطبیعة بما هی ثابتة مرتبطة إلی المبدأ الثابت و بما هی متجددة یرتبط إلیها تجدد المتجددات و حدوث الحوادث».

دارند؛ چنان که دیدگاه یک فیلسوف می‌تواند در دو یا چند معنا مندرج شود. تفسیرهای قاعده بر حسب استقراء در کلام حکمای مسلمان<sup>۱</sup> عبارتند از:

۳۴۶-۳۴۷)؛ ریشه تاریخی این نگرش را باید در نظریه مثل افلاطونی واکاوی کرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۳: ۷۸). نظریه مثل<sup>۲</sup> در میان متفکران مسلمان موافقان و مخالفان مهمی داشته است (ر.ک: ذبیحی؛ صیدی، ۱۳۹۴) که بررسی تفصیلی آن در این مقال نمی‌گنجد ولی به ادله عقلی و نقلی متفاوتی می‌توان به عالمی اعتقاد داشت که امور متغیر زمانی در آن معیت در وجود دارند. این عوالم عبارتند از:

### الف. عالم مثال

جسم مثالی جوهر ممتدی است<sup>۳</sup> که به‌رغم تهی بودن از هیولای مادی، عرض‌های مادی را داراست (طباطبایی،

۲. میرفدرسکی دیدگاه خویش از نظریه مثل را مطابق شعر معروف ذیل بیان کرده است:

«چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی»

۳. از ممتد بودن جسم مثالی می‌توان فهمید، عالم مثال با عالم دهری که میرداماد تصویر می‌کند، انطباق کامل ندارد؛ چراکه میرداماد، عالم دهر را منزله از امتداد می‌داند: «انه لیس یجری فی الدهر توهم الامتداد» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

۱-۲. تحقق جمعی وجود برتر زمانیات در عالم دهر

حرکت و امور تدریجی، وجودی طبیعی (ملکی) دارند که در زمان و مکان پراکنده است و نمی‌تواند به یک‌باره در زمان یا مکان ویژه‌ای تحقق یابد؛ اما وجود برتر آن‌ها که در عالمی فراتر از زمان (ملکوت) تحقق دارد، به یک‌باره و بدون مزاحمت تحقق می‌یابد، از این‌رو با یکدیگر معیت در وجود دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۴-۱۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲:

۱. ملاک این نوشتار در بیان هر تفسیر، تصریح یکی از فیلسوفان مسلمان از تبیین قاعده مزبور است که در ادامه بیان خواهد شد؛ یعنی اگرچه ممکن است این قاعده تفاسیر دیگری نیز بیابد (در حد امکان) ولی بر حسب استقرایی که در بیان حکمای مسلمان صورت گرفت، این قاعده تنها به چهار صورت تفسیر شده است. در هر بخش سعی شده ضمن تبیین قاعده، منابع متعددی در این خصوص ذکر شود.

همه حقایق امکانی اعم از آن چه موجود نشده، آن چه موجود شده و از میان رفته و آن چه موجود شده و اکنون موجود است، بنابراین ادله قطعی عقلی و نقلی نزد پروردگار معلوم است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۷).<sup>۳</sup> چستی و چگونگی این علم وابسته به دیدگاه هستی شناسانه‌ای است که در این باره اتخاذ می‌شود، اما اصل آن انکارناشدنی است. از آن جا که اولاً بنا بر اتحاد عالم و معلوم (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۸)، علم نه عرضی انضمام یافته به ذات عالم بلکه عین ذات اوست، و ثانیاً ذات الهی بسیط و تغییرناپذیر است، پس علم الهی، به رغم تغیری که از ناحیه معلوم دارد، به یک وجود، موجود است. در نتیجه، اشیای مادی که در ساحت

۱۴۱۶: ۱۷۸-۱۷۷).<sup>۱</sup> در حقیقت عالم مثال، عالم صورت بدون ماده، وجود بدون قوه، قرار بدون حرکت و دوام بدون تجدد است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۵۹).<sup>۲</sup> از این رو جسم مثالی، زمان مند و مکان مند نیست تا در آن‌ها پراکنده باشد؛ به عبارت دیگر: رخدادهای زمانی در عالم مثال به صورت گذشته، حال و آینده نبوده و پدیده‌های مکانی در جهت‌های شش گانه جای گیر نیست. نسبت موجود مثالی به همه این نسبت‌های گوناگون مساوی است (ر.ک: ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۸۲).

## ب. عالم علم الهی

۲. «أن جمیع هذه النوعیات المركبة لها وجود صوری فی عالم مقداری مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلا مادة و الوجود فيه فعل بلا قوه و کمال بلا نقص و قرار بلا حرکة و دوام بلا تجدد و الحرکة لا توجد فی ذلك العالم أصلاً لا فيها نصب و لا فيها من لغوب».

۳. چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ كَأَشَىٰ عِبْرَةً وَ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ فَعَلْمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلْمِهِ بِهِ بَعْدَ كَوْنِهِ».

۱. «الفصل الثالث عشر فی المثال ویسمى البرزخ لتوسطه بین العقل المجرد و الجوهر المادی و الخیال المنفصل لاستقلاله عن الخیال الحيوانی المتصل به و هو كما تقدم مرتبه من الوجود مفارق للماده دون آثارها و فيه صور جوهریه جزئیة صادره من آخر العقول الطولیه، و هو العقل الفعال عند المشائین او من العقول العرضیه علی قول الإشراقیین، و هی متکثرة حسب تكثر الجهات فی العقل المفیض لها، متمثلة لغيرها بهیئات مختلفه، من غیر أن ینتم باختلاف الهیئات فی کل واحد منها وحدته الشخصیه».

اساس آن می‌توان گفت گرچه دهر، ظرف موجودهای مجرد است اما با توجه به احاطه وجودی مجردات بر مادیات، عالم زمان خارج از قلمروی عالم دهر نبوده؛ بلکه ظرف دهر مشتمل بر عالم زمان نیز هست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۴۶ «تعلیقه ۳۲»).<sup>۳</sup> گرچه فیلسوفان متقدم تصریحی به این تفسیر از قاعده ندارند اما از فحوای سخن ایشان تمایل بدان برداشت می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۴۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۷؛ علوی، ۱۳۷۶: ۷۰۸-۷۰۷). فیلسوفان پیشین، این تفسیر را درآمدی برای تفسیرهای دیگر (چون تفسیر سوم یا چهارم) می‌دانستند؛ زیرا این تفسیر تنها بیانگر معیت و همراهی امر متغیر با ثابت است و اگر بخواهد ارتباط امر

زمان پراکنده‌اند، در ساحت علم الهی معیت وجودی دارند.

### ج. عرش الهی

برخی روایات، از تحقق تمثالی باطنی برای همه مخلوقات در عرش الهی خبر می‌دهند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷).<sup>۱</sup> تبیین این نکته بیرون از گستره پژوهش کنونی است اما به اجمال می‌توان گفت: حقایقی که در عالم زمان از یکدیگر جدا هستند، تمثال دیگری در عرش الهی دارند که با یکدیگر و بدون پراکندگی می‌توانند موجود شوند.<sup>۲</sup>

### ۲-۲. تحقق تمامی زمانیات در عالم دهر

این تفسیر با توجه به احاطه فراگیر عالم دهر بر عالم زمان، سامان یافته و بر

و عانها وعاء للمادیات ایضاً و بهذا يتم ما ذكره من ان نسبة المجردات الى المادیات تقع في وعاء الدهر و لما ان الدهر وعاء للمادیات ایضاً، قالو: المتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر». <sup>۴</sup> «الدهر وعاء الزمان لأنه محاط به».

۱. «في العرش تمثال جميع ما خلق الله في البر و البحر قال و هذا تأويل قوله و إن من شيء إلا عندنا خزائنه».

۲. البته در برخی روایات تفسیرهای دیگری از «عرش» بیان شده که لزوماً با تفسیر یادشده هم‌خوانی کامل ندارند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۲۷۹).

۳. «ان الدهر و ان كانت وعاء للمجردات الا ان

المجردات محيطة بالمادیات و يستلزم ذلك كون

متغیر با ثابت را تبیین کند نیازمند بحث تکمیلی است که در تعلیل تفسیر چهارم ذکر خواهد شد.

تبیین و اثبات تفسیر دوم به کمک دو مقدمهٔ پایین انجام می‌پذیرد:

۱. وجود الهی متصف به ضرورت ازلی است که مشروط و محدود به هیچ شرط و قیدی نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۸۴؛ نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۱۶).

۲. ولی تحقق نداشتن ذات مقدس الهی در ساحت موجودهای زمانی، به معنای محدود شدن وجود خداوند به نبودن در ساحت یادشده است.

بنابراین وجود واجب تعالی که بی‌علت و نامتناهی است، در همهٔ ساحت‌های زمانی حضور دارد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر: وجود الهی به‌رغم آن که

محدود و مقید به زمان ویژه‌ای نیست اما هیچ زمان از او تهی نیست. بر این اساس، وجودهای پراکنده در زمان، همگی در حیطهٔ حضور او تحقق می‌یابند؛ البته این استدلال دربارهٔ همهٔ علت‌های فاعلی (هستی‌بخش) جاری خواهد بود، زیرا: ۱. نسبت معلول در حد ذات خویش به وجود و عدم یکسان است و تنها به کمک علت خویش به مرز ضرورت می‌رسد؛ ۲. اگر علت در ساحت معلول متحقق نباشد، نمی‌تواند اثری عینی و احاطهٔ علی بر معلول داشته باشد؛ چنان‌که عدم نیز نمی‌تواند منشأ تحقق وجود باشد (ر.ک: هاشمی خونی، ۱۴۰۰، ج ۱: ۳۴۵).<sup>۲</sup> بنابراین علت‌های فاعلی موجودهای عالم زمان و حرکت که خود، ثابت و مجردند، همواره به‌همراه موجودهای زمانی،

۱. استاد جوادی آملی در این‌باره می‌گوید: «واقعیت‌های محدود و مقید که هر یک مشروط به شرط و محدود به حد خاص خود هستند، هیچ‌یک نمی‌تواند مصداقی برای واقعیتی باشد که ضرورت ازلیه از صدق آن خبر داده می‌شود؛ زیرا قضایایی که از واقعیت‌های محدود خبر می‌دهند، در محدودهٔ مصداق خود صادق بوده و خارج از آن کاذب هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

۲. «الشئی مع نفسه بالامکان بین أن یکون و بین أن لا یکون و مع موجوده بالوجوب و الضروره، فكيف یصح الشئی أن ینفک و یغیب عنه موجدہ و خالقه الذی هو به موجود، و لا ینفک و لا یغیب عنه نفسه التی هو بها هو فقط، فبهذا البرهان ظہر أنه سبحانه مع خلقه، شاهد علیهم أقرب إلیهم من ذواتهم».

زیرا وقت ثابت و ویژه خود را دارد که هرگز تخلف پذیر نیست. بنابراین هر موجود زمانی به‌رغم آن که (از جهت تغییر) در ظرف زمان موجود است (از آن جهت که زمان وقوعش تخلف-ناپذیر است) در ظرف دهر نیز موجود است. از این رو می‌توان گفت: پراکنده-های در ظرف زمان، در ظرف دهر با یکدیگر معیت دهری دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷) ۲.

#### ۲-۳-۲. نقد و بررسی تفسیر سوم

از تعلیل میرداماد در کلام یادشده این نتیجه به دست می‌آید که «ثابت» را به معنای ثبوت و تحقق در مقابل عدم‌الثبوت گرفته است؛ زیرا او تعلیل آورده که وقت حصول شیء، وقت لاحصول شیء نیست؛ چنان که در اصطلاح فلسفی می‌گویند «الشیء لا

الزمان... أما من حیث انّ کلّا منها ثابت الحصول فی وقته، غیر مرتفع التحقّق عن زمان وجوده ابدًا اذ وقت حصول الشیء لا یكون وقتا لاحصوله اصلا بالضرورة الفطریّة، فهی من هذه الجهّة موجودة فی الدهر».

حاضرند و بر آن‌ها احاطه فراگیر دارند؛ در نتیجه، وجودهای پراکنده در زمان، همگی در حیطه عالم دهر تحقق می‌یابند.

#### ۲-۳. ارتباط عالم دهر با حیثیت ثابت زمانیات

##### ۱-۳-۲. تبیین و تعلیل تفسیر سوم

به باور برخی فیلسوفان موجودات عالم طبیعت دو جهت واقعی خارجی دارند که یکی ثبات و دیگری تغییر است. اکنون موجود متغیر که در ظرف زمان پراکنده است، از جهت ثباتش با موجود ثابت (ناپراکنده در زمان) مرتبط است و از جهت تغییرش با موجود متغیر (پراکنده در زمان) ارتباط دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۲).<sup>۱</sup> میرداماد در این باره می‌گوید: هر پدیده زمانی نسبت به موجودهای زمانی کاملاً متغیر است، اما از جهتی دیگر کاملاً ثابت است؛

۱. «انّ الحركة... فهی بحسب جهة الاتّصال و الثبات فی متن الدهر، مستندة الى الثابت الحقّ الواجب بالذات، جلّ سلطانه، و بحسب جهة السیلان و التّغیّر و التصرّف و التجدّد فی امتداد الزمان»

۲. «المتغیّرات المعروضة للسیلان و الفوت و اللحوق، بما هی متغیّرات، أنّما هی موجودة فی

شیء تا پیش از تحقق، ضرورتی ندارد که ضرورتاً در وقت معینی تحقق یابد بلکه این دیدگاه میرداماد، بر اساس نظریه خاص خویش که صدور همه رخدادهای زمانی از خداوند را دفعی می‌داند، قابل دفاع خواهد بود اما برای کسی که این نظریه را نمی‌پذیرد روا نخواهد بود<sup>۱</sup>.

صدرالمآلهین برای تبیین وجه ثبات در امور متحرک، بیان دیگری دارد که با اشکال بالا رویارو نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۸). او می‌گوید: بی‌گمان شیء متغیر در متغیر بودنش ثبات دارد و گرنه متغیر نخواهد بود. در نتیجه، هیچ متحرکی نیست مگر این که در خارج وجهی از ثبات را داراست. این دو جهت گوناگون، حاکی از دو حقیقت انضمام یافته نیست؛ بلکه از حقیقتی واحد با دو حیثیت گوناگون (ترکیب اتحادی) حکایت

ینقلب عما وقع علیه». اما این ثبوت به معنای ثبات در مقابل تغییر نیست؛ چراکه هر موجودی حتی اگر متغیر باشد، ثبوت و تحقق خواهد داشت (موجود متغیر نیز گونه‌ای از گونه‌های وجود را دارد). حال آن‌چه تضمین‌کننده ثبوت شیء در وعاء دهر است، ثبات به معنای اجتماع در وجود است (در مقابل تحریک که عدم اجتماع در وجود است)، پس استدلال فوق ناتمام خواهد ماند؛ حتی با چشم‌پوشی از اشکال بالا، اشکال دیگری به وجود می‌آید زیرا رخدادهایی که هنوز تحقق نیافته‌اند نمی‌توان ضرورت تحقق در موطن ویژه‌ای از زمان را ادعا کرد؛ زیرا ضرورت یادشده نه یک ضرورت ازلی بلکه ضرورت به شرط محمول است و روشن است که تا چیزی تحقق نیابد، ظرف آن نیز تحقق نیافته و ضرورت به شرط محمولی ندارد؛ به عبارت دیگر:

۱. بر فرض صحت این بیان میرداماد، وجود دو جهت مغایر با یکدیگر مشکل ارتباط متغیر با ثابت را رفع نمی‌کند؛ زیرا پرسش ربط متغیر به ثابت نسبت به خود این دو جهت باقی می‌ماند. به بیانی دیگر اگرچه دیدگاه میرداماد مشکل ربط سیال به

ثابت را از ارتباط بیرونی آن‌ها حل می‌کند؛ ولی مشکل را به درون خود حرکت منتقل می‌کند و مشخص نیست این دو جهت متغایر چگونه با یکدیگر مرتبط هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۴۷).



نزد او حاضرند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۹۷؛<sup>۱</sup> میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۸). این که چرا تمامی نظام عالم حتی موجودهای زمانی، دفعتاً و یک جا نزد پروردگار حاضرند، چندگونه بیان شده است:

#### ۱-۴-۲. تعلیل نخست بر وجود جمعی موجودهای زمانی نزد خداوند متعال

میرداماد اثبات این مدعا را در چنین پی می‌گیرد: ۱. خداوند، آفرینندهٔ زمان، مکان و امتداد است، بنابراین تقدم او بر عالم زمان و مکان، یک تقدم غیر زمانی، غیر مکانی و بدون امتداد است؛ در نتیجه: ۲. همهٔ زمان‌ها به یک نسبت از او متأخرند و نسبت باری تعالی به همهٔ زمان‌ها مساوی است؛ ۳. مساوی مساوی یک حقیقت، مساوی خود آن حقیقت است؛ در نتیجه: همهٔ عالم زمان، یک جا (بدون تقدم و تأخر) نزد خداوند حاضر است؛ گرچه اجزای عالم زمان نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند (میرداماد،

می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳، ج ۲: ۷۰). اشکال وارد بر سخن میرداماد (خلط معنای ثبات و ثبوت) به بیان ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا هنگامی که گفته شد متغیر در متغیر بودنش «ثبات» دارد، ثبات نه لزوماً به معنای ثبوت بلکه همان ثبات به معنای عدم تغیر است؛ زیرا متغیر در هنگامی که متغیر است، وصف تغیر (افزون بر آن که برای او تحصیل و ثبوت دارد)، برای او ثبات نیز دارد و اگر این وصف برای او ثابت نباشد، باید متغیر به ثابت تبدیل شود و این خود یک تغیر جدید برای متغیر است؛ پس لزوماً متغیر در تغیرش ثبات دارد.

#### ۴-۲. ثبات یافتن زمانیات از منظر عالم دهر

شیء متحرک در نسبت مبادی عالیه ثابت است و در نسبت مبادی مادی، سیال است؛ زیرا خداوند همهٔ آفریده‌ها را به گونهٔ بالفعل و دفعتاً در جایگاه ویژهٔ خویش آفریده و همهٔ آفریدگان یک جا

ذاته مرآت شتی بالقیاس إلى ذوات المعلولات فی أفق الزمان. فالتجددات بحسب أفق الزمان لیست توجب تجدداً بالقیاس إليه».

۱. «إنما أبداع المعلولات و أوجدها فی وعاء الدهر مرّة واحدة بالقیاس إلى ذاته الحقیقیة و إن كانت تلك المرّة الواحدة فی وعاء الدهر بالقیاس إلى

۱۳۶۷: ۲۱۸ و ۱۱۸).

می‌توان این استدلال را از فروعات تفسیر دوم قاعده دانست؛ زیرا: ۱. برابر تفسیر دوم، عالم زمان خارج از قلمرو علت تامه خویش (خداوند متعال) نیست؛ ۲. خداوند متعال از هر گونه تغییری مبرا است؛ ۳. بنابراین وجود الهی یک وجود تدریجی نیست بلکه وجودی دفعی و بالفعل در همه ساحت‌های زمانی است. برای نمونه نمی‌توان فرض کرد خداوند نخست در زمان حضرت آدم (ع) حاضر بوده، سپس در زمان نوح (ع) حاضر شده، اکنون نیز با حوادث فعلی معیت داشته و در آینده به زودی حاضر می‌شود. به دیگر سخن: از آن‌جا که خداوند متعال دفعتاً در تمامی ساحت‌ها حاضر است، همه آفریده‌های گذشته، حال و آینده نیز دفعتاً نزد وی حاضرند. در نتیجه، هر

آن‌چه از منظر موجودهای زمانی متحرک و پراکنده در زمان به‌شمار می‌رود، از منظر واجب تعالی ثابت (دارای اجزای مجتمع در وجود) قلمداد می‌شود. برخی فیلسوفان معاصر مانند استاد مصباح یزدی نیز چنین دیدگاهی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۸۸).

#### ۲-۴-۲. تعلیل دوم بر وجود جمعی موجودهای زمانی نزد خداوند متعال

عمر و بقای موجودهای زمانی از مقدار امتداد زمانی آن‌ها به‌دست می‌آید؛ به‌گونه‌ای که هر چه تفرقه و اختلاف آغاز و انجام یک موجود در امتداد زمان بیشتر باشد، عمر او نیز بیشتر خواهد بود. اما این بقای همه موجودهای عالم زمان در برابر بقای نامحدود الهی، چون نقطه‌ای در برابر خط است (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۱:

۱. «تقدم و تأخر زمانی مخصوص حوادثی است که در عمود زمان قرار می‌گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می‌باشند. اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات و جودی و مبری از دگرگونی و گذرایی باشد، نسبت تقدم و تأخر با امور زمانی نخواهد داشت، بلکه در واقع وجود او

محیط بر زمانیات بوده، گذشته و حال و آینده نسبت به وی یک‌سان خواهد بود و به‌همین جهت گفته‌اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان، در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت؛ المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر».



### ۳-۴-۲. نقد و بررسی تفسیر چهارم

در مقام اشکال به تفسیر چهارم می‌توان گفت: ثابت و متغیر بودن یک شیء، امری نفسی است و نه نسبی؛ زیرا اجزای یک شیء یا با یکدیگر جمع هستند که ثابت است و یا این چنین نیست که متغیر است. در معنای ثابت و متغیر، سنجش و نسبت به غیر، برخلاف معانی نسبی مانند تقدم و تأخر و قرب و بُعد لحاظ نمی‌شود؛ برای نمونه اگر «الف» نسبت به «ب» تقدم داشته باشد، می‌تواند نسبت به «ج» متأخر باشد. اما اگر پرسیده شود اجزای حرکت، نسبت به چه چیزی دارای حرکت هستند؟ پاسخ داده می‌شود: نسبت به چیزی نیست و در ارتباط با یکدیگر این چنین هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۴).<sup>۳</sup> به عبارتی: اگر وجود نفس الامری یک

۱. (۳۴۵). بر این اساس، از افق دید خداوند هیچ پراکندگی‌ای میان زمان و موجودهای زمانی نیست؛ چنان که میان آغاز و انجام نقطه نیز پراکندگی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۳؛<sup>۲</sup> میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۷). به عبارتی: همان‌گونه که نمی‌توان گفت یک خط چندبرابر یک نقطه است، نمی‌توان شیء متناهی را با نامتناهی مقایسه و اندازه‌گیری کرد. اگر چه نقطه، طرف خط است و پوچ محض نیست (با حیثیت تقییدی نفاذی خط، موجود است)، اما نمی‌توان آن را با خط سنجید و مقیاسی از خط را برای او در نظر گرفت. رابطه وجود جمعی خداوند با اشیای پراکنده در زمان نیز همین‌گونه است.

۲. «الزمان بجمیع اجزائه کالآن الواحد بالقیاس الی سرمدیته، کما ان الامکنه و المکانیات کلها بالقیاس الی عظمه وجوده کالنقطه الواحده».

۳. «حقیقه الزمان و الزمانیات و نحو وجودها عباره عن کون کل جزء منها یوجب عدم الآخر فیمتنع اجتماع الأجزاء لشیء منها فی الوجود سواء کان بالقیاس الی ما فیها أو بالقیاس الی شیء آخر».

۱. «أما الله العظيم القیوم ذو القوة الشدیده الغير المتناهیة، فنسبته جمیع الأمکنه و المکانیات و أضعاف أضعافها الی ذاته، کنسبه القطرة الی بحر لا یتناهی، و كذلك نسبه جمیع الأزمنه الی تسرمد بقاءه، کنسبه الان الواحد الی زمان لا ینقطع، فلا یشغله شأن عن شأن و لا عالم عن عالم».

زمانی با توجه به محدودیت وجودی و ناتوانی در حضور در همه اجزای زمانی، اجزای یکدیگر را زمان‌های گذشته و آینده غایب یافته و یکدیگر را متحرک می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۶). این که پاسخ یادشده پاسخ کاملی است یا خیر، بیرون از اهداف پژوهش کنونی است و به منظور بررسی بیشتر می‌توان به منابع تفصیلی مراجعه کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۵۷-۳۷۰).

### ۳. وجوه امتیاز و کاربرد تفا سیرگونگون قاعده

پس از تبیین اجمالی تقریرهای گوناگون قاعده، در این بخش وجوه امتیاز و کاربرد هر تفسیر را مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

#### ۳-۱. تحقق جمعی وجود برتر زمانیات در عالم دهر

##### ۳-۱-۱. وجوه امتیاز تفسیر اول از تفسیرهای دیگر

شیء ثابت بود، نسبت او با اشیای دیگر متغیر نخواهد بود. به عبارت بهتر: معیت خداوند متعال با هر موجودی تنها در ظرف وجودی آن موجود صادق است؛ اما ظرف وجودی موجودات گذشته و آینده، اکنون معدوم است؛ بنابراین خداوند، معیت بالفعلی با رخدادهای گذشته و آینده نخواهد داشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۵۷).

در پاسخ این اشکال گفته می‌شود: برابر تفسیر چهارم، رخدادهای زمانی از منظر خداوند، نه در گذشته، نه حال و نه آینده بلکه تنها موجودند و این موجود بودن به زمان ویژه‌ای مشروط نیست تا با زمان‌های دیگر جمع نشود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۷۰). بنابراین خدای تعالی از ازل تا ابد، آفریننده و روزی‌دهنده است (نه آن که نخست آفریننده نبوده و سپس این چنین گشته باشد). اما ظهور این صفات برای موجودهای ممکن با توجه به محدودیت وجودیشان، خود محدود و حادث است؛ بنابراین امر متحرک در حقیقت ثابت است، اما موجودهای محدود

پراکنده مادی، همگی دارای وجودهای برتر و نامحرکی هستند که با یکدیگر اجتماع در وجود دارند. این وجودهای برتر، واسطه عالم قدس سرمدی و عالم مادی خواهند بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۵۹). با این همه تفسیر نخست، اگرچه ارتباط وجود مثالی یا علمی حقایق امکانی را با حقایق ثابت تبیین می‌کند ولی به تنهایی گره ارتباط متغیر با ثابت را نخواهد گشود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۴۷). شاید به همین سبب فیلسوفانی چون میرداماد چنین تفسیری از قاعده به دست نمی‌دهند.

۲. این تفسیر در تبیین عقلانی برخی آموزه‌های دینی سودمند است؛ زیرا با توجه به حقیقت به اقرار عالم مثال می‌توان فهمید جسم مثالی، زمانی و مکانی نیست؛ یعنی نسبت او به گذشته، حال و آینده و همچنین مکان‌های گوناگون مساوی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۸۲). بر این

۱. تفسیر اول تنها بر پایه معنای دوم<sup>۱</sup> دهر (ظرف مجردات) لحاظ می‌شود (برخلاف تفسیر سوم و چهارم که بر پایه معنای دیگری از دهر سامان می‌یابند)؛

۲. موجودی که در دهر حاضر می‌شود نه شخص موجود زمانی (برخلاف تفسیر دوم و چهارم) و نه حیثیتی از حیثیات اوست (برخلاف تفسیر سوم) بلکه وجود برتر اوست؛

۳. حضور وجود برتر موجود زمانی در دهر، به شناخت موجود ویژه‌ای وابسته نیست، یعنی: حضور در دهر به افق دید فاعل شناسا وابسته نبوده و مطلق است (برخلاف تفسیر چهارم).

### ۲-۱-۳. کاربردهای تفسیر اول در فلسفه اسلامی

۱. تفسیر نخست از قاعده «المتفرقات فی وعاء الزمان، مجتمعات فی وعاء لدهر» در بحث تطابق عوالم و مباحث پیرامون آن بسیار سودمند خواهد بود؛ زیرا برابر این تفسیر، امور

۱. مقصود معانی است که در بخش اول این نوشتار

جهان در لحظه مرگ و گشایش دیده مثال‌های کامل (پیامبران و اما مان) را خواهند دید<sup>۲</sup> (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳(ب): ۷؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۶۵). یعنی محضران مختلف در شرق و غرب عالم، هم‌زمان حقیقت واحدی را مشاهده می‌کنند بی آن‌که محضوری عقلی پدید آید.<sup>۳</sup>

۳. در دفع استبعاد حضور هم‌زمان یک حقیقت در دو مکان مختلف می‌توان شواهدی از فیزیک مدرن نیز اشاره کرد؛ چرا که ذوات کوانتومی اشیائی با وضعیت معین در فضا و زمان نیستند. این ویژگی ناشی از اصول و مبانی مکانیک کوانتومی همچون عدم قطعیت هایزنبرگ و یا دوگانگی موج/ذره است. شواهد نظری و تجربی کاملاً مدرن نیز (که از این خاصیت ذوات کوانتومی نشأت گرفته‌اند) مؤید پدیده‌ای به نام درهم‌تنیدگی کوانتومی است؛ به گونه‌ای که در چالش‌های فلسفی بین اینشتین از یک سو و بنیان‌گذاران مکتب استاندارد کوانتومی از سوی دیگر (که امروزه در قالب قضیه ای پی آر (EPR) و قضیه بل (Bell's theorem) شناخته می‌شوند)، نوعی از «رنالیسم غیرموضعی» را لازم می‌دارد. تبیین کامل چنین پدیده‌ای از حوصله این نوشتار خارج است ولی به اختصار می‌توان گفت حضور هم‌زمان ذوات کوانتومی در مکان‌های مختلف، امری

اساس می‌توان تبیین کرد چگونه برخی انسان‌های کامل با ورود به عالم مثال رویدادهای گذشته و آینده را هم‌اکنون می‌بینند؛<sup>۱</sup> در حالی که حقیقت مادی حوادث گذشته در لحظه کنونی، بازگشت‌ناپذیر و حوادث آینده بدون پیمایش زمان، دست‌نیافتنی است. همچنین می‌توان تبیین کرد چگونه انسان‌های مختلفی که در شرق و غرب

۱. برای نمونه می‌توان به دیدن رخداد حادثه عاشورا پیش از زمان تحقق آن اشاره کرد (ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۷۹-۸۱).

۲. تا جایی که محدث بزرگواری چون علامه مجلسی که میلی به فلسفه ندارد، در تفسیر این‌گونه روایات ناگزیر از توجه به ویژگی‌های عالم مثال شده‌اند: «نحن لا ننكر وجود الأجسام المثاليه و تعلق الأرواح بها بعد الموت بل نثبتها لدلاله الأحاد يث المعتره الصريحه عليها بل لا يبعد عندي وجودها قبل الموت أيضا فتعلق بها الأرواح في حال النوم و شبهه من الأحوال التي يضعف تعلقها بالأجساد الأصلية فيسیر بها في عوالم الملك و الملكوت و لا أستبعد في الأرواح القويه تعلقها بالأجساد المثاليه الكثيره و تصرفها في جميعها في حاله واحده فلا يستبعد حضورهم في آن واحد عند جمع كثير من المحضرين و غيرهم لكن على وجه لا ينافي القواعد العقلية و القوانين الشرعيه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۳۵۵-۳۵۴).

## تحقق تمامی زمانیات در عالم دهر

### ۱-۲-۳. وجوه امتیاز تفسیر دوم از تفسیرهای دیگر

۱. معنای دهر در تفسیر دوم با توجه به مبانی اهل کلام و فلسفه متفاوت خواهد بود؛ زیرا طبق آنچه در بخش اول گذشت، از منظر اهل کلام تحقق عالم زمان در دهر به معنای تحقق عالم زمان در یک زمانی که طولانی‌تر از مدت عمر عالم سیلان است (معنای اول دهر) خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۷-۶۶)؛ ولی طبق نگرش فیلسوفان تحقق عالم زمان در دهر به معنای تحقق عالم زمان در ظرف مجردات (معنای دوم دهر) خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۴۲). از این رو تفسیر دوم با سایر تفاسیر اختلاف مهمی دارد.

۲. مراد از حضور موجود زمانی در دهر، نه وجود برتر او (برخلاف تفسیر نخست) و نه حیثیتی از حیثیت‌های وجودی او (برخلاف تفسیر سوم) بلکه شخص موجود زمانی است.

۳. حضور موجود زمانی در دهر، وابسته به افق دید فاعل شناسای او نبوده؛ بلکه مطلق است (برخلاف تفسیر چهارم).

### ۲-۳. کاربردهای تفسیر دوم در فلسفه اسلامی

۱. این تفسیر معیت ذات مقدس الهی با حقایق موجودات زمانی را به زیبایی تبیین می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر چه خداوند متعال خود متغیر و زمانی نیست اما هیچ زمانی (و مکانی) از وجود او تهی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴:

مکان‌های مختلف موجودند و با یکدیگر تداخل دارند؟ و اگر مجردند چگونه در حیطه شناسایی فیزیک‌دان قرار گرفته‌اند؟ پاسخ به این سؤال‌ها به ژرف نگری بیشتری نیاز دارد (ر.ک: طهماسبی، ۱۳۹۶)؛ اما به هر روی، تصور چنین پدیده‌ای برای دفع استحاله عقلی تحقق دفعی یک موجود در ساحت‌های مختلف، مفید است.

شناخته شده میان فیزیک‌دانان است (Clauser; Shimony, 1978). در حالی که اگر حضور هم‌زمان یک موجود در چند مکان، استحاله عقلی داشت، چنین پدیده‌ای قابل تجربه نبود. مدعای ایشان در این باره حاوی سؤال‌های عمیق فلسفی است؛ چراکه این ذوات کوانتومی یا حقیقتی صرفاً مادی‌اند و یا چهره مجرد ذوات مادی هستند؛ اگر مادی‌اند، چگونه هم‌زمان در

۱. (۲۸۴)

است که بیانگر حیثیت ثبات اوست.

۳. تفسیر اخیر اگر چه مطلق بیان شده و درباره تأثیر گذاری فاعل شناسا در آن سکوت کرده، اما از این مسأله برکنار نیست؛ زیرا پیامد این تفسیر آن است که فاعل شناسای موجود زمانی، اگر موجودی ثابت باشد ثبات آن را خواهد یافت (زیرا تنها از جهت ثبات با او ارتباط دارد) و اگر موجود زمانی باشد تغییر آن را خواهد یافت (زیرا تنها از جهت تغییر با او در ارتباط است) برخلاف تفسیر یکم و دوم که ویژگی فاعل شناسا تأثیری در حضور موجود زمانی در دهر ندارد.

### ۲-۳-۳. کاربردهای تفسیر سوم در فلسفه اسلامی

۱. تفسیر سوم در نظام فکری اندیشمندان چون میرداماد، نقشی اساسی در تبیین حدوث دهری عالم دارد. برابر این تفسیر موجودات زمانی از حیث ثباتشان در دهر دفعتاً حاضرند

۲. اگر چه تفسیر دوم به تنهایی ارتباط متغیر با ثابت را تبیین نمی کند؛ اما مقدمه شایسته‌ای برای تفسیر چهارم است که بر پایه آن امر متغیر با ثابت مرتبط می شود؛ چنانچه در تعلیل تفسیر چهارم گفتیم.

### ۳-۳-۱. ارتباط عالم دهر با حیثیت ثبات زمانیات

#### ۱-۳-۳-۱. وجوه امتیاز تفسیر سوم از تفسیرهای دیگر

۱. واژه دهر در تفسیر سوم هم با معنای دوم دهر (ظرف موجود های ثابت) و هم با معنای سوم (نسبت متغیر به ثابت) سازگار است (برخلاف تفسیر یکم و چهارم).

۲. چنان که تصریح میرداماد نشان می دهد موجود دهری در این تفسیر، نه وجود برتر موجود زمانی (تفسیر نخست) و نه خود موجود زمانی متحرک است (تفسیر دوم) بلکه وجهی از وجوه موجود زمانی در دهر حاضر

۱. «مقارنه الحق القديم للزمان و تحققه معه فی نفس الأمر من الأزل إلى الأبد فلا شك فی صحته و وقوعه».



(میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷) و از حیث تغییرشان به تدریج در عالم زمان رخ می‌دهند؛ پس هرآن چه حدوث زمانی تدریجی (و مسبوق به عدم زمانی) دارد، حدوث دفعی دهری (مسبوق به عدم در دهر)<sup>۱</sup> نیز دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

۲. این تفسیر یکی از وجوه تبیین ارتباط امر متغیر با ثابت است. اشکال بنیادی در بحث ارتباط متغیر با ثابت، تخلف معلول از علت تامه آن است؛ زیرا در فرض متغیر بودن معلول، علت باید ابتدا جزء نخست حرکت را ایجاد کند و پس از نابودی آن، جزء دوم را ایجاد کند و... اما از آن جا که علت تامه همه اجزای این حرکت، امری ثابت است و از سوی دیگر محال است که علت تامه باشد، ولی معلول آن نباشد؛ پس تمامی اجزای فرضی معلول

دفعتاً معیت وجودی با علت داشته و تغییر برای چنین معلولی نامعقول است (ملا صدرا، ۱۳۶۰: ۸۵).<sup>۲</sup> اکنون از منظر قائلین به تفسیر سوم اشکال بالا از پایه برکنار می‌شود؛ زیرا معلول متغیر از جهت تغییرش با امر ثابت مرتبط نیست، تا تخلف معلول از علت تامه لازم آید بلکه از جهت ثباتش با او مرتبط است که مشکلی به بار نمی‌آورد (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۴۱۶-۴۱۸).

#### ۳-۴. ثبات یافتن زمانیات از منظر عالم دهر

##### ۳-۴-۱. وجوه امتیاز تفسیر چهارم از تفسیرهای دیگر

۱. دهر در تفسیر چهارم مناسب با معنای سوم دهر (نسبت متغیر به ثابت) است، نه معنای دوم (ظرف مجردات) که در تفسیرهای دیگر به کار رفت.

آن‌ها را به حدوث‌های ذاتی، زمانی و دهری متصف می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

۲. «الحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد و الانقضاء فيجب أن يكون علتها أيضا غير قاره و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة».

۱. عدم دهری عدمی است که از عدم تقرر در دهر تبیین می‌شود؛ چنین عدمی به عکس عدم زمانی، به واسطه دهر، تدریج و امتداد نمی‌پذیرد؛ زیرا در عالم دهر، هیچ‌گونه حرکت و به تبع آن مقدار و کمیتی راه ندارد؛ به‌طور کلی مسبوق بودن رخداد‌های عالم به عدم ذاتی، زمانی و دهری،

زمانی از احاطه به اجزای پراکنده در زمان، تدریج را در عالم طبیعت پدید می‌آورد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۶).

۲. تفسیر چهارم می‌تواند بسیار مؤثر در تبیین کیفیت ارتباط ذات خداوند متعال با مخلوقات عالم زمان در مباحث معاصر فلسفه دین باشد؛ زیرا در این مباحث برخی به جانب افراط خداوند متعال را خارج از زمان و زمانیات می‌دانند (Aleston, 1989, pp 132-133)، در مقابل برخی به جانب تفریط آن ذات مقدس را زمانی و صرفاً مقارن حوادث فعلی می‌دانند (Craig, 2001, p. 282). ولی طبق این تفسیر از نظر گاه ذات مقدس الهی، حصول همه اجزای عالم دفعی است؛ یعنی گذشته، حال و آینده به یک نسبت نزد وی حاضر است؛ از این رو تفسیر چهارم می‌تواند یک تبیین عقلانی در تفسیر برخی آموزه‌های روایی باشد که بر اساس آن‌ها گذر زمان بر واجب تعالی نفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۵۰).

۲. بنابراین تفسیر، شخص موجود زمانی از افق دید موجود دهری ثابت بوده و دهری قلمداد می‌شود؛ نه وجود برتر او (برخلاف تفسیر نخست) و یا حیثیتی از حیثیت‌های او (برخلاف تفسیر سوم).

۳. برخلاف تفسیر اول و دوم، در این تفسیر، ثابت یا متغیر بودن موجودهای زمانی کاملاً وابسته به فاعل شناسای آن‌هاست؛ به گونه‌ای که اشیای موجود در افق زمان یکدیگر را متغیر و موجود ثابت، آن‌ها را ثابت می‌یابد.

#### ۲-۴-۳. کاربردهای تفسیر چهارم

۱. یکی از مهم‌ترین پیامدهای تفسیر چهارم تبیین عقلانی از ارتباط امر متغیر با ثابت است. بر این اساس امور پراکنده در زمان از افق دید موجود زمانی، تدریجی هستند؛ اما از نظر گاه موجود ثابتی چون ذات مقدس الهی، حصول همه اجزای عالم دفعی است و ذات الهی معطل و منتظر تحقق جزئی آن نمی‌شود. با این همه، ناتوانی موجودهای

ابی‌الحدید در تبیین این فراز از نهج البلاغه می‌گوید: «ما اختلف علیه دهر فيختلف منه الحال و ذلك لأن واجب الوجود أعلى من الدهر و الزمان

۱. چنان که امیر مؤمنان (ع) فرمودند: «مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ دَهْرٌ فَيَخْتَلِفُ مِنْهُ الْحَالُ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱: ۱۲۴)؛ یعنی روزگار بر واجب تعالی آمد و شدی ندارد تا حال او متفاوت گردد. ابن



آینده در زمان حال<sup>۱</sup> و تبیین فلسفی شواهد فیزیک مدرن مرتبط آن کمک کند.<sup>۲</sup>

۴. تبیین عقلانی ارتباط امر حادث با

۳. در مباحث معاصر فلسفه زمان، این تفسیر می‌تواند به حل چالش‌های مهمی چون تحقق یا عدم تحقق حوادث گذشته و

ولی در هر صورت زمان‌های آینده طبق دیدگاه پویانگرانه، حقیقتی ندارند. در حالی که در دیدگاه ایستانگرانه هیچ رویداد تازه‌ای به مجموعه رویدادهای موجود در عالم افزوده نمی‌شود و رویداد های آتی همچون رویداد های فعلی، کاملاً واقعی‌اند (Dyke, 2002:137-151). حال باید دانست پذیرش تفسیر چهارم گامی مهم در نقد دیدگاه‌های پویانگرانه به عالم است.

۲. مطابق شواهدی در دنیای فیزیک کوانتومی همچون نقض «نامساوی بل» (Bell inequality)، نقض «نامساوی لگت-گارگ» (Leggett-Garg inequality)، «آزمایش انتخاب تأخیری» (Delayed choice Wheeler; Zurek, experiment) (1983: 182 و ... ذوات کوانتومی همچنان که در مکان جایگزیده نیستند در زمان نیز جایگزیده نیستند. هم به لحاظ در هم آمیختگی و غیر مستقل بودن فضا و زمان در فیزیک جدید، هم این نکته که آزمایش‌های انجام شده در خصوص شواهد فوق‌الذکر و مانند آنها (همچون پدیده فرابرد کوانتومی) اگر چه با اشیاء میکروسکوپی انجام می‌گیرند اما ابعاد مکانی و زمانی شان در حد ماکروسکوپی است، از این رو تفسیری فلسفی که نوعی از تحقق برای حوادث گذشته و آینده در زمان حال ترسیم نماید، در این خصوص بسیار

فلسفه ذاته‌ی الی‌الدهر و الزمان بجملمته و تفصیل اجزائه نسبه متحده» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۴۰۰)؛ یعنی می‌توان گفت گذشته، حال و آینده به یک نسبت نزد خداوند متعال حاضرند. میرداماد در این خصوص به آیات و روایات فراوانی تمسک می‌کند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۲۳-۱۴۲)؛ البته در مقابل، آیات و روایاتی نیز وجود دارند که بر تدریجی بودن خلقت عالم ماده تأکید دارند (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲-۲۲). جمع میان این ادله، خارج از حوصله این نوشتار است. علاقه‌مندان به مطالعه بیشتر می‌توانند به منابع معرفی‌شده مراجعه کنند.

۱. مباحث معاصر فلسفه زمان در یک تقسیم‌بندی کلی شاهد تقابل دو دیدگاه، دیدگاه پویانگرانه و ایستانگرانه به واقعیت سلسله‌حوادث زمانی است. دیدگاه پویانگرانه، حوادث آتی را معدوم و دیدگاه ایستانگرانه آن‌ها را موجود می‌انگارد. طبق بیان گروهی از معتقدان به دیدگاه پویانگر به عالم، رویدادهای زمانی در گذر زمان حقیقتاً به وجود آمده و نابود می‌شوند که نظریه «اصالت زمان حال» (Presentism) نام می‌گیرد (Craig, 2001: 135) و طبق بیان گروهی دیگر از ایشان مجموعه رویدادهای عالم همواره در حال افزایش است که «نظریه جهان در حال رشد» (Growing Block Theory) نام می‌گیرد (Dainton, 2010: 77)

قدیم، از دیگر پیامدهای مهم تفسیر چهارم است. اشکال بنیادی در ارتباط حادث با قدیم، تخلف معلول از علت تامه است (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۵). اما برابر تفسیر چهارم، از نظر گاه واجب تعالی عالم امکان تحقق دفعی دارد؛ به گونه‌ای که تنهایی و یا عدم تنهایی امتداد آن در زمان، تأثیری در تخلف یا عدم تخلف آن از علت تامه ندارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۴۰ «تعلیقۀ ۱»؛ ۱ میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۳۰). چنان که محدودیت ابعاد مکانی عالم، موجب تخلف معلول از علت تامه آن نیست.

۵. تفسیر چهارم، علم حضوری واجب تعالی به سراسر عالم زمان را نیز تبیین می‌کند؛ زیرا هیچ یک از اجزای پراکنده عالم زمان، از ذات مقدس الهی پنهان نبوده و همگی بالفعل نزد وی حاضرند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶؛ ج ۱: ۳۵۴). همچنین بر پایه این تفسیر، بحث قضا و قدر (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۱) و فعل الهی (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۷) نیز تبیین شده که بررسی تفصیلی آن‌ها

پژوهشی جداگانه می‌خواهد. ۶. پیامد مهم دیگر این تفسیر آن است که استحاله تحقق نامتناهی بالفعل را نقض می‌کند. توضیح آن که: امکان تحقق ذوات حقیقی نامتناهی از دیر باز جزء مسأله‌های ژرف و پرچالش فلسفی بوده است. باورمندان به استحاله استدلال‌هایی به سود آن برپا کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۷۰-۳۶۹؛ فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۹۹-۱۹۸؛ مؤذن، مشکاتی، ۱۳۹۸: ۱۹۱-۱۷۱)؛ اما تحقق یک مثال نقض، درستی همه این برهان‌ها را به چالش می‌کشد. برخی از پژوهشگران معاصر به کمک تفسیر چهارم، استدلال‌های یاد شده را مخدوش می‌دانند؛ زیرا برابر این تفسیر، همه عالم زمان از منظر ذات الهی در حقیقت، یک موجود بالفعل محسوب می‌شود که برابر دیدگاه رایج فلسفی، آغاز (ابن سینا، ۱۳۷۵:

خدا از نظر زمان متناهی هم باشد، انفکاک پیدا نشده است».

حائز اهمیت است (کاوایانی، پارسانیا، رزمی، ۱۴۰۰).

۱. «عالم در مجموع خودش یک فعل خداست، حال این فعل یا متناهی است یا نامتناهی. اگر این فعل

چهار تفسیر از قاعده به دست داد. تفسیرهای چهارگانه قاعده یادشده به‌همراه لوازم آنها عبارتند از:

تفسیر یکم: موجودهای پراکنده در ظرف زمان، در ظرف دهر به وجود برتر خویش، مجتمع با یکدیگرند. مطابق این تفسیر: ۱. تطابق عوالم وجودی به‌خوبی تبیین می‌شود؛ ۲. باور به برخی حقایق دینی (مانند حضور هم‌زمان انسان کامل کنار انسان‌های گوناگون در حال مرگ) تبیین فلسفی شایسته‌ای می‌یابد. با این همه تفسیر یکم، ارتباط متغیر با ثابت، به‌گونه شایسته تبیین نمی‌شود.

تفسیر دوم: موجودهای پراکنده زمانی همگی در ظرف موجودهای دهری تحقق می‌یابند؛ زیرا موجودهای دهری بر آنها احاطه دارند. مطابق این تفسیر: ۱. معیت ذات الهی با موجودهای عالم زمان روشن می‌شود؛ ۲. یکی از مقدمات تفسیر چهارم تبیین می‌شود.

مجموعات فی وعاءالدهر» برای مطالعه بیشتر در این‌باره و تبیین برخی راه‌کارهای مطرح در این مسأله بنگرید: (ر.ک: ضیائی قهونی، ۱۳۹۷؛ کاویانی و دیگران، ۱۳۹۷).

۳. «لیس لصفته حدی لیس لها غایه بالنسبه إلی متعلقاتها کالعلم بالنسبه إلی المعلومات».

۱۰۷) و برابر مبانی کلامی،<sup>۱</sup> انجمی برای او متصور نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۹۰ - تعلیقه ۱۶۸).<sup>۲</sup> شایان یادآوری است که اگر اجتماع عینی رخدادهای زمانی در دهر مورد توجه باشد، تفسیر چهارم قاعده «المفرقات فی وعاءالزمان مجتمعات فی وعاءالدهر» نمونه نقضی برای استحاله تحقق نامتناهی بالفعل خواهد بود؛ اما اگر اجتماع علمی رخدادهای زمانی مورد توجه قرار گیرد، تفسیر نخست، نمونه نقضی بر استحاله یادشده خواهد بود زیرا معلوم‌های الهی نامتناهی‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۲۴۹).<sup>۳</sup>

## نتیجه‌گیری

قاعده «المفرقات فی وعاءالزمان مجتمعات فی وعاءالدهر» تفسیرهای گوناگون با لوازم مختلفی دارد که بی‌توجهی به تفاوت آنها، دست‌مایه برخی مغالطات می‌تواند باشد. این نوشتار با بررسی سخنان فیلسوفان مسلمان،

۱. متکلمین، قائل به معاد جسمانی و خلود در آن هستند که مستلزم عدم تناهی سلسله‌زمانیات از جانب ابد است (حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۵-۴۰۷).

۲. «بشكل الجمع بین القول بالاستحاله غیرالمتناهی بالفعل و القول بجواز وقوع الاحداث غیر متناهی، خاصه بالنظر الی ان المفرقات فی وعاءالزمان

مطابق این تفسیر: ۱. ارتباط امر متغیر با ثابت در مباحث فلسفه اسلامی روشن می‌شود؛ ۲. معیت واجب تعالی با کل حوادث زمانی در مباحث فلسفه دین تبیین می‌شود؛ ۳. در مباحث فلسفه زمان، تحقق حوادث گذشته و آینده در زمان حال و شواهد مرتبط با آن در فیزیک مدرن، به گونه فلسفی تبیین می‌شوند؛ ۴. ارتباط امر حادث با قدیم تبیین می‌شود؛ ۵. علم حضوری حق تعالی به حوادث گذشته و آینده، به روشنی تبیین می‌شود؛ ۶. استحاله تحقق اشیا نامتناهی نقض می‌شود.

ولی این تفسیر نیز به تنهایی نمی‌تواند ارتباط متغیر با ثابت را تبیین کند.

تفسیر سوم: موجودهای متفرق زمانی دارای دو جهت ثبات و تغییرند که از جهت متغیر بودن با موجودهای متفرق زمانی و از جهت ثبات با موجودهای ثابت مرتبط هستند. مطابق این تفسیر: ۱. ارتباط امر متغیر با ثابت تبیین می‌شود؛ ۲. حدوث دهری عالم روشن می‌شود.

تفسیر چهارم: شیء متحرک، نسبت به عالم زمان متحرک و نسبت به مبادی عالیه ثابت است؛ زیرا خداوند، همه آفریده‌های زمانی را به یک باره و دهری، در ظرف ویژه خویش آفریده است.



کوتاه سخن آن که هریک از تفسیرهای یادشده، نتایج و پیامدهای ویژه‌ای دارند که لزوماً از تفسیرهای دیگر استفاده نمی‌شوند؛ این نکته، بررسی تفسیرهای یادشده و لوازم هریک را ضروری می‌سازد. این نوشتار تا حد امکان در تبیین این امر کوشید اما علاقه‌مندان برای مطالعه بیشتر می‌توانند به منابع معرفی شده مراجعه کنند.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

## منابع

- آملی، محمدتقی. (بی تا)، *درر الفوائد* (تعلیقۀ علی شرح المنظومه). قم: اسماعیلیان.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴ ق). *شرح نهج البلاغه*، ج ۶. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*. قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*، محقق / مصحح: هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و الاتنیهات*. قم: البلاغه، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمه*. بیروت: دارالقلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ «الف»)، *الشفاء (الطبیعیات)*، جلد یکم، السماع الطبیعی. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ «ب»). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، محقق: عبدالحسین امینی. نجف: دارالمرتضویه.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. آلمان / ویسبادن: فرانس اشتاینر.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۹). *درآمدی بر فلسفۀ افلوطین*. تهران: نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا*، محقق: حمید پارسانیا. قم: اسراء، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *رحیق مختوم*، جلد ۱۴، محقق: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی.
- ذیحی، محمد؛ صیدی، محمود. (۱۳۹۴). *نظریۀ مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی*. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۱۷ (۶۵)، ۷-۱۸.
- رازی، ابو حاتم. (۱۳۸۱). *اعلام النبوه*،

- محقق: صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه، چاپ دوم. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سیدرضی. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- شیرازی، درالدین محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۳، ۴ و ۶. بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). طهماسبی، ستار. مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم (با محوریت ایده نوین جهان هولوغرافیک). تأملات فلسفی، ۷ (۱۸): ۱۲۵-۱۵۵.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). تسلسل در علل مادی و مسأله عدم تناهی زمان در فلسفه ملاصدرا. تأملات فلسفی، ۸ (۲۰): ۲۶۸-۲۴۹.
- [http://phm.znu.ac.ir/article/32203\\_942e059ac1fa91c13da85404a484cd18.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article/32203_942e059ac1fa91c13da85404a484cd18.pdf)
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نهایی الحکمه، تصحیح: غلامرضا فیاضی جلد ۱ و ۳. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ ق)، بدایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج، جلد یکم. مشهد: مرتضی.
- طهماسبی، ستار. (۱۳۹۶). مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم (با محوریت ایده نوین جهان هولوغرافیک). تأملات فلسفی، ۷ (۱۸): ۱۲۵-۱۵۵.
- [http://phm.znu.ac.ir/article/27157\\_ce3c416168f01b00b1e399e6b7a7fe39.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article/27157_ce3c416168f01b00b1e399e6b7a7fe39.pdf)

- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳).  
تاریخ فلسفه «یونان و روم»، مترجم سید  
جلال‌الدین مجتوی، ج ۱. تهران: علمی  
فرهنگی، چاپ دهم.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی  
به نظام حکمت صدرایی، جلد یکم.  
تهران: سمت.
- علوی، سیداحمد. (۱۳۷۶). کشف  
الحقایق (شرح تقویم‌الایمان میرداماد).  
تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد.  
(۱۳۷۵). روضه الواعظین و بصیره  
المتعظین، جلد یکم. قم: انتشارات  
رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق).  
المطالب العالیه فی علوم الالهیه، جلد ۴  
و ۵. بیروت: دارالکتب العربیه.
- — (۱۳۷۰). المباحث المشرقیه فی  
علم الالهیات و الطبیعیات، جلد یکم. قم:  
نشر بیدار.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۳۷۵).  
اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات  
اسلامی.
- — (۱۴۰۶ق). الوافی، جلد یکم.  
اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی  
علیه‌السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر  
القمی. قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
- کاویانی، محمدصادق؛ عباسی، علی؛  
رضاپور، محمد. (۱۳۹۷). تأملی در  
تناقضات حاصل از تحقق نامتناهی شیء  
بالفعل. حکمت اسلامی، ۵(۴): ۳۴-۹.
- کاویانی، محمدصادق؛ پارسانیا، حمید؛  
رزمی، حبیب‌الله (۱۴۰۰). نگرشی  
متفاوت در مباحث فلسفه زمان؛ تبیین  
سازگاری دیدگاه حکمت متعالیه با  
شواهد فیزیک مدرن در واقعیت  
رویدادهای آینده. فلسفه علم، ۱۱(۲۲):  
۱۸۹-۱۵۹.
- کرین، هانری. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه  
اسلامی، مترجم: جواد طباطبایی. تهران:  
کویر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق).  
الکافی، جلد یکم، محقق: علی‌اکبر  
غفاری / محمد آخوندی. تهران:  
دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق).  
بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة

- الاطهار، جلد ۹ و ۵۴. بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه، چاپ دوم.
- مصابح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). آموزش فلسفه، جلد دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پانزدهم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ. قم: مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). درس‌های اسفار، جلد دوم. تهران: صدرا، چاپ هشتم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). شرح مبسوط منظومه، جلد دوم (مجموعه آثار، جلد ۱۰). تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
- مفید (شیخ)، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «الف»). المسائل العکبریہ. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق «ب»). الامالی. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- میرداماد، محمد. (۱۳۶۷). القیسات. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، مجموعه مصنفات میرداماد، جلد یکم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مؤذن، سیدرضا؛ مشکاتی، محمد مهدی. (۱۳۹۸). بررسی سه برهان سلمی، ترسی و حفظ النسبه در اثبات تناهی ابعاد با تکیه بر دیدگاه ملاعبدالرزاق لاهیجی، تأملات فلسفی، ۹ (۲۳): ۱۶۳-۱۹۵.
- نبویان، سید محمد مهدی. (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی، جلد ۲ و ۳. قم: حکمت اسلامی.
- هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۷۵)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغ، جلد یکم، مترجم: حسن زاده آملی؛ کوه-کمره‌ای، محمد باقر، محقق و مصحح: میانجی، ابراهیم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- Alston, W (1989). *Divine Nature and Human Language*, Ithaca: Cornell University Press.
- Clauser, J.F; Shimony, A. (1978). "Bell's theorem: Exprimental tests and implications", *Reports on Progress in Physics*, 41. 1882-1927.
- Craig, W. (2001). *God, time, and eternity*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Dainton, B (2010). *Time and Space*, (Second ed.).

*Durham: Acumen  
Publishing Limited*

- Dyke, H. (2002). McTaggart and the Truth about Time, in Callender. C (ed.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton, Isaac. (1846). *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. New York: Daniel Adee.
- Wheeler. J; Zurek.W.H. (1983). *Quantum theory and measurement*, Princeton: Princeton University Press.

## A Comparison of the Theory of the Incompatibility of the Mind and Objective Status with the Premise of Representation and its Effects

Mohammad Danesh Nahad<sup>1</sup>, Mohammad Hassan Vakili<sup>2</sup>

**Submitted:**  
2021/11/24

**Accepted:**  
2022/4/10

### Keywords:

Mind and outside, Essential Unity, Ghost, Physical Resurrection, Revelation.

**Abstract:** The mismatch between the mind and the outside is one of the challenges that many scholars do not accept, and most of them may agree that what one perceives is true. Conversely, if the theory of mind-object mismatch is put forward, it may be equated with a ghost statement, while this theory can be analyzed differently in such a way that neither a ghost statement is necessary nor a sophistry arises. In this study, which is based on the library method of collecting information, analyzing, and comparing opinions, the conformity between object and mind is rejected because there is no reason for conformity, but there are narrative and empirical (intuitive) arguments for non-conformity in connection with the inconsistency arising in the following discussion on the promise to respond to the ghost. One of the outcomes of this theory is that it solves the problems existing in revelation, dream interpretation, and the embodiment of bodily deeds and resurrection, because in these cases, different interpretations of a truth have been expressed, which if the mind and the object are compatible with each other they would be contradictory and unsolvable, but when the conformity between mind and object is removed, different interpretations of a truth could be adduced by.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.539690.2078](https://doi.org/10.30470/phm.2022.539690.2078)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. PhD in Theology, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Department of Theology, Faculty of Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran (**Corresponding author**), [M\\_borosdar@yahoo.com](mailto:M_borosdar@yahoo.com).

2. Professor of Theology and Wisdom, Department of Theology and Wisdom, Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, Mashhad, Mashhad, Ira.. [Mohammadhasanvakili@gmail.com](mailto:Mohammadhasanvakili@gmail.com).

**I**ntroduction Explaining the relationship between mind and object is one of the topics that is studied in both epistemology and ontology. (Tabatabai, 1364, pp. 1-165; Fayyazi, 1395, p. 41). One of the divisions of science is its division into acquired science and face science. Below the discussion of acquired science, one of the basic questions is an inquiry into the relationship between the mind and the outside. What is well-known among the scholars in epistemological discussions is that they have assumed something called cognition and science, for the realization of which, a conformity must be made between the mind and the object, that is, an essential union must be established between the external existence of the object and its mental existence. Other nature of external existence and mental existence corresponds to each other (Aboudit, 1392, 2 , pp. 52-55).

The first place in transcendent wisdom is the distance

between sensory perception and reality under the theory of the union of the senses and the senses, that is, after Mulla Sadra equates the sensible with the rational, he also equates the senses with the senses (Sadra, 1981, 9/9, P. 58-65) with this union, a gap occurs between sense and reality, while previously it was said that sensory perception is a direct connection to the text, and imaginary perception is related to the time when it is cut off, as the peripatetic scholars said (Ibn Sina, 2016, pp. 215-217); Tusi, 1394, 2, pp. 415-420; Firoozjaei, 1396, p. 63) While in Mulla Sadra's system, sensory and imaginary perception is beyond the realities and walks on the horizon of the human soul, that is the soul is connected, the one that a person sees is not reality but the origin of the soul.

**M**ethodology: This research is based on the method of library data collection, analysis and comparison of ideas.

**F**indings The necessity of matching between the mind and the object is one of the deposits of the originality of the essence, which by adopting the basis of the originality of existence, such a necessity also disappears and instead of being necessary between the mind and the same essence union, the object and the mind are each considered as a part. In the next step, instead of uniting the two truths, the relationship between the two is discussed.

### **D**iscussion and Conclusion:

The theory of inconsistency between mind and object, or the relationship between mind and object as two truths of the universe, cannot be akin to the promise to the ghost as it seems, because the promise to the ghost arose in a space where the compatibility of the worlds has not been discussed. And in an atmosphere of originality, the essence has sought to claim that the mind does not have the same essential union, although the

essential unity is rationally possible; according to the theory of the mismatch between the mind and the object, it is based on the essence of existence, the mind, and the object.

### **R**eferences:

- The Holy Quran
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (2002) Description on the birth of travelers, third edition, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Amadi, Saif al-Din (1423 AH), Abkar Al-Afkar Fi Osul al-Din, first edition, Cairo: Dar Al-Kitab Publications.
- Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali (1406 AH), The Reward of Deeds and the Punishment of Deeds, Volume 1, Second Edition, Qom: Dar Al-Sharif Al-Razi for publication.
- Ibn Sina, Abu Ali (1404 AH), Healing (theology), corrected by Saeed Zayed. First Edition, Qom: Ayatollah Al-Marashi School Publications.
- \_\_\_\_\_ (2015), The soul from the book of healing, researched by Hassan

- Hassanzadeh Amoli, first edition, Qom: Bustan Ketab Publications.
- Aristotle, (1953), in the soul, research of Abd al-Rahman Badawi, first edition, Beirut: Dar al-Qalam Publications.
  - Esfarayeni Al-Nishabouri, Fakhruddin (1383SH), Sharh Kitab al-Najat Laban Sina (Qasm al-Al-Hayat), first edition, Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
  - Davani, Jalal al-Din (.N. D), "The margins of the researcher Al-Duwani on the margins of Al-Sharif Al-Jorjani Ali Sharh Al-Qutb" in Al-Shamsiyah commentary (collection of margins and comments), Bija: Al-Shams Al-Sharq Company for cultural services.
  - Razi, Fakhr al-Din (1411 AH), Oriental Studies in the Science of Theology and Nature, Volume 1, Second Edition, Qom: Bidar Publications.
  - Har Ameli, Muhammad ibn Hassan (1409 AH), Tafsil Wasa'il al-Shi'ah to study the issues of Sharia, Volume 11, first edition, Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them.
  - Sabzevari, Hadi (1379 SH), Explanation of the system, research of Hassan Hassanzadeh Amoli, Volume 2, first edition, Tehran: Nab Publications.
  - Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1340 SH), Treatise on Three Principles, edited by Seyyed Hossein Nasr, first edition, Tehran: Tehran University of Rational and Movable Sciences.
  - \_\_\_\_\_ (1383 SH), Explanation of Sufficient Principles, Volume 1, First Edition, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
  - \_\_\_\_\_ (1360 SH), Evidence of Godliness in Behavioral Methods, Second Edition, Research by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Mashhad: Jamei Center for Publication.
  - \_\_\_\_\_ (1354 SH), The Beginning and the Resurrection, Seyyed

Jalaluddin Ashtiani, First Edition, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy.

- Tabatabai, Mohammad Hussein (1417 AH), Scientific and objective monotheism, first edition, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications.
- \_\_\_\_\_ (N. D), Al-Hikma Al-Muta'aliyah (with the margin of Allameh Tabatabai), Volume 8, First Edition, Qom: Al-Mustafawi Library Publications.
- \_\_\_\_\_ (1394 SH), The End of Wisdom, Comments by Gholamreza Fayyazi, Volume 4, Eighth Edition, Qom: Imam Khomeini Publications.
- Tusi, Nasir al-Din (1407 AH), Abstraction of Belief, first edition, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Allama Hali, Hassan Ibn Yusuf (1440 AH), Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-A'tiqad, 18th edition, Qom: Islamic Publishing Institute.
- Klini, Mohammad Ibn Ya'qub (1407 AH), Al-Kafi,

Volume 2, Fourth Edition, Tehran: Dar Al-Kitab Al-Islamiyya Publications.



## قیاس نظریه عدم تطابق ذهن و عین با قول به شبح و ثمرات آن

محمد دانش نهاد<sup>۱</sup>، محمد حسن وکیلی<sup>۲</sup>

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۳

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱/۲۱

### واژگان کلیدی:

ذهن و خارج، اتحاد ماهوی، شبح، معاد جسمانی، مکاشفات.

**چکیده:** همواره پی بردن به غایت و انگیزه رفتارهای انسان از مسائل قابل توجه روان‌شناسان و فلاسفه اخلاق بوده است. خودگرایان انگیزه تمامی اقدامات خیرخواهانه انسان را دستیابی به نفع شخصی تلقی می‌کنند؛ در مقابل، دیگرگرایان می‌گویند انسان می‌تواند فقط برای تأمین منافع و رفاه دیگری کار کند و هیچ چشم‌داشت شخصی نداشته باشد. دنیل بتسون روان‌شناس معاصر آمریکایی و تامس نیگل فیلسوف معاصر آمریکایی با دو شیوه متفاوت از حامیان جدی و سرسخت دیگرگرای هستند. بتسون با رویکردی تجربی و با طرح فرضیه آلتروئیسم - همدلی ضمن به چالش کشیدن ادعاهای خودگرایان از نوعی دیگرگرایی روان‌شناختی دفاع می‌کند. او از طریق آزمایش‌های دقیق تجربی توانست وجود انگیزه دیگرگرایی در ذات انسان را ثابت کند. بنا به ادعای او، احساس عاطفی نگرانی همدلانه موجب ایجاد انگیزه دگرخواهانه جهت تأمین رفاه مطلوب دیگری می‌شود. از سوی دیگر نیگل با روش تفسیری خود از امکان نوعی دیگرگرایی با انگیزش عقلانی دفاع کرده است. به عقیده او دیگرگرایی بی‌طرفانه، لازمه عقلانیت و شرط برقراری اخلاق است. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی به توصیف و ارزیابی آراء بتسون و نیگل پرداخته و در نهایت نشان می‌دهد که تلقی آن دو از دیگرگرایی و نسبت دیگرگرایی با اخلاق متفاوت است. اما نکته مهم این است که دو رویکرد متفاوت در دیگرگرایی، در کنار هم می‌توانند پشتوانه محکمی برای رد خودگرایی باشند.

DOI: 10.30470/phm.2022.539690.2078

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکترای رشته الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، سطح سه کلام و حکمت حوزه علمیه مشهد (نویسنده مسئول)،

M\_borosdar@yahoo.com

۲. استاد دروس خارج حوزه علمیه مشهد، Mohammadhasanvakili@gmail.com

## مقدمه

تبیین رابطه ذهن و عین، از جمله مباحثی است که هم در معرفت‌شناسی و هم در هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۶۵/۱؛ فیاضی، ۱۳۹۵: ۴۱). یکی از تقسیمات علم، تقسیم آن به علم حصولی و علم حضوری است که در ذیل بحث علم حصولی یکی از سؤال‌های اساسی این است که چه رابطه‌ای میان ذهن و خارج وجود دارد؟ آنچه در میان حکما در مباحث معرفت‌شناسی مشهور است این است که امری به نام شناخت و علم را فرض کرده‌اند که برای تحقق آن، بایستی تطابق بین ذهن و عین صورت پذیرد؛ یعنی میان وجود خارجی شیء و وجود ذهنی آن اتحاد ماهوی برقرار شود و به عبارت دیگر ماهیت وجود خارجی و وجود ذهنی بر یکدیگر مطابقت پیدا می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۵۲/۲-۵۵).

اولین جایی که در حکمت متعالیه، فاصله بین ادراک حسی و واقعیت طرح می‌شود در بحث نظریه اتحاد حس و

حاس و محسوس است، یعنی بعد از آن که ملا صدرا معقول را با عاقل متحد می‌داند، محسوس را با حاس نیز متحد می‌داند (صدرا، ۱۹۸۱، ۵۸/۹-۶۵) که با این اتحاد، شکافی میان حس و واقعیت روی می‌دهد؛ در حالی که قبلاً می‌گفتند ادراک حسی، اتصال مستقیم به متن واقع است و ادراک خیالی مربوط به زمانی است که قطع می‌شود همان‌طور که حکمای مشاء نیز این چنین می‌گفتند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۵-۲۱۷؛ طوسی، ۱۳۹۴: ۴۱۵/۲-۴۲۰؛ فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۶۳). در حالی که در دستگاه ملاصدرا، ادراک حسی و خیالی به اعتباری ماورای واقعیات است و در افق نفس انسان سیر می‌کند، یعنی نفس متصل است اما آنی که می‌بیند، متن واقعیت نیست بلکه منشأ نفس را می‌بیند. البته علامه طباطبایی در راستای کلام ملاصدرا این مطلب را پی نمی‌گیرد که در چنین حالتی که نفس از واقعیت گسسته شد، راه اثبات جسم در خارج چگونه تبیین می‌گردد؟ چرا که او ابتدا بحث جسم را بیان می‌کند و بعد از آن مباحث مربوط به اتحاد حس



(طباطبایی<sup>۳</sup>، بی تا: ۱۷۷/۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰۹/۲-۲۱۱). ایشان علم حصولی را چنین تعریف می‌کند: «علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت و مفهوم معلوم عندالعالم، نه هویت و وجود عینی خارجی آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۹؛ طباطبایی<sup>۴</sup>، بی تا: ۴۵۴/۳). نظیر مطلوب مذکور در نه‌ی‌الحکمه نیز ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹۲۹/۴). بر اساس این عبارت‌ها، تطابقی میان ذهن و عین نیست، بلکه سنخ علم با اشیاء خارجی، تفاوت جوهری دارد و هیچ ضرورتی نیز در تحقق تطابق و ذهن و عین نیست.

تا کنون مقالاتی در رابطه با نحوه ارتباط ذهن و عین به رشته تحریر درآمده است. برخی نگاهی معرفت‌شناسانه به رابطه ذهن و عین داشته‌اند و بر اساس آن حقیقت علم را مورد تحلیل قرار داده‌اند (کرمانی،

وحاس و محسوس و اتحاد عقل و عاقل و معقول (طباطبایی<sup>۱</sup>، بی تا، ۲۵۳/۸) را بیشتر در بحث معاد بیان می‌کند و بحث معاد را به خوبی حل می‌نماید. لذا این نظریه به ذهن می‌رسد که چه بسا عالم بیرون به شکل جسمانی که انسان‌ها تلقی می‌کنند، نباشد بلکه واقعی با خصوصیات دیگری باشد که در افق نفس انسان‌ها این چنین تمثل کند (ر.ک. تهرانی، ۱۴۲۳: ۳۰۱/۲-۳۰۵)<sup>۲</sup>.

علامه طباطبایی در آثار مختلف خود به حقیقت علم اشاره می‌کند و تفکیک علم از واقع را امر ضروری می‌داند به گونه‌ای که انسان خارج را به عین در نمی‌یابد بلکه هنگام وجدان و ادراک خارج بین او و خارج وصف وجدانی هم چون علم قرار می‌گیرد، بدون آن که میان خود و خارج چنین جودی (وجود علم) را احساس کند

۱. الحکمة المتعالیة (با حاشیه علامه طباطبائی).

۲. از جمله آیاتی که در این رابطه وجود دارد به این موارد می‌توان اشاره کرد: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا الدَّارَ وَلَا يَكَلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ وَلَا يَزْكِيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/۱۷۴)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء/۱۰)<sup>۳</sup>. حاشیه الكفا به.

۴. الحکمة المتعالیة (با حاشیه علامه طباطبائی).

بحث تشکیک در وجود است که در آن، وجودات طولی و بحث تطابق عوالم تبیین می‌شود و در بحث تطابق، بحث تطابق عین و ذهن مطرح می‌شود.

### ۱-۱. تطابق عوالم

یکی از روش‌های طرح بحث تطابق عوالم بدین صورت است که با وحدت ماهوی شروع شود. مقصود از وحدت ماهوی این است که ماهیت واحد از دو وجود انتزاع شود که برای چنین انتزاعی، ماهیت در ذهن لابه‌شرط است و ماهیت در خارج به شرط لا است.

توضیح آن‌که عوالم در فلسفه به چهار قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از: عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل و عالم تجرد یا الوهی. مقصود از تطابق عوالم این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود همان نوع موجود در عوالم دیگر نیز یافت می‌شود اما نه با وجود مادی بلکه در هر عالم متناسب با نوع آن علوم ظهور می‌یابد و نمی‌توان نوعی از موجود در عالم پایین‌تر یافت، مگر این که همان نوع

(۱۳۹۷)، برخی دیگر رابطه ذهن و عین را بر اساس رویکرد قاره‌ای و تحلیلی مورد بررسی قرار داده و تطابق، انسجام و عمل‌گرایی را شایع‌ترین نظریه‌های مطرح در تبیین کیفیت رابطه ذهن و عین دانسته‌اند (رعایت جهرمی، ۱۳۹۳). دسته‌ای دیگر از محققان، رابطه ذهن و عین را از هر دو سو مورد توجه قرار داده‌اند، یعنی هم حیث معرفت‌شناخته‌ای و هم حیث هستی‌شناسانه آن را مورد بررسی قرار داده‌اند (پاتنم، ۱۳۸۸) و در نهایت برخی دیگر در پی تبیین راه‌حلی در جهت حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت ملاصدرا برآمده‌اند (اکبری‌ان، ۱۳۹۰). آن‌چه تحقیق پیش رو را متمایز از سایر پژوهش‌ها می‌کند، آن است که در این تحقیق از سویی نظریه عدم تطابق ذهن و عین با قول به شبح مقایسه می‌شود و از سوی دیگر ثمرات قول به عدم تطابق ذهن و عین مطرح می‌شود.

### ۱. حقیقت تطابق و اقسام آن

یکی از مباحث اساسی فلسفه که در ذیل بحث اصالت وجود مطرح می‌شود،



و از آن جا که بدیهیات پایه برهان بودند، یکی از بدیهیات را قضیه حس می دانست که حس نیز به ظاهر و باطن تقسیم می شد. اشکالی که در اینجا پدید می آید، آن است که قضایای محسوس نمی تواند آن گونه که باید، گزاره فلسفی ارائه دهد چنان که از طریق حس باصره به تنهایی نمی توان به سه بعدی بودن اجسام دست یافت. به هر حال، حکما بر اساس پیش فرض بدیهی بودن حواس، از اصل وجود شناخت بحث نکرده اند لذا در مرحله اول مسلم گرفتند که واقعیات برای انسان قابل شناخت است و با وجود بدیهی دانستن امکان علم به دلیل شبهات سوفسطائیان و شکاکان سخن از امکان معرفت را سرآغاز بحث علم قرار داده اند (فیاضی، ۱۳۹۵: ۷۶) و در مرحله دوم گفته اند که بایستی چیزی وجود داشته باشد تا با واقعیت مطابق باشد. این دو مرحله بدیهی بوده است زیرا ادراک یعنی شناخت مطابق با واقع و این که ادراکاتی مطابق با واقع وجود دارد، از مسلمات است. سؤالی که حکما در

در عالم بالاتر با وجودی مناسب با آن عالم یافت شود. ملاصدرا در شرح خود بر اصول کافی حداقل چهار مرتبه بر این مسأله تأکید می کند (صدرا، ۱۳۸۳: ۳۸۶-۳۸۷؛ ۲۶۰/۳-۲۶۱؛ ۳۳۶/۳). (۳۴۴/۳) و مدعی است که ادله شرعی بر چنین مسأله ای تصریح دارند. در این رابطه، شروطی برای تحقق انطباق مطرح شده است که رعایت این شروط در تطابق عین و ذهن ضروری است (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۷۵-۱۷۸).

#### ۱-۲. تطابق ذهن و عین

یکی از مباحثی که در فلسفه پس از تطابق عوالم مطرح می شود، بحث تطابق ذهن و عین (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۰) است. در این رابطه، حکما بعضی امور را به عنوان پیش فرض گرفته اند که محل تأمل است. از جمله این پیش فرض ها اعتماد کردن به حواس است که این مسأله از زمان ارسطو شروع شد (ارسطو، ۱۹۵۳: ۴۴-۴۵) و ارسطو آن قدر به حواس اعتماد می کرد که قضایای محسوس را عدل قضایای بدیهی اولی و قضایای ریاضی قرار داد

هست (صدرای، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۳۸/۲). سؤالی در اینجا پدید می‌آید که چگونه و به چه معنا علمی که در ذهن ماست، دارای ماهیت خارج است؟ داشتن ماهیت بدون داشتن منشأ آثار به چه معناست؟ باید تحلیل فلسفی کرد که مقصود از این که ذهن، ماهیت را داراست، یعنی چه چیزی را دارد؟ اگر مقصود این است که ماهیت در ذهن کمالات ماهیت را دارد، چنین نیست، زیرا آثار ماهیت خارجی را ندارد. اگر مقصود از این که کمالات ماهیت را دارد، این است که تنها اسم ماهیت را دارد، چنین مقصودی، مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا اسم، امری قراردادی است و تطابق درست نمی‌کند. اگر ماهیت در ذهن خود ماهیت را داشته باشد، که حمل شایع می‌شود، در حالی که بنا بر آن گذاشته شده است که ماهیت ذهنی حمل اولی باشد نه حمل شایع. لذا به نظر می‌رسد که حکما نتوانسته‌اند این مسأله را که «صورت ادراکی ماهیت را به حمل اولی دارد و به حمل شایع ندارد» تحلیل فلسفی بنمایند.

این رابطه مطرح کرده‌اند این است که چه نوع تطابقی میان ادراک و واقع وجود دارد؟ حکمای مشاء می‌گفتند تطابق ادراک با واقع به این صورت است که همان ماهیتی که در خارج است، به همان کیفیت در ذهن هم می‌آید (طوسی، ۱۳۹۴: ۴۰۱/۲؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱۵/۱). از جمله اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد می‌شد، این بود که بر این اساس بایستی ماهیت، فردی در خارج و فردی در ذهن داشته باشد؛ مثلاً باید یک انسان خارجی و یک انسان ذهنی وجود داشته باشد در حالی که این مطلب مسلم است که در ذهن، فردی به نام انسان وجود ندارد. پاسخ اجمالی به این اشکال توسط حکمای قرن هفتم و هشتم داده شده است (دوانی، بی تا: ۲۷۲/۲؛ ابوترابی، ۱۳۸۸: ۱۰) و توسط ملاصدرا پاسخ آن حالت تفصیلی به خود گرفت و آن این که انسان در ذهن، به حمل اولی موجود است نه حمل شایع؛ لذا ذهن همان عین است به حمل اولی یعنی به صورتی است که منشأ آثار نیست و عین همان ذهن است به حمل شایع که منشأ آثار



دسته اول اگر چه همانند حکما قائل به وجود ذهنی در کنار وجود خارجی هستند، اما نقطه تمایز آنان با حکما در این است که معتقدند آنچه از اشیای خارجی به ذهن می آید، ماهیت آن اشیاء نیست بلکه شبح آن هاست یعنی چیزی به ذهن می آید که ذاتاً و ماهیتاً با شیء خارجی مغایر است ولی نوعی مشابهت و تناسب با آن دارد و می تواند برخی از ویژگی های آن ها را نشان دهد (شیروانی، ۱۳۹۷: ۱۹۰/۱-۱۹۱).

در مقابل، دسته دوم معتقدند که وجود ذهنی با وجود خارجی مبادینت دارد و وجود ذهنی هیچ نوع حکایت-گری از وجود خارجی ندارد و در واقع خطایی در نفس رخ داده است اما خطایی منظم به گونه ای که زندگی انسان را مختل نمی کند همان طور که انسان رنگ قرمز را دائماً سبز ببیند.

در نقد نظریه اشباح گفته شده است که این نظریه به سفسطه و مسدود شدن باب علم از خارج منتهی می شود زیرا اگر علوم و ادراکات انسان، تطابق

لذا بر مبنای اصالت وجود، اگر مسائل پایه ریزی بشود، هیچ گاه نیازی به تطابق میان ذهن و عین نیست، بلکه اصلاً چنین مسأله ای بی معنا می شود زیرا حقایق و وجودات عالم را پر کرده اند و هیچ چیزی از حقایق نمی تواند با حقیقت دیگر متحد شود، چنان که ملاصدرا نیز بر عدم امکان اتحاد تأکید می کند (صدر، ۱۹۸۱: ۹۷/۲-۹۸). به جای اتحاد ماهوی که از رسوبات اصالت ماهیت سرچشمه گرفته است، باید رابطه ذهن و عین را مبتنی بر ارتباط دو حقیقت از حقایق عالم با یکدیگر تحلیل کرد و هیچ نیازی نیست که اتحاد ماهوی میان آن دو که در واقع امری اعتباری اند، برقرار شود.

## ۲. ارتباط عدم تطابق با قول به شیخ

### ۲-۱. تقریر قول به شیخ

نظریه شیخ از سویی به قدما نسبت داده شده و از سوی دیگر به جمهور متکلمان نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱/۱۴۶). قائلان به شیخ، خود به دو دسته تقسیم می شوند:

**۲-۲. مقایسه قول به عدم تطابق با قول به شبح****۲-۲-۱. مقایسه عدم تطابق با دسته اول از قائلان به شبح**

از جمله تفاوت‌هایی که میان قول به عدم تطابق با دسته اول از قول شبح وجود دارد، آن است که بر اساس نظر این دسته از قائلان به شبح، خارج جوهری جسمانی و وجود ذهنی عرضی همچون کیف نفسانی است در حالی که قول به عدم تطابق بر اساس اصالت وجود پیش می‌رود و برای ماهیت مابہ‌ازایی در خارج قائل نیست بلکه تنها آن را دارای منشأ انتزاع می‌داند لذا وجود ذهنی را وقتی از سنخ ماهیت نداند، جوهر و عرض بودن آن نیز منتفی می‌شود و وجود ذهنی در سلسله امور وجودی قرار می‌گیرد. در چنین حالتی، اشکال سفسطه به دو صورت مطرح می‌شود.

از سمتی مخالفان اصالت وجود، این اشکال را بر این تبیین وارد می‌کنند و از سمت دیگر اگر تطابق میان ذهن و عین از میان برود، حتی کسانی که قائل به اصالت وجودند نیز اشکال سفسطه را وارد می‌دانند. مخالفان اصالت وجود

ماهوی با اشیاء خارج نداشته باشند و تنها شبحی از آن باشند، آن‌چه معلوم انسان قرار می‌گیرد، شبح اشیاء است نه خود اشیاء و انسان برای همیشه از ادراک امور بیرونی چنان که هستند محروم می‌شود و در واقع همه علمش جهل مرکب خواهد بود و این همان سفسطه و انسداد باب علم به خارج است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۶/۱-۱۵۱؛ طباطبایی، ۹۹۶/۴؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۴۹-۵۰).

در دفاع از نظریه شبح گفته شده است همچنان که با دیدن تصویر اسب به خود اسب منتقل می‌شود، با تصور شبح ذهنی اسب نیز به حقیقت خارجی این حیوان منتقل می‌شود و از آن آگاه می‌گردد. علامه طباطبایی در پاسخ به این سخن می‌گوید در صورتی انسان از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود و یکی دیگری را نشان می‌دهد که انسان از پیش با آن شیء دوم آشنا باشد، در حالی که بنا بر فرض، آشنایی با آن شیء دوم، خودش منوط بر همین انتقال است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹۹۶/۴).



می‌گویند: اصالت وجود سر از سفسطه درمی‌آورد چون ملاک تطابق ذهن و عین، ماهیت است و بر اساس اصالت وجود، ماهیت اعتباری است پس ذهن و عین بیگانه از یکدیگر می‌شوند و تطابق ندارند. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگرچه ماهیت اعتباری است ولی تطابق بین ذهن و عین وجود دارد اما تطابق تشکیکی وجودی است نه ماهوی از این باب که وجود برتر بر وجود دانی منطبق است. تطابق وجودی از باب تطابق عوالم است که منشأ انتزاع ماهیت می‌شود ولی خود ماهیت ما به‌ازایی در خارج ندارد و هیچ مشکلی هم صورت نمی‌پذیرد.

در پاسخ به اشکال سفسطه‌ای که قائلان به اصالت وجود می‌گویند ابتدا باید به این امر توجه کرد که مقصود از سفسطه چیست؟ اگر مقصود از سفسطه، عدم وجود واقعیت و بی‌اعتبار بودن ادراکات انسانی باشد، بی‌تردید قائل به چنین مطلبی نیست و قول به عدم تطابق نیز مستلزم نفی واقع نیست و ادراکات

انسانی را بی‌ارزش تلقی نمی‌کند بلکه معتقد است که انسان بر اساس ظرفیت و سعه خود می‌تواند رگه‌های از واقعیت را دریافت کند، به گونه‌ای که هر انسانی از یک واقعیت، دریافتی متمایز از دیگری داشته باشد و در عین حال هیچ کدام نتوانند واقعیت را همان‌گونه که هست دریافت کنند و این امر موجب نمی‌شود که ادراکات هر یک بی‌ارزش شود، بلکه هر کدام به مقدار دریافت خود، از واقعیت بهره می‌برد. لذا قول به عدم تطابق با قول به شبیحی که دسته اول مطرح می‌کنند در این مسأله شباهت دارند که هر دو معتقدند واقعیتی وجود دارد و انسان‌ها واقعیت را همان‌گونه که هست ادراک نمی‌کنند اما تمایز این دو در این مطلب روشن می‌شود که این دسته از قائلان به شبیح، وجود ذهنی را در افق عرضی که ماهیت است تبیین می‌کنند، اما قائل به عدم تطابق، وجود ذهنی را امری وجودی می‌دانند نه ماهوی. تمایز دیگری میان این دو می‌توان یافت، در بحث تطابق عوالم است که قول به عدم

تطابق به این مسأله توجه دارد و واقعیت را فراتر از امور مادی می‌داند اما این قائلان به شبیح واقعیت را به عنوان مثال، همان اسب خارجی می‌داند و وجود ذهنی را شبیحی از آن به عنوان کیف نفسانی تلقی می‌کند (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۷۵/۱-۱۸۳).

#### ۲-۲-۲. مقایسه عدم تطابق با دسته دوم از قائلان به شبیح

دسته دوم معتقد به نوعی مابینت میان ذهن و عین هستند، اما سنخ مابینت مشخص نیست. اگر مقصود از مابینت این است که هیچ نوع ارتباط بین این دو برقرار نیست و در واقع بر اساس خطا و اشتباه انسان است که میان این دو، این همانی برقرار می‌شود، بی‌تردید چنین مطلبی مورد قبول قول به عدم تطابق نیست، بلکه قول به عدم تطابق در عین قول به عدم تطابق کامل میان ذهن و عین، ارتباطی میان ذهن و عین برقرار می‌داند بدون آن که در این زمینه

اشتباهی رخ دهد و علت تفاوت ذهن و عین را در این می‌داند که نفس انسانی آن چنان سعه‌ای پیدا نکرده است که حقیقت و واقعیت را آن گونه که هست، دریافت کند و ممکن است حتی با سعه پیدا کردن هم در نهایت نتواند تمام حقیقت را دریابد؛ اگر چه به میزانی که سعه نفس انسانی افزایش یابد، دریافتش از واقعیت بیشتر می‌شود ولی به جهت نامتناهی بودن واقعیت و متناهی بودن نفس انسانی، هیچ گاه امکان دریافت واقعیت، همان گونه که هست، وجود نداشته باشد، چنان که در واقعیتی هم چون ذات خداوند متعال، این مطلب صدق می‌کند و هیچ کس توان دریافت حقیقت خداوند را همان گونه که هست، ندارد<sup>۱</sup>. بنابراین هر یک از ادراکات انسان به میزان حکایت‌گری خود از واقع، دارای ارزش می‌باشند و ارزشمند بودن ادراکات در تطابق کامل بین ذهن و عین منحصر نمی‌شود و این

۱. از جمله آیاتی از قرآن کریم که می‌تواند ناظر بر این مطلب می‌باشد، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ

اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف/۱۴۳).



که گفته می‌شود بدون تطابق کامل ذهن و عین محال است که شیخ‌ها از حقایق دیگری حکایت کنند، چرا که باید قبل از ادراک شیخ، واقعیت را همان‌گونه که هست شناخته باشد امر درستی نیست، زیرا شناخت واقعیت، امر بسیطی نیست که با برداشته شدن تطابق، شناخت واقعیت هم از دست برود بلکه از مفروضات این دیدگاه این است که واقعیتی وجود دارد و عدم تطابق موجب نمی‌شود که وجود واقعیت زیرسؤال برود چرا که دلیلی بر عدم وجود واقعیت نیست بلکه انسان وجدان می‌کند واقعیتی وجود دارد؛ اما هیچ‌گاه دلیلی بر این مسأله وجود ندارد که ادراکات انسان عین همان واقع است بلکه ادله نقلی و تجربه‌هایی که از طریق شهود صورت پذیرفته است خلاف چنین مطلبی را اثبات می‌کنند. لذا شناخت واقعیت دارای مراتبی است؛ به‌گونه‌ای که هر میزان در این مسیر سعه پیدا کند، ارتباط بیشتری می‌تواند با واقعیت برقرار کند (ر.ک. صدر، ۱۳۷۵: ۱۵۹-۱۶۰). چنان‌که برخی از

بزرگان همچون سیداحمد کربلایی نیز به‌نحوی بر این مسأله عدم تطابق اشاره می‌کند، بدون آن‌که چنین امری مستلزم سفسطه و انکار واقعیت شود، چنین امری موجب گشایش درهای حقیقت به روی انسان می‌شود. او در این رابطه می‌فرماید: «عالم خارج تنزل عالم مثال و به منزله عکس و ظل اوست و فی الحقیقه هو خیال فی خیال. این نیست مگر از رمد داشتن عین بصیرت، که دارالغرور را وجود حقیقی و منشأ آثار خارجیه ببیند؛ با اعتراف به اینکه در دارالبقاء و دارالخلود، غیر از وجود بالعرض چیزی نیست. بلی این اقتضاء غرور این دار است. اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا التَّجَافِيَّ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَ الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ. ما را ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

«مردم اندر حسرت فهم درست» و همین منشأ شده که حصر وجود به وجود دارالغرور شده و حال آن‌که مرگ و نیستی هزار مرتبه بهتر از این اغترار به وجود است. «به هزار بار بهتر

این بیان، نزاعی که در این زمینه بین متکلمان و حکما در رابطه با مجرد یا جسمانی بودن معراج پیامبر اکرم (ص) و بهشت و جهنم وجود دارد، منتفی می‌شود؛ یعنی هم مجرد این حقایق و هم ظواهر روایاتی که دال بر جسمانی بودن این حقایق است، در جای خود محفوظ می‌مانند. علاوه بر این نزاع درونی حدیثی نیز از بین می‌رود و آن نزاع این است که وقتی به روایات معراج، ملائکه و معاد مراجعه می‌شود، صحنه‌ای از قیامت به چند شکل ترسیم شده است که با یکدیگر در تعارضند. حل این تعارض، توجه به این واقعیت است که انواع تمثیل هر موجود به هر مقدار که سعه پیدا نماید، می‌تواند تنوع پیدا کند، چون تمام این‌ها تمثالی در افق نفس انسان هستند، لذا تمام آیات (بقره: ۱۷۴؛ نساء: ۱۰) و روایاتی که در این باب وجود دارد، می‌تواند درست باشد و دلیلی بر رد آن‌ها یا حمل آن‌ها بر مجاز یا تشبیه وجود ندارد و واقعاً اصحاب کشف و شهود، این‌ها را به انواع مختلفی که در روایات آمده است، مشاهده و تجربه کرده‌اند؛ یعنی

ز هزار پخته، خامی». زیرا آن نحو وجود در جمیع عوالم الهی برای انسان بوده و خواهد بود. چهار روزی به جهت خلافت الهی به مقتضای: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* بر سبیل عاریت به کدخدایی این دار فانی آورده؛ و بعد به مقرر حقیقی خود *فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ* خواهد برد! (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵-۱۱۶).

### ۳. ثمرات بحث عدم تطابق عین و خارج

#### ۳-۱. نقش عدم تطابق در مکاشفات

نظام عالم هستی، عین وجود و واقعیت و مجرد از جسمانیت است به گونه‌ای که وحدت جمعی دارد نه وحدت اتصالی و علم و اراده در همه‌جای آن حضور دارد. در چنین نظامی، خرده‌نظام ادراکی انسان نیز می‌تواند از آن حقیقت مجرد، ادراکات حسی بصری، شمی، سمعی و ... دریافت کند که شکل، بو، صدا و ... داشته باشد. این مسأله بستگی دارد که چگونه نفس انسان با حقایق عالم ارتباط برقرار کند؛ لذا زمانی که انسان به عوالم دیگر صعود کند، تمام آن‌ها را قابل ادراک حسی می‌بیند. با



صورت می پذیرد که راه حلی برای آن وجود نخواهد داشت. برخی خواب‌ها واقعیتی و رای محسوسات را در عالم خواب نشان می‌دهند ولی نفس انسان به خاطر انس و الفتی که با محسوسات دارد، آن را به یک صورت محسوس تبدیل می‌کند<sup>۱</sup> به گونه‌ای که گاهی برای دریافت واقعیت مذکور، باید به معبر رجوع کرد تا ارتباط میان شیء دیده شده و واقعیت تبیین شود. به عنوان نمونه فردی در عالم خواب می‌بیند که روز شبه شیر خوش طعم و فراوانی به او نوشاندند و معبر آن را این طور تعبیر می‌کند که شنبه، علم خالص و مفیدی روزی او می‌شود. در این راستا یک حقیقت ملکوتی می‌تواند چهره‌های محسوس گوناگون نیز داشته باشد و افراد مختلف، آن را به شکل‌های مختلف ببینند و گاه یک نفر مطلبی را چندبار به چند شکل متفاوت مشاهده کند (و کیلی، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰). در

آن صحنه از قیامت حقیقت گسترده وجودی (حقیقت مجرد) دارد و کسی که با آن مواجه می‌شود، به انحاء گوناگون می‌تواند مشاهده کند؛ مانند تصاویر چندبُعدی که انسان در هر زاویه‌ای، چیزی از آن را می‌بیند که در زوایای دیگر آن وجود ندارد که همه این انحاء وجود دارد و دیده می‌شود؛ به این معنا که موجودات جسمانی و مجرد، همه در جای خودشان به عینه هستند و هیچ تعارضی هم بین انحاء بودن اتفاق نمی‌افتد. بنابراین حقایقی که انسان با آنها مواجه است، ثبوتاً مجردند و اثباتاً می‌توان دریافت جسمانی نیز از آنها داشت.

### ۲-۳. نقش عدم تطابق در تعبیر خواب

با توجه به قول عدم تطابق، تفسیر درستی از رؤیاهای صادقه را می‌توان ارائه کرد؛ در حالی که بر اساس قول به تطابق کامل ذهن و عین و یا اتحاد ماهوی میان ذهن و عین، تعارضاتی

[بَتَوَاتُيُونَ عَلَى مَنبَرِهِ [تَوَاتُبَ الْقَرَدَةِ] (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۷۴/۲).

۱. چنان که در روایات آمده است، پیغمبر اکرم (ص) در خواب، بنی‌امیه را به شکل میمون بر فراز منبر خود مشاهده کرد: «قَدْ رَأَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص

بحث وجود برتر مطرح شد، یکی از ثمرات بحث عدم تطابق عین و ذهن در تبدیل اعمال به اجسامی متناسب با موطن برتر نمود پیدا می‌کند. از آن جا که عوالمی که بعد از دنیا در برزخ و قیامت طی می‌شود، بر اساس قوس صعود در فلسفه تحلیل می‌شود، لذا اعمال انسان‌ها نیز که در موطن پایین رخ داده است، اثری در موطن برتر ایجاد می‌کند و حقایق در موطن برتر، انعکاس حقایقی خواهد بود که در موطن پایین ایجاد شده است؛ به گونه‌ای که اعمال، نیات و عقاید انسان در مواقف مختلف قیامت به شکل‌های گوناگونی ظهور می‌کند و در برخی مراحل، ظهوری کاملاً جسمانی دارد که از آن به تجسم اعمال یاد می‌کنند (صدرای، ۱۳۶۰: ۳۲۹-۳۳۰؛ و کیلی، ۱۳۹۷: ۱۵۱). حقایقی که در موطن برتر ایجاد می‌شود، این گونه نیست که تمام خصوصیات موطن پایین را داشته باشد بلکه در موطن برتر با توجه به تفاوت موطن، به شکل دیگری تجلی می‌کند. بر این اساس، نمازی که در عالم پایین خوانده می‌شود، به عنوان نمونه به شکل

این موارد، مشاهده یک واقعیت مجرد به شکل یک امر محسوس و یا دریافت آن به اشکال گوناگون، دال بر این است که آن حقیقت مجرد در عین حقیقت بودن، ضرورتی ندارد که با صورت محسوسی که در ارتباط با آن پدید آمده است، مطابقت کامل داشته باشد بلکه سنخ وجودی هر یک متمایز از دیگری است؛ یا این که وقتی انسانی یک حقیقت را به صورت مختلف دریافت می‌کند، راهی برای تطابق ذهن و عین باقی نمی‌گذارد چرا که اگر تطابق وجود داشت، تحقق صور متعدد از یک حقیقت امر محالی بود؛ برای مثال، حقیقتی همچون علم، نمی‌تواند تطابق کامل با صورت محسوس شیر و عسل در آن واحد داشته باشد و مرجحی نیز برای ترجیح یکی از این دو صورت بر دیگری در انطباقش با حقیقت وجود ندارد و ترجیح بلامرجح نیز امر قبیحی است.

### ۳-۳. نقش عدم تطابق در تبدیل اعمال به اجسام در عوالم بعدی

با توجه به قوس صعود و نزولی که در



جوانی در عالم بالاتر نمود می‌یابد و در طبقه دیگری از عالم مثال به شکل قصری و در عالم عقل (مثلاً) به شکل نوری مجرد درمی‌آید و ممکن است شخصی در موطن گوناگون قیامت، با این حقیقت به شکل‌های گوناگونی مواجه شود که این بدان معناست که اعمال در موطن پایین، در عوالم برتر انعکاس دارد و لزومی ندارد که انعکاس نماز به شکل قصر در عوالم بالاتر به گونه‌ای باشد که تمام کمالات نماز

در عالم پایین را هم داشته باشد چرا که ممکن است سنخ آثار هر یک، متفاوت باشد و ماهیت عملی که در عالم پایین انجام می‌شود و جسم نیست، همچون صبر<sup>۱</sup>، حج (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۱۲۷) ، ادخال سرور در قلب مؤمن (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۳۷۰) و یا تمام اعمال صالحی که انجام می‌دهد به صورت جسم در عالم بالاتر تجلی کند<sup>۲</sup>. چنانکه در امور مذمومه<sup>۳</sup> (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۲۲)؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۱۰-۱۱؛ همچنین

۱. «عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْحُومٍ عَنْ أَبِي سَيَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا دَخَلَ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ كَانَتْ الصَّلَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَسَارِهِ وَالْبِرُّ مَطْلٌ عَلَيْهِ وَبِتَنَحُّي الصَّبْرِ نَاحِيَةً فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْمَلَكَانَ اللَّذَانِ يَلِيَانِ مَسْأَلَتَهُ قَالَ الصَّبْرُ لِلصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْبِرُّ دُونَكُمْ صَاحِبِكُمْ فَإِنْ عَجَزْتُمْ عَنْهُ فَأَنَا دُونُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۹۰)

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ سَدِيرِ الصَّرِيفِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالُ يَتَدَمُّ أَمَامَهُ كُلَّمَا رَأَى الْمُؤْمِنَ هَوَّلًا مِنْ أَهْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ لَهُ الْمِثَالُ لَأَنْ تَفْرَغَ وَ لَأَنْ تَحْزَنَ وَ أَبْشِرْ بِالسُّرُورِ وَ الْكِرَامَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حَتَّى يَفْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَيَحْسَبُهُ حِسَابًا يَسِيرًا وَ يَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمِثَالُ أَمَامَهُ يَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعْمَ الْخَارِجُ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي وَ مَا زِلْتُ تَبْشُرُنِي بِالسُّرُورِ وَ الْكِرَامَةِ مِنَ اللَّهِ

حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ يَقُولُ مَنْ أَنْتَ قِيُولُ أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَذْخَلْتُ عَلَى أَحْيِكَ الْمُؤْمِنَ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهُ لِأَبْشُرَكَ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۹۰)

۳. «أَبِي رَه قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُحْشِرُ الْمُتَكَبِّرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي خَلْقِ الدَّرِّ فِي صُورَةِ النَّاسِ يُوْطِنُونَ حَتَّى يَفْرَغَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ حِسَابِ خَلْقِهِ ثُمَّ يُسَلِّكُ بِهِمْ يُوْطِنُونَ نَارًا لَا بِنَارٍ يُسْقُونَ مِنْ طِينَةِ الْحَبَالِ مِنْ عَصَارَةِ أَهْلِ النَّارِ.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱ق، ۲۲۲)؛ در بخشی از حدیث معراج پیامبر اکرم (ص) نیز اینگونه به تجسم اعمال سیئه اشاره شده است: «رَأَيْتُ نِسَاءً مِنْ أُمَّتِي فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ فَأَنْكَرْتُ شَأْنَهُنَّ فَبَيَّكْتُ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ عَذَابِهِنَّ وَ رَأَيْتُ أَمْرَأَةً مُعَلَّقَةً بِشَعْرِهَا يُغْلَى دِمَاعُ رَأْسِهَا وَ رَأَيْتُ أَمْرَأَةً مُعَلَّقَةً بِلِسَانِهَا وَ الْحَمِيمُ

(ر.ک. به صدرا، ۱۳۴۰: ۴۶/۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۶۱؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۵۰).  
اگرچه وجه ارتباط این دو درک نمی‌شود اما چنین ارتباطی بین این دو (مثلاً انسان و گرگ) بالوجدان ادراک می‌شود و الزاماً این‌طور نیست که وجود برتر، تمام کمالات وجود سافل را هم داشته باشد چرا که برتر بودن به حسب موطن است.

### ۳-۴. نقش عدم تطابق در معاد جسمانی و روحانی

یکی از تأثیرهای مهم قول به عدم تطابق، در رابطه با کیفیت تحقق معاد است. در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی آرای گوناگونی در رابطه با کیفیت معاد مطرح شده است، به گونه‌ای که برخی می‌پنداشتند جزا و پاداش آخرت

صدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۸). مثلاً کسی در اینجا انسان باشد و در عالم برتر به صورت حیوانی انعکاس پیدا کند با فرض اینکه همین جسمش در عالم پایین به عالم برتر برود و حیوان بشود. این وجود برتر که در قالب حیوان انعکاس یافته است، به این معنا نیست که تمام آثار انسان در عالم پایین را داشته باشد بلکه برعکس در عالم برتر چون محدودیت ایجاد شده است، رنج می‌برد لذا حکما می‌گویند گرگ بودن برای گرگ دردآور نیست ولی انسانی که گرگش بنمایند، خیلی رنج می‌برد چون هنگام انسان بودن، ادراکات و سعه‌ای داشته است که در زمان گرگ شدن دچار ضیق و محدودیت در آن ادراکات می‌شود و در عین حال عالم دوم، نسبت به عالم اول موطن برتری خواهد بود

رَأَيْتُ امْرَأَةً يُحْرِقُ وَجْهَهَا وَبَدَاهَا وَهِيَ تَأْكُلُ أَمْعَاءَهَا  
وَرَأَيْتُ امْرَأَةً رَأْسَهَا رَأْسُ الْخَنزِيرِ وَبَدْنَهَا بَدْنُ الْحِمَارِ  
وَعَلَيْهَا أَلْفُ أَلْفِ كُونٍ مِنَ الْعَذَابِ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً عَلَى  
صُورَةِ الْكَلْبِ وَالنَّارُ تَدْخُلُ فِي دُبُرِهَا وَتَخْرُجُ مِنْ  
فِيهَا وَالْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ رَأْسَهَا وَبَدْنَهَا بِمَقَامِعٍ مِنْ  
نَارٍ» (همو، ۱۳۷۸: ۱۰/۲-۱۱).

يُصَبُّ فِي حَلْقِهَا وَرَأَيْتُ امْرَأَةً مَعْلَقَةً بِئَدْيِهَا وَرَأَيْتُ  
امْرَأَةً تَأْكُلُ لَحْمَ جَسَدِهَا وَالنَّارُ تُوقَدُ مِنْ تَحْتِهَا وَ  
رَأَيْتُ امْرَأَةً قَدْ شُدَّ رِجْلَاهَا إِلَى يَدَيْهَا وَقَدْ سَلَطَ عَلَيْهَا  
الْحَيَاتُ وَالْعَقَارِبُ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً صَمَاءَ عَمِيَاءَ خَرَسَاءَ  
فِي تَابُوتٍ مِنْ نَارٍ يَخْرُجُ دِمَاجُ رَأْسِهَا مِنْ مَنَخْرِهَا وَ  
بَدْنُهَا مُتَقَطَّعٌ مِنَ الْجِدَامِ وَالْبَرَصِ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً مَعْلَقَةً  
بِرِجْلَيْهَا فِي تَنْوَرٍ مِنْ نَارٍ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً تُقَطِّعُ لَحْمَ  
جَسَدِهَا مِنْ مَقْدَمِهَا وَمُؤَخَّرِهَا بِمَقَارِيضٍ مِنْ نَارٍ وَ



زیادی از اصحاب امامیه، قائل به هر دو قسم معاد شدند (صدر، ۱۹۸۱: ۱۶۵/۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ علامه حلی، ۱۴۴۰: ۵۴۸-۵۵۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۴/۲۷۵؛ وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۵۶).

### نتیجه‌گیری

لزوم تطابق میان ذهن و عین، از رسوبات اصالت ماهیت است که با اتخاذ مبنای اصالت وجود، چنین لزومی نیز رخت برمی‌بندد و به جای آن که میان ذهن و عین، اتحاد ماهوی ضرورت داشته باشد، ابتدا عین و ذهن هر کدام قسمی از حقایق عالم محسوب می‌شوند و در گام بعدی به جای اتحاد این دو حقیقت، ارتباط این دو با یکدیگر مطرح می‌شود. نظریه عدم تطابق میان ذهن و عین، یا ارتباط میان ذهن و عین، به‌عنوان دو حقیقت از حقایق عالم، با قول به شبح نمی‌تواند آن‌چنان که به نظر می‌رسد، مشابهت داشته باشد زیرا قول به شبح در فضایی پدید آمده است که بحث تطابق عوالم مطرح نبوده است و در فضایی اصالت ماهوی در پی آن

فقط جسمانی است لذا معاد را جسمانی می‌دانستند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۷۳-۴۷۵؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۴/۲۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۵) و برخی فیلسوفان مشایی که فهمیده بودند معاد، حرکت انسان به ماورای عالم دنیا است و می‌پنداشتند که در ماورای این عالم جسمی وجود ندارد، می‌گفتند معاد فقط روحانی است و در آن جا از اجسام و باغ‌ها و غذاهای لذیذ خبری نیست و هرچه در آیات و روایات آمده است، همه از باب تمثیل و تشبیه است. از طریق قول به عدم تطابق، این نزاع نیز به گونه‌ای رخت برمی‌بندد و معاد جسمانی و روحانی را در کنار هم قابل جمع می‌داند چرا که حقیقتی ممکن است در موطن قیامت به صورت اجسام تجلی کند و در موطن دیگر به صورت مجرد ظهور یابد؛ در این زمینه، ظواهر آیات قرآن و روایات نیز در جای خود محفوظ می‌ماند و نیازی نیست که این ظواهر تأویل و توجیه شود. همان‌طور که عده زیادی از بزرگان حکمت و عرفان و جماعتی از متکلمین و تعداد

به نظر می‌رسد که تعارض‌های ظواهر ادله نقلی با یکدیگر در رابطه با مواظن قیامت جز از طریق قول به عدم تطابق میان ذهن و عین حل نمی‌شود، به گونه‌ای که با پذیرش چنین قولی هیچ‌گونه دلیلی نیز بر حمل ظواهر آیات و روایات بر تشبیه و تمثیل باقی نمی‌ماند، زیرا یک حقیقت می‌تواند با توجه به تفاوت سعه ادراکی افراد به صورت‌های گوناگونی جلوه کند.

بوده است که مدعی آن شود که ذهن با عین اتحاد ماهوی ندارد؛ اگر چه اتحاد ماهوی از لحاظ عقلی امر ممکن باشد، اما بر اساس نظریه عدم تطابق ذهن و عین که مبتنی بر اصالت وجود است و ذهن و عین را دو حقیقت مستقل می‌داند و مبتنی بر نظریه تطابق عوالم است، در پی آن است که ذهن و عین را به یکدیگر مرتبط کند و نه تنها اتحاد آن دو را رد می‌کند، بلکه اتحاد میان دو واقعیت را امر محالی می‌داند و علاوه بر آن، مکاشفات و ادله نقلی که خبرهای متفاوت از یک حقیقت در عالم برزخ یا قیامت ارائه می‌کنند، دال بر این مسأله اند که ذهن و عین با یکدیگر مرتبطند نه متحد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- ارسطو. (۱۹۵۳م). *فی النفس*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: انتشارات دارالقلم، چاپ اول.
- ابوترابی، احمد. (۱۳۸۸). *چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی* (بررسی تعاریف و لوازم آن و کارآیی های این تقسیم در علوم عقلی). معارف عقلی، شماره ۱۳، صص ۷-۴۳.
- الاسفراینی النیشابوری، فخر الدین. (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاه الابن سینا* (قسم الالهیات). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- اکبریان، رضا؛ قاسمی، حسین. (۱۳۹۰). *حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملا صدرا*. شماره ۳۱، صص ۱۱ - ۳۶، قم: معرفت فلسفی.
- پاتنم، هیلاری. (۱۳۸۸). *آیا هنوز درباره واقعیّت و صدق چیزی برای گفتن هست؟ مترجم: فتحزاده، حسن؛ فصلنامه تأملات فلسفی، صص ۱۰۷-۱۲۹*.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱). *شرح برزادالمسافر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. قاهره: انتشارات دار الکتب، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، جلد ۱. قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، جلد ۲. تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴ق). *الشفاء* (الالهیات)، تصحیح سعید زاید. قم: انتشارات مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسنزاده آملی. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.

- دوانی، جلال الدین (بی تا). حاشیه  
المحقق الدوانی علی حاشیه الشریف  
الجرجانی علی شرح القطب در شروح  
الشمسیه (مجموعه حواشی و تعلیقات)،  
بی جا: شرکه الشمس المشرق للخدمات  
الثقافیه.
- رازی، فخر الدین. (۱۴۱۱ق). المباحث  
المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات،  
جلد ۱. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق).  
تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل  
مسائل الشریعه، جلد ۱۱. قم: مؤسسه آل  
البتیت علیهم السلام، چاپ اول.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد.  
(۱۳۷۵). مرآت الاکوان (تحریر شرح  
هدایه ملا صدرا شیرازی). تهران: میراث  
مکتوب، چاپ اول.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. ( )  
۱۴۲۳ق). معادشناسی، جلد ۲. مشهد:  
نور ملکوت قرآن، چاپ سیزدهم.
- رعایت جهرمی، محمد. (۱۳۹۳).  
دگرگونی نظریه‌های حقیقت در  
فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی قرن بیستم.  
شماره ۲، صص ۷-۲۸، تهران: پژوهش  
های مابعدالطبیعی. پاییز و زمستان.
- سبجانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الالهیات  
علی هدی الکتاب و السنه و العقل، جلد.  
قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه،  
چاپ سیزدهم.
- سبزواری، هادی. (۱۳۷۹). شرح  
المنظومه، تحقیق حسن حسن زاده  
آملی، جلد ۲. تهران: انتشارات ناب،  
چاپ اول.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ  
اصطلاحات فلسفی ملا صدرا. تهران:  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ  
اول.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۷). ترجمه و شرح  
بدایه الحکمه، جلد ۱. قم: انتشارات  
دارالفکر، چاپ دهم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.  
(۱۳۴۰). رساله سه اصل، تصحیح  
سید حسین نصر. تهران: دانشگاه علوم  
معقول و منقول تهران، چاپ اول.
- شرح اصول الکافی، جلد.  
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات  
فرهنگی، چاپ اول.
- الشواهد الربوبیه فی المناهج  
(۱۳۶۰). \_\_\_\_\_

- السلوکیه ، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ .
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۴).
- نهایه الحکمه، تعلیقات غلامرضا فیاضی، جلد ۴. قم: انتشارات امام خمینی، چاپ هشتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۴).
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱. تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ .
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، حامد ناجی اصفهانی. ناشر تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۴). شرح الاشارات و التنبیحات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، جلد ۲. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۵). در آمدی عبودیت، عبدالرسول. در آمدی به نظام حکمت صدرایی (هستی شناسی و جهان شناسی)، جلد. قم: انتشارات سمت، چاپ هشتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۲). در آمدی به نظام حکمت صدرایی (معرفت شناسی و خدا شناسی)، جلد ۲. قم: انتشارات سمت، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). حاشیه الکفایه، جلد ۲. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). حاشیه المتعالیه (با حاشیه علامه

- علامه حلی، حسن بن یوسف. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). *الأمثل* (۱۴۴۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هجدهم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). *الأمثل* فی تفسیر کتاب الله المنزل، جلد ۲. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، چاپ اول.
- وکیلی، محمدحسن. (۱۳۹۷). *عقاید* کاربردی (معاد شناسی)، جلد ۷. مشهد: مؤسسه جوانان آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۵). *درآمدی بر معرفت شناسی، تحقیق مرتضی رضایی؛ احمد حسین شریفی*. قم: انتشارات امام خمینی، چاپ اول.
- فیروزجایی، یارعلی کرد. (۱۳۹۶). *حکمت مشاء*. قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ دوم.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی، جلد ۱*. قم: انتشارات دارالکتاب، چاپ سوم.
- کرمانی، علیرضا. (۱۳۹۷). *حقیقت علم و رابطه ذهن و عین با تأکید بر مصنفات افضل الدین کاشانی و رساله معرفت النفس محمدحسن الهی، شماره ۷۵، صص ۱۵۵ - ۱۷۲، قم: مجله ذهن*.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی، جلد ۲*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *شرح منظومه*. قم: انتشارات صدرا، چاپ اول.

## Ibn Sina's View on the Connection between the Happiness of Perceptions and the State of the Human Brain

*Aysooda Hashempour<sup>1</sup>, Forough Rahimpour<sup>2</sup>, Abdol ali Shokr<sup>3</sup>*

### Submitted:

2021/10/4

### Accepted:

2022/1/15

### Keywords:

Ibn Sina,  
Perception,  
Happiness  
from  
Perception,  
Soul Powers,  
Brain.

**Abstract:** Ibn Sina emphasizes the central role of "perception" in addressing issues related to the happiness of human perception. According to him, human perceptions, including sensory, imaginary and intellectual, seek happiness commensurate with themselves. Since the state of the brain has a direct effect on the way a person perceives, this happiness is also related to the state of the brain. In the present article, by descriptive-analytical method, the effect of brain health on perception and, consequently, the effect of happiness on it is examined and analyzed. According to the findings of this study, abnormal brain conditions in three cases of nature disorders, mood disorders and brain diseases, disrupt the natural process of perception. This disorder causes the perfection of various powers and as a result, the happiness resulting from that area, including the happiness resulting from the area of the intellect, which is the highest type of happiness, is disrupted. Considering the relationship between the state of the brain, which is often beyond the scope of the individual's will and control, and the human race's attempt to achieve happiness due to perceptions, the question arises as to how the happiness of people with brain abnormalities is achieved? Reflecting on the works of Ibn Sina, two answers can be given to this question: the first answer is an empirical answer and observes the possibility of adjusting the brain in worldly life, and the second answer is a philosophical answer through which, according to the theory of the acquisition of a kind of self-perfection from death, the quality of the attainment of perceptual happiness is explained.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.540331.2088](https://doi.org/10.30470/phm.2022.540331.2088)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Ph.D. of Islamic Philosophy, University of Isfahan, [Aysooda.hashempour@gmail.com](mailto:Aysooda.hashempour@gmail.com).
2. Associate Professor of Islamic Philosophy, University of Isfahan  
(**corresponding author**), [f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir](mailto:f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir).
3. Associate Professor of Islamic Philosophy, Shiraz University, Iran. [Alishokr67@gmail.com](mailto:Alishokr67@gmail.com).

**I**ntroduction: In his numerous writings, Ibn Sina has mentioned various ways of studying happiness. One of those ways is happiness from perception. While dividing the happiness caused by perceptions into three types: sensory, esoteric and intellectual, he seeks to prove the competence of human beings to achieve intellectual happiness and considers it the highest type of happiness. He equates the degree of this kind of happiness with the degree of perception; That is, he believes that the result of any kind of perception is happiness commensurate with that perception, and he states that perceptual powers are directly or indirectly related to the brain due to their material place in the brain. On the other hand, in some of his works, he refers to abnormal brain conditions that disrupt the natural process of perceptual perception. This is why the discussion of "perception" as a

middle ground connects man's perceptual well-being with his brain state. In this article, the effect of adverse brain conditions on perception and then its effect on human perceptual well-being is examined.

**M**ethodology: The method used in this article is descriptive-analytical.

**F**indings: There are three types of sensory, imaginary and intellectual perceptions for human beings, which Ibn Sina explains the need for each of the brain in this way:

- Sensory perception: Ibn Sina, while describing the brain, points out that the front part of the brain is the place of sensory images because the sense towards other organs of the body is a precursor (Ibn Sina, 1389, vol. 3, p. 6)
- Imaginary Perception: Ibn Sina explains that the last ventricle is the place of

memory and the middle ventricle is the place of imagination. The ventricle connects the middle of the front to the back and passes the reminder ghosts, and since it is like a passage that connects perception and memorization, it is the best place for thinking (Ibn ṢSina, 1389, vol. 3, p. 8-9). If the front and middle ventricles of the brain (i.e., the place of the senses) are healthy, the form of sensations is well remembered.

- Rational perception: In order to acquire knowledge (directly or indirectly), the intellect first uses the senses, which are material powers (Ibn Sina, 1404 AH, p. 23) and in two cases it needs imagination: one in Connection to the intellect of the dissidents, which, of course, is only necessary at the beginning of obtaining the first general ideas, not permanently, and the

other in order to realize some of their possessions, which in this case requires the elimination of opposition and obstruction of imagination. After receiving sensory and imaginary perceptions on the one hand, they are necessary for achieving rational perceptions, and on the other hand, the powers of sense and imagination are completely material.

Since the mentioned happiness is of the type of perception and perception can be divided according to perceptual powers, corresponding types can be drawn for the happiness resulting from perception:

- Apparent sensory happiness obtained through the external senses.
- Inner sensory happiness that results from imaginary and illusory perception.

- Mental happiness that arises from rational perceptions.

Ibn Sina considers supreme happiness for human beings to reach intellectual pleasure, which is the perfection of the power of reason.

On the other hand, barriers to brain function and its disorders in the following three states can overshadow human understanding:

- 1- Natural disorder of the brain; That is, the structure of the brain is incomplete at the beginning of creation.
- 2- Disorder caused by the temperament of different areas of the brain.

- 1- Brain injuries and diseases.

In any of these cases, when the brain is in trouble, the perceptual process is also disrupted. Now the question is, what is the way to achieve this happiness in Ibn Sina's intellectual system, despite obstacles, disorders and brain injuries? And is it basically possible to walk this path or not? The two answers that can

be given to this question are as follows

- 1- Experimental answer: Modification of brain temperament and treatment of brain diseases
- 2- Philosophical answer: The theory of self-perfection after death

### **D**iscussion and Conclusion:

By examining and analyzing Ibn Sina's view on the relationship between happiness due to human perception and his brain condition, the following results are obtained:

- 1- Man's perceptions are related to his brain; Thus, the anterior ventricle of the brain is the place of the power of the senses and the middle ventricle is the place of the power of the imagination and the power of the mind, which is sometimes accompanied by reason. These powers are also related to the power of memory, which is located

- in the last ventricle of the brain.
- 2- The level of perception corresponds to the level of happiness resulting from it; that is, sensory, imaginary and intellectual perceptions follow sensory happiness, imaginary happiness and intellectual happiness, respectively. The human race deserves to achieve intellectual happiness, which is the highest and highest kind of happiness.
  - 3- Since human perceptions are related to the brain, the resulting happiness is also related to the state of the brain.
  - 4- Abnormal brain conditions can be examined in three sections: natural disorders, bad mood and brain diseases. In all three cases, sensory, imaginary, and mental perceptions are disturbed and stopped and, consequently, human happiness is disrupted.
  - 5- In answer to the question of how a person with an unfavorable brain condition can achieve happiness, an empirical answer can be given as to the possibility of brain modification; That is, by correcting the state of the brain, the barriers to a person's perception are removed and he is able to go through the natural process of happiness. Another answer can be given to the question that concerns the perceptual happiness of such people in the afterlife; In this way, the celestial bodies are placed as a personal body that has not been able to remove its physical barriers in worldly life. Then, because there are no obstacles such as brain disorders in him, he achieves the correct perceptions and achieves the happiness resulting from the perceptions.

### References:

- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1363 Sh). *al-Mabdaa wa al- Maad*. Tehran: Moaseseye motaleate eslami

- \_\_\_\_\_ . (1364 Sh). Shefa (theology, soul and nature). research: Ebrahim Madkour. Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi.
- \_\_\_\_\_ . (1371Sh). Al- Mobahebat. Correction and suspension of Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar.
- \_\_\_\_\_ . (1383 Sh / A). Judy's treatise. With introduction and margins and correction by Dr. Mahmoud Najmabadi. Hamedan: Bu Ali Sina University.
- \_\_\_\_\_ . (1383 Sh / B). Nature of Alaei Encyclopedia. With introduction and margins and correction by Mohammad Meshkooh. Hamedan: Bu Ali Sina University.
- \_\_\_\_\_ . (1384 Sh). Ghorazeye Tabeiat / attributed to Abu Ali Sina. With introduction and margins and correction by Gholam Hossein Sedighi. Tehran: Anjomane asar wa mafakhere farhangi.
- \_\_\_\_\_ . (1389 Sh) Ghanoon dar teb. Corrected by Abdul Rahman Sharafkandi. Tehran: Soroush.
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH / A). Resale dar elme akhlagh: contained in the collection of treatises. Qom: Bidar
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH / B). Resale al- Naks wa al- Favaed al-Elm: contained in the collection of treatises. Qom: Bidar
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH/ C). Resale fe esbate nabovat: contained in the collection of treatises. Qom: Bidar
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH/ D). Resale fe nafs va baghaeha va maadeha: contained in the collection of treatises. Qom: Bidar.
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH/ E). Oyon al- hekmeh: contained in the collection of treatises. Qom: Bidar..
- \_\_\_\_\_ . (1400 AH / F). Resale fe saadat:

contained in the collection of treatises. Qom: Bidar..

- \_\_\_\_\_ (1403 AH). Al- Esharat wa al- Tanbihat. Tftare nashr al- Ketab.ehran: da
- \_\_\_\_\_ (1404 AH). al- Taalighat, edited by Abdul Rahman Badawi, Qom: markaze nashr.
- \_\_\_\_\_ (1420 AH). Resale fe oloome aghli. Under the supervision of Fouad Sezgin. Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Islamic Arab Sciences.
- Wolf, Patricia. (1392 Sh). Brain and learning process: Adaptation of teaching-learning methods and the functioning of the human brain. Translation: Davood Abolghasemi. Tehran: nashre madreseh.



## دیدگاه ابن سینا در باب پیوستگی میان سعادت ناشی از ادراکات با احوال مغز انسان

آیسودا هاشم پور<sup>۱</sup>، فروغ السادات رحیم پور<sup>۲</sup>، عبدالعلی شکر<sup>۳</sup>

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۱۲

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۰/۲۵

### واژگان کلیدی:

ابن سینا،

ادراک،

سعادت ناشی از

ادراک، قوای

نفس، مغز.

**چکیده:** ابن سینا در ایراد مباحث مربوط به سعادت ناشی از ادراک انسان بر نقش محوری «ادراک» تأکید دارد. از نظر او ادراکات انسان اعم از حسی، خیالی و عقلی، سعادت متناسب با خود را به دنبال دارد. از آن جا که وضعیت مغزی تأثیر مستقیمی بر نحوه ادراک انسان دارد، سعادت مذکور با واسطه به وضعیت مغزی نیز مرتبط می شود. در نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، تأثیر سلامت مغز بر ادراک و به تبع، تأثیرپذیری سعادت از آن، مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد. مطابق یافته های این جستار، وضعیت های ناهنجار مغزی در سه مورد اختلالات سرشتی، سوءمزاج و بیماری های مغزی، موجب اختلال در فرآیند طبیعی ادراک می شود. این اختلال باعث می شود کمال قوای مختلف و در نتیجه سعادت حاصل از آن ناحیه، از جمله سعادت حاصل از ناحیه قوه عاقله - که برترین نوع سعادت به شمار می رود- مختل شود. با ملاحظه رابطه میان وضعیت مغزی که غالباً خارج از حیطه اراده و اختیار فرد است و تلاش نوع انسان برای رسیدن به سعادت ناشی از ادراکات، این پرسش مطرح می شود که سعادت افرادی که دچار ناهنجاری های مغزی هستند، چگونه تحقق می یابد؟ با تأمل در آثار ابن سینا می توان دو پاسخ به این پرسش ارائه داد که پاسخ اول، پاسخی تجربی و ناظر به امکان تعدیل مغز در حیات دنیوی است و پاسخ دوم، پاسخی فلسفی است که با توجه به نظریه اکسساب، نوعی کمال نفس پس از مرگ، کیفیت رسیدن این افراد به سعادت ادراکی تبیین می شود.

DOI: 10.30470/phm.2022.540331.2088

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی / گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، [Aysooda.hashempour@gmail.com](mailto:Aysooda.hashempour@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول) [f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir](mailto:f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شیراز، [Alishokr67@gmail.com](mailto:Alishokr67@gmail.com)

## مقدمه

ابن سینا در مکتوبات متعدد خود، طرق مختلف تحصیل سعادت را بیان کرده است. یکی از آن طرق، سعادت ناشی از ادراک است. او ضمن تقسیم سعادت ناشی از ادراکات به سه قسم حسی، باطنی و عقلی، در صدد اثبات شایستگی نوع انسان برای کسب سعادت عقلی است و آن را برترین نوع سعادت می‌داند. او مراتب این نوع سعادت را با مراتب ادراک متناظر می‌داند؛ یعنی معتقد است که حاصل هر نوع ادراک، سعادت متناسب با همان ادراک است و بیان می‌کند که قوای ادراکی به جهت جایگاه مادی خود در مغز، با واسطه یا بی‌واسطه با مغز در ارتباط هستند. از سوی دیگر او در برخی آثار خود به وضعیت‌های نابهنجار مغزی اشاره می‌کند که فرآیند طبیعی مراتب ادراک را دچار اختلال و ضعف می‌کند. از این‌روست که بحث «ادراک» به‌مثابه یک حد و وسط، سعادت ادراکی انسان را با وضعیت مغزی او نیز مرتبط

می‌کند. در این نوشتار، تأثیر و وضعیت‌های نامطلوب مغز بر ادراک - به‌عنوان یک عامل غیراکتسابی و مؤثر در هویت فرد- و سپس تأثیرش بر سعادت ادراکی انسان بررسی می‌شود و در آخر پاسخ‌های برآمده از آثار ابن سینا در باب پرسش از ناسازگاری موانع و اختلالات مغزی با سعادت مذکور، ارائه می‌شود و مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ به‌عبارت دیگر، مطالب این نوشتار در جهت پاسخ به سؤالات زیر تدوین یافته است:

۱. ارتباط ادراکات انسان با مغز به چه نحو است؟
  ۲. سعادت ادراکی انسان چه ارتباطی با ادراکات سه‌گانه او دارد؟
  ۳. وضعیت‌های مغزی افراد چه تأثیری بر ادراک سعادت ناشی از آن می‌گذارد؟
  ۴. با وجود وضعیت‌های نامطلوب مغز، چگونه می‌توان به سعادت ناشی از ادراک رسید؟
- اهمیت ویژه این نوشتار بدان جهت است که ابن سینا، هم در مقام یک



سعادت مورد نظر این مقاله با وضعیت مغز انسان تا کنون مورد توجه نبوده است. بنابراین مسأله پژوهش حاضر، طالب مذاقه‌ای ویژه است.

### ۱. ادراکات سه گانه انسان و ارتباط هریک با مغز (بدن)

نفس انسان به نحو بسیط مشتمل بر تمام قوای نباتی، حیوانی و علاوه بر این‌ها دارای عقل عملی و نظری است. عقل عملی به تدبیر امور بدن می‌پردازد و از این رو در افعال خود همواره نیازمند بدن است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷). عقل نظری که صور کلی مجرد از ماده را می‌پذیرد، در ادراک معقولات با دو دسته صورت مجرد مواجه است: ۱) صوری ذاتاً غیر مادی که حتی از عوارض ماده نیز عاری هستند، در نتیجه برای معقول واقع شدن، نیاز به تجرید ندارند؛ ۲) صورت اموری که برای معقول واقع شدن، باید از ماده و عوارض مادی جدا شوند؛ یعنی صور محسوس طی فرآیندی به صور خیالی و پس از آن که به‌طور کامل از ماده و

فیلسوف حاذق و هم در مقام طبیعی زبردست، از مسائل مرتبط با جنبه جسمانی و نفسانی وجود انسان مطلع است؛ چنان که برخی معتقدند کتب طبی ابن سینا از آن جهت که از قلم یک فیلسوف به رشته تحریر درآمده، نسبت به تمام کتب طبی دیگر مانند تألیفات طبی رازی، ارجح است (ابن سینا، ۱۳۸۳/الف: مقدمه رساله جودی: ۴۲). بنابراین بررسی آثار طبی او در کنار آثار فلسفی‌اش می‌تواند در ارائه پاسخ به پرسش‌های فوق و پرسش‌های دیگر از این قبیل، بسیار کارآمد باشد.

مطابق بررسی‌های انجام شده، پژوهش‌هایی در این باب به عمل آمده که از آن میان می‌توان به مقالاتی مانند (کاوندی، ۱۳۸۹)، (رحیم پور، ۱۳۸۹)، (شیبانی، ۱۳۸۸)، (خادمی، ۱۳۸۸) و کتبی نظیر (مخبر، ۱۳۹۶)، (بخشی، ۱۳۹۵) و (شیروانی، ۱۳۸۸) اشاره کرد. با توجه به تحقیقات انجام شده که مؤید تلاش پژوهشگران در نمایاندن زوایای متعدد اندیشه ابن سینا است، این مطلب روشن می‌شود که تبیین ارتباط مسأله



مدر که و آن صورت، ارتباط برقرار باشد؛ به نحوی که با از بین رفتن شیء محسوس، ادراک حسی نیز موجود نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۸۴). بنابراین ادراک حسی مبتنی بر سه شرط است: حضور ماده، اکتشاف عوارض و جزئی بودن مدرک. ابن سینا ضمن تشریح مغز اشاره می کند که قسمت جلویی مغز، محل صور محسوسات است؛ زیرا حس نسبت به سایر اندامهای بدن، پیشاهنگ است<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۶).

### ادراک خیالی: در ادراک

خیالی، شرط اول ادراک حسی یعنی حضور ماده، وجود ندارد ولی دو شرط دیگر وجود دارند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق ج

عوارض آن تجرید یافتند، به صورت معقول درمی آیند. عقل نظری در فرآیند تجرید، گاهی نیازمند به عضو بدنی (مراتب ادراک حسی و خیالی) و گاهی بی نیاز از آن است (مرتبه ادراک عقلی) (همان: ۳۸). بدین ترتیب سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی متصور است که ابن سینا نیاز هریک به مغز و چگونگی کارکرد آن ها را بدین گونه تبیین می کند:

### ادراک حسی: در این ادراک،

صورت و ماهیت شیء که در خارج به همراه ماده و عوارض است، از ماده خود جدا و همراه با عوارضش در قوه ای از قوای مدرکه ظاهری حاصل می شود، مشروط بر آن که میان قوه

«ادراکات حسی کاذب» پیگیری کرد. البته در خصوص این مسأله، امروزه فیزیولوژیست ها و نوروفیزیولوژیست ها و دانشمندان علوم اعصاب که از وسایل، ابزار و تکنیک های جدید برخوردار هستند، به نکته ها و مطالبی دست یافته اند که با آراء و نظرات ابن سینا قابل مقایسه نیست. روشن است که وجود تفاوت با ملاحظه پیشرفت چشمگیر علوم و دامنه تحقیقات پس از ابن سینا و تخصصی شدن موضوعات و مسائل علمی، کاملاً طبیعی است (ر.ک: کاوندی، ۱۳۸۹).

۱. امروزه یکی از مباحث مطرح در علوم اعصاب مانند فیزیولوژی و نوروسایکولوژی، مسأله «ادراک حسی» است. دیدگاه ابن سینا به عنوان فیلسوف و پزشکی حاذق که با دقت نظر مسایل مربوط به ادراک حسی را تبیین کرده است، بر فلاسفه و پزشکان پس از خود نیز مؤثر بوده است؛ طوری که حتی امروزه می توان این تأثیر را در مباحثی مانند «توجیه مسأله حس و فرآیند ادراک حسی»، «شناسایی زوج های عصبی مغزی»، «عملکرد اختصاصی مناطق قشر مغز»، «تقسیم بندی حس ها» و



۲: ۸۴). اگر چه ادراک خیالی از مرتبه بالاتری نسبت به ادراک حسی برخوردار است اما هنوز مانند ادراک حسی کمیت، کیفیت و وضع خاصی دارد و به لحاظ نزع و اخذ کامل و تام نیست.

ابن سینا توضیح می‌دهد که بطن آخر، محل حافظه، و بطن وسط، محل قوه خیال است. بطن وسط، قسمت جلو را به عقب متصل می‌کند و شیب‌های یادآورنده را عبور می‌دهد و از آن جا که مانند معبری است که تصور و حفظ را به هم مرتبط می‌کند، بهترین محل تفکر و پندار است (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۸-۹).

اگر بطن جلویی و وسطی مغز (یعنی محل قوه حس و خیال) سالم باشد، شکل محسوسات به خوبی در ذهن سپرده می‌شود؛ چنان که عده‌ای از مهندسان از چنان ذکاوت و صفای ذهنی برخوردارند که با یک نگاه به نقشه‌ای، تمام حروف و تصاویر آن را به خاطر می‌سپارند، به گونه‌ای که از مشاهده دوم بی‌نیازند. اگر چنین نبود،

صورت آنچه انسان حس می‌کند، فوراً از میان می‌رفت و پرده‌ای از فراموشی میان ذهن و محسوس، حایل می‌شد (همان، ج ۳: ۱۶-۱۷).

### ادراک عقلی: ادراک عقلی

مشروط به هیچ‌یک از شرط‌های موجود در ادراکات حسی و خیالی نیست؛ زیرا صور عقلی، مجرد و تامند، جزئی نیستند و عوارض مادی هم ندارند. ادراک عقلی، فعل خاص نفس است و به ابزار و محل مادی نیاز ندارد، اما ادراکات محسوس و خیالی که مقدمات دریافت ادراکات عقلی را فراهم می‌کنند، مادی هستند و به واسطه آن‌ها، ادراکات عقلی نیز با بدن مرتبط می‌شوند. عقل برای حصول معارف (با واسطه یا بی‌واسطه) ابتدا از حواس کمک می‌گیرد که قوه‌ای مادی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۳) و در دو مورد نیز به خیال نیاز دارد: یکی در اتصال به عقل مفارق، که البته این احتیاج فقط در ابتدای اخذ تصورات کلی اولی است نه دایماً و دیگری برای تحقق یافتن برخی تصرفات خود، که در این مورد

نیازمند رفع معارضت و ممانعت قوه خیال است: «لیس یحتاج العقل منّا فی کل اتصال بالمفارق الی الخیال، بل فی بدء ما یقتبس التصورات الاولی الکیه و ربما استعان بالخیال ایضاً فی بعض التصرفات بشغل الخیال عن المعارضه و لیکن التهیؤ بمشارکته آکد» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۸). ابن سینا در تشریح رابطه میان قوه عاقله با خیال توضیح می‌دهد که عاقله پس از آگاهی یافتن از صور جزئی موجود در خیال و تحت اشراق نور عقل فعال، صور یادشده را از ماده و علایق مادی مجرد می‌گرداند و آنها را در نفس منطبع می‌کند. این صور از خیال به عقل منتقل نمی‌شوند، بلکه اطلاع از آنها نفس را آماده می‌کند تا صورت مجرد این صور جزئی از عقل فعال به قوه عاقله افاضه شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۱-۳۲۲). پس، از یک سو، دریافت ادراکات حسی و خیالی برای

حصول ادراکات عقلی، ضروری و از سوی دیگر، قوای حس و خیال، کاملاً مادی هستند.

علاوه بر این، گاه تعقل با معاونت قوه مفکره انجام می‌گیرد. مفکره که قوه‌ای است در تجویف وسط مغز، یکی از مراکز مادی است که قوه عاقله با آن در ارتباط است. از نظر ابن سینا سبب نیاز عاقله به مفکره «حصول نسبت میان عقل انسان و عقل فعال» است: «ان العقل لأبد له فی التوصل الی تحصیل النسبته بینه و بین عقل الفعال من القوه المفکره» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۳).

در باب چگونگی عبور از مراحل ادراک فوق باید گفت که نفس انسان با توقف و تبجر در هر یک از مراتب ادراک، آمادگی لازم برای ورود و دریافت ادراکات مراحل بعدی را کسب می‌کند که از طریق عقل فعال به او افاضه می‌شود.

## ۲. سعادت ناشی از ادراک<sup>۱</sup>

ارتقای عقل نظری، قطع نظر از تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی، نیت خالص داشتن (ابن سینا،

۱. ابن سینا معتقد است علل و عوامل مختلفی می‌تواند انسان را به سعادت برساند که اهم آنها عبارتند از

در کلام ابن سینا، سعادت ناشی از ادراک، و صفی مرتبط با لذت و بهجت است و حتی در برخی از مکتوباتش لذت به معنای عام، مترادف با سعادت به کار رفته است که برای موجودی زنده در اثر بهره‌مندی از کمالات و خیرات وجودی‌اش تحقق می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۲۰ ق: ۱۱۴-۱۱۵). به همین جهت شیخ در پرداختن به مسأله سعادت ناشی از ادراک، ابتدا به تحلیل مفهوم لذت می‌پردازد. او در عیون/الحکمه لذت را چنین تعریف می‌کند: «إذا كان كل مدرک يلتذ به المدرک فهذا هو اللذة و هو فی ادراک الملائم» (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ث: ۷۳) در «مبدأ و معاد» با تخطئه کسانی که لذت را به «خروج از حالت غیرطبیعی و رجوع به حال طبیعی» تفسیر کرده‌اند، لذت را به «ادراک ملائم»

۱۴۰۰ ق/ج: ۱۵۹ و ۲۲۷ و ۲۷۹، آشنایی با فضایل و رذایل (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/الف: ۱۵۲)، رعایت حد و سطر در اخلاق (ابن سینا، ۱۴۲۰ ق/ت: ۱۵۱)، توجه تام به حضرت حق و اعراض از ماسوی الله، سبک نشمردن نماز (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/پ: ۴۶) ذکر الهی (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ج: ۲۸۲)، موافقت فعل انسان با فعل ملک (همان: ۳۴)، غلبه قوای روحانی انسان بر

تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰) و امر ملائم را به حصول کمال تفسیر می‌کند که این کمال عبارت است از به فعلیت رسیدن امر بالقوه (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۶۲). ابن سینا سعادت ناشی از ادراکات را نیز به همین سان تعریف می‌کند و می‌گوید نفس انسان دارای قوای مختلفی است و هر قوه فعلیتی دارد. در صورتی که این قوه به فعلیت برسد، کمالش تحقق می‌یابد و می‌توان گفت که آن قوه به سعادت رسیده است (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ث: ۷۵). در واقع سعادت، لذت و ادراک سه مفهوم به هم پیوسته هستند؛ بدین گونه که اگر انسان با ادراک کمالات متناسب با هر قوه، آن را به فعلیت برساند، سعادت قوه مذکور حاصل می‌شود، سپس لذتی متناسب با همان سعادت، به دست

سایر قوای او (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ب: ۴۱). از موارد نامبرده، ارتقای عقل نظری و جنبه ادراکی انسان بدان جهت که قابلیت تبیین عقلانی و فلسفی است، نسبت به طرق دیگر اهمیت و ارزش بیشتری دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ج: ۱۶۱).



- می آید. - سعادت عقلی که بر خاسته از ادراکات عقلی است.
- ابن سینا در تمام مباحثی که در این باب ایراد می کند، بر نقش برجسته «ادراک» تأکید دارد؛ البته ادراکی حضوری که از دستیابی مدرک به آنچه در نظرش خیر و کمال به شمار می آید، حاصل شود و این مطلب، خود ناظر به نسبی بودن این نوع سعادت است؛ یعنی هر مرتبه از ادراک، سعادت خاص خود را در پی دارد و ثمره آن سعادت، لذت خاصی است که از آن بهره مند می شود. از این رو هرچه ادراک عمیق تر باشد، علاقه قوه درک کننده نسبت به آن و تلذزش بیشتر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۹۱).
- از آن جا که سعادت مذکور از سنخ ادراک است و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی قابل تقسیم است، متقابلاً اقسام متناظری نیز برای سعادت ناشی از ادراک قابل ترسیم است:
- سعادت حسی ظاهری که از طریق حواس ظاهری به دست آمده اند.
  - سعادت حسی باطنی که ناشی از ادراک خیالی و وهمی است.
- از نظر ابن سینا ادراک عقلی نسبت به سایر ادراکات برتر است؛ زیرا اولاً عقل به کنه و ماهیت معقول می رسد و حقایق اشیاء را آن چنان که هست درمی یابد اما دریافت های غیر عقلی، تنها به عوارض و کیفیاتی تعلق می گیرد که به سطوح اجسام مربوط است؛ ثانیاً ادراکات حسی تغییر پذیر و ناپایدارند اما ادراکات عقلی ثابت و پایدارند؛ ثالثاً ادراکات حسی محصور و محدود هستند اما ادراکات عقلی نامحدود و نامتناهی - اند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۵). بر همین اساس نیز سعادت عقلی نسبت به سعادت حسی و خیالی، برتری دارد؛ زیرا قوی ترین سعادت، ناشی از ادراکی کامل تر و برتر است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۳۳۵-۳۳۷). به عبارت دیگر می توان گفت قوای ادراکی انسان به لحاظ رتبه متفاوت هستند و قوه ای که کمالش برتر است، سعادت آن نیز ضرورتاً بیشتر و عمیق تر است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۹۱). او در جای دیگر نیز در



این باره می گوید: «هیچ چیز خوش تر از معانی معقول نیست و محسوس چندان خوشی ندارد» (ابن سینا، ۱۳۸۳/ب: ۱۲۷).

ابن سینا سعادت برتر برای انسان را رسیدن به لذت عقلی می داند که همان کمال قوه عاقله است. در واقع عبور از مراحل مختلف لذت و رسیدن به لذت عقلی همان سعادت درخور انسان است که مطلوب بالذات و غایت لذاته است. مراد از غایت لذاته، غایتی است که هرگز واسطه بین رسیدن به غایات دیگر واقع نمی شود و بهترین و کامل ترین غایات است. از این رو ابن سینا تأکید می کند هیچ غایت بالذاتی افضل و اکمل از سعادت عقلی وجود ندارد و نهاد انسان به سوی آن میل دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ج: ۲۶۰).

مطابق این بیانات می توان گفت که مراتب ادراک با مراتب سعادت ناشی از آن متنظر است و انسان متناسب با ادراک خود، به سعادت دست می یابد؛ یعنی اگر موجودی باشد که از حیث ادراک در بالاترین مرتبه باشد، باید

عشق، لذت، سعادت و خیر او نیز در حد اعلی باشد. به همین دلیل است که باری تعالی هم عاقل ترین است و هم خیر محض (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸). افراد نیز اگر دارای ادراک ضعیف باشند، سعادت را در اموری مانند خوردن و نوشیدن خلاصه می کنند و از این رو در مراتب ابتدایی سعادت بازمی مانند و اگر مرتبه ادراک آن ها بالاتر باشد، سعادت عقلی - که همان سعادت برتر است - را برمی گزینند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۳۰۱).

در باب ارتباط میان لذت و سعادت باید گفت که تبیین این مسأله در فلسفه ابن سینا تحت تأثیر نفس شناسی اوست؛ همان طور که بیان شد، او مراتب سعادت و لذت را در گرو مراتب نفس و قوای آن می داند و بر این باور است که انسان علاوه بر قوای نفس نباتی و حیوانی صاحب قوه دیگری به نام قوه ناطقه است که به وسیله آن به ادراک معقولات می پردازد و از این رو، وجدان او باعث تمایز او از سایر حیوانات می شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷). همچنین



پیدا کرده و همواره دست به انتخاب حد وسط زند. در توضیح این مطلب باید گفت که به سبب ارتباط و تعلقی که میان نفس و بدن وجود دارد، در برخی از موارد، خواسته‌های قوای بدنی تحقق می‌پذیرد و هیئتی در نفس به نام هیئت اذعانیه به وجود می‌آید که با توجه به آن، نفس نسبت به بدن حالت انفعالی پیدا می‌کند و اسیر خواسته‌های نفسانی می‌شود؛ اما اگر نفس به صورت مکرر مسلط بر خواسته‌های قوای بدنی باشد و در برابر آن‌ها ایستادگی کند، هیئتی در نفس به وجود می‌آید که به آن هیئت استعلانیه گفته می‌شود. از نشانه‌های این هیئت آن است که همواره دست به انتخاب حد وسط می‌زند. در این حالت است که فرد به سعادت جسمانی می‌رسد (ابن سینا، ۱۴۲۰ ق/ت: ۱۵۱).

شایان ذکر است که برخی مانند اپیکوریست‌ها و هدیویست‌ها (که سعادت را در لذت می‌دانند) معتقدند رابطه سعادت و لذت، تساوی و عینیت است و برخی دیگر مانند فضیلت‌گرایان (که لذت را بخشی از سعادت و لازمه

ابن سینا نفس انسان را جوهری بسیط می‌داند که دارای دو بُعد است: مقام ذات و مقام فعل. نفس در مقام ذات جوهری بسیط و فناپذیر است و رو به سوی عالم بالا دارد. ذات نفس، مجرد است و شامل قوای ادراکی عقل می‌شود. نفس ناطقه، فصل ممیز انسان از حیوان و دارای دو قوه عالمه و عامله است. قوه عالمه، عقل عملی و قوه عالمه، عقل نظری نامیده می‌شود (همان: ۴۳). نفس در مقام فعل رو به سوی عالم ماده دارد و ارتباط با بدن می‌یابد و به وسیله آن، افعال خود را انجام می‌دهد. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد به این مطلب اشاره می‌کند که فعل نفس انسان تنها به ادراک معقولات منحصر نیست و مشارکت بدن و قوای حسی هم در رساندن او به نیک‌بختی نقش دارد. اما او در همان‌جا بیان می‌کند که سعادت نهایی و کمال نفس انسانی در مجرد شدن از ماده و لواحق آن است (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق/ج: ۱۶۱). از دیدگاه ابن سینا، سعادت نفس از جهت ارتباط با بدن این است که نسبت به بدن هیئت استعلانیه



انسانی می‌شود و نه تنها نفس انسانی برای حصول علم و معرفت بدان نیازمند است، بلکه همه معقولات قائم به آن هستند (ابن سینا، ۱۳۹۷: ۳۵۱).

### ۳. تأثیر وضعیت مغز بر ادراکات انسان

تا اینجا روشن شد که سعادت ناشی از ادراک، ارتباط و ثبوتی با ادراکات سه‌گانه دارد و هرچه ادراک قوی‌تر و کامل‌تر باشد، سعادت و الاثر و برتر نیز حاصل می‌شود؛ اما ادراک انسان تا حد زیادی به وضعیت مغزی او بستگی دارد<sup>۱</sup> و از این رو دانسته می‌شود که سعادت مذکور نیز به وضعیت مغزی او بستگی دارد. در این بخش تأثیرات وضعیت مغز بر ادراک بررسی و سپس تابعیت سعادت ناشی از این امر مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

به‌طور کلی موانع عملکرد مغز و اختلالات آن در سه حالت زیر می‌تواند

آن می‌دانند) رابطه سعادت و لذت را عموم و خصوص مطلق می‌داند. ابن سینا را می‌توان در زمرة فیلسوفان فضیلت‌گرا قرار داد (ر.ک: گنجی پور و دیگران، ۱۴۰۰؛ سعیدی مهر؛ ملاحسنی: ۱۳۹۵)

این نکته نیز حائز اهمیت است که ابن سینا در خصوص نقش عقل فعال در رسیدن به سعادت، این عالم را با تمثیل رابطه خورشید با چشمان ما بیان کرده است؛ از نظر او رابطه عقل فعال با نفس، رابطه نوردهی و افاضه است. از دیگر ویژگی‌هایی که ابن سینا برای عقل فعال برمی‌شمارد، همان رابط بودن بین قواست که بدون آن هیچ مرتبه‌ای از عقول نمی‌تواند به مرتبه مافوقش برسد و فعلیت یابد. همچنین او در باب جایگاه عقل فعال بر این باور است که آن، بیرون از نفس انسانی است و از بیرون بر نفس ناطقه اشراق می‌کند و باعث تحقق علم و ادراک در نفس

۱۳۹۲: ۱۴۴). این رشته چگونگی یادگیری طبیعی مغز انسان و عوامل مؤثر بر ساختار و عملکرد مغز انسان در حال ادراک را مطرح می‌کند.

۱. امروزه ارتباط میان وضعیت مغز با ادراک فرد، به رشته جدیدی تبدیل شده است که برخی از صاحب‌نظران، آن را «علوم اعصاب تربیتی» و برخی نیز آن را «علوم ذهن، مغز و ادراک» نامیده‌اند (ولف،

جنین می‌شود. شکل و هیئت بدن نامطلوب نیز تأثیرات مخربی بر قدرت فهم و ادراک فرد خواهد گذاشت (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۳).

مزاج اندام‌های خود فرد، عامل دیگری است که ارتباط مستقیمی با ادراک او دارد. به اعتقاد ابن سینا کم و کاستی در سرشت افراد می‌تواند از عدم تشابه مزاج اندام‌های آنان نیز نشأت بگیرد؛ به این گونه که یک اندام، دارای مزاجی (مثلاً گرم و خشک) باشد که مخالف با مزاج اندام دیگر است (مثلاً سرد و مرطوب). در این صورت بنیه فرد ناهنجار و در عقل و فهم نیز قاصر می‌شود (همان، ج ۱: ۲۷۹).

در کتاب *قراضه طبیعیات* (که از آثار منسوب به ابن سینا به‌شمار می‌رود) نیز مطلبی وجود دارد که بیانگر ارتباط هوش و ذکاوت با قد افراد است. روشن است که بلندی یا کوتاهی قد یک فرد، به میزان چشمگیری به وراثت او بستگی دارد و فرد در همان دوران جنینی، سلول‌های مربوط به رشد قد را دریافت می‌کند. در اثر مذکور چنین آمده که

درک و فهم انسان را تحت الشعاع قرار دهد:

۱. اختلال سرشتی مغز؛ یعنی ساختار مغز در بدو تکون و خلقت، ناقص باشد.

۲. اختلال ناشی از مزاج نواحی مختلف مغز.

۳. آسیب‌ها و بیماری‌های مغزی.

در هر یک از این حالات که مغز با مشکل مواجه است، فرآیند ادراک نیز دچار اختلال می‌شود.

### ۳-۱. اختلال سرشتی مغز و تأثیر آن بر فهم و ادراک

از نظر ابن سینا عوامل متعددی از بدو حیات فرد بر ابعاد مختلف وجود او تأثیر دارند که خارج از حیطه اختیار و اراده او هستند. یکی از این عوامل، مزاج بدن والدین است که در صورت عدم اعتدال، باعث می‌شود فرد در همان دوران جنینی به لحاظ یادگیری، فهم و ادراک ناتوان باشد؛ برای مثال، اگر سن زن باردار زیاد باشد، سوء مزاجش بر جنین اثر می‌گذارد و موجب ایجاد ناهنجاری‌هایی در شکل و هیئت بدن



شود، سوء تأثیرهایی بر ادراک فرد خواهد داشت؛ برای مثال، گرم مزاجی مغز، اختلاط در عقل و پراکنده گویی و هذیان را به دنبال دارد و موجب حالت سبک سری، شتاب در تدبیر و ناپایداری در تصمیم می شود. سرد مزاجی مغز نیز موجب کندفهمی و کم جنبشی می شود و این حالت دیرفهمی، بی فکری، حماقت و تنبلی را به بار می آورد (همان: ۳۲).

### ۳-۳. آسیب‌ها و بیماری‌های مغزی و تأثیر آن بر فهم و ادراک

منظور ابن سینا از بیماری‌های سر، بیماری‌های ناشی از مغز و پرده‌های آن است (ابن سینا، ج ۳، ۱۳۸۹: ۱۱). از نظر او اگر مغز کنش‌های خود را به‌طور صحیح و منظم انجام دهد، در صحت و سلامت است و در غیراین صورت دچار اختلال و بیماری شده است. در ادامه به ذکر برخی از بیماری‌های مغزی می‌پردازیم:

اعتدال قوای نفس ناطقه، ناشی از اعتدال مزاج مغز و اعتدال مزاج مغز نیز ناشی از اعتدال مزاج قلب است (که محل روح حیوانی است)<sup>۱</sup>. از این رو هرچه فاصله میان قلب و مغز زیاد باشد، از اعتدال مغز کاسته می‌شود و عدم اعتدال مغز، خود موجب کاهش قدرت ذکاوت و فهم می‌گردد. به همین دلیل افرادی که دارای قد بسیار بلند هستند، زمینه مساعدتری برای کمبود هوش و ذکاوت دارند (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶).

### ۳-۲. اختلال ناشی از مزاج مغز و تأثیر آن بر فهم و ادراک

یک مغز سالم و طبیعی باید دارای مزاجی سرد و تر باشد، البته در حد اعتدال. فردی که چنین مغز سالمی دارد، در کنش‌های حسی، سیاسی (یادآوری، تفکر، تصور، وهم و پندار) و جنبشی، نیرومند و کردارش مرتب و معتدل است (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۱). چنانچه مزاج مغز از حد اعتدال خارج

۱. باید به مزاج مغز تبدیل شود و با آن دمساز گردد (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۹).

۱. ابن سینا در کتاب قانون نیز بیانی با همین مضمون دارد. او می‌گوید: مزاجی که از قلب به مغز می‌آید،



### ۳-۳-۱. اختلاط عقل

«اختلاط عقل» حالتی است که طی آن، کنش‌های تفکری آسیب ببینند و مجرای طبیعی را رها کنند. در قانون درباره این بیماری چنین آمده است: یکی از بیماری‌های مغز، تباهی در نیروی تفکر و تخیل است. اگر نیروی تفکر و تخیل ناتوان شود، فرد به «حماقت» و اگر این نیرو به کلی از کار افتد، فرد به «عقل از دست دادن» مبتلا خواهد شد. مانند افراد مبتلا به «مالیخولیا» که عقل خود را از دست می‌دهند. سبب هر دو، حالت ناتوانی و از کار افتادن عقل، سردمزاجی بیش از حد قسمت جلویی مغز است که به بطن میانی مغز سرایت کرده است و چنان که گویند، رطوبت یا خشکی هم می‌تواند علت آن باشد (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۱۶).

### ۳-۳-۲. فراموشی و تشویش ذهن

فراموشکاری یکی دیگر از بیماری‌های مغز است که یا باعث ناتوانی ذهن می‌شود و یا آن را به کلی از کار

می‌اندازد. در چنین مواقعی، فرد حتی نمی‌تواند نام خود یا پدر (و مادر) خود را به یاد آورد. ناتوانی ذهنی و فراموشی، علامت آن است که از سردی یا رطوبت و یا خشکی، آسیبی به قسمت عقب مغز وارد شده است. در این بیماری گاهی ذهن مشوش می‌شود و مثلاً انسان چیزهایی را به یاد می‌آورد که اصولاً نه دیده و نه شنیده است. چنین حالتی دلیل بر گرمی مزاج است (همان، ج ۳: ۱۸).

### ۳-۳-۴. پریشان‌گویی و هذیان (اختلال در هوش)

پریشان‌گویی و هذیان، اختلال عقلی دیگری است که از آسیب‌های مغزی ناشی می‌شود. از نظر ابن سینا گاه مغز دچار بیماری‌ای می‌شود که به سبب آن، شخص دچار هذیان و پریشان‌گویی می‌گردد. یکی از عوامل این بیماری، خشکی عارض بر مغز است که ناشی از بی‌خوابی یا تفکر زیاد است و باعث می‌شود مغز نتواند راه راست عقلانیت را به درستی طی کند (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۱۴).



#### ۴. تأثیر وضعیت مغز بر سعادت ناشی از ادراک

تا اینجا روشن شد که از یک سو، سعادت ناشی از ادراک، ارتباط مستقیمی با ادراک سه گانه انسان دارد و از سوی دیگر وضعیت مغزی آدمی، تأثیر به سزایی بر ادراکات سه گانه او می گذارد. در واقع ادراک انسان به - عنوان یک حد و سط، سعادت ادراکی او را با وضعیت مغزی اش پیوند می دهد. از این رو در اندیشه ابن سینا سعادت عقلی (که سعادت اعلی است) برای افرادی قابل حصول است که ساختار و وضعیت مغز آنان مطلوب باشد و بتوانند فرآیند عقلانیت را به سلامت طی کنند. در واقع اگر محل مربوط به ادراکات حسی، یعنی بطن جلویی مغز سالم باشد و سوء مزاج یا بیماری های مربوط به این قسمت بر آن غلبه نکنند، انسان در فرآیند ادراک حسی خود موفق بوده و به سعادت حسی می رسد، یعنی می تواند به خوبی، خوردنی ها، نوشیدنی ها، بویدنی ها و شنیدنی ها را درک کند و از لذت آن ها برخوردار شود و اگر

محل مربوط به ادراکات خیالی و همچنین محل قوه مفکره او نیز به همین سان در سلامت باشد، به تدریج مراتب ادراکات خیالی و عقلی را نیز طی می کند و در نهایت با فعلیت یافتن کمال قوه عاقله نفس، به مرحله ای می رسد که آمادگی لازم برای دریافت معقولات از جانب عقل فعال را کسب کند. آن گاه فرد به سعادت عقلی خواهد رسید که والاترین نوع سعادت از نگاه ابن سیناست و چنانچه هر یک از این ادراکات به جهت وضعیت نامطلوب مغز (اعم از سوء مزاج مغز، اختلالات سرشستی یا بیماری های مربوط) دچار اختلال شود، سعادت فرد در همان مرتبه دچار اختلال و توقف می شود. این تعبیر را می توان به صورت زیر در قالب نمودار ارائه کرد:



پاسخ تجربی، فراهم کردن مقدمات رسیدن به سعادت ناشی از ادراک در حیات دنیوی را مطرح می‌کند و پاسخ فلسفی، مربوط به امکان حصول مقدمات دستیابی به سعادت مورد نظر در حیات اخروی است.

#### ۵-۱. پاسخ تجربی: تعدیل مزاج مغز و مداوای بیماری‌های مغزی

اولین پاسخی که از آثار و اندیشه ابن سینا قابل استنباط است، این است که موانع، اختلالات و آسیب‌های مغزی تا حد قابل توجهی، قابل رفع و درمان است و با برطرف کردن آن‌ها می‌توان در حیات دنیوی مسیر و فرآیند طبیعی ادراک را پیمود و به‌واسطه آن در مجرای سعادت قرار گرفت. در واقع همان‌طور که وضعیت نامطلوب مغز

#### ۵. چگونگی رسیدن به سعادت ناشی از ادراک با وجود اختلالات مغزی

تیین کردیم که ابن سینا از یک‌سو در مکتوبات فلسفی خود، از سعادت ادراکی انسان سخن می‌گوید و او را شایسته رسیدن به سعادت عقلی می‌داند و از سوی دیگر در کتب طبی خود، به پاره‌ای از اختلالات مغزی می‌پردازد که به واسطه اختلال در ادراک، سعادت ناشی از ادراکات را مختل می‌کند. حال این سؤال مطرح است که در نظام فکری ابن سینا با وجود موانع، اختلالات و آسیب‌های مغزی، چه راهی برای رسیدن به سعادت مذکور وجود دارد؟ و آیا اساساً پیمودن این راه، امری ممکن است یا نه؟ در ادامه دو پاسخ ممکن را مورد بررسی قرار می‌دهیم که یک پاسخ و دیگری پاسخی فلسفی است.

به نحو مستقیم، ادراک و به نحو غیرمستقیم، سعادت انسان را با مشکل مواجه می‌کند، به همان‌سان نیز اصلاح و تعدیل وضعیت مغز، به نحو مستقیم، ادراکاتی صحیح و به نحو غیرمستقیم، سعادت انسان را در پی خواهد داشت.

ابن سینا در کتاب قانون به تفصیل در باب اصلاح و تعدیل وضعیت مغز سخن گفته و داروهای بسیاری را تجویز کرده است؛ برای مثال از نظر او، سوء مزاج مغز (اعم از سوء مزاج صفراوی، سودایی، بلغمی و دموی) که موجب اختلال در ادراک و ظهور بیماری‌های وخیم ذهنی می‌شود، اولاً با به‌کار بردن چند داروی خوراکی و انجام اعمالی نظیر حجامت و نرمش‌های متناسب و ثانیاً مداومت بر امر درمان، قابل مداوا است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۳، ۴۴-۴۵؛ همان، ج ۲: ۵۳-۳۵۷).

در مورد بیماری‌های مغزی نیز می‌توان چنین گفت که اگرچه بیماری‌های مغزی، خود از سوء مزاج مغز حاصل می‌شود و با اصلاح سوء مزاج مغز، آن بیماری‌ها نیز بهبود

می‌یابند، مع الوصف راه‌های مداوای هر یک از آن‌ها نیز به تفصیل بررسی شده است (ر.ک: همان، ج ۳: ۱۱۷ و ۱۳۰ و ۱۳۴ و ۱۱۵ و ۱۱۹).

به این ترتیب، انسان با توجه به وضعیت مغزی خود و اصلاح آن در صورت عدم تعدیل، می‌تواند مقدمات رسیدن به سعادت ناشی از ادراک را در حیات دنیوی خویش فراهم سازد. شایان ذکر است که توجه اکید ابن سینا به امر مداوا و تعدیل وضعیت مغز (و دیگر بیماری‌ها که در کتب طبی به تفصیل بیان شده است)، حاکی از دیدگاه او در باب وسعت دایره اختیار انسان در گزینش مسیر زندگی و توانایی غلبه‌اش بر وضعیت‌های بدنی است.

## ۲-۵. پاسخ فلسفی: نظریه کمال نفس پس از مرگ

این نکته بسیار حائز اهمیت است که گاهی یک فرد به هنگام ابتلا به بیماری‌های مغزی، خودش نمی‌تواند به چاره‌اندیشی و به‌کارگیری دستورالعمل‌های متناسب مبادرت ورزد.

از این رو حتماً نیاز است فرد دیگری او را معالجه و درمان کند. به نظر می‌رسد در صورتی که فرد بیمار بنا به دلیل فوق و یا هر دلیل دیگری (نظیر شدت موانع و اختلالات مغز و قابل رفع نبودن آن‌ها) نتواند با تعدیل کامل یا نسبی مزاج مغز خود، به مسیر طبیعی ادراک بازگردد و فرآیند ادراک را طی نماید، عادلانه‌ترین و منطقی‌ترین راه این باشد که سرنوشت اخروی آن فرد به گونه‌ای رقم بخورد که عدم ادراکش، به سعادت او خدشه‌ای وارد نکند. حال با توجه به این که در نظام فکری ابن سینا، لذات و سعادات از سنخ ادراک هستند، این سؤال مطرح می‌شود که نفس انسانی پس از رهایی از دنیا و ورود به سرای آخرت، چگونه می‌تواند مقدمات رسیدن به ادراکات و به تبع آن، مقدمات رسیدن به سعادت را کسب کند؟

ابن سینا به این مسأله توجه داشت و بدان پرداخته است. او اظهار می‌دارد که جسم، شرط حدوث نفس است اما شرط در بقای آن نیست و ممکن است

وقتی که نفس از آن جدا شد و کامل نبود، از امور دیگری غیر از آن جسم بهره جوید و استکمال یابد: «الجسم شرط فی الوجود النفس لا محاله فاما فی بقائها فلا حاجة لها الیه و لعلها إذا فارقته و لم تکن کامله، کانت لها تکمیلات من دونه إذ لم یکن شرطاً فی تکمیلها کما هو شرط فی وجودها» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۹).

او در باب چگونگی تکامل نفوس افرادی که در دنیا از جانب بدن، دچار نارسایی و نقص شده‌اند، معتقد است که افلاک، موضوع ادراکات نفوس ناقص واقع می‌شوند؛ یعنی پس از مرگ، اجرام آسمانی در جایگاه جسم و بدن نفوس ناقص قرار می‌گیرند و چون این اجرام، خالی از مانع و نقص (مثل موانع و نقص‌های مغزی) هستند، فرآیند ادراک به خوبی پیموده می‌شود تا آن نفوس ناقص به سعادت خیالی و چه بسا به سعادت عقلی برسند: «ممکن است که این کار سرانجام باعث آمادگی نفوس ناقص گردد تا از جهت پیوستگی و اتصال به همان سعادت که

مخصوص عارفان است، دست یابند» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۳۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۷۳).

چنان‌که روشن است ابن سینا فرض تعلق نفوس ناقص به اجرام آسمانی را فرضی قابل تحقق دانسته است؛ زیرا این نفوس نیازمند وسیله‌ای هستند که بتوانند به تکمیل خود پردازند و اجرام آسمانی می‌توانند محل مناسبی برای تصورات، حرکات و اعمال آن‌ها باشند. قابل ذکر است که این نوع تکامل، یا به عبارتی حشر جسمانی، مختص نفوس ناقص است و وقوع این امر برای آن است که نفوس ناقص به کمال شایسته خود دست یابند؛ اما در مورد نفوس کامل باید گفت که آن‌ها به امور پست جسمانی هیچ توجهی ندارند و معاد آن‌ها کاملاً روحانی است.

این مطالب بیانگر آن است که ابن سینا دغدغه سعادت‌مندی بشر را داشته است. بیانات او در کتب طبی‌اش، بر اصلاح و تعدیل قوای بدنی و به تبع آن رسیدن به سعادت دلالت دارد و در کتب فلسفی خود، چگونگی حصول

سعادت اخروی افرادی را که از جانب بدن دچار نقص بوده‌اند، تبیین و توجیه می‌کند. از این رو می‌توان گفت در اندیشه او، اگرچه سعادت ناشی از ادراک انسان با وضعیت مغزی او در ارتباط است اما چنین نیست که وضعیت نابه‌سامان مغز، قابل رفع نباشد و در نهایت انسان در اثر آن، به سعادت عقلی نرسد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی و تحلیل دیدگاه ابن سینا در باب ارتباط میان سعادت ناشی از ادراک انسان با وضعیت مغزی او، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. ادراکات انسان با مغز او در ارتباط است؛ بدین گونه که بطن جلویی مغز، جایگاه قوه حس و بطن وسط جایگاه قوه خیال و قوه مفکره است که گاهی تعقل با معاونت آن انجام می‌پذیرد. این قوا با قوه حافظه که در بطن آخر مغز قرار دارد نیز در ارتباط هستند.
۲. مراتب ادراک با مراتب سعادت ناشی از

۵. در پاسخ به این سؤال که چگونه فردی که وضعیت مغزی نامطلوبی دارد می تواند به سعادت برسد، می توان یک پاسخ تجربی مبنی بر امکان تعدیل مغز داد؛ یعنی با اصلاح وضعیت مغز، موانع ادراک شخص نیز برطرف می شود و او قادر به پیمودن فرآیند طبیعی سعادت می شود؛ همچنین پاسخ دیگری می توان به این پرسش داد که ناظر به سعادت ادراکی چنین افرادی در حیات اخروی است؛ بدین صورت که اجرام آسمانی به مثابه بدن شخصی قرار می گیرند که در حیات دنیوی توانسته موانع جسمانی خود را از بین ببرد. آن گاه چون موانعی مانند اختلالات مغزی در او راه ندارد، به ادراکات صحیح دست می یابد و به سعادت ناشی از ادراکات می رسد.
- آن، متناظر است؛ یعنی ادراکات حسی، خیالی و عقلی به ترتیب، سعادت حسی، سعادت خیالی و سعادت عقلی را به دنبال دارد. نوع انسان، شایسته رسیدن به سعادت عقلی است که برترین و والاترین نوع سعادت است.
۳. از آن جا که ادراکات انسان با مغز در ارتباط است، سعادت ناشی از آن نیز با وضعیت مغزش پیوند می یابد.
۴. وضعیت های نابهنجار مغزی در سه بخش اختلالات سرشستی، سوء مزاج و بیماری های مغزی قابل بررسی است که در هر سه مورد، ادراکات حسی، خیالی و عقلی دچار اختلال و توقف می شود و به تبع آن، سعادت انسان نیز مختل می شود.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله با راهنمایی دکتر فروغ السادات رحیم پور و مشاوره دکتر عبدالعلی شکر، مستخرج از رساله با عنوان «بررسی هویت فردی از نظر ابن سینا (مبانی، عوامل و لوازم)» است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). مبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۴). الشفاء (الالهیات، النفس و الطبیعیات). تصدیر و تحقیق: ابراهیم مدکور. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). \_\_\_\_\_ .
- المباحثات. تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳ / الف). رساله جودیه. با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمود نجم آبادی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳ / ب). طبیعیات دانشنامه علّی. با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴). قراضه طبیعیات / منسوب به ابوعلی سینا. با مقدمه و حواشی و تصحیح غلامحسین صدیقی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). القانون فی الطب. تصحیح عبدالرحمن شرفکندی. تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۷). النجاه (من الغرق فی بحر الضلالت). مترجم: دکتر محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ / الف). رساله فی علم الاخلاق: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ / ب). رساله النکت و القوائد فی العلم: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ / پ). رساله فی اثبات النبوات: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ / ق / ت). رساله فی النفس و بقائنها و معادها: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ / ق / ث). عیون الحکمه: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار.

- سعیدی مهر، محمد؛ ملاحسنی، فاطمه. (۱۳۹۵). «سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب». حکمت سینوی (مشکوه النور). دوره ۲۰، ش ۵۵، صص ۹۶-۸۱
- رساله فی السعاده: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار. (۱۴۰۰ ق / ج).
- رساله فی الحث علی الذکر: مندرج در رسائل. قم، بیدار. (۱۴۰۰ ق / ج).
- شبیانی، محمد. (۱۳۸۸). «کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. دوره ۱۱، ش ۲ (۴۲)، صص ۲۷۳-۲۵۷.
- الاشارات و التشیهات. تهران: دفتر نشر کتاب. (۱۴۰۳ ق).
- شیروانی، علی. (۱۳۹۹). بهجت و سعادت به روایت ابن سینا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاوندی، سحر. (۱۳۸۹). «ادراک حسی: مقایسه دیدگاه ابن سینا و تئوری‌های جدید علوم اعصاب». حکمت سینوی (مشکوه النور). سال ۱۴، ش ۴۴، صص ۹۵-۷۷.
- گنجی پور، زهرا و دیگران. (۱۴۰۰). «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز. سال ۱۵، ش ۳۵، صص ۲۹۲-۲۷۲.
- مخبر، علی. (۱۳۹۶). عقل از نظر ابن سینا و توماس آکوینی. تهران: انتشارات وایا.
- ولف، پاتریش-یا. (۱۳۹۲). مغز و فرآیند یادگیری: انطباق روش‌های یاددهی-یادگیری و عملکرد مغز انسان. ترجمه: داود ابوالقاسمی. تهران: نشر مدرسه.
- رساله فی السعاده: مندرج در مجموعه رسائل. قم: بیدار. (۱۴۰۰ ق / ج).
- رساله فی الحث علی الذکر: مندرج در رسائل. قم، بیدار. (۱۴۰۰ ق / ج).
- الاشارات و التشیهات. تهران: دفتر نشر کتاب. (۱۴۰۳ ق).
- شیروانی، علی. (۱۳۹۹). بهجت و سعادت به روایت ابن سینا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاوندی، سحر. (۱۳۸۹). «ادراک حسی: مقایسه دیدگاه ابن سینا و تئوری‌های جدید علوم اعصاب». حکمت سینوی (مشکوه النور). سال ۱۴، ش ۴۴، صص ۹۵-۷۷.
- گنجی پور، زهرا و دیگران. (۱۴۰۰). «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز. سال ۱۵، ش ۳۵، صص ۲۹۲-۲۷۲.
- مخبر، علی. (۱۳۹۶). عقل از نظر ابن سینا و توماس آکوینی. تهران: انتشارات وایا.
- ولف، پاتریش-یا. (۱۳۹۲). مغز و فرآیند یادگیری: انطباق روش‌های یاددهی-یادگیری و عملکرد مغز انسان. ترجمه: داود ابوالقاسمی. تهران: نشر مدرسه.
- فی اقسام علوم العقلیه. تحت نظر فواد سزگین. فرانکفورت: انتشارات معهد تاریخ العلوم العربیه الاسلامیه.
- بخشی، عباس. (۱۳۹۵). عقلانیت در دین و تفکر فلسفی ابن سینا. تهران: سوره مهر.
- خادمی، حمیدرضا. (۱۳۸۸). «راه‌های کسب سعادت از منظر ابن سینا». اندیشه نوین دینی. سال ۵، ش ۱۹، صص ۴۲-۹.
- رحیم پور، فروغ. (۱۳۸۹). «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن سینا». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ش ۳۷، صص ۸۵-۱۰۲.

## Fundamentals of Farabi's Cosmology

*Qasem PourHassan Darzi<sup>1</sup>, Batool Ahmadi<sup>2</sup>*

### Submitted:

2021/9/10

### Accepted:

2022/1/2

### Keywords:

Farabi,  
Cosmology,  
Worldview,  
Emanation  
Theory,  
Reason, Sky

**A**bstract: Farabi's cosmology is one of the dimensions of Farabi's philosophy that reflects his worldview. Farabi was the first Islamic philosopher to formulate a coherent theory of the universe, which became the model and basis for philosophical cosmology in the tradition of Islamic philosophy. Farabi's cosmology is a mixture of two Greek heritages, both philosophical and scientific, and the other is the heritage of the emerging Islamic civilization, which has been accompanied by his own innovation and initiative. By accepting the theory of issuance, Farabi rejected Aristotle's essentialist view of cosmology and, with an ontological approach, drew his own cosmology. Farabi's cosmology is a paradigm and pattern-oriented system whose origin is known and can be drawn based on the original origin of the destination, unlike the Aristotelian system that is an exploratory system in which beings are discovered in the stages of research and reflection. In Farabi's cosmology, implications such as theism, system-orientation, humanism, ontological precedence over epistemology, and causal relationship can be traced. The present article tries to describe Farabi's cosmology based on Farabi's origin, principles, innovations and initiatives, and then state the implications of Farabi cosmology.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.530057.1991](https://doi.org/10.30470/phm.2022.530057.1991)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. associate professor of Allameh Tabatabai University (**Corresponding author**)  
[ghasemepurhassan@gmail.com](mailto:ghasemepurhassan@gmail.com).
2. holds a PhD of Allameh Tabatabai University, [r.ahmadi5@yahoo.com](mailto:r.ahmadi5@yahoo.com).

**I**ntroduction: One of the most neglected aspects of Farabi's thought is cosmology. Farabi's cosmology is one of Farabi's prominent views that is deeply connected to his philosophical system. How the universe was created is the most central element in the study of cosmology, which determines the beginning of the universe, at least in general terms. Cosmology was the subject matter of classical philosophy; Especially in philosophies that expressed their philosophical reflections in the form of a hierarchical system.

**M**ethodology: In cosmology, Farabi first draws a world that fits his worldview. After the creation of the world, he examines, studies and determines the position of each subject. Farabi's worldview and cosmology is more than an empirical, special narrative of Aristotelian-Ptolemaic cosmology that has been adapted to Islamic elements.

The adaptation created by Farabi is itself a new idea that later evolved into Islamic philosophy.

**F**indings: Farabi's cosmological theory can be considered on the basis of five central principles.

#### **Theory of emanation**

Theory of emanation is a theory about ontology or cosmology. Farabi was one of the first Muslim philosophers to introduce this theory in the tradition of Islamic philosophy. He presented a reading of the theory of export that did not contradict Islamic teachings. According to the principle of emanation, all beings originate from a transcendent being. Creatures are classified according to a longitudinal system. That is, the higher order being is more complete than the lower order being. The theory of emanation or grace is opposed to the materialist theory, which accepts no essence or being, whether abstract or real,

outside of material phenomena.

### **Levels of Creatures**

In the book *The Seacat al Medina*, Farabi first enumerates six times the beings and confines the beings in these six categories. First order, cause in the first order; Second order: causes in the second order; Third level: active intellect; Fourth degree: Psyche; Fifth degree: form; Sixth rank: Matter (Farabi, 1996, p. 21). Thus Farabi formulated the theory of emanation in a way that did not contradict with the God of Islam. The God of Islam is the one God, the Creator. In his theory of emanation, he reconstructed this in such a way that all these attributes can be used from within (Farabi, 1995, p. 42-25). Sadro Farabi's theory formed a kind of paradigm and model-oriented system that is opposite to the exploratory and evolutionary system. A paradigm system is a system that has a specific origin and end and the designer is aware of it.

### **Causal relationship**

Farabi's world is a set of two spiritual and material worlds that the relationship between the two worlds is explained through the causal relationship. Cause is primarily the near cause of secondary causes and active intellect, as well as the unlikely cause for the physical world. In the same way, the spiritual world is considered as a cause compared to the lower worlds (Farabi, 1996, p. 24-23). Through this distinction, Farabi finds the category of proving the necessity of existence and Farabi's interpretation of the cause of causes. To Farabi ,cause of causes is a creature who is the cause for other beings. Its essence is his existence. Therefore, the main feature of Farabi's philosophical system is the precedence of ontology over epistemology.

### **Humanism**

Man and his place in Farabi's cosmology are very evident. Man is descending into the realm of matter. The material

world and the place of man in that social and political philosophy, which in addition to the educational aspect is considered a prelude to the resurrection of man. Farabi's expression does not consider man as merely a material and worldly being, but man has a specific purpose and position that can be understood through the understanding of cosmology (Farabi, 1992, p. 196).

### **D**iscussion and Conclusion:

Farabi's cosmology begins with the fundamental principle of creation from non-existence. For the fear of the universe based on the religious doctrine of the creation of non-existence, the theory of export was the best solution for Farabi. The theory of issuance was more closely related to Neoplatonic philosophy than to Qur'anic creation, because in the Farabi era the scientific belief in the universe was based on Ptolemy. But this does not mean that Islamic concepts

and elements do not play a role in defining and formulating the theory of Farabi's export, rather, Farabi made the two compatible with each other so that there was no conflict with religious God-centeredness. God is the first and the origin and has no end outside the essence. All these components are strongly current in Farabi's export theory.

In this way, Farabi depicts a world in which the universe cannot be formed without the first cause or God. Cosmology is inextricably linked to anthropology. Man finds his place only by understanding the cosmic system. Therefore, in Farabi's cosmology, the universe and the universe as a separate subject from God and man will not be understood. This cosmology can be called divine cosmology, which is alien to cosmology in the empirical sense of the word.

### **R**eferences:

- Adamson, Peter (1399SH), *Kennedy: Motefaker bozorg*

- sadehiye miyane*, Tehran:Nagde farhng.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1383 SH), *Elahiyat; Danshname Alaei*, introduction, margins and correction of Mohammad Moin, Hamadan: University of Bu Ali, Hamadan; Tehran:Anjomane Acar va Mfokhr Farhng.
  - Akhvanosafa (1387 SH), *Racahl (Mojmal Al hekma)*, By Mohammad Taghi Daneshpajoo and Iraj Afshar, Tehran: pazhhahgah Olome Slame va Matalate farhngy.
  - Aristotle (1385 SH), *Samae tabyi (Physics)*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Entsharat Tarhe Noh.
  - Aristotle (1387 SH), *Mabadotabiye (Mataphysics)*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Entsharat Tarhe Noh.
  - Aristotle (1399 SH), *Darbarey Asman* , translated by Ismail Saadat, Tehran: Entsharat Hermes.
  - Plato (1380 SH), *Collection of the Works of Afaton*, Volume 3
  - (Timaeus), translated by Hassan Lotfi, Tehran: Sharkat Sahami Entsharat Kharazmi.
  - O'Leary, Dolisi (1374 SH), *Transfer of Greek Sciences to the Islamic World*, translated by Ahmad Aram, Tehran,MARKaze nashre danshgahi.
  - Sahakian, William (1398 SH), *History of Philosophy from the Beginning to the Present*, translated by Hamid Reza Bashaq, Tehran:Nashre Cheshmeh.
  - Shaygan, Dariush (1393 SH), *Adyan va Maktabhi phalsofye hand*, Tehran: Farzan Rooz.
  - Shahrestani, Seyed Hebauddin (1387 SH), *Islam va Hiat*, translation and explanations of Seyed Hadi Khoshroshahi, Qom:Moasese Bustan Ketab.
  - Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad (1413AH), *Alamal phalsafy (altalighat)*, Beirut: Dar al-Manahil.
  - .....(1405AH), *Aljanbane rayel hakimane*, Tehran: Maktabat Al-Zahra.
  - .....(1390 SH), *Rasaele falsify faraby (a collection of*

- twelve treatises from the works of the second teacher*), translated by Saeed Rahimian, Tehran: Sharcate Entshrat almi va farhangy.
- ..... (1996), *Esa Al-Olome*, Dar al-Muktab al-Hilal, Lebanon: Beirut.
  - ..... (1381 SH), *Esa Al-Olome*, translated by Hossein Khadio Jam, Tehran: Sharkat Sahami Entsharat Kharazmi.
  - ..... (1371 SH), *sisato Al-madaniya*, translated and commented by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran: Entasharat wazarate farhang va ershade Islami.
  - Kohan, Rabar A. (1350 SH), *Ganjinei az Talmud*, translated by Amir Fereydoun Gorgani, Tehran: chabkhne Ziba.
  - Kamalizadeh, Tahereh (1388 SH), "Mabany mabadothbieiandish siyasi farabi", fasname taamolot falsafy, First Year, Third Issue, Fall 1388, 80-59.
  - Nelino, Carlo Alfonso (1349 SH), *Tarahk Nojom Islami*, translated by Ahmad Aram, Tehran:Chape Bahman.
  - Dewitt, Richard (2010), *Worldviews an Introduction to the History and Philosophy of Science*, Second Edition, Wiley-Blackwell.
  - Gyeky, Kwame (1972), "Al-Farabi on Analysis and Synthesis", *Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science*; Vol.6, No.1, pp.33-38.
  - Janos, Damien(2012), *Method, Structure and Development in Al-Farabi's Cosmology*, Brill.
  - Rescher, Nicholas(1963), *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburg University of Pittsburg Press.
  - Matthew, Davidson (2019) , "God and Other Necessary Beings", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/god-necessary-being/>>.
  - Peters, F. E. (1961), *Greek Philosophical Terms, a Historical Lexicon*, New York: New York University Press, London: University of London Press Limited.

- 
- Plotinus, (voles (I & II) (1988),  
With an English Translation  
by A .H . Armstrong, London,  
Cambridge. Massachuse,  
Harvard University press.
  - Toomer, G. J(1984), *Ptolemy's  
ALMAGEST, Translated and  
Annotated*, Gerald Duckworth &  
Coltd.



## مبانی کیهان‌شناسی فارابی

بتول احمدی<sup>۱</sup>، قاسم پورحسن<sup>۲</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۵/۱۹

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۰/۱۲

## واژگان کلیدی:

فارابی، کیهان-

شناسی، جهان-

بینی، نظریه

صدور، تعقل،

فلک.

**چکیده:** کیهان‌شناسی فارابی یکی از ابعاد فلسفه فارابی است که بازتابی از جهان‌بینی وی است. فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که در مورد کیهان، نظریه منسجم و مدونی را نگاشت که به‌عنوان الگو و مبنایی برای کیهان‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی قرار گرفته است. کیهان‌شناسی فارابی آمیزه‌ای از دو میراث یونانی، اعم از فلسفی و علمی و دیگری میراث تمدن نوظهور اسلامی است که با نوآوری و ابتکار خاص وی همراه شده است. فارابی با پذیرش نظریه صدور، نگاه ذات‌گرایانه و ماهوی ارسطو در کیهان‌شناسی را کنار زد و با رویکرد هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی مختص خویش را ترسیم کرد. کیهان‌شناسی فارابی نظامی پارادایمی و الگو‌محور است که مبدأ آن مشخص است و بر اساس مبدأ اولیه مقصد نیز قابل ترسیم است؛ درست برخلاف نظام ارسطویی که نظامی اکتشافی است و موجودات در مراحل تحقیق و تأمل منکشف می‌شوند. بر اساس کیهان‌شناسی فارابی نتایجی نظیر خدا‌باوری، نظام‌محوری، انسان‌مداری، تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و رابطه علی و معلولی قابل پی‌گیری است. با توجه اینکه پژوهش مستقلى در زمینه کیهان‌شناسی فارابی انجام نشده است، نوشتار پیش‌رو در تلاش است کیهان‌شناسی فارابی را بر اساس خاستگاه، مبانی، ابداعات و ابتکارات فارابی توصیف کند.

DOI: 10.30470/phm.2022.530057.1991

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی، (نویسنده مسئول) pourhassan@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی، r.ahmadi5@yahoo.com

## مقدمه

با وجود تحقیقات بسیاری که دربارهٔ اندیشه‌های فارابی انجام شده و کتاب‌های و مقاله‌های فراوانی که در این زمینه به چاپ رسیده است، اما هنوز فارابی پژوهی به جایگاه شایسته‌ای که باید، دست نیافته است. یکی از ابعاد فکری فارابی که بیشتر از دیگر ابعاد مغفول مانده است، کیهان‌شناسی فارابی است. کیهان‌شناسی فارابی یکی از دیدگاه‌های برجستهٔ فارابی است که پیوند عمیقی با نظام فلسفی وی دارد. کیهان‌شناسی در فلسفه‌های کلاسیک نظیر فلسفهٔ فارابی، حکم اصل موضوع را دارد که بدون شناخت آن نمی‌توان درک درستی از نظام و دستگاه فکری او ارائه کرد، به‌ویژه تفکر در چهارچوب نظام سلسله‌مراتبی که خود از الزامات کیهان‌شناسی فارابی بوده است و هر موضوعی جایگاه خاص خود را دارد. تبیین اینکه چرا هر موضوع و یا به‌تعبیر سارتر، هر موجود جایگاه خاص خود را دارد، تنها از

طریق درک کیهان‌شناسی فارابی میسر است. علی‌رغم اهمیت و ضرورتی که کیهان‌شناسی فارابی برای درک فلسفه وی دارد، کار تحقیقاتی مستقلی در این زمینه انجام نشده است. تنها یک کتاب در زمینهٔ کیهان‌شناسی فارابی با عنوان *روش، ساختار و شرح کیهان‌شناسی فارابی* (Janos, 2012) از دامین جانز به زبان انگلیسی به نگارش درآمده است.

یکی از نظریه‌های مهم و بنیادین در کیهان‌شناسی فارابی، نظریهٔ فیض یا صدور است. فارابی کتاب مستقلی در مورد کیهان‌شناسی ندارد، اما وی در دو کتاب *آرای اهل مدینهٔ فاضله و سیاسته المدنیه و همچنین رسالهٔ زنون، رسالهٔ باورهای قلبی و تعلیمات نظام سلسله‌مراتبی خود را به‌خوبی تشریح کرده است*. نظام سلسله‌مراتبی از استلزامات نظریهٔ فیض یا صدور است که به صورت مدون برخاسته از دیدگاه افلوپین و شاگردان وی است. در این نوشتار ابتدا کیهان‌شناسی فارابی بر اساس آن چه وی در این دو کتاب و

تاریخ بشر دارد. پرسش از پیدایش جهان، چگونگی آغاز، تکامل و حتی سرانجام آن در فلسفه نیز مورد توجه است. کیهان‌شناسی در حکم اصل موضوع برای فلسفه کلاسیک محسوب می‌شد، به‌ویژه در فلسفه‌هایی که در غالب نظام سلسله‌وار، تأملات فلسفی خود را بیان می‌کردند. ترسیم ساختار جهان، الگویی به فیلسوف ارائه می‌کرد تا سایر مسائل را در همان الگو و چهارچوب طرح‌ریزی کند.

تا قبل از عصر علمی به معنای تجربی کلمه، کیهان‌شناسی مبتنی بر باورهای برآمده از اسطوره‌ها، باورهای دین و حتی قومیت بوده است. نگاه اساطیری، قدیمی‌ترین نظریه‌ها را در مورد آفرینش بیان کرده است. منظور از جهان‌شناسی اساطیری، مجموعه‌ای از باورها در مورد جهان است که خاستگاه آن‌ها، اسطوره‌ها هستند. جهان‌شناسی هندی را می‌توان نمادی از جهان‌شناسی اسطوره‌ای دانست (ن.ک: شایگان، ۱۳۹۳).

دیگر آثار خود که به صورت پراکنده تر آورده است، توصیف می‌شود؛ در گام بعدی، مبانی و استلزامات کیهان‌شناسی فارابی تبیین خواهد شد.

## ۱. کیهان‌شناسی

جهان چیست؟ آیا جهان تنها مجموعه‌ای از اشیاء مادی است؟ جهان چگونه پدید آمد؟ آیا می‌توان برای جهان، آغازی در نظر گرفت؟ آیا جهان سیر تکاملی داشته است؟ سرانجام آن کجاست؟ پاسخ به این پرسش‌ها در شاخه‌ای از علوم طبیعی به نام کیهان‌شناسی<sup>۱</sup> بررسی می‌شود. جهان‌شناسی یا کیهان‌شناسی شاخه‌ای از علوم طبیعی است که چگونگی آغاز و انجام جهان را مطالعه می‌کند. چگونگی آفرینش جهان، محوری‌ترین رکن مطالعه کیهان‌شناسی است که آغاز جهان و فرجام جهان را دست‌کم در حالت کلی مشخص می‌کند. پرسش‌های پیرامون جهان، پرسش‌های بنیادینی هستند که قدمتی به قدمت

1- Cosmology.

دیگری از کیهان‌شناسی را رقم زد. جهان‌شناسی یا کیهان‌شناسی فلسفی، مجموعه‌ی باورهایی است که بیش از هر چیزی مبتنی بر اندیشه و تأمل است. به بیانی دیگر، ابزار اصلی کشف حقایق جهان، بیشتر مبتنی بر عقل و استدلال است که همان عقل تجربی است که در آن مشاهده و تجربه از طریق عقل راستی آزمایی می‌شود. به این ترتیب، مشاهدات و تجربه‌ها که از طریق چشم و دیگر حواس غیر مسلح به دست می‌آید، اگر با معیارهای عقلی در تضاد نبود، مورد تأیید قرار می‌گرفت.

در پاسخ به این پرسش که چرا کیهان‌شناسی در فلسفه اهمیت دارد، باید بیان کرد که رویکردها متفاوتی به کیهان در تاریخ فلسفه قابل پیگیری است. در فلسفه‌های پیشاسقراطی، محوری‌ترین دلم‌مشغولی‌های فلسفی با پرسش از دنیای پیرامونی آغاز شد. پرسش‌های به ظاهر ابتدایی، مقدمه‌ای برای شناخت جدی‌تر کیهان شد. آراء فیلسوفان یونانی اعم از پیشاسقراطیان و پساسقراطیان، بستری را برای مطالعات

گونه‌ی دیگری از جهان‌شناسی، جهان‌شناسی مبتنی بر ادیان الهی است. جهان‌شناسی دینی که به طور کلی، ادیان توحیدی با منشأ الهی مد نظر است، مجموعه‌ای از باورهای برخاسته از دین است. دین یهود و اسلام مؤثرترین دیدگاه در مورد خلقت جهان را عرضه کرده‌اند. دین یهود مراحل آفرینش را از جانب خدا می‌داند که او در شش روز، زمین و آسمان را خلق کرده است. خلق تاریکی، روشنایی، آب، زمین و آسمان در کتاب مقدس یهودیان توصیف شده است (کهن، ۱۳۵۰). در دین اسلام، خدا خالق جهان است؛ جهان اعم از زمین، آسمان و آنچه مابین این دو است. آسمان در هفت طبقه آفریده شد و به تبع آن، آفرینش زمین را نیز این گونه وصف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷). قرآن هفت بار به صورت صریح و دوبار به کنایه، از آسمان‌های هفت‌گانه یاد کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

رویکرد فلسفی به کیهان، نوع

اسماعیلیان (اخوان‌الصفاء، ۱۳۸۷) و فیلسوفانی نظیر ابن سینا مورد تأیید قرار گرفت و در دامن فلسفه اسلامی مسیر تکاملی خود را طی کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵؛ ابن سینا، ۱۳۶۱؛ ۱۳۵۳). تلاش فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی، نبوغ و ابتکار وی در تبیین آفرینش جهان هستی را که با آفرینش دینی و اسلامی سازگار است، به نمایش می‌گذارد. چگونگی ترسیم کیهان، مبانی و استلزامات آن در دامن فرهنگ و فلسفه اسلامی از ابتکارت فارابی است.

## ۲. منابع فارابی در شناخت کیهان

فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی فلسفی - اسلامی از چند منبع عمده سود جست است که یکی میراث یونان و دیگر خاستگاه اسلامی است. میراثی که از یونان به فارابی رسیده است که خود از دو منبع سرچشمه گرفته است؛ یک بخش آن آثار فلسفی است که عمدتاً از آثار ارسطو و همچنین اقتباس از آثار نوافلاطونیان به‌ویژه افلوپین به دست

مبعدی فراهم کرده است که در بخش میراث فلسفی یونان به آن اشاره می‌شود.

امروزه علم فیزیک، خود را مسئول پاسخگویی به این پرسش‌ها در مورد کیهان می‌داند؛ البته فیزیک به شاخه‌های مختلف تقسیم می‌شود که شامل علمی چون اخترشناسی، اخترفیزیک، زمین‌شناسی و ... دانشی از کل جهان به‌دست می‌دهد که از آن به کیهان‌شناسی یاد می‌شود (Dodelson, 2003).

فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی خود، ابتدا به ترسیم جهانی می‌پردازد که متناسب با جهان‌بینی وی است. بعد از خلق جهان او به بررسی، مطالعه و تعیین جایگاه هر موضوعی می‌پردازد. جهان‌بینی و کیهان‌شناسی فارابی بیش از آنکه تجربی باشد، روایتی خاص و ویژه از کیهان‌شناسی ارسطویی - بطلمیوسی است که با عناصر اسلامی سازگار شده است. سازگاری که فارابی به‌وجود آورد، خود ایده نو و تازه محسوب می‌شود که بعدها توسط

فارابی رسیده است (Damien, 2012: 16&28) بخش دیگر آن، میراث علمی است که برخاسته از سنت نجومی موجود است که همان هیأت بطلمیوسی می‌باشد. چگونگی درک فارابی از این میراث دو گانه، پرسش محوری است که پاسخ به آن فهم درستی از کیهان‌شناسی فارابی به دست می‌دهد؛ در گام بعدی، تأثیر تمدن اسلامی که در آغاز رشد و بالندگی خود بود، بررسی می‌شود.

#### ۲-۱. منابع یونانی-فلسفی

نخستین تلاش‌های فلسفی در مورد کیهان و شناخت آن از سوی فیلسوفان پیشاسقراطی انجام شد. همه تلاش آنان معطوف به یافتن ماده‌المواد یا جوهر نخستین بود که تمام واقعیت جهان را به آن نسبت دهند. تمایز این دسته با پیشینیان در این بود که کیهان‌شناسی آنان اسطوره‌ای و دینی نبود، بلکه آنان از راه مشاهده و تفکر، نگاه واقع‌بینانه‌ای را برای شناخت جهان در پیش گرفتند. اولین طلیعه کیهان‌شناسی در دیدگاه نخستین فیلسوفان پیشاسقراطی، یعنی

تالس آشکار شد. تالس، عنصر نخستین جهان را آب دانست. از نظر او، آب عنصری است که جوهر تمام اشیاء از آن است. وی بر اساس این دیدگاه که همه چیز از آب است، زمین را در فضا شناور می‌دانست، درست مانند توپی که در آب شناور است (سهاکیان، ۱۳۹۸: ۲۴).

فیثاغوریان با این باور بنیادین که همه چیز از عدد است، نتیجه گرفتند که همه پدیده‌های جهان از نسبت‌های عددی مشخصی پیروی می‌کنند. بر این اساس، یک هماهنگی بین آن‌ها وجود دارد؛ همچنین فیثاغوریان گمان می‌کردند فاصله بین اجرام آسمانی تا زمین را می‌توان از طریق همین نسبت‌های عددی مشخص کرد (هالینگ‌دیل، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۵). کیهان که از واژه‌ای یونانی (Kosmos) مشتق شده است و به معنای زینت، نظم و جهان فیزیک و مرئی است، نخستین بار از سوی فیثاغوریان عنوان شد (peters, 1961: 108).

گام مهم بعدی در راستای شناخت

کیهان را «هراکلیتوس» برداشت. هراکلیتوس مفهوم لوگوس<sup>۱</sup> را وارد فلسفه کرد. لوگوس معانی مختلفی دارد. لوگوسی که هراکلیتوس به آن اشاره دارد، قانون و نظم حاکم بر جهان است. قانونی که تضادها و کشمکش اضداد را که هراکلیتوس بدان باور داشت، در آن سازش می‌یابند. لوگوس، واحد و هم‌پای زئوس است. خدا، زئوس یا لوگوس، عقل جهان یا همان قانون کلی درون همه اشیاء است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۴).

گام مؤثر دیگر برای شناخت کیهان از آن «آناکساگوراس» است. آناکساگوراس مفهوم نوس<sup>۲</sup> یا عقل را برای ساخت اشیاء از توده نخستین در نظر می‌گیرد. نوس بر تمام موجوداتی که حیات دارند، توانایی دارد. نوس، نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیزی آمیخته نیست، بلکه تنها، به‌نفسه و قائم به خود است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۴). نوس در تمام اشیاء زنده، حضور دارد و یکی است. نوس

خالق ماده نیست، زیرا ماده ازلی است؛ همچنین وظیفه نوس، ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی در بخش توده مخلوط است. زمانی که حرکت چرخشی گسترش یابد، علت برای حرکت بعدی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۶). این تلاش‌ها حکایت از آن دارد که فیلسوفان پیشاسقراطی گام‌های اولیه و مؤثری را برای شناخت کیهان برداشتند.

افلاطون که از فیلسوفان پساسقراطی است، نظریه‌های منسجم‌تری نسبت به پیشینیان خود ارائه کرده است. وی در رساله تیمائوس روش خاصی را برای درک کیهان و پیدایش جهان بیان می‌کند. «دمیورژ» خدای صانع، صورت‌گر و نظم‌دهنده بی‌نظمی‌ها را معرفی می‌کند. نزد افلاطون، ماده ازلی است و دمیورژ از روی صور و مثل‌اعلی‌الگو می‌گیرد و جهان مادی را نظم و ترتیب می‌بخشد. از نظر افلاطون، چهار عنصر، یعنی آب، آتش، خاک و هوا در حال حرکت و

1-Logos .

2-Nous.

(Dewitt, 2010, p:13-14 )

۱. زمین در مرکز جهان قرار دارد.
۲. زمین ثابت است، نه مانند خورشید به دور جسم دیگر می چرخد و نه بر محور خود در گردش است.
۳. ماه، سیارات و خوشنما به دور زمین در گردش هستند و کامل می شوند.
۴. جهان به دو بخش مافوق قمر و تحت قمر تقسیم می شود.
۵. جهان تحت قمر، یعنی قلمروی از ماه تا زمین و خود زمین چهار عنصر اساسی وجود دارد. این عناصر عبارتند از: آب، هوا، خاک و آتش.
۶. اجسام مافوق ماه از جمله خود ماه، خورشید، افلاک و ستارگان، عنصری متفاوت از عنصر زمینی دارند که همان اثر یا اتر است.
۷. هر کدام از این عناصر ماهیتی دارند، ماهیت آن‌ها علت رفتار آن‌هاست.
۸. هر عنصر بر اساس طبیعت خود مایل به حرکت هستند.
۹. خاک تمایل دارد به سمت مرکز زمین حرکت کند؛ بر همین اساس، کلوخ یا سنگ به محض سقوط به

تغییر ند. دمیورژ به این چهار عنصر، شکل هندسی می بخشد (افلاطون، ۱۳۸۰). کیهان‌شناسی افلاطونی بیشتر جنبه توجیهی و استدلالی داشته است تا اینکه جهان را از دریچه افلاک، ستارگه و زمین بررسی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸۸-۲۸۷).

دیدگاه ارسطو در مورد کیهان، نقطه عطفی را برای شناخت کیهان در دوران یونان باستان و کلاسیک رقم زده است. تفکر ارسطو در مورد کیهان به مراتب شفاف‌تر و منسجم‌تر از پیشینیانش بود (ارسطو، ۱۳۸۵؛ ارسطو، ۱۳۸۷؛ ارسطو، ۱۳۹۳؛ ارسطو، ۱۳۹۶). کیهان‌شناسی با الگوی ارسطو، قرن‌ها به عنوان مدلی بی‌بدیل بر اندیشه‌ها حاکم بود. ارسطو، الگوی خاصی را برای شناخت کیهان ترسیم کرد که خود، جهان‌بینی ارسطو را نشان می‌دهد. «دیویت» در کتاب جهان‌بینی مقدمه‌ای بر تاریخ و فلسفه علم، باورهای مبنایی ارسطو را که بازتابی از جهان‌بینی وی است، در چهارده فقره خلاصه می‌کند که عبارتند از:

تا اسلامی و از اسلامی تا قرون وسطی ترسیم کرد، بلکه حتی در آراء علمی نیز الگو بوده است. هیأت بطلمیوسی، اصول موضوعه و مبانی آن، برگرفته از دیدگاه‌های کیهان‌شناسی ارسطو است. کیهان‌شناسی ارسطویی در دوران هلنیسمی مورد پذیرش بوده است که با قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف همراه شد. کیهان‌شناسی ارسطو کم‌کم با آموزه‌های دینی در مورد خلقت همراه شد. نخستین فرد که سعی کرد بین فلسفه و دین آشتی برقرار کند نومیوس آپامئیایی<sup>۱</sup> (حدود ۱۸۰-۱۶۰م) بود. او افلاطون را موسایی و یهودی می‌دانست که به زبان یونانی سخن می‌گفت (دلیسی، ۱۳۷۴: ۳۷). دیدگاه وی در مورد سازش بین دین و فلسفه، الگویی برای فیلسوفان بعدی قرار گرفت که تمام تلاش خود را صرف پیوند فلسفه و دین داشته باشند.

«فیلون اسکندرانی» نقطه عطف مهم دیگر در تفسیر و خوانش دیدگاه ارسطو در مورد کیهان‌شناسی محسوب

سمت زمین حرکت می‌کنند. ۱۰. آب نیز تمایل دارد به سمت مرکز زمین حرکت کند، اما میل آن به اندازه میل خاک نیست. وقتی خاک با آب مخلوط می‌شود، این مخلوط به سمت زمین گرایش دارد، در عین حالی که آب بر روی خاک قرار می‌گیرد و این همان تمایل کمتر است.

۱۱. عنصر هوا تمایل دارد به سمت منطقه‌ای حرکت کند که بالاتر از زمین و آب است.

۱۲. عنصر آتش تمایل دارد که از مرکز زمین دور شود؛ بر همین اساس، آتش همواره به سمت بالا در حرکت است.

۱۳. اتر یا جسم اثیری، جسم اجسام آسمانی را تشکیل می‌دهند. از ویژگی‌های آن، تمایل به حرکت دوار و دایره‌گون است.

۱۴. افلاک و سیارت، به‌طور مداوم در مدار زمین، یعنی مرکز جهان در حرکت هستند.

جهان‌بینی ارسطو نه تنها الگویی برای فیلسوفان بعدی، از دوران هلنیسمی

1 - Numinous of Apamea.

مخلوق است. عقل، لوگوس یا نوس جایگاه خود را در فلسفه نوافلاطونیان پیدا کرده بود. احد، خدای خالق عقل است. احد، فراهستی است و قابل شناخت نیست (Plotinus, V.1, I,5). احد، عقل را خلق می‌کند و عقل، نفس را به وجود می‌آورد. نفس با توجه به قدرت سیر به صورت تنزلی، جهان محسوس را خلق می‌کند. دیدگاه افلوپین در باب کیهان با انسان شناسی عجین است. محور شناخت کیهان و جهان، انسان است. نظریه فیض یا صدور افلوپین، نحوه پیدایش جهان را تبیین و توصیف می‌کند. فارابی این نظریه را به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که با مفاهیم دینی اسلام در تضاد نباشد.

## ۲-۲. منابع یونانی-علمی: هیأت بطلمیوسی

کلاود یوس بطلمیوس<sup>۱</sup> (۱۶۸-۹۰ م) یکی از فیلسوفان و منجمان برجسته یونان باستان بود. بطلمیوس الگویی برای کیهان تدوین کرد که همان منظومه خورشیدی امروزی است. در

می‌شود. فیلون، فیلسوفی یهودی است که پروای سازش آموزه‌های دینی با میراث یونانی و فلسفی را در سر می‌پروراند. در منظومه فکری فیلون، لوگوس همان عقل الهی در نظر گرفته شد. فیلون صور معقول افلاطون را با این قرائت که این صور به مثابه افکار و قوای خدا در عقل الهی موجود هستند، پذیرفت. لوگوس صورت خداست و جهان، صورت صورت خداست. لوگوس، عقل الهی است که به منزله صورت صورها و جامع صور تفسیر می‌شود (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). اندیشه‌های فیلون بر افلوپین (بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی) بسیار تأثیر گذار بود. محوری‌ترین اندیشه افلوپین، نظام سلسه‌مراتبی مراتب هستی، متشکل از واحد، عقل و نفس است که در اصل، برخاسته از اندیشه‌های فیلون اسکندرانی است. در اندیشه افلوپین، احد خالق عالم است و ماده دیگر ازلی نیست، برخلاف اندیشه‌های فیلسوفان یونانی، بلکه

1 - Claudius Ptolemy.

بطلمیوسی کمک می‌گیرد و مراتب عقول را متناظر با افلاک تنظیم می‌کند. آن چه را که می‌توان از ابتکار خاص فارابی در نظریه افلاک دانست، قائل شدن به فلک نهم است که به صراحت در نظریه صدور به آن اشاره می‌کند. فلک نهم در سامانه بطلمیوسی وجود نداشت و این از نوآوری‌های منجمان اسلامی بوده است (نصر، ۱۳۷۷: ۳۱۵) که فارابی در رأس آنان قرار دارد. بعدها ابن‌سینا، نظریه افلاک نه‌گانه را در طبیعیات خود بسط داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۷۵).

### ۲-۳. منبع و حیانی و کلامی

فرهنگ و تمدن اسلامی با ظهور اسلام آغاز شد و در قرون اولیه اسلامی با درخشش بی‌نظیر علمی همراه شد. علم‌آموزی به شیوه آکادمیک و علمی با کمک و مساعدت دربار خلفای اسلامی، به‌ویژه خلفای عباسی رونق گرفت. عصر ترجمه، تجلی و شکوه علم‌آموزی را در این عصر نشان می‌دهد. در این زمان بسیاری از کتاب‌ها

هیأت بطلمیوسی، زمین مرکز عالم است و خورشید و ماه و افلاک به دور زمین در گردشند. در هیأت بطلمیوسی برای مسیر فرضی سیارات از مفهوم فلک استفاده می‌کردند. فلک یک جسم کروی صلب و نامرئی است که زمین در مرکز آن قرار دارد و سیارات به محیط آن چسبیده‌اند (کنعانی، ۱۳۹۳: ۱۲۸). با چرخش فلک به دور زمین، سیاره نیز به دور زمین می‌گردد. بطلمیوس به هشت فلک باور داشت که آخرین آن، فلک‌الافلاک است که همه ستاره‌ها بر روی آن چسبیده‌اند؛ همچنین او بر این باور بود که خدا و فرشتگان پس از فلک‌الافلاک قرار دارند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۴). هیأت بطلمیوسی در اصل مدل زمین مرکزی را ارائه کرده است که در مقابل نظریه خورشید مرکزی قرار دارد. در هیأت بطلمیوسی هفت فلک وجود دارند که به ترتیب عبارتند از: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت یا اطلس. فارابی در تدوین نظریه صدور، از هیأت

بطلمیوسی آن چنان مورد قبول و پذیرش مسلمانان بود که علی‌رغم ایمانی که به آیات الهی داشتند، در عمل، هیأت بطلمیوسی مورد عنایت و پذیرش قرار گرفت. دلیل این امر را می‌توان چنین بیان کرد که هیأت بطلمیوسی از قدمت بیشتری برخوردار بود و با استدلال‌ها و مشاهدات مورد تأیید و پذیرش علوم تجربی و نجوم قرار گرفت و به لحاظ فلسفی نیز بسیار مورد تأیید بوده و استدلال‌های بسیاری برای آن آورده شده است. بدین ترتیب اصول بطلمیوسی بیشتر مورد پذیرش بود و کمتر در آن تردید وجود داشت. این امر از سرب‌بی‌اعتمادی و نادرست دانستن آیات الهی نبود، بلکه آنان قائل به این امر بودند که آیات الهی، دلالت‌های ظاهری و باطنی دارد. بدین ترتیب علی‌رغم تصویرسازی بسیار متفاوت قرآن از افلاک، این رویکرد نتوانست بر هیأت بطلمیوسی غالب شود؛ در حالی که نظر قرآن پدیده‌ای نوظهور بود و برای بشر آن زمان که

از زبان فارسی، سانسکریت، سریانی و حتی یونانی به عربی ترجمه شد. نگاه همه‌جانبه به علم، دوران ویژه‌ای را برای تمدن اسلامی رقم زد که به عصر طلایی اسلام شهره است.

علاوه بر کتاب‌هایی که از میراث دیگر سرزمین‌ها بودند، قرآن یکی از منابع حایز اهمیت برای کیهان‌شناسی بوده است. برجسته‌ترین تصویری که قرآن در مورد کیهان و جهان هستی ترسیم می‌کند، هفت طبقه بودن آسمان و زمین است: الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن<sup>۱</sup> که آیات مشابه دیگری نیز با همین مضامین در قرآن وجود دارد. این آیات با افلاک چندگانه‌ای که هیأت بطلمیوسی بر آن مبتنی است، منافات داشت. هفت طبقه بودن زمین و آسمان، جایگاهی در کیهان‌شناسی فارابی دست‌کم در ظاهر و تصویرسازی از کیهان ندارد. دلیل این امر را می‌توان غلبه هیأت بطلمیوسی بر جهان علمی دوران اولیه اسلام دانست. هیأت

داده است.

### ۳. کیهان‌شناسی فارابی

فارابی از یک سو با آموزه‌های اسلامی روبه‌رو بوده است و از سوی دیگر با میراثی که در عصر طلایی اسلامی، از یونان به سرزمین‌های اسلامی وارد شده بود. این میراث با استقبال عامی از سوی متفکرین اسلامی مواجه شد. فضای آکنده از حقیقت‌جویی که از پشتوانه معنوی و مادی حاکمان نیز برخوردار شد، زمینه و بستر فکری مطلوبی را برای فارابی فراهم کرده بود؛ همچنین تلاش‌های مصرانه و عالمانه‌کنندی، مسیر تفکر به‌شیوه فلسفی و بر محور خرد را برای فارابی میسر کرد (آدامسون، ۱۳۹۹). فارابی این مسیر را با پشتکار و علاقه‌ای که به فراگیری فلسفه داشت، ادامه داد و توانست فلسفه و نظام کیهانی مستقل از فلسفه یونانی و نوافلاطونی بنا کند. به این ترتیب، آثار فارابی نه تنها شرح و بسط افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان نبود، بلکه خود از مبانی و بنیادهای ویژه‌ای برخوردار

خالی از تجهیزات علمی و فناوری بود، امکان راستی‌آزمایی وجود نداشت. با وجود اینکه برخی از دیدگاه‌های قرآنی به‌نحو تأویل و تفسیر درک شد و نقش مؤثری در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی ایفا نکرد، مسأله حدود یا قدم عالم که از دامان آموزه‌های دینی و کلامی سرچشمه گرفته بود، در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی بسیار تأثیرگذار بوده است. قدیم یا حادث بودن عالم، به‌نوعی چرخش از هیأت بطلمیوسی به سوی آموزه‌های اسلامی در مورد آفرینش بوده است. مسأله محوری حدود و قدم عالم بر این پرسش مبتنی بود که واحد (الله) علت عالم و قدیم است و عالم به‌عنوان مخلوق و معلول، حادث است (اشعری، ۱۹۶۳: ۳۱۵-۳۱۴). خداوند از عدم خلق می‌کند، یعنی ماده یا چیزی شبیه به آن وجود ندارد که خدا به آن صورت یا حرکت ببخشد؛ بنابراین، فارابی به بن‌مایه‌های اصلی آفرینش از آموزه‌های اسلامی عنایت داشت که در کیهان‌شناسی خود با تو سل به نظریهٔ صدور، آن را بازتاب

هستی، اعم از انتزاعی یا واقعی، خارج از پدیده‌های مادی را نمی‌پذیرد (Davidson, 2019).

فارابی به شدت به نظریه صدور یا فیض باور دارد و آن را همسو با آموزه‌های اسلامی می‌بیند. مسأله خلق از عدم، اصل دینی است که فارابی در راستای نحوه پیدایش عالم، آن را به عنوان اصل بنیادین پذیرفته است. از نظر فارابی، موجودی افضل و اقدم بر علت اول نیست (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵). فارابی در کتاب سیاست مدینه ابتدا شش مرتبه از موجودات را برمی‌شمرد و موجودات را در این شش دسته محدود و محصور می‌کند؛ مرتبه اول: علت در مرتبه اول؛ مرتبه دوم: علت‌های در مرتبه دوم؛ مرتبه سوم: عقل فعال؛ مرتبه چهارم: نفس؛ مرتبه پنجم: صورت؛ مرتبه ششم: ماده (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱).

فارابی نظریه صدور را به شکلی مطرح و تدوین کرد که با خدای اسلام در تضاد نباشد. خدای اسلام، خدای

بود که خاص نظام فکری وی بوده است. در ادامه به عناصر کیهان‌شناسی فارابی می‌پردازیم.

### ۳-۱. نظریه صدور، اصل بنیادین کیهان‌شناسی فارابی

نظریه صدور<sup>۱</sup> نظریه‌ای در باب هستی‌شناسی یا کیهان‌شناسی است که بارقه‌های آن را در فلسفه افلوپین و پیروان وی می‌یابیم. فارابی از جمله نخستین فیلسوفان مسلمان است که این نظریه را در سنت فلسفه اسلامی جاری کرد. او قرائتی از نظریه صدور ارائه کرد که با آموزه‌های اسلامی در تضاد نباشد. بر اساس اصل صدور، همه موجودات از یک وجود متعالی سرچشمه گرفته‌اند و موجودات بر اساس یک نظام طولی رتبه‌بندی شده‌اند؛ یعنی موجود مرتبه بالاتر، کامل‌تر از موجود مرتبه پایین‌تر است. به تعبیری بر اساس نظریه صدور، موجودات از یک اصل مشتق شده‌اند. نظریه صدور یا فیض در مقابل نظریه ماتریالیستی قرار دارد که هیچ ذاتی یا

1. Emanation.

واحد، خالق و مبدع است. او در نظریه صدور خود به گونه‌ای این امر را بازسازی کرد که از بطن آن، تمامی این صفات قابل استیفا است. خدایی که فارابی معرفی می‌کند، خدای فلسفی است که نه تنها منافاتی با خدای دینی ندارد، بلکه در راستای همسویی با خدای اسلام معنا و مفهوم می‌یابد. فارابی در کتاب *مدینه فاضله* شرح و توصیف کاملی از علت اول یا همان خدا ارائه می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۲-۲۵).

خدای فارابی در درجه اول، یکتا، یعنی واحد است. یگانگی خدا منحصر به فرد و از ویژگی ذاتی او است. ذات خدا منحصر به فرد است و هیچ شریکی در ذات ندارد. فارابی قائل است ماهیت خداوند همان ذات و وجود اوست (فارابی، ۱۴۱۳ ه. ق: ۳۸۳). لازمه چنین ذاتی، وحدت صرف است که کثرت در آن راه ندارد. یکی از استلزامات چنین ذاتی به حکم قاعده عقلی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» نمی‌تواند مبدع کثرات باشد، اما از

سوی دیگر، خدا خالق و مبدع عالم است. عالم مجموعه‌ای از اشیاء کثیر است. بر این اساس، خدای واحد چگونه این همه کثرات را پدید آورده است. این پرسش بنیادین فارابی در مواجهه با فلسفه آفرینش بود. بدین ترتیب خدای فارابی باید کثرات را از نیستی، لباس هستی ببوشاند. با این اوصاف، خدای واحد، چگونه مبدع و خالق کثرات است؟ آیا این امر با قاعده «الواحد» در تضاد نیست؟ آیا خلق کثرات که واقعیت ازکارناپذیر برای ذهن واقع‌گرای فارابی است، با قاعده «الواحد» تناقض ندارد؟ فارابی برای رفع این تناقض‌ها و توجیه مسأله خلقت از یک سو و خالقیت خدا از سوی دیگر، نظریه صدور را (که میراث افلوطین و شاگردان آن بود) پذیرفت و آن را قابل بازسازی برای توجیه معضل پیش‌رو دانست.

نظریه صدور یا فیض فارابی به لحاظ روشی بر دو اصل بنیادین مبتنی است. این دو اصل بنیادین، تعقل و علیت است. علت در مرتبه اول یکتا و

از واحد صادر می‌شود. موجود دوم یا همان عقل اول، جوهری مجرد است که هم ذات خود و ذات موجود اول را تعقل می‌کند. با تعقل ذات علت اول، عقل دوم و با تعقل ذات خود، آسمان اول (فلک اول یا فلک اطلس) از او صادر می‌شود. موجود دوم بر اساس اصل بنیادین تعقل و علیت موجود سوم و فلک اطلس را ایجاد می‌کند.

موجود سوم نیز جوهری عقلی است که ذات موجود اول و ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود چهارم (عقل سوم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره کواکب ثابت به وجود می‌آید.

موجود چهارم (عقل سوم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود پنجم (عقل چهارم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره زحل از آن ایجاد می‌شود.

موجود پنجم (عقل چهارم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود

واحد است و هیچ جهت کثیری در آن راه ندارد. موجود دوم را موجود اول صادر می‌کند. این صدور در مرتبه اول به نحو ضروری نیست، بلکه به نحو ارادی است؛ چون خدای فارابی، موجودی مختار و دارای اراده است (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۷۲). بنابراین، خلقت و آفرینش به نحوی ضروری به معنای غیرارادی نیست، برخلاف نظریه فیض افلوطن که صدور به نحو ضروری و غیرارادی است (Plotinus, V.2.1: 15). فارابی، موجودات در مرتبه دوم را عقل می‌نامد. تعداد عقول متناظر با تعداد افلاک نه گانه است، یعنی هر عقلی یک فلک ایجاد می‌کند که تدبیر آن را نیز بر عهده دارد (فارابی، ۱۳۹۵: ۵۲)، به جز عقل دهم که دیگر فلک را ایجاد نمی‌کند، بلکه جهان محسوس را ایجاد و تدبیر می‌کند. مراتب صدر و عقل فارابی به این نحو است که:

موجود دوم یا همان عقل اول، از علت اول (خدا) صادر می‌شود و بر اساس قاعده «الواحد»، تنها یک موجود

ذات خود، کره زهره از آن ایجاد می‌شود.

موجود نهم (عقل هشتم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود دهم (عقل نهم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره عطارد از آن ایجاد می‌شود.

موجود دهم (عقل نهم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود یازدهم (عقل دهم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره قمر از آن ایجاد می‌شود.

عقل دهم نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند، اما از تعقل ذات خود، عقل دیگری به وجود نمی‌آید. عقل دهم، همان عقل فعال است. معلول عقل دهم موجودی است که محتاج ماده و موضوع است. عقل دهم یا موجود یازدهم، مدبر عالم مادون فلک قمر

اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود ششم (عقل پنجم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره مشتری از آن ایجاد می‌شود.

موجود ششم (عقل پنجم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود هفتم (عقل ششم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره مریخ از آن ایجاد می‌شود.

موجود هفتم (عقل ششم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود هشتم (عقل هفتم) به وجود می‌آید و با تعقل ذات خود، کره آفتاب از آن ایجاد می‌شود.

موجود هشتم (عقل هفتم) نیز جوهری عقلی است که هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند. با تعقل ذات موجود اول، موجود نهم (عقل هشتم) به وجود می‌آید و با تعقل

است. به بیانی دیگر، کیهان‌شناسی در فلسفه از آن جهت اهمیت دارد که حکایت از جهان‌بینی یا همان نگرش کلی در مورد جهان است. اندیشه و باور به اینکه موجودی برتر و متعالی، جهان را خلق کرده است، سابقه طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد. در برابر باور به خالق بودن موجودی برتر، نظریه ماده‌باوری وجود دارد که جهان را حاصل فعل و انفعالات خودجوش ماده می‌داند. نظریه مه‌بانگ<sup>۱</sup> چنین دیدگاهی در باب جهان دارد. کیهان‌شناسی فارابی مبتنی بر جهان‌بینی الهی است که مبانی و استلزاماتی دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

#### ۴-۱. خدا باوری

خدا باوری در نظام فکری فارابی موج می‌زند. نظام فکری فارابی بی‌ترید نظام الهی و وحدانی است که به شدت از آموزه‌های دینی متأثر است. در سراسر نظام فارابی، به خداوند، چه به زبان

است. فلک قمر، مرز میان اجسام آسمانی و زمینی است (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۴-۵۲). این نظریه متناظر با نظریه هیأت بطلمیوسی است که عالم طبیعت را به دو بخش مافوق قمر که همان افلاک نه‌گانه هستند و مادون قمر که زمین و موجودات با جسم زمینی هستند، توصیف می‌کند.

#### ۴. مبانی کیهان‌شناسی فارابی

جایگاه کیهان‌شناسی در فلسفه فارابی به‌مثابه چارچوب و الگویی است که وی اندیشه‌های خود را بر اساس آن تنظیم می‌کند. بنابراین کیهان‌شناسی در حکم فرم و قابی است که فارابی در داخل آن نقاشی ذهنی خود را تصویر می‌کند و البته نه از سر ذوق هنری صرف و تخیلی، بلکه بر اساس زمینه‌های فکری با روش عقلی، ساختار آن را بنا می‌نهد. بدین ترتیب بی‌شک در ورای کیهان‌شناسی فارابی، تفکری نهفته است که همان جهان‌بینی فارابی

1. Big Bang Theory.

می‌گیرد.

#### ۲-۴. نظام محوری

یکی دیگر از مبانی کیهان‌شناسی فارابی، نظام محوری است. فارابی همانند بسیاری از فیلسوفان کلاسیک و سنتی، فیلسوف نظام محور است. منظور از نظام محوری این است که اندیشه‌ها و دیدگاه‌های فیلسوف در دل یک نظام شکل گرفته است و موضوعات در بطن نظام معنا می‌یابند. نظام محوری در مقابل موضوع محوری است. در موضوع محوری، بحث و چالش‌ها پیرامون یک موضوع مطرح می‌شود، در حالی که نظام محوری مجموعه‌ای از موضوعات به صورت روشمند مورد توجه قرار می‌گیرد. فلسفه فارابی منظومه‌ای نظام‌مند محسوب می‌شود که موضوعات غالباً در راستای اهداف نظام، معنا و مفهوم می‌یابند. در مورد اینکه چرا فارابی کتاب *الجمع* را نوشته است، بیان «ریچارد نتون» قابل توجه است. نتون قائل است از آنجایی که فارابی در پی تأسیس نظامی مستقل بود،

فلسفی، یعنی علت‌العلل یا واجب‌الوجود و چه به بیان دینی که همان الله است، بارها و بارها اشاره می‌شود. در این نظام، خدا در رأس است که مبدأ و مبدع عالم ممکنات است. خدای فارابی کاملاً همسو با خدای قرآنی است که در آثار فارابی به نحو ایجابی و سلبی توصیف شده است. اوصاف ایجابی عبارت است از یکتایی خدا، کمال، جلال و ازلیت او؛ صفات سلبی عبارت است از تغییرناپذیری خدا، تقسیم‌ناپذیری، تعریف‌ناپذیری و غیر مادی بودن او (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۰-۲۵).

در واقع، این اوصاف نقش تعیین‌کننده‌ای در ترسیم کیهان‌شناسی فارابی دارند. فارابی به گونه‌ای نظریه‌صدور را بیان کرده است که در راستای تأمین همه اوصاف الهی باشد. خدای فارابی ازلی است و عالم ممکنات حادث هستند. بر این اساس، ازلی بودن ماده که میراث فلسفه یونان است دیگر معنای محصلی در نظام فارابی ندارد. همچنین احد که در نظام افلوطین، فراهستی است در فلسفه فارابی، اصل و عین هستی است و هستی یا ممکنات از واحد سرچشمه

جدید سوق می‌دهد. در نظام پارادایمی و الگومحور، از ابتدا جایگاه هر یک از موجودات و مراتب آن‌ها مشخص است. در مرحله بعد، توصیف و تبیین ویژگی‌های هر کدام از این موجودات با توجه به مراتب آن‌ها بیان می‌شود. ارسطو در راستای توصیف و شرح واقعیت، دست به مشاهده و استدلال استقرایی می‌زند و برای تبیین واقعیات مشاهده‌ای، از محسوس به معقول و متافیزیک می‌رسد؛ در حالی که در نظام فارابی این امر برعکس است. همچنین نظام فارابی از نظام سلسله‌مراتبی افلوپین نیز فاصله گرفته است. در نظام افلوپینی، هستی از فراهستی به‌نحو غیرارادی و ضروری سرچشمه می‌گیرد، در حالی که در نظام فارابی، هستی دارای نظامی اراده‌محور است. خدای فارابی خدایی است که با اراده خود، موجودات را خلق می‌کند و هیچ نوع ضرورت که در واحد افلوپین شاهد آن هستیم، در مورد خدای فارابی طرح نمی‌شود. نبوغ و ابتکار خاص فارابی این است که

سعی داشت میراث یونانی را که به ظاهر ناسازگارند، با هم سازگار سازد تا بتواند در تأسیس نظام خود (که این میراث نقش مهمی داشته است)، به طرح نظام سازگارتر و بزرگ‌تر دست زند (نتون، ۱۳۹۷: ۱۴۵).

نظامی که فارابی از طریق آن دیدگاه و اندیشه‌های فلسفی خود را بیان کرده است، نظامی الگویی و پارادایمی است در مقابل نظام ارسطویی که اکتشافی و تکاملی است. منظور از نظام پارادایمی، نظامی است که مبدأ و منتهای مشخص دارد و طراح بدان آگاهی و وقوف دارد؛ برخلاف نظام ارسطویی که اگر مبدأ را طبیعیات یا حتی فاعل شناسا در نظر بگیریم، مقصد و منتهی آن در سیر تکاملی مشخص می‌شود و آگاهی و وقوف از موضوعات و یا موجودات در حین بررسی موضوعات گشوده می‌شود. نظام پارادایمی فارابی، ویژگی‌ها و مشخصه‌های خود را دارد که فارابی را از میراث یونانی تا اندازه زیادی جدا می‌سازد و به‌سوی خلق یک نظامی

فلسفه آفرینش فارابی، اراده مقدم بر علم مطرح نیست، اما با تسامح می‌توان گفت که در تعقل، اراده نیز دخیل است. فارابی در رساله زینون کبیر، خداوند را با اراده و مختار می‌داند (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۰). این امر خود شاهد بر آن است که فارابی علی‌رغم اینکه نظامی مکانیکی و خودکار از مسئله آفرینش ارائه می‌دهد، اما ارادل الهی در مسئله آفرینش وی قابل استیفا است.

تعقل، مولفه‌ای است که اگر نگوییم فارابی آن را به منظومه فلسفی کلاسیک اضافه کرده است، اما دست‌کم می‌توان گفت که آن را مسجل کرده است و به‌عنوان روشی برای خلق و ایجاد از آن سود برده است. در فلسفه افلوپین به‌صورت رسمی عقل در پیدایش عالم و به‌عنوان یکی از مراتب هستی نمود می‌یابد، اما عنصر اندیشه و تعقل که موجب خلق و پیدایش شود، وجود ندارد، بلکه احد و عقل به‌نحو غیرارادی و سرریزی از سر پری، به‌سان آبشار که بدون هیچ

فعالیت عقلانی یا همان اندیشه را در نظام خود تعریف می‌کند. علت اول از راه اندیشه و علم به خود موجب خلق علت دوم می‌شود و از علت دوم تا سلسله تنازلی دیگر، این جریان ادامه می‌یابد. رابطه علی و معلولی بعد از آفرینش و به‌لحاظ معرفتی قابل درک است. ضرورت علی و معلولی در مرحله بعد از صدور تبیین می‌شود. تبلور اراده از طریق تعقل، تجلی می‌یابد و رابطه علی و معلولی و ضرورت علی از لوازمات آن محسوب می‌شود.

صدور موجودات به اراده الهی است، بدین معنا که او فاعل موجودات است و به فاعلیت خود علم دارد. موجودات، مقتضای ذات الهی موجود هستند. از این‌رو متناسب با ذات هستند. از آنجایی که ذات الهی، عشق و حبّ به ذات دارد، به موجودات نیز حبّ و عشق دارد. بنابراین به موجودات بر اساس حبّ عنایت و رضایت دارد و همگی مراد و مورد اراده او هستند (امامی جمعه، ۱۳۸۱: ۱۱). در مورد اراده الهی لازم به ذکر است که در

مختلف، آن را مبنایی برای فلسفه خود قرار داده‌اند. فارابی از طریق همین تمایز به اثبات واجب‌الوجود و به تعبیر خود فارابی، علت‌العمل دست می‌یا بد. علت‌العمل فارابی موجودی است که علت برای موجودات دیگر است. ماهیت آن همان وجود اوست. بنابراین، شاخصه اصلی نظام فلسفی فارابی، تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی است.

ذات‌گرایی ارسطویی پیوند وثیقی با غایت‌گرایی او داشته است اما نزد فارابی، هستی‌شناسی است که با غایت‌گرایی گره می‌خورد. هستی اول خود غایت است. علت اولی با تعقل خود موجب صدور موجودات دیگر می‌شود. اینجاست که فلسفه فارابی با میراث یونانی اعم از ارسطویی و افلاطونی و حتی افلوپینی فاصله می‌گیرد و تفسیر جدیدی پیدا می‌کند که با آموزه‌های اسلامی تناسب بیشتری دارد.

با توجه به نظریه صدور، مراتب موجودات صادر می‌شوند و نظام آفرینش در افقی مشخص شکل

زحمت و مشقتی، آب از آن سرریز می‌شود، مرتبه بعدی خلق می‌شود. بنابراین، صدور در فلسفه افلوپین، ضروری و غیرارادی است، اما در فلسفه فارابی، عنصر تعقل وسیله‌ای برای توجیه ارادی بودن آفرینش از سوی خدا است؛ حتی عقول در مراتب دیگر هم به نحو ارادی و با تعقل، عقل و فلک را خلق کرده‌اند.

#### ۴-۳. تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی

فلسفه ارسطو، فلسفه‌ای ذات‌گرایانه است. ذات‌گرایی یعنی پرداختن به ماهیت، منهای وجود است. در این فلسفه، وجود شیء چندان مورد توجه نیست و تنها ماهیت مرکز توجه است و هستی شیء در ماهیت ذوب می‌شود. طرح تمایز وجود از ماهیت و به تبع آن، تقسیم موجود به واجب و ممکن از دستاوردهای فلسفی فارابی محسوب می‌شود (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۰۸). این دستاورد چنان وسیع و پردامنه بود که به‌عنوان اصلی از اصول فلسفه اسلامی قد علم کرد و فیلسوفانی مانند ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا با قرائت‌های

علت، پیش‌فرض قابل قبول و بلامنازعه برای فارابی است. بر این اساس، علت اول در مرتبهٔ علت برای دیگر مراتب موجودات است. علت در مرتبهٔ اول، همان الله در دین اسلام است. الله، علت قریب برای علت‌های در مرتبهٔ دوم و عقل فعال است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۲).

علت‌های در مرتبهٔ دوم، علل وجود اجرام آسمانی هستند. علت‌های ثانی، علت وجود جوهر این اجرام آسمانی است. لازمهٔ وجود هر کدام از علت‌ها در مرتبهٔ دوم، پدید آمدن یکی از اجسام آسمانی است. از اولین و بالاترین علل در مرتبهٔ دوم، وجود آسمان اول لازم می‌آید. از آخرین و پایین‌ترین علت از علت‌های ثانی، کرهٔ ماه به وجود می‌آید. علت‌های مابین علت‌های ثانی اولی و آخری، فلک‌های مابین دو فلک اولی (اطلس و ماه) را به وجود می‌آورند. تعداد علت‌های در مرتبهٔ دوم با تعداد اجسام سماوی برابر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). نکتهٔ قابل تأمل در مورد علت در مرتبهٔ دوم این

می‌گیرد. بر همین اساس بیان شد که نظام فارابی، نظامی پارادایمی و ترسیمی است. خدا و علت اول به نحو ارادی و عقلی، مراتب بعدی را به وجود می‌آورد و از هر مرتبه، مرتبهٔ بعدی صادر می‌شود. در فلسفهٔ افلوطین، واحد امری فراهستی است و از مرتبهٔ دوم هستی ظاهر می‌شود که همان عقل است؛ اما برای فارابی، وجود از چنان عظمتی برخوردار است که علت اول موجود است و وجودش عین موجودیتش است.

#### ۴-۴. رابطهٔ علی و معلولی

ترتیب موجودات در نظام سلسله‌مراتبی فارابی بر اساس رابطهٔ علی و معلولی قابل تبیین است. رابطهٔ علی و معلولی یکی از بنیادهایی است که فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی بدان متوسل شده می‌شود. از نظر فارابی رابطهٔ علی و معلولی، رابطهٔ قابل دفاع و عقلانی در تبیین هستی و ممکنات است. گواه روشن بر این امر، تبیین نظریهٔ صدور و فیض بر اساس این رابطه است. بنابراین

مرتبه دوم و عقل فعال را هم‌رتبه با اشباح روحانی و فرشته می‌داند. وی عقل فعال خود را مطابق با جبرئیل یا روح الامین می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴-۲۳).

مرتبه چهارم از موجودات، نفس است. نفس، خود چند نوع دارد: نفوس اجسام سماوی، نفس حیوان ناطق و نفس حیوان غیرناطق. نفس حیوان ناطق علاوه بر نزوعیه، متخیله و حاسه دارای قوه ناطقه نیز است. انسان از طریق قوه ناطقه علم و صنعت را فرا می‌گیرد. همچنین از طریق این قوه می‌تواند حُسن و قبح افعال و اخلاق را از هم تمییز دهد، و نیز از طریق آن سود و زیان را درک می‌کند. قوه ناطقه بر دو گونه است: عملی و نظری.

مرتبه پنجم، مرتبه صورت است. مرتبه ششم از آن ماده است. سبب اول که همان موجود اول یا موجود در مرتبه اول واحد است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد (قاعدة الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) مراتب دیگر موجودات کثرت در آن‌ها راه می‌یابد. سه مرتبه اول

است که فارابی این علت‌های ثوانی یا همان علت وجود افلاک را از جنس روحانی، فرشتگان، اشباح روحانی و نظایر آن‌ها توصیف می‌کند و شایسته می‌داند که ثوانی را روحانی، فرشته و اشباحی نظیر آن بداند. عقل فعال، سومین مرتبه از موجوداتی است که فارابی به آن باور دارد. فعل عقل فعال، عنایت به حیوان ناطق است و تلاش رسیدن به بالاترین سطح کمالی که فرد می‌تواند به دست آورد که همان نهایت سعادت است و اینکه فرد، هم‌رده شدن با عقل فعال را تمنا می‌کند. چنین کمالی در سطحی فراتر از بدن، ماده، یا اعراض اتفاق می‌افتد تا انسان بتواند در کمالی دائمی باقی بماند. عقل فعال ذاتاً واحد و یگانه است، اما به اعتبار حیوان ناطق و رسیدن به سعادت رتبه لحاظ می‌شود. فارابی عقل فعال را همان روح الامین و روح القدس در متون دینی دانسته است. توصیفی که فارابی در ضمن بحث مراتب وجود انجام می‌دهد، مبحث فرشته‌شناسی او نیز رقم می‌خورد؛ زیرا وی تمامی علت‌ها در

عالم جسمانی. به همین ترتیب، عالم روحانی نیز نسبت به عوالم پایین‌تر علت محسوب می‌شوند.

#### ۴-۵. انسان محوری

در نظام فلسفی فارابی علاوه بر سیر نزولی که جهان‌شناسی ترسیم می‌شود و به عبارتی آغاز آفرینش را نشان می‌دهد و سیر صعودی که انسان‌شناسی است که به گونه‌ای با معادشناسی پیوند دارد، فارابی سیر دیگری را نیز در فلسفه خویش پرورش داده است که می‌توان آن را استمرار سیر نزولی دانست. این سیر بر جنبه انسان‌شناسی اجتماعی-سیاسی تأکید دارد؛ همان‌که فارابی از آن به مدینه فاضله یاد می‌کند. در مدینه فاضله حاکم، انسان خردمند و فیلسوف است که شهروندان را رتبه‌بندی می‌کند. رتبه‌بندی حکیم (پادشاه) بر آن اساس است که خدا همه پدیده‌های طبیعی را رتبه‌بندی کرده است، از روحانی تا مادی. گفتیم که در نظام فارابی، موجودات به شش مرتبه تقسیم می‌شوند که علاوه بر تأکید بر

موجودات، نه تنها جسمانی نیستند، بلکه در جسم حلول یا عروض ندارند. نفس، ماده و صورت یا جسمانی هستند، مثل ماده در جسم حلول دارند؛ برای نمونه نفس و یا عارض بر جسم هستند که صورت است. سه مرتبه نفس، صورت و ماده با جسم و جسمانی در ارتباط هستند. فارابی اجسام را در شش قسم منحصر می‌کند که عبارتند از: اجسام آسمانی، حیوان ناطق، حیوان غیرناطق، نبات، جسم معدنی، عناصر چهارگانه. فارابی مجموعه این اقسام و اجناس شش‌گانه عالم را اجسام می‌نامد.

بدین ترتیب فارابی در ترسیم کیهان‌شناسی خود، موجودات را به شش مرتبه محدود می‌کند. او در گام بعد، موجودات در ساحت روحانی و موجودات در عالم جسمانی را از هم متمایز می‌کند. جهان فارابی مجموعه‌ای از دو عالم روحانی و مادی است که نسبت بین دو عالم از طریق نسبت علی و معلولی تبیین می‌شود. علت در مرتبه اول، علت قریب علت‌های ثوانی و عقل فعال است و همچنین علت بعید برای

جنبه انسان‌محوری فارابی مورد تأکید است که کیهان‌شناسی وی پیوند ناگسستنی با انسان‌شناسی دارد، حتی در عرصه سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای تنظیم شده است که انسان در مسیر خاصی در حرکت است. اینجاست که پیوند عمیق کیهان‌شناسی فارابی با انسان‌شناسی قابل درک است. کیهان‌شناسی فارابی به گونه‌ای با انسان‌شناسی درآمیخته است. در واقع، درک جایگاه انسان، درک بهتری از کیهان به دست می‌دهد (آن چه در کیهان‌شناسی معاصر مغفول واقع شده است).

### نتیجه‌گیری

کیهان‌شناسی فارابی با اصل بنیادین خلق از عدم آغاز می‌شود. برای ترسیم کیهان بر اساس آموزه دینی خلق از عدم، نظریه‌ی صدور بهترین راه‌کار برای فارابی بود. خدا علت اول و مبدأ است و غایتی خارج از ذات ندارد. تمامی این مؤلفه‌ها در نظریه‌ی صدور فارابی به شدت جریان دارد. خداوند ذات خود را تعقل

رابطه‌ی علی و معلولی، تأکیدی بر رتبه و برتری آن‌ها نیز وجود دارد. خدا برتر از همه ممکنات و علت همه ممکنات است. عقل، برتر از نفس و علت نفس، نفس برتر از صورت و علت آن و صورت برتر از ماده و به‌نوعی خالق ماده است. فارابی در کتاب سیاست مدینه، مراتب ریاست‌ها و طبقات مردم را بر اساس همین مراتب بیان می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۶). اگر بخواهیم توجیهی فلسفی برای این مسأله که فلسفه سیاسی و اجتماعی که به‌نوعی فلسفه تعلیم و تربیت نیز محسوب می‌شود، بیان کنیم، بهترین بیان این خواهد بود که سیر و سلوک زمینی سیر مقدماتی برای سیر صعودی است که همان بازگشت انسان به اصل خود است. شاید فارابی در پی آن بود که بتوان آموزه دینی مستفاد از آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» را به‌نحوی تبیین کند. وحدتی که فارابی بین نظام فلسفی از یک سو و نظام سیاسی، اجتماعی و تعلیمی از سوی دیگر بخشیده است، کار این مقاله نیست، اما

بدین ترتیب فارابی کیهانی را ترسیم می‌کند که بدون وجود علت اول یا خدا شکل نمی‌گیرد. کیهان‌شناسی فارابی بر اساس هیأت بطلمیوسی بر زمین محوری مبتنی است که افلاک نه گانه بر گرد وجودش در گردشند. قوانین عالم بر اساس جسم که به دو دسته کلی عنصری و اثری تقسیم می‌شود، عالم فوق قمر و تحت قمر شکل می‌گیرد. بررسی علم فوق قمر در علم نجوم قابل پیگیری است و عالم تحت قمر بر اساس جسم عنصری به عنوان زیرشاخه‌های علوم طبیعی مورد توجه است. همچنین کیهان‌شناسی فارابی به گونه‌ای خاص با انسان‌شناسی پیوند خورده است. درک جایگاه انسان از یک سو و پیوندی وی با نظام کیهانی، مسأله‌ای است که در کیهان‌شناسی امروزی جایگاهی ندارد و مفعول مانده است.

می‌کند. عالم از علم او به ذات خود پدید می‌آید و علم خدا علت برای عالم است. بدین ترتیب کیهان‌شناسی فارابی را می‌توان کیهان‌شناسی الهی دانست که منشأ آن نه تنها ماده نیست، بلکه ماده آخرین مرتبه وجود به لحاظ مراتب وجود است. اگرچه مراتب شش گانه موجودات که فارابی در آفرینش خود آن را بر شمرده است، می‌توان به نحو جدا گانه و در علمی جدا مورد توجه قرار داد، اما در یک نگاه کلی، همه مراتب موجودات در سایه نظامی الهی قابل تبیین هستند؛ همچنین کیهان‌شناسی فارابی را می‌توان نظام کیهانی دوساحتی توصیف کرد که یک ساحت آن غیر مادی و ساحت دیگر آن، مادی است. ساحت غیر مادی که همان عقول هستند، تناظر یک به یک با ساحت مادی دارند.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- ارسطو. (۱۳۹۹). *درباره آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۶۳م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، مصحح ریتر هلموت. آلمان: مرکز نشر فرانز شتاينر بقیسبادن.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه دوره آثار افلاطون*، جلد سوم (تیمائوس)، ترجمه حسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- امامی جمعه، مهدی. (۱۳۸۱). *نار سایی - های نظریه فیض در فلسفه فارابی و تهذیبات ابن سینا*. مشهد: نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۵۶، صص ۲۱-۸.
- اولیری، دگیسی. (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*، ترجمه احمد آرام. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۸). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت: کتاب مبین.
- آدامسون، پیتر. (۱۳۹۹). *کندی: متفکر بزرگ سده های میانه*. تهران: نقد فرهنگ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الهیات؛ دانشنامه علائی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی همدان؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). *شفای طبیعیات*. منشورات قم، مکتبه آیت الله نجفی.
- اخوان الصفا. (۱۳۸۷). *رسائل (مجموعه الحکمه)*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو. (۱۳۸۵). *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۷). *ما بعد لطیفه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.

- ساهاکیان، ویلیام. (۱۳۹۸). *تاریخ فلسفه از آغاز تا امروز*، ترجمه حمیدرضا بسحاق. تهران: نشر چشمه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۳). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: فرزانه روز.
- شهرستانی، سید هبه‌الدین. (۱۳۸۷). *اسلام و هیئت، ترجمه و توضیحات سیدهادی خسروشاهی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). *الأعمال الفلسفیه (التعلیقات)*. بیروت: دار المناهل.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵ ه.ق). *الجمع بین رأیی الحکیمین*. تهران: مکتبه الزهراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). *رسائل فلسفی فارابی (مجموعه دوازده رساله از آثار معلم ثانی)*، ترجمه سعید رحیمیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۹۶). *إحصاء العلوم*. لبنان: بیروت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). *إحصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، جلد یکم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کهن، راب‌ا. (۱۳۵۰). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی. تهران: چاپخانه زیبا.
- کنعانی، ناصر. (۱۳۹۳). *محمّد بن موسی خوارزمی*. تهران: فدک ایستیس.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۸). *مبانی مابعدالطبیعی اندیشه سیاسی فارابی*. فصلنامه تأملات فلسفی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۸، ۸۰-۵۹.
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_19509\\_7043e003f2b619b6c46b8c6b4920b9dd.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_19509_7043e003f2b619b6c46b8c6b4920b9dd.pdf)
- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۲). *فیلمون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی*.

- Development in Al-Farabi's Cosmology*, Brill.
- Rescher, Nicholas (1963), *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*; Pittsburg University of Pittsburg Press.
  - Matthew, Davidson (2019), "God and Other Necessary Beings", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/god-necessary-being/>>.
  - Peters, F. E. (1961), *Greek Philosophical Terms, a Historical Lexicon*, New York: New York University Press, London: University of London Press Limited.
  - Plotinus, (voles (I & II) (1988), With an English Translation by A .H . Armstrong, London, Cambridge. Massachuse, Harvard University press.
  - Toomer, G. J (1984), *Ptolemy's ALMAGEST, Translated and Annotated*, Gerald Duckworth & Coltd.
- قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین (سمت).  
 - نتون، یان ریچارد. (۱۳۷۹). *خدای متعال*، ترجمه سیده لیلا اصغری. تهران: انتشارات حکمت.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: انتشارات خوارزمی.
- نلینو، کرلو الفونسو. (۱۳۴۹). *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد آرام. تهران: چاپ بهمن.
- هالینگ دیل، رجینالد. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات ققنوس.
- Dewitt, Richard (2010), *Worldviews an Introduction to the History and Philosophy of Science*, Second Edition, Wiley-Blackwell.
  - Gyeky, Kwame (1972), "Al-Farabi on Analysis and Synthesis", *Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science*; Vol.6, No.1, pp.33-38.
  - Janos, Damien (2012), *Method, Structure and*

## A Critique of Materialist Neo-Darwinism based on the Views of Thomas Nagel

*Samad Hoseini<sup>1</sup>, Abbas Yazdani<sup>2</sup>*

**Submitted:** 2021/1/26

**Accepted:** 2022/3/13

### **K**eywords:

Material neo-Darwinism, Panpsychism, Theism, Inference of the Best Explanation.

**A**bstract: According to materialist neo-Darwinists, life and all things related to it are merely the results of the operation of material laws, and no immaterial or transcendental factor has been involved. Therefore, in order to provide a comprehensive and ultimate explanation of living things, it is enough to know the material laws and reduce everything to these laws. Thomas Nagel, a prominent philosopher of the mind and one of the opponents of materialism, argued that the existence of life from inanimate matter was improbable, that physical laws are not self-sufficiency, that consciousness existed and that it could not be reduced to physical matters, and then natural selection theory cannot explain reason. But he also critiques materialist neo-Darwinism. But it also criticizes the theistic view, arguing that it firstly creates a dilemma and explanatory gap between the mental and the physical, and secondly that it does not, as the materialists' view, bring the explanation to an end. In contrast, he proposes the theory of panpsychism for the constitutive aspect of his view and natural teleology for its historical aspect. The purpose of this analytical-critical article is, firstly, to critique materialist neo-Darwinism using Nagel's critical views, and secondly, to argue that, based on the principle of inference of the best explanation, theism in a comparison with Nagel's materialism and the panpsychistic hypothesis is a more plausible explanation.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.539785.2079](https://doi.org/10.30470/phm.2022.539785.2079)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Graduated in Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Faculty of theology, University of Tehran (**Corresponding author**). [sam65.hoss@gmail.com](mailto:sam65.hoss@gmail.com).

2. Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran, [a.yazdani@ut.ac.ir](mailto:a.yazdani@ut.ac.ir).

**I**ntroduction: Since the theory of neo-Darwinism is the most serious theory in explaining the way life is formed and diverged, this theory has been the most important support and tool of materialists to defend an atheistic worldview. According to the followers of neo-Darwinism, the emergence of life and its evolution was merely the result of the operation of material laws, and no intelligent immaterial factor was involved in its creation. Therefore, to understand the way life evolved and its diversity, it is enough to know the material laws that govern nature and to explain everything according to these laws. Thus, according to materialist neo-Darwinists, material laws, especially the constitutive laws of physics, are the final point of explanation for beings.

In contrast to this materialistic view of the evolutionary process, there are two other views: the theistic view and the immaterial naturalistic view. Adherents of both views

accept the theory of evolution as the process or mechanism by which all kinds of beings came into being, but argue that there is no reason to regard this process as a purely material process, or as proof of materialism. In addition, they believe that the narration of the materialists is incapable of a definitive explanation of the world. The theistic view considers God as the final point of explanation, and the view of immaterial naturalism, by giving originality to the mental aspects of nature, considers nature itself as the final point of explanation. Thomas Nagel, a prominent philosopher of the mind, is one of the most prominent followers of the latter view.

**M**ethodology: In this article, which is done analytically-critically, our aim is first to critique materialist neo-Darwinism by relying on Nagel's views and then to defend the superiority of theistic explanation over

materialist explanation and Nagel's view.

**Findings:** The most important criticisms of Nagel against materialist neo-Darwinism are:

1. The impossibility of the emergence of life from inanimate matter and then its evolution,
2. Insufficiency of the basic laws of physics as the ultimate explanation,
3. The emergence of mind, consciousness, and reason in nature and the inability of material expression to explain them.

In the next section, we discuss Nagel's criticisms of the theistic explanation, which are generally:

1. Incomplete theological explanation because God does not explain His existence and how He works.
2. The theistic view, because it explains nature through supernatural concepts, causes explanatory disconnection and, in simpler terms, explanatory gap.

After criticizing these two views (theism and materialism), Nagel offers an alternative hypothesis that is in a sense a combination of both views. Because, on the one hand, like theists, he believes that mere material laws are not sufficient to explain nature, and that other immaterial factors must be involved. But on the other hand, contrary to the theists, he considers these immaterial factors, not outside nature but inside nature, and in a precise sense, an inherent feature of nature, and that is why he has called his view immaterial theism.

Nagel believes that any comprehensive and ultimate explanation of the world must have a constitutive aspect and a historical aspect. The constitutive of the explanation is that it should show what intrinsic properties the world has in which things such as life, mind, consciousness, reason, etc. have been created. Historically, it also means why creatures have reached their

current state, why, and for what purpose.

### **D**iscussion and Conclusion:

Nagel proposes the theory of panpsychism for the constitutive of his view and natural teleology for its historical aspect. According to the panpsychistic hypothesis, all the particles of the universe have had minds and consciousness from the very beginning of creation. The mind is not a by-product of physical affairs but has existed in the fibers of physical affairs since the beginning of existence. Therefore, beings, nature, or in a more general sense, the whole universe is not a whole physical thing, but a physical-mental phenomenon in which the mind and matter are intertwined in each of its particles and evolve in an intertwined way.

According to natural teleology, Nagel believes that, given life, mere material principles and laws, including natural selection, genetic mutations, etc., are not enough to elevate

organisms to more complex stages, such as the evolution of a single cell into a human. According to him, there must have been other stimuli to pave the way for evolution through their actions. Nagel considers this factor or stimulus to be the inner ends of nature. Therefore, he believes that nature has a purpose.

In the concluding section of the article, while endorsing Nagel's criticisms of materialist neo-Darwinism, we have argued, using the views of theists such as Plantinga and Swinburne, that theism is both simpler and easier to understand than Nagel's proposed hypothesis. Therefore, based on the principle of the inference to the best explanation, theism is the best ultimate explanation for the universe.

### **R**eferences:

- Barbour, Ian (2000). *When Science Meets Religion*. Translated by Yousef Nozhor, Hassan Akbari Biragh, Tehran: Foroozeh Publications.

- Plantinga, Alvin (2013), "Why is Darwinian materialism wrong?", Translated by Yaserpour Damad, Sadant website.
- Swinburne, Richard (2002). Is There a God? Translated by Mohammad Javadan, Mofid Publications.
- Fanaei, Abolghasem (1379). "Religious Explanation" Critique and Opinion, Year 6, Numbers 3 and 4.
- Nagel, Thomas (2013). Mind and Universe. Translated by Javad Heidari, Tehran: Contemporary View.
- Nagel, Thomas (1396). Deadly questions. Translated by Mostafa Malekian, Javad Heidari, Tehran: Contemporary View.
- Cavanna, A. & Nani, A. (2014). *Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*. Springer Press.
- Chorost, M. (2013). "Where Thomas Nagel went wrong". <http://www.choronicle.com>
- Grady, J. (2013). "Mind and Cosmos". *Review of P. R Mckechnie and S . j. Kern Hellenica Oxyrhynchia Philosophy, Vol 88, 483-486*
- Nagel, T. (1974). " What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review, Vol 83, No 4, 435-450.*
- \_\_\_\_\_. (1997). *The last Word*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Secular Philosophy and the Religious Temperament*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2013) "Against Materialism" Faith and Philosophy, Vol 23 No.1.



## نقد نوداروینیسیم ماده گرایانه با تکیه بر آراء تامس نیگل

صمد حسینی<sup>۱</sup> عباس یزدانی<sup>۲</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۰۷/۴

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۲۲

## واژگان کلیدی:

نوداروینیسیم

مادی، همه-

جاندارانگاری،

خداباوری،

استنتاج بهترین

تبیین، تامس

نیگل.

**چکیده:** مطابق تلقی نوداروینیسیت‌های ماده‌گرا، حیات و همهٔ امور مربوط به آن صرفاً نتیجهٔ عملکرد قوانین مادی بوده و هیچ عامل غیرمادی یا ماورایی در ایجاد آن دخالتی نداشته است. از این رو، برای ارائهٔ تبیینی جامع و نهایی دربارهٔ جانداران نیز تنها کافی است قوانین مادی را بشناسیم و همهٔ امور را به این قوانین فروبکاهیم. تامس نیگل، فیلسوف ذهن و از مخالفان ماده‌گرای، با استدلال‌هایی نظیر نامحتمل بودن پیدایش حیات از مادهٔ بی‌جان، غیرضروری بودن عملکرد قوانین فیزیکی، وجود آگاهی و فروکاست‌ناپذیری آن به امور فیزیکی و نهایتاً ناکارآمدی نظریهٔ انتخاب طبیعی در تبیین عقل، به نقد نوداروینیسیم ماده‌گرایانه می‌پردازد. اما او دیدگاه خداباورانه را نیز با این استدلال که اولاً باعث ایجاد دوگانگی و شکاف تبیینی میان امر ذهنی و امر فیزیکی می‌شود و ثانیاً این دیدگاه نیز همچون دیدگاه ماده‌گرایان، تبیین را به نقطهٔ نهایی نمی‌رساند، مورد نقد قرار می‌دهد. در مقابل، پیشنهاد وی فرضیهٔ همه‌جاندارانگاری است که مدعی ارائهٔ فهمی طبیعی، ضروری، جامع و در عین حال، غیرمادی از طبیعت است. هدف این مقاله که به روش تحلیلی-انتقادی انجام پذیرفته است، در وهلهٔ اول، نقد نوداروینیسیم ماده‌گرایانه با بهره بردن از آراء انتقادی نیگل، و در وهلهٔ دوم، استدلال بر این نکته است که بر اساس اصل استنتاج بهترین، خداباوری در مقایسه با ماده-انگاری و فرضیهٔ نیگل، تبیین قابل قبول‌تری است.

DOI: 10.30470/phm.2022.539785.2079

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، sam65.hoss@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول) a.yazdani@ut.ac.ir

## مقدمه

چیستی انسان، آگاهی، اخلاق و ... پرداختند و به این ترتیب از یک نظریه علمی جزئی، نتایج جهان‌شناسانه فلسفی و ماده‌انگارانه اخذ کردند. نتیجه این کوشش‌ها، دیدگاهی است که امروزه از آن تحت عنوان نئوداروینیسم ماده‌گرایانه<sup>۶</sup> یاد می‌شود.

طبق این نظریه، اساساً هیچ هستومند غیر مادی در طبیعت وجود ندارد؛ آن چه وجود دارد، در بنیادی-ترین شکل خود همان ذرات فیزیکی است که فیزیک‌دان‌ها کشف کرده‌اند. حیات نیز فراهم آمده از این ذرات و قوانین فیزیکی است که البته پس از تطور و تحول، اشکال متنوع آن به‌طور کامل بر اساس نظریه انتخاب طبیعی تبیین می‌شوند (پلنتینگا، ۱۳۹۲). بنابراین مطابق با این نظریه، هرچیز مربوط به حیات، از جمله ویژگی‌های ذهنی و روانی انسان را می‌توان بر اساس قوانین فیزیکی تبیین کرد. این دیدگاه که آن

از زمانی که چارلز داروین زیست‌شناس بزرگ انگلیسی در کتاب انقلابی و دوران ساز خود یعنی *خاستگاه گونه‌ها*<sup>۲</sup> (۱۸۵۹)، به نظریه فرگشت انواع از طریق انتخاب طبیعی<sup>۳</sup> اشاره کرد، بیش از ۱۵۰ سال می‌گذرد. از دهه ۱۹۴۰ میلادی به بعد، این نظریه با یافته‌های جدید دانشمندان در علوم ژنتیک و زیست‌شناسی مولکولی ترکیب شد و نتیجه آن، «سنتز مدرن»<sup>۴</sup> یا مکتب نئوداروینیسم<sup>۵</sup> نامیده شد (باربور، ۱۳۹۷: ۱۳۶). سنتز مدرن به جهت قابلیت‌های تبیینی‌اش ابزاری توانمند به دست فلاسفه‌ای داد که از دیرباز در جستجوی نظریه‌های طبیعت‌گرایانه و غیرالهیاتی برای تبیین طبیعت به‌ویژه انسان بودند. از این‌رو، پیروان آن به سرعت از محدوده‌های زیست‌شناسی فراتر رفته و به موضوعات بنیادینی از جمله منشأ حیات، ساختار طبیعت،

4. Modern synthesis.

5. Neo-Darwinism.

6. The materialist Neo-Darwinism.

1. Charles Darwin.

2. The origin of Species.

3. Theory of evolution through natural selection.

قبل از ورود به آراء نیگل، لازم است در ابتدای سخن خاطر نشان کنیم که این فیلسوف به هیچ‌روی با اصل نظریه فرگشت به‌عنوان فرآیندی که حیات از طریق آن از ساده‌ترین سلول‌ها به پیچیده‌ترین اشکال ارتقاء یافته است، مخالفتی ندارد و نه تنها خود صراحتاً ظهور آگاهی حیوانی را نتیجه فرگشت زیست‌شناختی می‌داند (Nagel, 2012: 46)، بلکه اصل و اساس مخالفت نیگل با نتایج و برداشت‌های فلسفی ماده‌گرایانی است که بدون ارائه دلایل و شواهد کافی این برداشت‌ها را جزو حقایق و نظریه‌های علمی اثبات‌شده قلمداد می‌کنند. او بر این باور است که روایت ماده‌گرایان از نظریه فرگشت نتیجه منطقی داده‌ها و شواهد موجود نیست، بلکه مفروضی است که از قبل مسلم انگاشته شده است (نیگل، ۱۳۹۲: ۳۲). از آن مهم‌تر، این روایت در هر شکل آن باعث محدود شدن افق دید پژوهشگر و در

را طبیعت‌باوری علمی<sup>۱</sup> می‌نامند، رویکرد حاکم بر تحقیقات و پژوهش‌های علمی دانشمندان کنونی است (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

از آن‌جا که مکتب نئوداروینیسم ماده‌گرایانه منکر وجود خداوند به‌عنوان خالق یا طراح طبیعت می‌باشد، از همان ابتدا مکاتبی مانند طراحی هوشمند<sup>۲</sup> یا خلقت‌گرایی<sup>۳</sup> در مقابل آن قرار گرفتند که مدافعان آن معتقدند علاوه بر عوامل و قوانین طبیعی، عاملی غیرمادی و فراطبیعی نقشه حیات را طراحی و موجودات را به سمت تکاملشان هدایت کرده است. با این حال، مخالفت با نئوداروینیسم مادی منحصر به خداباوران نیست، بلکه در میان غیرخداباوران نیز دانشمندان و فیلسوفان برجسته‌ای هستند که با اهداف متفاوتی از خداباوران به انتقاد و مخالفت با این مکتب می‌پردازند. تامس نیگل<sup>۴</sup> فیلسوف ذهن و اخلاق معاصر از شناخته‌شده‌ترین این متفکران است.

3. Creationism.  
4. Thomas Nagel.

1. Scientific naturalism.  
2. Intelligent design.

از طراحی هوشمند نوشته استیون سی. مایر<sup>۲</sup> (از برجسته‌ترین مدافعان جنبش طراحی هوشمند) را کتاب سال ۲۰۰۹ معرفی کرد؛ جسارتی که البته با اتهام به نادانی و غیرعلمی دانستن وی از سوی ماده‌گرایان بهای آن را پرداخت (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

در باب اهمیت اندیشه‌های نیگل و جایگاه فلسفی او، به‌خصوص مواجهه‌ای که با نئوداروینیسم ماده‌گرایانه داشته است، لازم به ذکر است که وی با نشان دادن ضعف‌ها و محدودیت‌های تبیینی ماده‌گرایی و نقدهای کوبنده‌ای که بر این دیدگاه وارد کرده است؛ علاوه بر اینکه او به لحاظ سلبی به خداباوران مدد رسانده است، لزوم دارا بودن دو مؤلفه اصلی فعالیت فلسفی، یعنی جسارت و انصاف را به مخاطب گوشزد می‌کند. همچنین با شکستن یا دست‌کم خدشه وارد کردن بر طلسم طبیعت‌گرایی علمی که به کنایه آن را «بت مقدس» دانشگاهیان می‌نامد (پلنتینگا، ۱۳۹۲)، به ما یادآوری

نتیجه‌ناپذیرانه‌نگاشتن بخش بزرگی از واقعیت، یعنی جنبه‌های ذهنی طبیعت می‌شود (Grady, 2013: 484).

بنابراین بر اساس یک طبقه‌بندی دقیق، نیگل را نه ضدداروین بلکه با ید ضد ماده‌گرایی دانست.

از طرف دیگر، همان‌طور که اشاره شد، نیگل خدا ناباور است و خود نیز به این موضوع تصریح می‌کند (Nagel, 1997: 130)؛ او هدف خود از مخالفتش با نئوداروینیسم ماده‌گرایانه را نه دفاع از خدا باوری، بلکه نشان دادن محدودیت‌های تبیینی پذیرفته‌شده‌ترین نظریه‌های علمی می‌داند (Nagel, 2012: 3). با این همه، وی در چند دهه فعالیت فلسفی‌اش به‌ویژه در کتاب اخیرش یعنی *ذهن و کیهان*<sup>۱</sup> (۲۰۱۲) به سبب نقدهای تند و کوبنده‌ای که بر ماده‌گرایی نئوداروینی وارد کرده است، عمیقاً مورد توجه و تحسین خدا باوران قرار گرفته است. افزون بر این، وی با جسارتی ستودنی، کتاب *امضاء بر روی سلول: دی.ان.ای و شواهدی در دفاع*

2. Stephen C. Meyer.

1. Mind and cosmos.



نیاز به تبیین ناظر به شخص، استدلال خواهیم کرد که خداباوری در مقایسه با ماده‌انگاری و دیدگاه نیگل از قوت تبیینی بیشتری برخوردار است.

### ۱. مطابق با روایت ماده‌انگاران از نئوداروینیسم

- حیات صرفاً نتیجه توالی حوادث فیزیکی-شیمیایی بی‌جان به همراه عملکرد قوانین مادی و بدون هدف است.
- پس از آن که نخستین سلول‌های خودتکثیرکننده به وجود آمدند، جهش‌های ژنتیکی تصادفی و انتخاب طبیعی برای تبدیل تدریجی سلول‌های اولیه به اشکال متنوع حیات کفایت می‌کند.
- علوم فیزیکی (زیست، شیمی و نهایتاً فیزیک) قادر به تبیین هرچیز مربوط به حیات هستند.
- تنها جهان فیزیکی واقعیت دارد و در این جهان هیچ امر غیرفیزیکی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته

می‌کند که جهان جای بسیار پیچیده‌ای است و برای فهم این پیچیدگی شاید لازم باشد مرزها و محدوده‌های علم را بسی گسترده‌تر سازیم؛ آن‌قدر گسترده که بتوان پدیده‌های ذهنی را نیز در آن جای داد و این یعنی تلاش برای رهاسازی علم از پیش‌فرض ماده‌انگاران؛ حاکم؛ تلاشی که به‌نوبه خود و به یک معنای کلی می‌تواند مسیر همزیستی علم و دین را هموار سازد.

در مقاله حاضر که متشکل از سه بخش اصلی است، ابتدا به شرح و بسط مهم‌ترین استدلال‌های انتقادی نیگل علیه نئوداروینیسم ماده‌گرایانه می‌پردازیم؛ سپس فرضیه وی مبنی بر همه‌جاندارانگاری<sup>۱</sup> و همچنین دلایل وی بر برتری این فرضیه نسبت به دو دیدگاه ماده‌باوری و خداباوری را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. در نهایت نیز ضمن تأیید آراء انتقادی او بر نئوداروینیسم ماده‌گرایانه، بر اساس اصل استنتاج بهترین تبیین<sup>۲</sup> و همچنین

1. Panpsychism.

2. inference to the best explanation.

بر اساس شواهدی که تاکنون به دست آورده‌ایم، نظریهٔ پیدایش خودبه‌خودی حیات از عناصر بی‌جان یا ایده‌ای که به آن بی‌جان‌زایی<sup>۴</sup> گفته می‌شود، به شدت بعید و نامحتمل می‌نماید. نیگل می‌نویسد: من مدت‌هاست که نسبت به نظریه‌های ماده‌انگارانه دربارهٔ چگونگی پیدایش حیات از عناصر بی‌جان دچار شک و تردید شده‌ام و هرچه اطلاعات بیشتری در مورد مبانی شیمی حیات، ژنتیک و کدگذاری‌های ژنتیکی می‌آموزم، در مورد این نظریه دچار شک و تردید بیشتری می‌شوم (نیگل، ۱۳۹۲: ۲۵). او بر این باور است که تلقی ماده‌انگارانه از چگونگی پیدایش حیات و اصرار ماده‌گرایان بر این تلقی نه تنها مبتنی بر شواهد اثبات‌شدهٔ علمی نیست، بلکه مفروضی است که به‌رغم نامحتمل بودن و عدم شواهد کافی، صرفاً به دلیل تنفر و انزجاری که ماده‌گرایان نسبت به دین و خداباوری دارند، مسلّم انگاشته شده است تا فاصلهٔ علم و دین را بیشتر

باشد پی‌دیدار<sup>۱</sup> یا محصول جانبی امر فیزیکی است. از این رو با تقلیل<sup>۲</sup> جنبه‌های ذهنی موجودات، مثلاً ذهن و آگاهی انسان به جنبه‌های فیزیکی از طریق قوانین طبیعی این جنبه‌ها قابل تبیین هستند (نیگل، ۱۳۹۲: ۲۷، ۲۹، ۵۹).

## ۲. استدلال‌های نیگل علیه نئوداروینیسم مادی

محدودیت‌های تبیینی روایت مادی نئوداروینیسم از نگاه نیگل و انتقادهای وی به این نظریه به‌طور کلی به دو بخش رویدادهای پیش از پیدایش حیات و رویدادهای پس از پیدایش حیات تشکیل می‌شوند. ابتدا از نقدهای وی بر بخش نخست، یعنی رویدادهای پیش از پیدایش حیات آغاز می‌کنیم:

### ۲-۱. نامحتمل بودن پیدایش حیات از مادهٔ بی‌جان

نخستین نقد نیگل علیه نئوداروینیسم مادی را می‌توان به یک تعبیر، برهان نامحتملی<sup>۳</sup> دانست. به عقیدهٔ او دست‌کم

3. argument of improbability.  
4. Abiogenesis.

1. Epiphenomenal.  
2. Reduction.

کنند (Nagel, 2010: 24).

در خصوص استدلال نیگل مبنی بر نامحتمل بودن پیدایش حیات از ماده بی‌جان، باید اضافه کنیم که واضح است این استدلال، یک استدلال محکم فلسفی یا علمی بر ضد ماده‌انگاری نیست، چرا که بدیهی است نامحتمل بودن یک رویداد هرگز به معنی ناممکن بودن آن نیست؛ امری که نیگل نیز خود به خوبی به آن واقف است. اما همان‌طور که «پلنتینگا» نیز در مقاله‌ای تحت عنوان *چرا ماده‌انگاری داروینی خطا است؟*<sup>۱</sup> (۲۰۱۲) در تأیید دیدگاه نیگل و شک او نسبت به روایت ماده‌گرایانه از حیات، بیان کرده است؛ ناممکن نبودن وقوع یک رویداد به شدت نامحتمل، دلیل قابل قبولی نیست برای اینکه بپذیریم آن رویداد قابل رخ دادن است (پلنتینگا، ۱۳۹۲). در این راستا، پلنتینگا استدلال می‌کند که اگر من (یعنی پلنتینگا که نه شیمی دان بلکه فیلسوف است) ادعا کنم برنده جایزه نوبل شیمی

خواهم شد، درست است که ادعای ناممکنی را مطرح نکرده‌ام و به لحاظ منطقی هم کسی نمی‌تواند این ادعای من را زیر سؤال ببرد، اما شواهد موجود برای روی دادن این اتفاق آن‌قدر اندک است که قبول ادعای من معقول به نظر نمی‌رسد. به همین ترتیب، پذیرش روایت ماده‌گرایان یعنی پیدایش خودبه‌خودی حیات نیز به دلیل کمبود شواهد و نامحتمل بودن آن، امری نامعقول است و دست‌کم تا زمانی که شواهد کافی به دست نیآورده‌ایم، نمی‌توان به آن استناد کرد (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

در برابر برهان نامحتملی، ماده‌گرایان پاسخ داده‌اند که پیدایش امری چون حیات از عناصر بی‌جان و قوانین طبیعی، امری اجتناب‌ناپذیر بوده است. به این ترتیب که مولکول‌ها در شرایط اولیه زمین به صورت خودبه‌خودی شروع به فعل و انفعالات شیمیایی کردند. این عمل به صورت

1. Why Darwinian materialism is false?

باطل یا نادرست است، بلکه همان‌طور که از طریق استدلال پلنتینگا نیز توضیح دادیم، به عقیده این دو متفکر، شواهد موجود برای اثبات این مدعا آن قدر اندک است که پذیرش این دیدگاه را غیر معقول می‌کند. به تعبیر دیگر، می‌توان ادعا کرد که به جهت نبود یا کمبود شواهد، نظریه پیدایش خود به خودی حیات از عناصر بی‌جان، اعتقادی از روی تعصب و به دور از عقلانیت است. بنابراین همان‌طور که نیگل نیز می‌گوید، می‌توان نتیجه گرفت که ادعای ماده‌گرایان مبنی بر پیدایش خود به خودی حیات، صرفاً یک مفروض حاکم بر برنامه‌های پژوهشی است که از قبل پذیرفته شده است؛ پیش فرضی که متأسفانه اگر شواهد جدیدی هم به دست آوریم، با توجه به آن، تفسیر و معنا می‌شوند و اگر این شواهد جدید در قالب‌های ماده‌گرایی ننگجند، نادیده انگاشته می‌شوند. بنابراین به نظر می‌رسد که در این مورد خاص، برای رسیدن به حقیقت ماجرا راه دور و درازی در پیش

فزاینده‌ای، انرژی و مواد خام را به ساختارهای پیچیده‌تر تبدیل کرد که در نهایت به پیدایش موجود زنده از غیرزنده منجر شد (Chorost, 2013).

اما مسأله این است که اگر عناصر اولیه، عناصری غیرجاندار و فاقد شعور بوده‌اند و قوانین طبیعت نیز هیچ‌گونه هدفمندی و شعور نداشته‌اند تا این عناصر را در جهت جاندار شدن و ظهور حیات هدایت کنند، چرا ترکیب تصادفی مجموعه‌ای عناصر غیرزنده و فاقد شعور باید به پیدایش موجوداتی صاحب آگاهی و عقل منجر شود. به بیان دیگر، اگر کوارک‌ها، الکترون‌ها، اتم‌ها و مولکول‌ها موجوداتی غیرزنده و فاقد آگاهی‌اند، چرا انسان که به اعتقاد ماده‌گرایان، صرفاً ترکیبی از این ذرات غیرجاندار و بدون شعور است، دارای حیات و آگاهی است (Plantinga, 2013: 13).

باید توجه داشت که نظر نیگل و همچنین پلنتینگا این نیست که ادعای ماده‌گرایان در مورد بی‌جان‌زایی مطلقاً

داریم.

همان‌طور که گفتیم، در خصوص اتفاقات قبل از پیدایش حیات، نقد نیگل مبتنی بر برهان نامحتملی است که نقد معقول و به‌جایی هم به نظر می‌رسد، اما پس از آن که به هر دلیل، نخستین اشکال حیات پدیدار شدند و موتور تکامل به راه افتاد چه می‌توان گفت؟ آیا انتخاب طبیعی و جهش‌های ژنتیکی به‌تنهایی برای تبیین این تنوع بی‌شمار از حیات کافی بوده‌اند؟ به نظر می‌رسد که نیگل در اینجا نیز چندان خوشبین نیست هرچند که نسبت به بخش نخست با تردید کمتری به ماجرا می‌نگرد (پلنتینگا، ۱۳۹۲). نگرش ماده‌انگارانه به نظریه فرگشت بر این باور است که انتخاب طبیعی بدون سوگیری و هدفمندی عمل می‌کند؛ طبق این نظریه، جهش‌های ژنتیکی، بی‌جهت و به شکل پراکنده اتفاق می‌افتند ولی از آن‌جا که در مقابل این جهش‌ها، بی‌نهایت

امکان‌های مختلف وجود دارد، لاجرم این سؤال مطرح می‌شود که چه امری این جهش‌ها را در جهت پدید آوردن انواع جدید، متعین و محدود کرده است. آیا صرف انطباق و انتخاب طبیعی به‌تنهایی کافی بوده‌اند تا جهش‌هایی را که کاملاً به‌صورت تصادفی و غیرآگاهانه اتفاق می‌افتند، به‌نحوی سازمان‌دهی کند که در نهایت منجر به ایجاد صور متنوعی از حیات، آن‌گونه که ما امروز شاهد آنیم، شوند؟ به اعتقاد نیگل با در نظر داشتن عواملی چون محدود بودن زمان زمین‌شناختی<sup>۱</sup>، نامتعین بودن جهش‌های ژنتیکی و بی‌نهایت بودن انتخاب‌های بدیل، در اینجا نیز بسیار بعید به نظر می‌رسد که صرف قوانین و مکانیسم‌های مادی، انتخاب طبیعی برای ارتقاء سلول‌های بسیط اولیه به موجودات پیچیده و پیشرفته‌ای چون ما انسان‌ها و موجودات دیگر کافی بوده باشند

۱. به اعتقاد دانشمندان، عمر زمین چیزی حدود ۴/۵ میلیارد سال و عمر حیات یعنی پیدایش اولین سلول‌های زنده تقریباً ۳/۸ میلیارد سال است.

داشته است؛ یعنی ژن‌ها به صورت طبیعی میل به جهش‌های رو به پیشرفت داشته‌اند و از این طریق بدون آن که در مسیرهای متفاوت پراکنده شوند، فرآیند فرگشت را تسریع بخشیده‌اند. اما نیگل استدلال می‌کند که این پیشنهاد اگر درست هم باشد، مستلزم پذیرش عواملی فراتر از قوانین مادی است و این به معنای باطل بودن و یا دست‌کم ناقص بودن تصور ماده‌انگارانۀ کنونی از فرآیند فرگشت است (Nagel, 2012: 9).

همچنین نیگل به آراء استوارت کافمن<sup>۱</sup> از شاخص‌ترین چهره‌های زیست‌شناسی معاصر نیز اشاره می‌کند که معتقد است در تاریخ فرگشت، اصول خودساماندهی خودانگیخته<sup>۲</sup> نقشی به مراتب مهم‌تر از انتخاب طبیعی داشته‌اند (نیگل، ۱۳۹۲: ۳۰). همه این موارد به عقیده نیگل، نشان می‌دهد که انتخاب طبیعی کور و غیرهدفمند بدون وجود عوامل دیگر به تنهایی نمی‌توانسته

(Nagel, 2010: 24). مگر اینکه یا انتخاب طبیعی را قانونی هدفمند قلمداد کنیم و یا اینکه معتقد باشیم طبیعت خود به‌طور ذاتی میل به پیشرفت دارد و از این رو جهش‌های سودمند را حفظ و با سرعت بیشتری به سمت و سوی خاصی سوق داده است (پلنتینگا، ۲۰۱۲).

او خاطرنشان می‌کند که حتی برخی از داروینیست‌های ماده‌گرای معاصر، خود به دشواری این امر واقفند؛ زیرا در پاسخ به این پرسش که چگونه در این زمان محدود، انتخاب طبیعی لاشعور و غیرهدفمند توانسته است جهش‌های تصادفی و پراکنده را هدایت کند و نخستین سلول‌های ساده و بسیط را به تنوعی بی‌شمار و پیچیده از موجودات زنده ارتقاء دهد، پیشنهادی مطرح کرده‌اند مبنی بر اینکه علاوه بر انتخاب طبیعی، در جهش‌های ژنتیکی نیز به‌طور ذاتی تمایل یا گرایش‌هایی به سوی پیشرفت وجود

2. principles of spontaneous self-organization.

1. Stuart Kauffman.

است تنوع جانداران را ایجاد کند.

## ۲-۲. قانون فیزیکی، وجود و نحوه عملکرد خودش را تبیین نمی‌کند!

پیش از این گفتیم که یکی از عقاید اصلی ماده‌گرایان آن است که هر چیزی مربوط به حیات را می‌توان با تقلیل آن به قوانین سطوح بنیادی‌تر و نهایتاً قوانین بنیادین فیزیک تبیین کرد. برای مثال، جنبه‌های رفتاری و روانی انسان را می‌توان از طریق نظریه‌های عصب-شناختی، جنبه‌های عصبی را از طریق نظریه‌های زیست‌شناسی، جنبه‌های زیستی را بر اساس مبانی شیمی و در آخر، جنبه‌های شیمیایی را نیز بر اساس عناصر و قوانین بنیادین فیزیک تبیین کرد. اما مسأله این است که با پذیرش این روش فروکاست‌گرایانه، نهایتاً به امور و قوانینی می‌رسیم که دیگر خودشان قابل تبیین نیستند؛ زیرا در واقع قانونی برای تبیین آن‌ها وجود ندارد. از این‌رو، لازم است که قوانین بنیادین فیزیک دارای بداهت و ضرورتی ذاتی باشند تا نحوه عملکردشان را توجیه کند. این در حالی است که بسیاری از

قوانین بنیادین فیزیک دارای چنین ضرورتی نیستند. بنابراین نیگل معتقد است گرچه قوانین بنیادین فیزیک ممکن است قادر به تبیین هر چیزی باشند، اما به جهت ضروری نبودن نمی‌توانند وجود و نحوه عملکرد خودشان را تبیین کنند (Nagel, 1997: 123).

در توضیح این استدلال نیگل باید اضافه کنیم از آن‌جا که بسیاری از اصول و قوانین بنیادین فیزیک جزو حقایق بدیهی و ضروری به‌شمار نمی‌روند، این پرسش همواره گشوده می‌ماند که چرا این قوانین غیرضروری اعتبار دارند و اعتبارشان را از کجا کسب کرده‌اند؟ قضایای ریاضی و منطق به‌خودی خود دارای ضرورتی هستند که نمی‌توان در مقابل پذیرش آن‌ها مقاومت کرد؛ برای مثال، هیچ جهان ممکن‌تری را نمی‌توان تصور کرد که در آن، این قضیه فیثاغورس که  $a^2 + b^2 = c^2$  (مربع وتر یک مثلث قائم‌الزاویه، مساوی است با مجموع مربعات دو ضلع دیگر آن) و یا قضیه

به اعتقاد نیگل هر چیزی که ما آن را به عنوان یک قانون یا نظریه باور داریم در نهایت باید بر چیزی آشکارا غیر قابل انکار مبتنی باشند (Nagel, 2012: 29). تبیین ماده‌انگاره توضیح نمی‌دهد که قوانین طبیعت وجود و اعتبارشان را چگونه و از کجا کسب کرده‌اند و از این‌رو این تبیین برای اثبات درستی‌اش نیازمند تبیین‌های بنیادی دیگری است.

به عبارت ساده‌تر، نیگل معتقد است یک قانون نهایی که قرار است همه چیزهای دیگر بر اساس آن تبیین شوند، دست کم باید بتواند بدون نیاز به قوانین دیگر وجود خودش و اینکه چگونه در جهان عمل می‌کند، تبیین کند. در حالی که قوانین بنیادین فیزیک این‌گونه نیستند. البته باید توجه داشت که نیگل این انتقاد را نه تنها بر ماده‌گرایی بلکه بر خدا باوری نیز وارد می‌داند. ما در بخش شرح و بررسی انتقاد‌های نیگل بر خدا باوری، به این

منطقی کل، بزرگ‌تر از جزء است، درست نباشد. این قضایا چنان پایه‌ای و بدیهی‌اند که برای اثبات‌شان نیازمند هیچ قانون دیگری غیر از خودشان نیستند، یعنی اعتبارشان از خودشان است و از این‌رو برای اثبات شدن نیز نیازمند امری خارج از خود نیستند.

این در حالی است که قوانین بنیادین فیزیک هرگز از چنین بداهت و ضرورتی برخوردار نیستند؛ می‌توان وضعیتی را تصور کرد که در آن قانون گرانش نیوتن  $F=G \frac{m_1 m_2}{r^2}$  نادرست و یا دست کم ناقص باشد، همان‌طور که چنین نیز شد و اینشتین در آغاز قرن بیستم با ارائه نظریه نسبیت عام<sup>۱</sup> و کشف خمیدگی فضا-زمان، نقص قانون نیوتن را مرتفع ساخت.

افزون بر این، ما می‌توانیم بسیاری از نیروها یا قوانین فیزیکی شناخته‌شده از قبیل نیروی الکترومغناطیس یا قانون دوم ترمودینامیک<sup>۲</sup> را انکار کنیم بدون آن که دچار تناقض شویم در حالی که

۱. طبق این قانون، آتروپی یا بی‌نظمی یک سیستم، همواره با گذشت زمان افزایش می‌یابد.

1. General relativity.

انتقاد وی باز خواهیم گشت.

## ۲-۳. ذهن، آگاهی و عقل

مهم‌ترین و به‌گمان نگارندگان، جدی‌ترین محدودیت نئوداروینیسم مادی و به‌طور کلی روایت‌های فیزیکالیستی علم که نیگل بر آن انگشت تأکید نهاده است، مربوط به تبیین امور ذهنی، به‌خصوص آگاهی و رابطه این امور با امور فیزیکی است. رابطه امر ذهنی و امر فیزیکی یا به بیان ساده‌تر، رابطه ذهن و بدن در اندیشه فلسفی نیگل، دارای بیشترین میزان اهمیت است؛ به‌نحوی که او معتقد است کیفیت این رابطه نه تنها موضع ما را در قبال چیستی خودمان مشخص می‌کند، بلکه در حقیقت، فهم ما از کل کیهان و چگونگی تصورمان درباره علم نیز در گروی درک ما از چگونگی این رابطه است (Nagel, 2012: 3).

چنان‌که بیان شد، فیزیکالیست‌ها معتقدند هیچ امر غیرفیزیکی در جهان

وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد از طریق علوم فیزیکی، یعنی دانش ما درباره عناصر و قوانین فیزیکی قابل تبیین است. لذا به اعتقاد فیزیکالیست‌ها اگر اجزاء و عناصر فیزیکی تشکیل‌دهنده موجودات را بشناسیم، هیچ بخشی از وجود موجودات از تور تبیین‌های علمی نمی‌گریزد (Cavanna & Nani: 2014: 26). این در حالی است که نیگل معتقد است اولاً ذهن و آگاهی به‌عنوان پدیده‌هایی اصیل در طبیعت وجود دارند و ثانیاً ماهیت آن‌ها به‌گونه‌ای است که از طریق علوم فیزیکی مرسوم قابل تبیین نیستند.

در مقاله خفّاش بودن به چه مانند است؟<sup>۱</sup> (۱۹۷۴) که از مقالات بسیار تأثیرگذار در حوزه فلسفه ذهن و آگاهی‌پژوهی به‌شمار می‌رود، نیگل با پیشنهاد اصطلاح «به چه مانند بودن» برای نخستین‌بار تعریفی متفاوت از آگاهی به دست می‌دهد؛ تعریفی که این پدیده را امری فراتر از مقولاتی

1. What it is like to be a bat?

اندازه هم که نسبت به ساختارهای فیزیکی دستگاہ ادراکی خفاش اطلاعات داشته باشند، باز نمی‌توانند ادعا کنند که می‌دانند خفاش بودن چگونه حالی دارد (نیگل، ۱۳۹۶: ۲۸۲). ذهنیت<sup>۱</sup> حالتی است که نیگل آن را مشخصه اصلی آگاهی و در واقع علت اصلی فروکاست‌ناپذیری این پدیده به رویدادهای مغزی و فیزیکی می‌داند؛ خصوصیتی که به باور او مانع از تبیین آگاهی به روش عینی علم، یعنی زبان فیزیک می‌شود (Cavanna & Nanni, 2014: 61). زیرا این حال همانند حال درونی انسان، منحصر به شخص تجربه‌گر و لذا صرفاً در دسترس اول‌شخص است و این در حالی است که علت اصلی کامیابی علوم فیزیکی و در واقع روش این علوم توجه به جنبه‌های عینی و برونی و حذف ذهنیت و به تعبیر دیگر پرداختن به امور، مستقل از نظرگاه ذهنی بوده است (نیگل، ۱۳۹۶: ۲۸۴).

ماهیت علوم فیزیکی به گونه‌ای

چون شناخت، ادراک، رفتار و ... معرفی می‌کند و به همان میزان تبیین آن از طریق علوم فیزیکی را نیز دشوارتر می‌سازد.

در این مقاله نیگل بیان می‌کند: یک موجود فقط زمانی صاحب ذهن یا آگاهی است که حالی وجود داشته باشد که آن موجود بودن، آن حال را داشته باشد (Nagel, 1974: 436). به تعبیر دیگر، همین که بتوان گفت حالی وجود دارد که خفاش بودن مصداق آن حال است به این معناست که خفاش، صاحب آگاهی است. از این رو، اگر ذهن و آگاهی خفاش همان جنبه‌های فیزیکی یا نتیجه عملکرد جنبه‌های فیزیکی و ساختاری دستگاہ ادراکی این حیوان باشد، طبق دیدگاه فیزیکالیست‌ها، دانشمندان با شناخت این ساختارهای فیزیکی و سیستم‌های ادراکی باید بدانند خفاش بودن چگونه چیزی است یا چگونه کیفیتی دارد.

این در حالی است که به عقیده نیگل، دانشمندان علوم فیزیکی هر

روزگاری مانند سایر جانوران، تنها دغدغه شکار کردن، خوردن، زنده ماندن و تولیدمثل بیشتر داشته است، به موجودی ارتقاء داده که به دقیق‌ترین شیوه‌های ممکن می‌تواند رفتار کوچک‌ترین ذرات تشکیل‌دهنده اشیاء تا بزرگ‌ترین اجرام کیهانی را توصیف کند؛ نظریه‌های کلی و فراگیر در مورد ماهیت جهان ارائه دهد؛ گزاره‌های ضروری ریاضیات و منطق را بفهمد و به عمیق‌ترین رازهای عالم، از جمله چگونگی پیدایش و تکامل جانداران پی ببرد!

مطابق نظریه انتخاب طبیعی، همه ویژگی‌ها و قابلیت‌های جانداران بر اساس سودمندی آن‌ها برای بقا تبیین می‌شود. برای مثال، تبیین تکاملی ترس انسان از مکان‌های تاریک، می‌تواند این باشد که این ترس روزگاری مانع از ورود اجداد ما به مکان‌های ناشناخته و غیرقابل رؤیت می‌شده است و این امر به نوبه خود جان آنان را در مقابل پاره‌ای خطرات نادیده حفظ می‌کرده است. انتخاب طبیعی نه تنها رفتار، بلکه

است که برای ارائه تبیینی عینی و برونی از پدیده‌ها به ناگزیر پدیده‌ها را به بخش قابل اندازه‌گیریشان فرومی‌کاهند و جنبه‌های غیرقابل سنجش و اندازه‌گیری آن‌ها یعنی جنبه‌های ذهنی را از همان ابتدای فرآیند تبیین از برنامه پژوهشی حذف می‌کنند. نیگل خطاب به فیزیکالیست‌ها می‌پرسد: چطور می‌توانید ادعای تبیین ذهن و آگاهی را داشته باشید اگر از همان ابتدا چیزی که قرار است تبیین شود (ذهن و آگاهی) را حذف می‌کنید! (Grady, 2013: 483).

اما نکته بسیار مهم بعدی، ناتوانی و ناکارآمدی روایت مادی نظریه انتخاب طبیعی در تبیین عقل و قوه استدلال است. ماهیت عقل و ظهور آن در طبیعت چنان اسرارآمیز است که نیگل نیز به‌رغم خدا ناپاوری‌اش اعتراف می‌کند که سویه‌های دینی عقل همواره بیش از سویه‌های تجربی و علمی آن بوده است (Nagel, 1997: 130). عقل، انسان را از مرتبه غریزی حیات فراتر برده و او را از جانوری که

علمی می‌نامد (Nagel, 2012: 74). این در حالی است که یکی از همین نظریه‌ها، نئوداروینیسم ماده‌گرایانه یا انتخاب طبیعی است. از این رو اگر درستی نظریه‌ها که نتیجه کارکرد عقل هستند وابسته به سود تکاملی آن‌ها باشد، باور ماده‌گرایان به درستی دیدگاهشان نیز صرفاً یک باور نسبی و مشروط به سود تکاملی آن خواهد بود نه اینکه حقیقتی مدلل و مستقل از نیازها و شرایط زیستی انسان. در نتیجه، انتخاب طبیعی به عنوان یک نظریه علمی، اعتبار خود را از دست خواهد داد.

در مقابل، اگر نئوداروینیست‌های ماده‌گرا بخواهند اعتبار دیدگاه خود را به عنوان یک نظریه ناظر به واقع حفظ کنند، لازم است به قابلیت عقل مستقل از سود و فایده تکاملی آن باور داشته باشند؛ زیرا در غیراین صورت گرفتار دور باطل خواهند شد. نیگل در این مورد استدلال می‌کند که نقش انتخاب طبیعی در توجیه اعتماد به عقل نزد ماده‌گرایان، دقیقاً معادل نقش خدای

بسیاری از باورهای انسان که مرتبط با رفتار و دارای سود بقایی هستند - مثلاً باور به اینکه برای رفع گر سنگی باید به جستجوی غذا رفت - را تبیین می‌کند (پلنتینگا، ۱۳۹۲). اما مشکل از جایی آغاز می‌شود که همه باورهای ما به لحاظ بقایی سودمند نیستند؛ برای مثال، باور به گزاره‌های لازم‌ان و لامکان ریاضیات و منطق، نظریه نسبیت، انتخاب طبیعی، وجود خدا و ... که عمیقاً فراسوی نیازهای زیستی ما قرار دارند، چگونه می‌توانسته‌اند برای بقای ما سود تکاملی داشته باشند؟ (پلنتینگا، ۱۳۹۲) بلکه برعکس، به اعتقاد نیگل یکی از دلایل اعتماد ما به این باورها همین عدم وابستگی آن‌ها به نیازهای زیستی و حیاتی ماست (Nagel, 2012: 81).

در واقع اگر ما توانایی عقل در کشف حقایق علمی را وابسته به نیازهای زیستی خویش بدانیم، صحت نظریه‌های علمی نیز نسبی و مشروط به فایده آن‌ها برای تکامل ما خواهد بود؛ دیدگاهی که نیگل آن را ناواقع‌گرایی

که تصور نامعقولی است زیرا عقلانیت و به معنای کلی توانایی شناختی انسان، نتیجه کارکرد کل دستگاه ادراکی فاعل آگاه است (Nagel, 2012). (87) به این معنا که توانایی عقلی موجود زنده، فقط زمانی پدیدار می‌شود که پیش از آن و یا هم‌زمان با آن، کل ساختار موجود زنده به همراه دستگاه ادراکی او ایجاد شده باشد.

به بیان دیگر، نمی‌توان تصور کرد که انسان در طول فرآیند تکامل به میزان تکامل یافتن ساختار مغزی‌اش از سطوح متفاوتی از عقلانیت بهره‌مند بوده است، زیرا عقل پدیده‌ای همه‌یا هیچ است (Grady, 2013: 485) و از این جهت، به شیوه فروکاستی قابل تبیین نیست بلکه بیشتر به نظر می‌رسد با رسیدن ساختار مغز به حدی از پیچیدگی لازم، عقل به یک‌باره ظاهر شده است؛ ایده‌ای که آن را نوخاسته‌گرایی یا نوظهورگرایی<sup>۱</sup> می‌نامند که بر اساس آن، کل چیزی بیش از مجموع اجزاء تشکیل‌دهنده آن

غیرفریبکار برای اعتماد به عقل نزد دکارت است. دکارت استدلال می‌کرد که عقل برای اثبات خدا منبعی قابل اطمینان است زیرا عقل مخلوق خداست و خدا هم موجود فریبکاری نیست که با خلق یک عقل خطاکار ما را فریب دهد. به همین ترتیب، ماده‌گرایان نیز استدلال می‌کنند که عقل دارای اعتبار است زیرا محصول انتخاب طبیعی است و انتخاب طبیعی هم نظریه معتبری است. این در حالی است که این نظریه، خود نتیجه عملکرد عقل است. بدیهی است که چنین استدلالی به دور می‌انجامد، همچنان که استدلال دکارت نیز به دور انجامید و دور باطل است (Grady, 2013: 485). پس دیدگاه ماده‌گرایان به این شیوه نیز قادر به تبیین عقل نخواهد بود. از این گذشته نیگل استدلال می‌کند که اگر نظریه انتخاب طبیعی در مورد تبیین عقل را بپذیریم، به این معنی است که عقل نتیجه انباشت یا اجتماع بی‌شمار ذرات کوچک عقلانی است

1. Emergentism.

آن مرحله همچنان اقتضای تبیین دارد و آن وجود خداوند و نحوه عملکرد او در جهان است لذا هر دو دیدگاه، تبیینی ناقص از طبیعت ارائه می دهند (نیگل، ۱۳۹۲: ۴۴). نقطه اشتراک این دو شیوه تبیینی در این است که هر دو معتقدند طبیعت از طریق قوانین فیزیکی عمل می کند؛ خدا باوران بسیاری نظریه فرگشت را به همین روایت فعلی آن پذیرفته اند، اما آن را مکانیسمی می دانند که خداوند از طریق آن، مقاصد خود را فعلیت می بخشد. تفاوت این دو رویکرد از نظر نیگل، تنها در این است که خداباوری، تبیین را به یک مرحله عقب تر می راند و اراده و نیت خداوند را مسبب عملکرد قوانین فیزیکی می داند؛ اما بر طبق تبیین مادی، قانون فیزیکی، خود همان مرحله نهایی تبیین است. این مرحله نهایی در هر دو دیدگاه بدون آن که تبیین کنند چگونه عملکردشان موجب پیدایش موجودات می شود، پذیرفته شده اند. نزد خدا باوران، خدا و نزد ماده انگاران، قوانین فیزیکی، بی آن که وجود

است. به عقیده نیگل این تبیین نسبت به روایت مادی انتخاب طبیعی، گزینه محتمل تری است (Nagel, 2012: 87).

مطابق با انتقاد های فوق می توان نتیجه گرفت که از نظر نیگل برای آن که بتوان تبیینی رضایت بخش و قابل فهم از فرآیند فرگشت به دست داد، لازم است امور و مؤلفه هایی غیر از قوانین مادی ماده گرایان در کار باشد تا علاوه بر ایجاد حیات، هدفمند ساختن قوانین و هدایت جهش های ژنتیکی، وجود امور و پدیده های ذهنی را نیز توجیه کند. در اینجا پیشنهاد دینداران تبیین خدا باورانه است اما نیگل خدا باوری را نیز به دلایل زیر مورد نقد قرار می دهد:

### ۳. نقدهای نیگل بر تبیین خدا باورانه

**الف:** گرچه تبیین خدا باورانه برخلاف تبیین ماده انگاران، هم ذهن و هم ماده را شامل می شود، لیکن به باور نیگل این تبیین نیز مانند رقیبش در مرحله ای از فرآیند تبیین، از ادامه باز می ایستد که

خودشان و نیز چگونگی ارتباطشان با جهان را تبیین کنند، مفروض انگاشته شده‌اند (Nagel, 2010: 23).

البته نیگل می‌پذیرد که هر تبیینی سرانجام باید در جایی به نقطه پایان خود برسد. اما این نقطه نهایی که از نظر خدا باوران، خدا و از نظر ماده-گرایان، قانون فیزیکی است باید به‌طور ذاتی دارای ویژگی‌هایی باشد که بتواند عملکردش را قابل فهم سازد؛ به عبارت دیگر، باید نوعی نسبت درونی با معلول‌های خود داشته باشد. بعداً در این خصوص توضیحات بیشتری ارائه خواهیم کرد.

**ب:** خداباوری، توضیح نظم طبیعی را به خارج از نظام طبیعت حواله می‌دهد (Nagel, 2012: 94) و این به معنی قرار گرفتن یک امر غیرفیزیکی (قصد و هدف خداوند) در مقابل طبیعت به‌عنوان یک امر فیزیکی است که با گسیختگی و انکار اصل علیت منجر به دوگانگی و شکاف تبیینی می‌شود. نیگل استدلال می‌کند که وقتی گفته می‌شود موجودی فیزیکی و

قابل تجربه حسی مثلاً انسان، دارای مقاصد و اهداف خاصی است، ما می‌توانیم معنای این گفته را درک کنیم، اما تصور اینکه یک موجود کاملاً غیرفیزیکی دارای اهداف و غایاتی مثل خلق جهان فیزیکی باشد، برای ما قابل درک نیست که چگونه موجودی یکسره غیرفیزیکی می‌تواند اهداف فیزیکی داشته باشد، و نیز از طریق مکانیسم‌های فیزیکی این اهداف را محقق سازد (Nagel, 2010: 21).

به‌طور خاص، در مورد تبیین عقل و قوه شناخت، نیگل معتقد است خداباوری، فهمی بیرونی از حجیت این قوا ارائه می‌دهد که نهایتاً به دور می‌انجامد. این دور همان دور معروف دکارتی است که قبلاً در مورد تبیین عقل بر اساس انتخاب طبیعی نیز توضیح دادیم. بر اساس دور دکارتی، معرفت عقلی ما نسبت به خداوند، قابل اعتماد است زیرا عقل و ادراک ما مخلوق خداوند است و خداوند فریبکار نیست اما وجود خداوند خود پیش‌تر توسط

عقل، کشف و اثبات شده است. بنابراین حجیت عقل توسط چیزی خارج از خود تبیین می شود، اما آن چیز خود قبلاً توسط عقل، ادراک یا اثبات شده است (Nagel, 2010: 24)؛ در نتیجه، از آن جا که تبیین خدا باورانه درباره عقل، همچون تبیین مبتنی بر انتخاب طبیعی مرتکب دور می شود، غیر قابل پذیرش است.

#### ۴. دیدگاه بدیل نیگل: طبیعت باوری مادی

بنابر استدلال های فوق، دیدگاه بدیل نیگل، نه خدا باوری بلکه دیدگاهی است که خود آن را طبیعت باوری غیر مادی می نامد. این دیدگاه همان طور که از عنوان آن پیدا است، مدعی است که از یک سو برای تبیین پدیده های طبیعت به موجودات ماوراء الطبیعی تمسک نمی جوید و طبیعت را طبق مفاهیم طبیعی تبیین می کند و از سوی دیگر برخلاف ماده گرایان معتقد است که دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم طبیعت امری یکسره مادی است، بلکه

با پذیرش جنبه های ذهنی طبیعت و نسبت دادن این جنبه ها به ذات طبیعت، منشأ اموری چون هدفمندی و امور ذهنی نظیر آگاهی را خود طبیعت می داند. به طور کلی می توان گفت یک تبیین جامع و نهایی درباره جهان و موجوداتش از نظر نیگل باید دارای چهار ویژگی اصلی باشد:

- طبیعی باشد، یعنی نباید به ماوراء طبیعت تمسک بجوید؛
  - غیر مادی باشد، یعنی علاوه بر جنبه های فیزیکی، آگاهی و جنبه های ذهنی طبیعت را نیز در بر بگیرد؛
  - بدون ایجاد دوگانگی و شکاف تبیینی، رابطه امور فیزیکی و امور ذهنی را تبیین کند؛
  - غایت شناسانه باشد، یعنی فهمی هدفمند از طبیعت و قوانین آن ارائه دهد بی آنکه این هدفمندی، از امری خارج از طبیعت نشأت گرفته باشد.
- این چهار ویژگی، دو جنبه اصلی فرضیه طبیعت باوری غیر مادی نیگل را



این تعریف، وقتی می‌گوییم پدیده  $p$  را تبیین کرده‌ایم، به معنی این است که توانسته‌ایم از طریق کشف رابطه  $p$  با پدیده‌های دیگر به سرشت و ماهیت  $p$  پی ببریم.

رابطه بین یک پدیده با پدیده‌های دیگر ممکن است رابطه‌ای این‌همان باشد که در این صورت کشف علت، ضرورتاً منجر به تبیین معلول می‌شود؛ برای مثال، به رابطه رعدوبرق و تخلیه بار الکتریکی ابرها توجه کنید؛ رعدوبرق همان تخلیه بار الکتریکی ابرهاست. از این رو برای تبیین رعدوبرق، فقط کافی است به علتش، یعنی تخلیه بار الکتریکی ابرها پی ببریم. به بیان دیگر، از آنجا که رعدوبرق، چیزی جز تخلیه بار الکتریکی ابرها نیست، کشف و توصیف علت آن، یعنی تخلیه بار الکتریکی ابرها به منزله تبیین رعدوبرق و فهم ماهیت این پدیده است. رابطه حرارت و جنبش‌های مولکولی اشیاء نیز از همین قسم است؛ برای تبیین

نمایان می‌سازند: جنبه اساسی<sup>۱</sup> و جنبه تاریخی<sup>۲</sup> قبل از آن که این دو جنبه اصلی طرح کلی نیگل را توضیح دهیم، باید اضافه کنیم که نیگل معتقد است صرف توصیف و حتی کشف علل و سازوکارهای جهان لزوماً به معنای تبیین جهان نیست؛ به عبارت دیگر، مادامی که ما ندانیم چرا علت  $a$  معلول  $b$  را ایجاد کرده است، کشف علل و سازوکارها به منزله یک تبیین رضایت‌بخش محسوب نمی‌شود (نیگل، ۱۳۹۲: ۶۸). از این رو، تبیین یک پدیده، چیزی بیش از توصیف علل و روابط دو سویه است مگر آن که این رابطه از جنس رابطه این‌همانی باشد.

برای توضیح این استدلال نیگل لازم است اندکی به مفهوم تبیین و تفاوت آن با علیت پردازیم. بر اساس یک تعریف ساده و مشخص، منظور از تبیین یک پدیده، فهم ماهیت آن پدیده از طریق کشف روابطش با پدیده‌های دیگر است (فناهی، ۱۳۷۹: ۴۵). مطابق با

1. Constitutive.

2. Historical.

ضروری است.

او می‌نویسد: به گمان من امکانی بودن رابطه‌ی ذهن و مغز، احتمالاً یک توهم است. این ارتباط باید ارتباطی ضروری ولی غیرمفهومی باشد که به جهت کافی نبودن مفاهیم کنونی ما، از نظرمان پوشیده مانده است (Nagel, 2012: 40-41). اما اگر رابطه‌ی امر فیزیکی و امر ذهنی، رابطه‌ای ضروری باشد، به این معنی است که جنبه‌های ذهنی حیات، نتیجه یا معلول جنبه‌های فیزیکی هستند که در این صورت یا به نظریه‌های فیزیکالیستی می‌رسیم و یا در بهترین حالت به دوگانه‌انگاری که گفتیم نیگل با هر دوی آن‌ها مخالف است. اینجاست که نیگل جنبه‌ی اساسی فرضیه‌ی خود، همه‌جاندارانگاری را وارد میدان می‌کند.

#### ۴-۱. همه‌جاندارانگاری

مراد نیگل از فرضیه‌ی همه‌جاندارانگاری یا همه‌روان‌انگاری ایده‌ای است که به موجب آن، مؤلفه‌های فیزیکی بنیادین

پدیدار حرارت، صرفاً کافی است که علت آن، یعنی جنبش‌های مولکولی شیء را کشف و توصیف کنیم. در این‌گونه موارد، کشف علل و سازو کارهای پیدایش یک پدیده، معادل تبیین آن پدیده است زیرا کشف علل، مستقیماً ما را به سمت فهم معلول سوق می‌دهند.

اما رابطه‌ی بین دو پدیده همیشه رابطه‌ای این‌همان نیست که کشف علت، ضرورتاً منجر به تبیین معلول شود؛ به‌عنوان مثال می‌توان به مثال قبلی یعنی رابطه‌ی بین حال درونی خفاش و ساختارهای فیزیکی او اشاره کرد که گفتیم معرفت، نسبت به ساختارهای فیزیکی خفاش، به تبیین حال درونی خفاش منجر نمی‌شود. با این حال، نیگل هرگونه نگرش دوگانه‌انگارانه را نیز به جهت عدم انسجام و ایجاد شکاف تبیینی رد می‌کند. بنابراین به اعتقاد وی گرچه رابطه‌ی امور فیزیکی و امور ذهنی، رابطه‌ای غیر این‌همان است و امور ذهنی را نمی‌توان به امور فیزیکی تحویل برد، اما در عین حال، رابطه‌ای

هستی، خواه اجزای ارگانسیم‌های زنده باشند و خواه نباشند، ویژگی‌های ذهنی دارند (نیگل، ۱۳۹۶: ۲۹۶). مطابق با این فرضیه جنبه‌های ذهنی، طبیعت نه معلول یا محصول بعدی جنبه‌های فیزیکی است و نه همچون سایه یا پی‌پدیدار این جنبه‌ها، بلکه جنبه‌های ذهنی هم‌زمان با جنبه‌های فیزیکی وجود دارند و به عبارت دیگر، هر ذره در عین فیزیکی بودن، دارای یک جنبه ذهنی نیز هست (نیگل، ۱۳۹۲: ۸۱) که این جنبه ذهنی نه به صورت موازی بلکه به صورت بافتی درونی در درون ساختارهای فیزیکی تنیده شده است.

بنابراین امری ذهنی مثل آگاهی، محصول جانبی امور فیزیکی مثل سلول‌های مغزی نیست بلکه در یک تبیین فروکاست گرایانه، امور فیزیکی-ذهنی سطوح بالا بر اساس امور فیزیکی-ذهنی سطوح زیرین تبیین می‌شوند و در بنیادی‌ترین مرحله، ذرات فیزیکی-ذهنی بنیادین قرار دارند که همه امور به آن‌ها بازگردانده می‌شوند. از این رو، طبق فرضیه همه‌جاندارانگاری

نیگل، آگاهی در زیرین‌ترین لایه‌های هر چیزی وجود دارد، آگاهی هرگز ایجاد نشده است و پدیده تازه‌ای در جهان نیست، بلکه از همان آغاز حاضر بوده است (پلنتینگا، ۱۳۹۲). آگاهی به صورت پدیده‌ای تنیده شده در تار و پود ذرات و عناصر فیزیکی به تدریج به همراه این ذرات، تکامل یافته است که پیشرفته‌ترین و تکامل یافته‌ترین شکل آن، خود آگاهی است. بنابراین، منظور از همه‌جاندارانگاری آن است که حیات و آگاهی نه نشأت گرفته از امری خارج از طبیعت و نه محصول بعدی قوانین فیزیکی است، بلکه همه هستی از خردترین ذرات تا بزرگ‌ترین اجرام به یک معنا از همان آغاز هستی دارای حیات و آگاهی بوده‌اند و لذا ذهن، جنبه اساسی و ذاتی جهان است.

طبق توضیحات بالا می‌توان پی برد که منظور نیگل از جنبه اساسی تبیین چیست. جنبه اساسی تبیین، روایتی است که چستی و اساس جهان و اینکه جهان دارای چه ویژگی‌ها و خاصه‌های ذاتی است، آشکار می‌کند

به دست دهد. به همین ترتیب نیگل معتقد است یک دانشمند نیز برای آن که بداند چرا قوانین و مکانیسم‌های طبیعت، از جمله انتخاب طبیعی، چنین نتایجی (موجودات زنده) را به بار آورده‌اند، نیازمند فهمیدن اهداف و غایات طبیعت هست؛ دیدگاهی که آن را غایت‌شناسی طبیعی می‌نامد.

بر اساس این دیدگاه، افزون بر قوانین فیزیکی جهان، قوانین طبیعی دیگری هم در کار هستند که نسبت به ایجاد پدیده‌های شگفت‌انگیز سوگیری ذاتی دارند (نیگل، ۱۳۹۲: ۱۱۷). نیگل دیدگاه غایت‌شناسانه خود را مستلزم دو فرض اساسی می‌داند: (۱) قوانین بی‌زمان حاکم بر عناصر غایی جهان طبیعی به‌طور مطلق متعین و بسته نیستند، آن‌ها طیفی از وضعیت‌ها و احتمالات ممکن را برای چگونگی و وضعیت آینده جهان فراهم می‌آورند؛ (۲) برخی از این وضعیت‌ها نسبت به سایر وضعیت‌های ممکن، شرایط مساعدتری برای ایجاد حیات دارند. مطابق این دو فرض، قانون غایت‌شناختی به معنای این است که

که در اینجا این خاصه‌های ذاتی، آگاهی و امور ذهنی‌اند؛ اما آیا صرف انتخاب طبیعی برای تکامل این امور یعنی حیات و آگاهی کافی بوده است یا در اینجا نیز نیگل مؤلفه تازه‌ای را لازم می‌بیند؟ این پرسش ما را به جنبه تاریخی دیدگاه نیگل، یعنی غایت‌شناسی طبیعی می‌رساند.

#### ۴-۲. غایت‌شناسی طبیعی

نظریه فرگشت انواع چنانکه می‌دانیم علاوه بر اینکه یک نظریه علمی است، به یک معنای خاص، نظریه‌ای تاریخی نیز هست همان‌طور که نظریه مهبانگ نیز چنین است. مراد از تاریخی بودن نظریه فرگشت این است که نظریه مزبور به مانند یک روایت گر تاریخ، سرنوشت موجودات و اینکه چه فرآیندها و مراحل را طی کرده‌اند تا به وضعیت کنونی خود رسیده‌اند، توصیف می‌کند؛ اما همان‌طور که هر حادثه تاریخی، دلایل و اهدافی دارد و تا مورخ این دلایل و اهداف را نداند، نمی‌تواند تبیینی جامع از آن حوادث

جهان ما یک نظام بسته متعین و محکوم قوانین فیزیکی نیست، بلکه آینده جهان به واسطه وجود طیفی از انتخاب‌ها و وضعیت‌های بدیل به سوی تنوع، تغییر و ابداع گشوده است (نیگل، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۸).

برخلاف قوانین متعین مادی، نیگل معتقد است اصول غایت‌شناختی، نتایج آنی و ثابت به‌دست نمی‌دهند، در عوض، با استفاده از تحولات تدریجی که در طولانی‌مدت اتفاق می‌افتند، بستری را فراهم می‌سازند تا از بین وضعیت‌های ممکن، آن‌هایی که به‌صورت بالقوه دارای ویژگی‌های ذاتی مناسب‌تری برای توسعه و تکامل هستند، با سرعت بیشتری خود را به مرتبه‌های بالاتر برسانند (نیگل، ۱۳۹۲: ۱۱۸). بنابراین، قوانین غایت‌شناختی به یک معنا، محرک و هموارکننده مسیر تکامل موجودات محسوب می‌شوند.

یکی از عناصر اصلی فرضیه غایت‌شناسانه نیگل - برای قابل‌فهم ساختن رویدادها - قابلیت ربط‌دهندگی آن است. به این معنا که فرضیه وی با

در نظر داشتن مؤلفه غایت فراتر از تبیین‌های علی صرف می‌رود بلکه مانند یک پُل، قوانین را به نتایج عملکردشان پیوند می‌زند و تبیین می‌کند که چرا نتیجه عملکرد آن قوانین و سازوکارها باید پیدایش این موجودات باشد و از این طریق عملکرد قوانین و نتایج آن‌ها را معنادار می‌کند (Nagel, 2012: 52). او برای روشن ساختن مراد خود از تبیین ربط‌دهنده مثال ساده‌ای را مطرح می‌کند که به‌خوبی گویای این مطلب است: وقتی ما عمل ریاضی  $3 + 5$  را وارد ماشین حساب می‌کنیم، یک تبیین علی توضیح می‌دهد که چگونه نمایشگر عدد ۸ را نشان می‌دهد، اما این تبیین برای معنادار کردن عملکرد ماشین حساب کافی نیست زیرا تبیین نمی‌کند که ماشین حساب چرا و برای چه هدفی، ماشین پاسخ درست را نشان می‌دهد. این تبیین زمانی کافی خواهد بود که ما بدانیم ماشین حساب سازنده‌ای دارد که برای هدفی خاص (انجام محاسبات) آن را به‌نحوی طراحی کرده که از طریق یک سری

### پیشنهادی نیگل

همان‌طور که در مقدمه نیز آوردیم، کتاب ذهن و کیهان نیگل که در واقع می‌توان آن را عصاره اندیشه‌های فلسفی وی در چندین دهه فعالیت فکری‌اش دانست، به دلیل رویکرد انتقادی آن نسبت به ماده‌گرایی و همچنین لحن نسبتاً همدلانه آن با خداباوری، واکنش مثبت خداباوران را به دنبال داشت. با این حال نقدهایی نیز از جانب خداباوران به بخش‌های آراء نیگل وارد شد. الوین پلنتینگا<sup>۱</sup> فیلسوف برجسته دین، از شناخته‌شده‌ترین خداباورانی بود که به‌رغم پذیرش حمله نیگل علیه ماده‌انگاری نوداروینی، موضع‌های آراء وی را مورد نفی و انتقاد قرار داد و بیان کرد که اگر نیگل به استدلال‌های خود پایبند باشد، این استدلال‌ها او را به پذیرش خداباوری می‌کشاند (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

مهم‌ترین استدلال پلنتینگا این است که خداباوری در مقایسه با موضع پیشنهادی نیگل نه تنها ساده‌تر است بلکه

مکانیسم‌های خاص، نتیجه اعداد را بر روی نمایشگر خود نشان می‌دهد (Nagel, 2012: 48). بنابراین برای ارائه یک تبیین تاریخی جامع لازم است غایات را در نظر داشت.

به این ترتیب در مجموع باید گفت که از نگاه نیگل، یک تبیین جامع، تبیینی است که اولاً درباره اساس و چیستی جهان باشد، یعنی پاسخ دهد که سرشت جهان چگونه است و دارای چه ویژگی‌ها و قابلیت‌های ذاتی است که پدیده‌هایی چون حیات و آگاهی توانسته‌اند در آن به وجود بیایند (جنبه اساسی تبیین)؛ ثانیاً تبیین کند که این پدیده‌ها یعنی حیات، آگاهی و ... چگونه و از طریق چه فرآیند تاریخی و با چه هدفی در جهان به وجود آمده و تکامل یافته‌اند (جنبه تاریخی تبیین). به عبارت دیگر، جهان دارای چه امکانات و اهدافی بوده است که پس از پیدایش موجودات آن‌ها را برای تحقق آن اهداف تکامل داده است.

### ۵. برتری تبیین خداباورانه بر دیدگاه

1. Alvin planting.

منشأ حیات، هدفمندی طبیعت، وجود آگاهی، عقل و ... را بهتر تبیین می‌کند. به اعتقاد او به سادگی می‌توان استدلال کرد که خدا موجودی زنده است و حیات را آفریده است و از طریق فرآیند فرگشت تنوع آن را ایجاد کرده است. در مورد آگاهی و قوای شناختی انسان نیز می‌توان گفت خداوند موجودی آگاه و دارای قوه شعور است و چون ما را شبیه خود آفریده است بنابراین از این جهت است که ما موجوداتی آگاه و عاقل هستیم (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

به عقیده پلنتینگا، مهم‌ترین مشکل نیگل با خدا باوری مربوط به مفهوم انسجام و پیوستگی جهان است که به‌زعم نیگل، اعتقاد به خدا به‌عنوان موجودی غیر مادی و متعالی از جهان، این پیوستگی را سلب می‌کند و لذا جهان را غیرقابل فهم می‌سازد؛ امری که موجب شده است تا وی فرضیه همه‌جاندارانگاری را پیشنهاد کند. در حالی که بنا بر استدلال پلنتینگا هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم فهم‌پذیری جهان مستلزم این همبستگی

است یا به‌تعبیر دیگر، اعتقاد به عدم پیوستگی، از قابل فهم بودن جهان می‌کاهد (پلنتینگا، ۱۳۹۲). در مورد فرضیه غایت‌شناسی طبیعی او نیز پلنتینگا استدلال می‌کند که این دیدگاه که جهان به خودی خود به‌سوی اهدافی خاص حرکت می‌کند، نه تنها نظریه‌ای خیالی است، بلکه غیرقابل فهم است، در حالی که خدا باوری، این هدفمندی را به‌راحتی حل می‌کند (پلنتینگا، ۱۳۹۲).

یکی از انتقادهای نیگل بر خدا باوری این بود که تبیین خدا باورانه نیز همچون تبیین مبتنی بر قوانین فیزیکی، به دلیل اینکه چگونگی وجود خودش را تبیین نمی‌کند، فرآیند تبیین را نیمه‌تمام رها می‌کند و لذا فهمی ناقص از جهان ارائه می‌دهد. این انتقاد نیگل بر تبیین ماده‌انگاران درست است اما به نظر نمی‌رسد که در مورد خدا باوری هم درست باشد زیرا خدا باوران خدا را واجب‌الوجود می‌دانند و این یعنی وجود خدا واجب است و مبتنی بر چیزی غیر از خودش نیست. از این رو وجود خدا را می‌توان

من اراده کرده‌ام (سوئینبرن، ۱۳۸۱: ۵۳).

مطابق با این توضیحات، اگر جهان را به‌عنوان یک کل در نظر بگیریم که در آن هم امور مادی و مرتبط با اشیاء و هم امور هدفمند مانند فرآیند فرگشت اتفاق می‌افتند، ما علاوه بر تبیین‌های ناظر به شیء، یعنی قوانین فیزیکی نیازمند یک تبیین ناظر به شخص فراگیر هستیم؛ موجودی که این قدرت را دارد تا به‌همراه قوانین فیزیکی، موجودات را به‌سمت تکاملشان هدایت کند. خدا باوران، علاوه بر قبول مکانیسم‌های تکامل، یعنی تبیین‌های ناظر به شیء معتقدند خداوند این قوانین و نیز مواد اولیه را ایجاد کرده است و آن‌ها را به‌گونه‌ای تنظیم کرده که نهایتاً به پیدایش و تکامل موجودات زنده منتهی شوند. همچنین به دلیل وابستگی جهان به خدا، وجود خدا ضامن عملکرد یکسان و مداوم قوانین تکاملی است تا در آینده نیز این قوانین در صورت فراهم بودن شرایط

به‌عنوان نقطه‌نهایی تبیین در نظر گرفت و همه چیزهای دیگر، از جمله قوانین فیزیک را بر اساس وجود او تبیین کرد. در خصوص برتری تبیین خدا باورانه بر تبیین ماده‌انگاران نیز می‌توان استدلال کرد ما در جهان با دو گونه پدیده‌ها سروکار داریم: پدیده‌های وابسته به شخص و پدیده‌های مستقل از شخص و همان‌طور که ریچارد سوئینبرن<sup>۱</sup> در کتاب *آیا خدایی هست؟*<sup>۲</sup> (۱۹۹۶) استدلال می‌کند برای تبیین این پدیده‌ها به دو نوع تبیین نیز نیاز داریم: تبیین ناظر به شیء و تبیین ناظر به شخص (سوئینبرن، ۱۳۸۱: ۵۳). در تبیین ناظر به شیء، تبیین، مبتنی بر قوا و استعداد های ذاتی اشیاء است مثل حرکت کردن دست من معلول، مجموعه‌ای از فعالیت‌های عصبی در مغز من است. در مقابل، تبیین ناظر به شخص مبتنی بر قدرت، اراده و هدف اشخاص است؛ برای مثال، حرکت کردن دست من برای عملی کردن هدفی است که

2. Is there a God?

1. Richard Swinburne.

لازم، نتایج مشابهی را به بار آورند (سوئینرن، ۱۳۸۱: ۱۱۲). نتیجه این که خداباوری در نسبت با ماده‌گرایی، همان‌طور که نیگل نیز اشاره کرد، دست‌کم تبیین را یک مرحله عقب‌تر می‌برد اما چون خدا (منظور خدای ادیان توحیدی است) واحد، سرمدی، متشخص، نامتناهی، قادر، عالم و خیر مطلق است، در مقایسه با دیدگاه ماده‌انگاران و همچنین دیدگاه نیگل که دارای چندین فرض است (همه-جاندارانگاری برای تبیین آگاهی، غایت‌شناسی طبیعی برای تبیین تنوع موجودات و ظهورگرایی برای تبیین عقل) فرض‌های کمتر و در عین حال سادگی بیشتری دارد. در نتیجه، بر اساس اصل استنتاج، بهترین تبیین خداباوری، معقول‌ترین گزینه است (سوئینرن، ۱۳۸۱: ۲۲، ۲۷، ۴۳).

### نتیجه‌گیری

مواجهه نیگل با ماده‌انگاری داروینی، مواجهه‌ای جذاب و جدی است. قبل از هر چیز، همان‌طور که در ابتدای مقدمه

نیز یادآور شدیم، جسارت وی به عنوان یک فیلسوف خدا‌نا‌باور در نقد دیدگاهی که به منزله ستون الحاد و خدا‌نا‌باوری در عصر کنونی به‌شمار می‌رود، خود امری ستودنی و قابل ستایش است. نیگل شجاعت این را داشته است تا در فضای به‌شدت ماده‌گرا و علم‌زده کنونی، آن‌چه را که به آن باور ندارد، به زبان آورد حتی اگر این باور مخالفت با غول ماده‌گرایی داروینی باشد. حمله وی بر نئوداروینیسم ماده‌انگار، علی‌الخصوص انتقادهایی که در رابطه با آگاهی و عقل ارائه کرده است، بسیار جدی و درخور توجه است، بلکه اغراق نیست اگر بگوییم این انتقادات، تبیین ماده‌انگارانه را به بن‌بست می‌کشاند.

فرضیه بدیل وی نیز اگرچه غیر خدا‌باورانه است، اما با اذعان و تأکید بر جنبه‌های ذهنی جهان و هدفمند دانستن طبیعت تا حد زیادی به دیدگاه خدا‌باورانه نزدیک می‌شود و هر چند که در نهایت نتیجه متفاوتی می‌گیرد، زمینه را برای ارائه تبیین‌های

خدا باورانه فراهم می‌سازد؛ شاید همان‌طور که پلنتینگا ادعا می‌کند، نتیجه منطقی استدلال‌های او، پذیرش خدا باوری باشد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.



- منابع**
- Chorost, M. (2013). "Where Thomas Nagel went wrong". <http://www.choronicle.com>
  - Grady, J. (2013). "Mind and Cosmos". *Review of P. R Mckechnie and S . j. Kern Hellenica Oxyrhynchia Philosophy, Vol 88, 483-486*
  - Nagel, T. (1974). " What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review, Vol 83, No 4, 435-450.*
  - \_\_\_\_\_. (1997). *The last Word.* Oxford University Press.
  - \_\_\_\_\_. (2010). *Secular Philosophy and the Religious Temperament.* Oxford University Press.
  - \_\_\_\_\_. (2012). *Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False.* Oxford University Press.
  - Plantinga, A. (2013) "Against Materialism" *Faith and Philosophy, Vol 23 No.1.*
  - باربور، ایان. (۱۳۹۷). *دیدار دانش و دین.* ترجمه یوسف نوظهور، حسن اکبری بیرق. تهران: انتشارات فروزش.
  - پلنتینگا، الوین (۱۳۹۲)، چرا ماده‌انگاری داروینی خطا است؟ ترجمه یاسر پور داماد. سایت اینترنتی *صدانت.*
  - سوئینبرن، ریچارد. (۱۳۸۱). *آیا خدایی وجود دارد؟* ترجمه محمد جاودان. تهران: انتشارات مفید.
  - فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). *تبیین دینی نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم.*
  - نیگل، تامس. (۱۳۹۲). *ذهن و کیهان.* ترجمه جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
  - \_\_\_\_\_. (۱۳۹۶). *پرسش‌های کشنده.* ترجمه مصطفی ملکیان، جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
  - Cavanna, A. & Nani, A. (2014). *Consciousness: Theories in Neuroscience and Phi-losophy of Mind.* Springer Press.



**Religions' Plurality and the Searching for Divine Justice***Qodratulla h qorbani<sup>1</sup>***Submitted:**  
2022/1/2**Accepted:**  
2022/2/27**Keywords:**Religions'  
Plurality,  
Divine  
Justice, God,  
Truth,  
Salvation.

**Abstract:** What is the relation between divine justice and religious plurality? Is religious plurality based on divine will? And what is the duty of those people who have not heard the voice of divine religions, or to whom religions have not been properly introduced? For answering such questions and reflecting on the relation between divine justice and religions' plurality, this study attempts to show that the divine justice necessitates providing plural ways and paths concerning human beings' guidance, and that sending divine Prophets in the form of divine religions serves as clear evidence of divine justice. In addition, as human beings live in different cultural, spatial and temporal circumstances, the logical requisite of their divine guidance is plurality of guiding's methods and their justly participation of the divine grace of truth and salvation. Consequently, not only religious and divine truth and salvation is not restricted to divine religions, but plurality of their endowment to human beings is the necessary virtue of divine justice.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.546049.2147](https://doi.org/10.30470/phm.2022.546049.2147)**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Associate Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.  
[qodratullahqorbani@khu.ac.ir](mailto:qodratullahqorbani@khu.ac.ir).

**I**ntroduction: Contemporary world is full of religions that have different teachings and adherents. Meanwhile, there are significant differences and commonalities among divine and non-divine, theistic and nontheistic religions. Such a plurality, regarding religions' geographical and historical spreading and their adherents' interests to a special religious tradition, is faces some questions as follow: What is the relation between divine justice and religious plurality? Is religious plurality, in different times and places based on divine will? With regard to some divine religions in the Middle East, can it be indicated that divine grace and salvation was/is limited to the people of this region? And what is the duty of those people who have not heard the voice of divine religions, or to whom religions have not been properly introduced? Also, we can consider some mundane restrictions, regarding divine justice, like the importance of

different epistemological capabilities of human beings, notable role of non-epistemic factors for understanding the message of God, people's different understandings of the revelation, differences between the people of revelation's time and people of next ages, internal conflicts within a religious tradition, differences between rational and imitative religiosity, and finally introducing one religion in plural forms, which apparently such restrictions can affect a just introduction and distribution of divine truth. For answering such questions and reflecting on the relation between divine justice and religions' plurality, this study is an attempt to show that divine justice necessitates providing plural ways and paths concerning human beings' guidance that sending divine Prophets in the form of divine religions serves as evidence of divine justice. Also, prior to sending Prophets, the most significant path for guiding human beings

is relying on internal Prophets that constitute to human being's intellect and pure nature. In addition, as human beings live in different cultural, spatial and temporal circumstances, the logical requisite of their divine guidance is plurality of guiding's methods and their justly participation of the divine grace of truth and salvation. In short, there are many ways that God can guide his creatures, some of which include introducing the truth gradually based on human beings' epistemic capacities, separating religious truthiness from salvation, focusing on the main aims of religions rather than marginal affairs and beliefs, relying on human beings' free will and decisions in the course of attaining salvation, putting an emphasis on rational religiosity instead of imitative one, paying attention to people's required conditions that affect their understanding of revelation, and considering the hereafter

as a guarantee regarding divine justice.

**Methodology:** Adopting a philosophical method, in this research, we try to argue the logicity and compatibility of religious plurality and divine justice.

**Findings:** Research findings show that, not only religious and divine truth and salvation is not restricted to divine religions, but plurality of their endowment to human beings is the necessary virtue of divine justice. Although it may be the case that some divine religions be of more and higher position. Finally, regarding all divine methods, including sending Prophets and giving insight to human being's intellect and innate, there are only human beings who should/can decide and behave and live concerning their salvation.

**Discussion and Conclusion:**

Religious pluralism is an unavoidable reality of the

contemporary world and essential to mundane manifestation of divine religions. In fact, the necessity of essential virtues of the mundane world is too diverse and are manifested in many forms incorporating into the truth introduced by God. The reason behind plurality of revelation is that human beings' capacity of receiving revelation is plural and have no equal abilities. Therefore, plurality of religions does not mean plurality in the message of revelation, but means its different appearances and manifestations. The mundane restrictions, also, prevent human beings' equal participation of the revealed message in the spatial and temporal context. The only solution is to focus on human being's innate faculty and pure nature bestowed upon him by God. Meanwhile concerning religious plurality, the justifier of divine justice is openness of searching for it through all human beings during their life, that is the possibility to pass

imitative religiosity to rational one shows God's justice. In addition, paying special attention to God's main message conveyed by the all theistic religions, namely, inviting to sublime before the truth and choosing the way of salvation consciously, has its special role in drawing divine justice outlooks. The next point is that all divine grace was/is bestowed to human beings based on the mundane world circumstances, and that all human beings, to the extent familiar with divine message and reality, are responsible. So, this is human beings, not their religions, who should decide about their salvation. Finally, pride in one's own religion is not logical, since it is possible that we have a transcendent religion, free of divine and true religiosity.

### **References:**

- The Holy Quran, (In Arabic).
- The Bible (2015), New and Old Testament, Ilam Press, Iran, (In Persian).

- Barth, Karl (1956), *Church Dogmatics*, Vol. 1, Part 2, edited by G. W. Bromilley & T. F. Torrance, Edinburg.
- Davis, Stephon, T (2006), *Christian Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press.
- Glyn, Richardas (2005), *Towards a Theology of Religions*, Trans by Reza Gandomabadi and Ahmad Reza Mofatteh, Qom, University of Denominations and Religions, (In Persian).
- Hick, John (1985), *Problems of Religious Pluralism*, New York, Macmillan Press.
- Hinnels, John Russell (1999), *Handbook of Living Religions*, Trans by Abdol Rahim Govahi, Qom, Boustane Kitab Press (In Persian).
- Kraemer, Hendrik (1962), *Why Christianity of All Religions*, London, Lutterworth Press.
- Kung, Hans (1978), *On Being a Christian*, London, Collins, Fount Paperback.
- Leftow, Brian (2005), *Eternity and Immutability*, Printed in: William E. Mann, USA, And Blackwell Publishing.
- Majlesi, Muhammad Taqi (2009), *Baharol Anvar*, Qom, Islamyeh Press (In Persian).
- Mc Cann, Hugh J. (2005), *Divine Power and Action*, Printed in: *Philosophy of Religion*, edited by William E. Mann, USA, Blackwell Publishing.
- McGrath, Alister (2017), *Christian Theology; an Introduction*, Wiley Blackwell Press.
- MullaSadra, Sadruddin Muhammad (1988), *Sharhe Usoule Kafi*, 3 Volumes, Edited by Muhammad Khajavi, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies (In Persian).
- Mutahhari, Morteza (1973), *Adle Elahi*, Tehran, Sepehr Press.
- Mutahhri, Moeteza (1996), *Majmoehe Asar*, Tehran, Sadra Press (In Persian).
- Qadrdan Qaramaleki, Muhammad Hasan (2010), *The Quran and Pluralism*, Tehran, Kanoun Andishe Javan Press (In Persian).

- Qaraee Moqaddam, Amanullah (1999), *Mabani Jame'eh Shenasi*, Tehran, Amjad Press, (In Persian).
- Soleymani, Aldolahim (2005), *Ta'arozeh Da'avi Adyan*, Qom, University of Denominations and Religions, (In Persian).
- Soroush, Abdolkarim (1998), *Serathaye Mostaqim*, Tehran, Serat Cultural Press (In Persian).
- Turner, Jonathan, H. (1999), *Concepts and Applications of Sociology*, Trans by Muhammad Fouladi and Muhammad Aziz Bakhtiari, Qom, Imam Khomeini Research and Educational Institute, (In Persian).
- Woodhead, Linda (2017), *Religions in Modern World*, Trans by Hamid Rezaia and Abdollah Gholamreza Kashi, Qom, University of Denominations and Religions, (In Persian).

## تکثر ادیان و جستجوی عدالت الهی قدرت الله قربانی<sup>۱</sup>

**چکیده:** دنیای کنونی مملو از ادیانی است که آموزه‌ها و پیروان گوناگونی دارند. ضمن اینکه میان ادیان الهی و غیرالهی، خداپاور و خدا ناپاور، برخی اشتراکات و اختلافات قابل توجهی وجود دارد. چنین کثرتی ما را با این پرسش مهم مواجه می‌کند که بین عدالت الهی و تکثر ادیان چه نسبتی برقرار است؟ آیا تکثر ادیان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، مطابق خواست الهی است؟ آیا صرف ظهور برخی ادیان الهی در منطقه جغرافیایی خاورمیانه، دلیل بر انحصار موهبت حقانیت و نجات الهی به مردم چنین منطقه‌ای است؟ و اینکه تکلیف انسان‌هایی که به دلایل مختلف صدای ادیان الهی را شنیده‌اند و یا آن ادیان به آنان معرفی نشده‌اند، چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها و تحقیق در باب نسبت عدالت الهی با تکثر ادیان موجود، تلاش می‌شود نشان داده شود که لازمه عدالت الهی، فراهم کردن روش‌ها و طرق متنوع هدایت انسان‌هاست که ارسال رسولان در قالب ادیان و حیاتی، از نمونه‌های بارز آن است؛ همچنین مقدم بر ارسال رسولان، مهم‌ترین طریق الهی برای هدایت انسان‌ها، تکیه بر رسولان باطنی است که مصداق آن، عقل و فطرت بشری است. همچنین از آنجا که انسان‌ها در شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی مختلفی زیست می‌کنند، لازمه منطقی هدایت الهی آن‌ها تکثر روش‌های هدایت و بهره‌مندی عادلانه آنان از موهبت حقانیت و نجات است. نتیجه اینکه، نه تنها حقانیت و نجات منحصر به ادیان الهی نیست، بلکه تنوع طرق اعطای آن به آدمیان، لازمه عدالت الهی است، اگرچه ممکن است برخی ادیان الهی واجد مراتب برتری از آن باشند. در همه طرق هدایت الهی، اعم از ارسال رسولان الهی و آگاهی‌بخشی به رسولان باطنی، یعنی عقل و فطرت، تنها این انسان است که بایستی درباره رستگاری خود تصمیم بگیرد.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱۰/۱۲

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۸

### واژگان کلیدی:

تکثر ادیان،  
عدالت الهی،  
خدا، حقانیت،  
نجات.

DOI: 10.30470/phm.2022.546049.2147

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، qodratullahqorbani@khu.ac.ir

## مقدمه

کثرت ادیان از واقعیت‌های انکارناپذیر زندگی انسان‌هاست. ما امروزه با تنوعی خیره‌کننده از ادیان متکثر خدا باور و غیر خدا باور، الهی و بشری، توحیدی و شرک‌آمیز، و نظایر آن مواجهیم که دارای آموزه‌های بعضاً غیر قابل باور متضاد و مقابل هم هستند. همچنین تجربه تاریخی قرون طولانی زندگی بشر از استمرار حیات ادیانی نشان می‌دهد که طی اعصار گذشته توانسته‌اند به‌طور نسبی، نیازهای معنوی و اخلاقی پیروان خود را برآورده ساخته و شکلی از زندگی سعادت‌مندانه و رستگاری‌بخش را کم‌وبیش برای آن‌ها تدارک ببینند، طوری که درصد پیروانی که تمایل درونی به تغییر دین داشته باشند، طی قرون گذشته چندان زیاد نبوده است.

این واقعیت بیان‌گر آن است که کثرت ادیان گذشته و به‌ویژه کنونی، صرف کثرت عرضی نبوده است، بلکه نوعی کثرت طولی نیز بوده که در آن عمده‌ادیان، به‌ویژه ادیان خدا باور و

الهی، دارای آموزه‌های مهم احتمالاً مشترکی برای تأمین نیازهای معنوی پیروان خود بوده و هستند که موجب نوعی بی‌نیازی نسبی پیروان آن‌ها به منظور هجرت به سنت دینی دیگری شده است. حال با این پرسش مهم مواجهیم که اگر وجود خدا و امر متعالی از مهم‌ترین مسائل پیشروی بیشتر ادیان مطرح جهان، مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم و هندوئیسم، نوع خدای معرفی شده در این ادیان، چه ویژگی‌هایی و چه نسبتی با پیروانش دارد؟

به عبارت دیگر، با نظر به دو مدعای مهم غالب ادیان بزرگ کنونی، یعنی مسأله حقانیت دینی و رستگاری و نجات انسان که از دغدغه‌های مهم چنین ادیانی است، مسأله مهم این است که پاسخ مناسب و عقلانی به چنین دغدغه‌هایی با باور به وجود یا عدم وجود خدایی ارتباط دارد که از سوی این ادیان معرفی می‌شوند؛ همچنین صفاتی چون شخص‌وار یا غیر شخص‌وار بودن، انسان‌وار یا غیرانسان‌وار،

متناهی یا نامتناهی، زمان مند یا غیر زمان مند، ابدی یا موقتی بودن چنین خدایی تأثیر بسیار بزرگی بر فهم مؤمنان در باب مسأله حقانیت و نجات دارد. در اینجا عمدتاً بر ادیان خدا باور و گاهی ادیان معتقد به وجود امر متعالی متمرکز می‌شویم و سؤال تحقیق را بر این واقعیت مهم معطوف می‌کنیم که کثرت ادیان با تنوع گسترده آموزه‌های سازگار و ناسازگار آنها، چگونه با وجود خدای عادل و مهربان سازگار است؟ به عبارت دیگر، با فرض وجود خدا، چگونه می‌توان پذیرفت که همه یا حداقل اکثر ادیان موجود، به ویژه ادیان خدا باور و اخلاقی و معنوی، به طریقی مطابق برنامه عدالت محور الهی باشند؟ یعنی چگونه می‌توان پذیرفت که اراده عادلانه الهی بر این تعلق گرفته باشد که آدمیان در شرایط مختلف زمانی، مکانی، فرهنگی، فکری و معیشتی دارای دین‌های مختلف باشند، و در عین حال همه یا اکثر آنها در پرتو عنایت، رحمت و عدالت و برنامه الهی مطابق توان و ظرفیت خودشان به طور

مستقیم و غیرمستقیم در طریق هدایت خداوندی باشند؟ بنابراین گستره پیچیده ادیان جهانی و اهمیت مسأله باور به وجود خدا، ما را با این پرسش مهم و اصلی مواجه می‌سازد که چه نسبتی میان چنین کثرت به ظاهر نازدودنی ادیان و عدالت (و رحمت و مهربانی) خدا وجود دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، در این تحقیق ابتدا بر صفات خدای معرفی شده در سنت خدا باوری کلاسیک تمرکز می‌کنیم و نگاهی نیز به خدا باوری ادیان شرقی خواهیم انداخت، سپس لوازم منطقی تصور خدای نامتناهی خدا باوری کلاسیک در ارتباط با عدالت الهی بررسی خواهد شد؛ یعنی لازمه عدالت الهی در ارتباط با مسأله حقانیت ادیان و رستگاری انسان چیست؟ در ادامه نشان خواهیم داد که توزیع عدالت الهی در شرایط مختلف زمانی و مکانی آدمیان، به یک صورت و واحد نبوده و نیست، بلکه دارای اشکال مختلفی است که همین تنوع اشکال و روش‌های تحقق عدالت الهی موجب تجلی حقیقت

واحد الهی در قالب ادیان مختلف شده است.

بنابراین، فرضیه مورد آزمون تحقیق آن است که کثرت طولی و عرضی ادیان نافی عدالت الهی نیست، بلکه لازمه زندگی زمینی آدمیان بوده و خداوند نیز با نظر به این واقعیت، راه‌های متعددی را برای شناخت خود و رستگاری انسان‌ها مطابق ظرفیت آنان گشوده است.

### ۱. مفهوم خدا در خداباوری کلاسیک

اولین گام برای بررسی نسبت بین عدالت الهی و کثرت ادیان، آشکارسازی مفهوم و معنای خدای مفروض در ادیان الهی است تا بتوان قضاوت کرد که چنین خدایی چگونه صفاتی دارد و اینکه جایگاه عدل در میان صفات الهی چگونه است؟ دشواری تدارک پاسخ منطقی و مورد پذیرش اکثریت دین‌داران، در این زمینه آشکار است؛ زیرا تفاوت‌های چشم‌گیر تصور خدا در ادیان الهی، از خدای متصور در ادیان غیرالهی امکان

اتفاق نظر بر خدای عادل را مشکل می‌کند. در واقع چگونه می‌توان بین خدای شخص‌وار ادیان آسمانی مانند اسلام و مسیحیت، با خدای غیرشخص‌وار آیین‌های هندویی سازگاری ایجاد کرد، جز اینکه از واژه خدا بگذریم و تلاش کنیم باورهای چنین آیین‌هایی را معطوف به امر متعالی و مقدس مورد توجه قرار دهیم که در این صورت، اثبات خدا بودن آن، به‌ویژه در معنای ادیان ابراهیمی سختی‌های خاص خود را دارد. به همین دلیل، در این تحقیق صرفاً بر خدای معرفی‌شده در ادیان ابراهیمی و خداباوری کلاسیک تمرکز می‌کنیم تا شاید بتوان برخی نتایج چنین فهمی را از خدا به ادیان غیرابراهیمی هم سرایت داد.

طبق سنت خداباوری کلاسیک و متون مقدس ادیان الهی، خدایی شخص‌وار معرفی می‌شود که واجد تعداد نامحدودی صفات نامتناهی است؛ از جمله این صفات، فیلسوفان دین عمدتاً بر عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواهی محض تأکید بیشتری

دارند (Mc Cann, 2005: 26).

به نظر می‌رسد می‌توان به این صفات، دو صفت عدالت و حکمت الهی را نیز افزود تا تصور بهتری از خدای شخص‌وار به دست آورد. معمولاً به چنین صفاتی، صفات غیر مابعدالطبیعی یا صفات مشترک با انسان نیز گفته می‌شود. در مقابل، صفاتی چون بساطت، وحدت، ابدیت، وجوب، بی‌نیازی، ازلیت و نظایر آن وجود دارند که مختص ذات الهی هستند و در غیر او نظیری ندارند (Leftow, 2005: 48).

اکنون با اقبال به صفات دسته اول، در سنت خداواری کلاسیک با خدایی مواجهیم که آگاه به همه امور جهان و انسان است؛ هر کاری از عهده او ساخته است؛ خیرخواه و دوست‌دار بندگان خود است؛ نسبت به مخلوقات خود، نه تنها هیچ‌گونه ظلمی روا نمی‌دارد، بلکه عدالت، سرلوحه کار اوست. او دلواپس سرنوشت و سعادت فرزندان زمینی خود است و عاشق رستگاری همه انسان‌هاست. جهان را مطابق

حکمت خود برای بهره‌وری انسان‌ها آفریده تا آنان به کمال و رستگاری حقیقی خود برسند. چنین خدایی از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است و شنونده نخواست‌های ما و اجابت‌کننده دعا‌های ماست. او از گمراهی ما غمگین شده و مشتاق هدایت و نیل به کمال حقیقی ماست. در عین حال، چنین خدایی آدمیان را همراه با موهبت عقل و مختار آفریده و امکان عمل به خیر و شر (هر دو) را در وجود آنان نهاده است؛ زیرا لازمه انسانیت ما و وجه تفاوت اصلی ما از سایر موجودات، همین موهبت اراده آزاد و عقل است که هم موجب جانشینی خدا در زمین و هم بیشترین شباهت آدمی با خدای خود شده است. نتیجه تصور چنین خدای مهربان و خیرخواهی که مصلحت هدایت و رستگاری ما را هم مقدم بر ما و هم بهتر از ما می‌داند، آن است که درباره بندگان خود، نهایت عدالت و حتی جود و ایثار را داشته باشد، طوری که همه آفریدگان بشری او از همه نعمت‌های الهی، نهایت

خدای عادل و مهربان معرفی شده در سنت خدا باوری کلاسیک و ادیان ابراهیمی می‌توان اشاره کرد که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت:

## ۲-۱. امکان هدایت همه مردم و عدم تبعیض در اعطای موهبت عدالت

از اولین لوازم منطقی گستره عدالت الهی، امکان هدایت گسترده و همه جانبه جمیع آدمیان توسط خداست؛ یعنی از آنجا که خداوند ادیان الهی، خدای همه انسان‌هاست و همه آنان فرزندان زمینی او هستند، لازمه عدالت الهی در حق چنین مخلوقاتی، فراهم بودن زمینه‌های هدایت همه آنان است؛ ضمن اینکه نباید در امر هدایت‌گری انسان‌ها توسط خداوند، تبعیض ناروایی صورت گیرد. به این معنی که برخی از انسان‌ها از موهبت بیشتر هدایت برخوردار باشند و برخی کمتر. اهمیت این اصل موقعی بیشتر می‌شود که متون مقدس ادیان الهی بر هادی بودن خداوند، رحمت و اسعه او برای همه بندگان و نقش هدایت‌عامه او تأکید دارند (نک: طه/۵۰)!

به عبارت دیگر، از آنجا که نسبت خدا با همه بندگان یکسان است و او

استفاده را برده و به‌طور کامل به عالی‌ترین درجات کمال و رستگاری و سعادت دست یابند. در این زمینه در اینجا بر صفت عدالت و بر حسب مباحث مربوط به حکمت و رحمت الهی، تمرکز بیشتری خواهیم کرد تا بینیم لازمه منطقی تصور چنین صفات الهی با نظر به کثرت ادیان در عالم واقع چیست؟

## ۲. لوازم منطقی گستره عدالت الهی

با نظر به تصور خدای نامتناهی در سنت خدا باوری کلاسیک و ادیان الهی، به نظر می‌رسد لازمه منطقی باور به چنین خدایی، عدالت‌ورزی او در همه جوانب حیات بشری و به‌طور خاص، فراهم‌سازی همه شرایط لازم و کافی برای هدایت انسان در زندگی این جهانی است؛ زیرا غفلت از هدایت برخی بندگان یا تبعیض در نحوه هدایت برخی بندگان دیگر به هیچ‌روی با منطق عدالت الهی سازگار نیست. بر این اساس در اینجا به برخی لوازم منطقی

۱. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.

آفریدگار همه مخلوقات زمینی خود است و انسان‌ها را به‌عنوان جانشینان زمینی خود دوست دارد، بر خداوند لازم است که زمینه سعادت همه بندگان خود را از طریق صفت هدایت‌گری و هادی بودن خویش فراهم سازد. در حالی که فرض عدم هدایت و گمراه شدن اکثریت انسان‌ها، با اصل هدایت‌گری تکوینی و تشریحی خداوند سازگاری ندارد، زیرا این پرسش مطرح است: خدایی که دوست‌دار رستگاری بندگان خود است، چرا زمینه‌های لازم و کافی هدایت همه آنان را فراهم نساخته است؟ پس امکان هدایت عموم مردم از لوازم منطقی عدالت و رحمت واسعة الهی است.

## ۲-۲. امکان خداشناسی فطری

لازمه منطقی دوم گستره عدالت الهی در خصوص هدایت عموم مردم، تمهید شرایط و امکانات لازم برای خداشناسی فطری در همه مردم است؛ یعنی عموم

مردم باید طوری آفریده شده باشند که به‌طور طبیعی و مطابق سرشت و فطرت آفرینشی خود، دارای طبع خداجو و روحیه خداپرستی باشند. به‌عبارت دیگر باید امکان و استعداد تلاش فردی برای شناخت خداوند در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده باشد تا اینکه همگان با این سرمایه اولیه بتوانند مسیر خداجویی و خدایابی را طی کنند. جالب است که در متون مقدس دینی چون قرآن، بر وجود چنین قابلیت فطری معرفتی در انسان تأکید شده است (نک: روم/۳۰)<sup>۱</sup>. در واقع اصل حق‌پذیری و حقیقت‌جویی و تسلیم شدن در برابر حقیقت، از صفات ذاتی و فطری آدمیان است که لازمه عدالت الهی آن است که توسط خداوند در نهاد همه آدمیان قرار داده شده باشد تا با فعلیت‌بخشی به چنین توانی، امکان جست‌وجو و شناخت خدا برای همگان فراهم باشد.

۱. فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.

توحید/۱؛ مرقس، ۱۲، ۲۹-۳۲).<sup>۲</sup>

### ۳-۲. معرفی یک حقیقت الهی

لازمه سوم عدالت الهی در حق بندگان خود این است که تنها یک خدا و یک حقیقت الهی به آنان معرفی شود. به عبارت دیگر، شایسته خدای عادل و مهربان نیست که خود را در قالب‌های متعارض و گاهی متضاد و متباین معرفی کند، طوری که برای بندگان امکان شناخت مشترک از خداوند و اوصاف الهی فراهم نشود. در واقع، چون یک خدای عادل و مهربان وجود دارد، لازم است که به همه آدمیان همان خدای واحد موجود معرفی شود، نه اینکه چند خدای هم‌عرض معرفی شود و نه الحاد و عدم وجود خدا ترویج شود.

این هم نکته بسیار مهمی است که متون دینی ادیان ابراهیمی بر آن تأکید دارند و در چنین متونی (مانند قرآن و انجیل) خداوند خود را واحد معرفی کرده و بر وحدت خدای همه انبیاء و آدمیان تأکید فراوان دارد که نافی هرگونه تعدد خدايان است (نک:)

### ۲-۴. امکان نجات و رستگاری برای همه مردم بدون تبعیض میان آنان

لازمه منطقی عدالت و هدایت عمومی همه آدمیان، امکان رستگاری برای همه آنان بدون تبعیض‌های نارواست. به عبارت دیگر لازمه تحقق عدالت الهی آن است که امکان نجات و رستگاری برای همگان گشوده باشد، بلکه کلید رستگاری و نجات، بیشتر از اینکه در اختیار خدا و مأموران الهی او باشد، در دستان خود انسان‌ها باشد؛ به این صورت که آدمیان به میزانی که توانستند از اصل موهبت هدایت عامه الهی بهره‌مند شده و ملتزم لوازم نظری و عملی آن باشند، حداقل به همان میزان امکان رستگاری و نجات برای آنان فراهم باشد.

در واقع، لازمه عدالت الهی آن است که اگر چه اعطاکننده موهبت هدایت و رحمت، خدای مهربان و خیر خواه است، اما باید دروازه رستگاری نیز به همان نسبت گشوده

۲. تنها خدایی که وجود دارد، خدای ماست.

۱. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.

و کافی آن‌ها با عدالت الهی ناسازگار است؛ پس بر حق تعالی شایسته است که دربارهٔ بندگان خود زمانی به قضاوت بنشیند که آنان به قدر لازم و کافی، آموزه‌های هدایتگرانهٔ او را شنیده و دریافت‌ها باشند و نسبت به بشارت‌ها و تهدیدهای او آگاهی کافی یافته باشند. جالب است که این مسأله مهم نیز در متون مقدسی چون قرآن مورد تأکید قرار داده شده است: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء/۱۵)، و نیز نک: ابراهیم/۵۱؛ نجم/۳۸-۴۱).

خلاصه و نتیجه موارد بیان شده آن است که از آنجا که همهٔ ما فرزندان زمینی و بندگان آفریدهٔ خدای نامتناهی عادل و مهربان هستیم، لازمهٔ عدالت و مهربانی او به مخلوقاتش آن است که بدون روا داشتن هرگونه تبعیضی بین آن‌ها، زمینهٔ هدایتشان را فراهم سازد، تا آن‌ها با بهره‌مندی از این موهبت الهی، آزادانه راه رستگاری خویش را

باشد تا فرزندان زمینی او به قدر برخوردار از هدایت الهی، بتوانند نجات یافته و رستگار شوند. در این زمینه، آیات روشنگر قرآن کریم و کتاب مقدس ضمن تأکید بر اصل عمومی هدایت، رستگاری را به‌عنوان نتیجهٔ آن بر طاقت و سعی مسئولانهٔ انسان‌ها قرار می‌دهد (نک: اعراف/۴۲؛ بقره/۲۸۶ و ۲۸۱؛ جاثیه/۲۴).<sup>۱</sup> در کتاب مقدس بیان شده که: «خدا می‌خواهد جمیع مردم نجات یابند و به معرفت راست گرایند» (اول تیموتائوس، ۴: ۲).

## ۲-۵. عدم کفربدون ابلاغ

لازمهٔ منطقی دیگر عدالت الهی در خصوص هدایت بندگان، ضمن ابلاغ موهبت هدایت به همه، عدم کفربدون بندگان است که به طریقی از دریافت میزان لازم و به‌ویژه کافی چنین موهبتی باز مانده‌اند. به عبارت دیگر، کفربدون عقاب بندگان بدون انذار و تبشیر لازم

(بقره/۲۸۶)؛ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (جاثیه/۲۴).

۱. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (اعراف/۴۲)؛ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا

همه‌جانبه‌چین موهبتی در کلیت آن است، بلکه محدودیت قابل‌هاست که مانع تحقق کامل عدالت الهی در حیات دنیوی ماست که ضرورت تحقق آن در کل نظام هستی، وجود جهان دیگر را ضروری می‌سازد. بر این اساس، در این بخش تبیین می‌کنیم که دنیای مادی و ماهیت انسان زمینی چه تنگنانهایی را برای تحقق کامل عدالت الهی ایجاد می‌کنند، تا اینکه راه کارهایی را برای گذر از چنین محدودیت‌هایی تدبیر کرد.

## ۲-۷. اهمیت ظرفیت‌های مختلف معرفتی آدمیان

یکی از مهم‌ترین عوامل محدودکننده تحقق کامل و یکسان عدالت الهی برای هدایت مساوی همگان، ظرفیت‌های مختلف معرفتی آدمیان است. جالب است که انسان‌ها دارای بهره‌مندی یکسان از منابع معرفتی مانند عقل، تجربه، شهود، استدلال و نظایر آن نیستند. اگر چنین نبود، یعنی همگان به یکسان دارای ظرفیت‌های معرفتی بودند، به احتمال زیاد یا استعداد فطری

برگزینند، اما ظاهراً کار به این آسانی نیست، بلکه برخی محدودیت‌های بشری، تنگنانهایی را برای تحقق زمینی عدالت الهی در گستره توصیف‌شده موجب می‌گردند که در بخش بعدی، این محدودیت‌ها و نقش آن‌ها با تفصیل بیشتر بررسی خواهند شد.

## ۲-۶. گستره عدالت الهی و نقش محدودیت‌های جهان مادی

با وجود گستره نامتناهی عدالت الهی در همه زمینه‌ها، این به معنای برخورداری یکسان همه انسان‌ها، هم به لحاظ کیفی و هم کمی نیست؛ زیرا عدالت که از صفات فعلی الهی است، زمانی به‌طور کامل و مساوی محقق می‌شود که بین خدا، به‌عنوان فاعل عدالت و انسان و دنیای مادی به‌عنوان قابل‌های عدالت، تناسب و سازگاری متقابلی وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر، اگرچه از ناحیه خدا که اعطاکننده موهبت عدالت الهی است، هیچ قصور و کاستی وجود ندارد، اما مجموعه محدودیت‌ها و نقایص جهان مادی و انسان، مانع از دریافت کامل و

خداشناسی آنان کاملاً شکوفا می‌شد یا اکثریت قریب به اتفاق آنان به دعوت انبیاء لیبیک می‌گفتند؛ در حالی که تجربه حیات بشری و تاریخ ادیان، خلاف این را گزارش می‌دهند. به عبارت دیگر، آدمیان به لحاظ ظرفیت‌های معرفتی آفرینشی یکسان نیستند، بلکه برخی عقل‌گرا، برخی شهودی، برخی مقلد، برخی محقق، برخی تجربی و حس‌گرا هستند. حال می‌توان گفت لازمه منطقی تفاوت ظرفیت‌های معرفتی آدمیان، تفاوت آنها در به‌کارگیری قوای معرفتی و واکنش‌های متفاوت آنان در پاسخ-گویی به دعوت انبیاء الهی است. پس وجود چنین تفاوتی موجب تکثر در نحوه به‌کارگیری عقل به‌عنوان حجت درونی و تفاوت در پذیرش یا انکار دعوت‌های رسولان الهی است.

#### ۲-۸. نقش برجسته عوامل غیرمعرفتی

عامل بسیار مهم دیگر در محدودسازی تحقق کامل عدالت الهی مربوط به هدایت بندگان، نقش برجسته عوامل

غیرمعرفتی است. منظور از عوامل غیرمعرفتی، مجموعه عوامل و متغیرهایی هستند که نحوه و جریان هدایت الهی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. عواملی چون محیط جغرافیایی، نژاد، آب‌وهوا، معیشت، تعلقات قومی و قبیله‌ای، فرهنگ‌های بومی و ملی، زبان، منافع شغلی و طبقاتی، فشارهای سیاسی و محرومیت‌های اجتماعی از این دسته هستند (نک: قرائی مقدم، ۱۳۷۸: ۲۸؛ ترنر، ۱۳۷۸: ۱۲۰). در واقع چنین عواملی که عمدتاً هم نقش جبری و طبیعی دارند، می‌توانند نحوه فهم آدمیان را از حقایق دینی تغییر دهند و مدیریت کنند، طوری که نوع و نحوه واکنش مردمانی که به درجات متفاوت تحت تأثیر این عوامل هستند، به دعوت انبیاء الهی که ابلاغ‌کننده هدایت خداوندند، یکسان نبوده و نیست بلکه فراز و فرودهای مختلفی داشته است.

تجربه تاریخی داستان دعوت انبیاء الهی و واکنش کافران و نوع استدلال-های آنان آشکارا نشان‌دهنده نقش

داشته باشد. برای نمونه فرهنگ عربی، فرهنگ پارسی، فرهنگ رومی، فرهنگ هندی و فرهنگ شرقی مانند چین در مقابل دعوت اسلام، تجربه واکنش یکسانی را نداشته‌اند بلکه مبتنی بر عناصر مقوم فرهنگ خویش، یعنی ترکیبی از عوامل معرفتی و غیر معرفتی، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند. پس از محدودیت‌های مهم مقابل گسترش مساوی موهبت هدایت و عدالت در میان عموم مردم، نقش مهم عوامل غیر معرفتی است.

## ۲-۹. ارسال رسولان ظاهری در شرایط مختلف با زبان‌ها و روش‌های گوناگون

از محدودیت‌های پیش روی تحقق کامل عدالت الهی برای هدایت یکسان همه مردم، محدودیت در ارسال رسولان ظاهری، یعنی انبیاء الهی برای هدایت همه آنان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است. در واقع تعداد قابل توجهی از انبیاء الهی، عمدتاً در

پُررنگ عوامل مزبور است. برای نمونه، تأکید یهودیان بر برتری قومی و نژادی خود بر ملل دیگر و عدم پذیرش دعوت حضرت عیسی (ع)، یا مقاومت مشرکان مکه در مقابل پیامبر و تأکید بر پیروی از دین آباء و اجداد خود (نک: مائده/۱۰۴)<sup>۱</sup> تنها نمونه‌ای از نقش برجسته عوامل معرفتی هستند. اهمیت نقش عوامل مذکور زمانی بیشتر می‌شود که ملاحظه کنیم هم‌اکنون و در ادوار گذشته، عوامل غیر معرفتی مانند جغرافیا، نژاد، قبیله، طبقه اجتماعی، منافع فردی و نظایر آن از مهم‌ترین عوامل طبقه‌بندی جوامع بشری بودند که موجب تکون و ظهور فرهنگ‌های مختلفی گردیدند. شاید بتوان گفت مجموعه چنین عواملی، در شکل کلی آن همان فرهنگ و تمدن یک ملت را می‌سازد که قادر است در مقابل کنش‌های جدید، مانند دعوت انبیاء الهی، واکنش‌های خاص خود را

۱. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (مائده/۱۰۴).

منطقه خاورمیانه در طول قرون گذشته ظهور کرده‌اند و نام تعدادی از آنان در کتب مقدسی چون قرآن، انجیل و تورات ذکر شده است، اما اگر تاریخ زندگی بشر را در دو بستر زمان و مکان تصور کنیم، به نظر می‌رسد بخش قابل توجهی از مردمان در این دو بستر، حداقل از دریافت مستقیم پیام هدایت‌گرانه انبیاء الهی محروم بوده‌اند. به عبارت دیگر، اگر عامل زمان را به طور طولی و عامل مکان را به طور عرضی در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد دعوت‌های انبیاء الهی به طور مستقیم، مجموع مردمان را در طول تاریخ و عرض‌های جغرافیایی مختلف تحت پوشش قرار نداده است. در نتیجه، بخش عمده‌ای از مردم جهان طی زمان‌های مختلف، از شنیدن مستقیم صدای پیامبران و موهبت هدایت الهی محروم بوده‌اند.

البته اگرچه پس از هر پیامبر الهی، معمولاً صحابه، تابعین و پیروان او، دین و آئین او را تبلیغ کرده‌اند، اما مردمان بسیاری در بستر طولی تاریخ و

عرض‌های مختلف جغرافیایی، پیام دین رستگاری‌بخش را یا نشنیده‌اند یا آن‌طور که در اصل توسط پیامبر مربوط، بیان می‌شد، به آنان گفته نشده است. نمونه بارز این مسأله، شیوه ناکارآمد تبلیغ دین اسلام، حتی یهود و مسیح، به زور شمشیر و با زبان خشونت بوده است. در این زمینه، اگرچه فتوحات مسلمین به زور شمشیر، موجب گسترش قلمرو اسلام شد، اما تبعات ناگواری داشت که به راحتی از چهره اسلام زدودنی نیست.

## ۲-۱۰. توجه به امکان خوانش‌های متفاوت مردم از وحی به عنوان پیام الهی

از مسائل بسیار مهم که تحقق عدالت مساوی الهی را در گستره زمان و مکان تحت تأثیر قرار داده و می‌دهد، واقعیت خوانش‌های متفاوت مردم از وحی به عنوان پیام الهی است. اینکه مخاطبان مستقیم وحی پیامبران الهی، واکنش‌هایی متفاوت از پذیرش کامل تا انکار کامل را نشان داده‌اند و اینکه حتی مؤمنان به یک پیام الهی، دریافت‌ها و خوانش‌های متفاوتی از آن

دارند، واقعیاتی انکارناپذیر هستند.

اهمیت این مسأله زمانی بیشتر می‌شود که وقتی به تاریخ ظهور پیامبران بزرگی چون موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص) نگاه می‌کنیم، مسأله ظهور فرّق دینی و کلامی متعدد و متکثر، بلافاصله پس از ظهور آنان، گویای اهمیت مسأله خوانش‌های متفاوت از وحی الهی است. داستان ظهور فرق مسیحی کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس، و نیز خوارج، معتزله، شیعه، و اشاعره با همه تنوعاتشان گویای این حقیقت اجتناب‌ناپذیر است. جالب است که حتی مؤمنان مخاطب سخن مستقیم پیامبران الهی نیز دریافت‌ها و خوانش‌های مختلف و در بعضی مواقع، مقابل سخن آن پیامبر دارند و بر اساس ادراکات مختلف خود، واکنش‌های متفاوتی به پیام الهی نشان می‌دهند. ضمن اینکه خوانش‌های متفاوت مردم از وحی به‌عنوان پیام الهی، متأثر از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی هستند که چنین مردمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. منظور اینکه

نوع نگاه عقلانی، شهودی، تقلیدی و تجربی مردم به نظام باورها و دعوت انبیاء و نیز عامل طبقه، نژاد، قومیت، منافع شغلی و ... نیز در نحوه خوانش پیام وحی نقش مهمی دارند و موجب تکثر فهم‌ها از پیام الهی می‌شوند.

## ۲-۱۱. اهمیت تفاوت مردم زمان نزول وحی با مردم اعصار بعدی

محدودیت دیگر ناظر به چگونگی تحقق عدالت الهی در باب هدایت و رستگاری انسان‌ها، گسترده‌گی آدمیان در بستر زمان، به‌ویژه تفاوت خاص بین مردم زمان نزول وحی از مردم اعصار بعدی است. در واقع، وقتی مردم زمان نزول وحی که مخاطب مستقیم پیام الهی بودند، خوانش‌های متفاوتی از آن دارند، به‌یقین همین مسأله درباره مردم اعصار بعدی شدت بیشتری دارد؛ یعنی گذشت زمان و غیاب پیامبر به‌عنوان حامل وحی و ظهور تفسیرهای متعدد درباره معنا و ماهیت پیام وحی، کار مردم اعصار بعدی را در فهم درست و دقیق‌تر آموزه‌های دینی مشکل‌تر می‌سازد و چه‌بسا موجب ظهور فرق

و ارتباطات مسلمانان حاضر با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر و آشنایی با نحوه سلوک دینی پیروان آن‌ها، نوع نگاه مسلمانان معاصر را به اسلام، از نوع نگاه مسلمانان عصر ظهور متفاوت می‌سازد. پس تفاوت‌های بارز مردم اعصار مختلف به‌عنوان مخاطبان پیام وحی در بستر زمان و مکان و تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، می‌تواند نحوه تحقق عدالت الهی را در هدایت و رستگاری آدمیان تحت تأثیر قرار دهد.

## ۲-۱۲. اهمیت اختلاف‌های درون یک سنت دینی

عامل دیگری که ما را با پرسش مهم امکان تحقق یکسان عدالت الهی مواجه می‌سازد، واقعیت تاریخ طولانی و به‌طور نسبی غمناک اختلافات و خشونت‌های دینی فرق کلامی درون یک سنت دینی است. اگرچه این عامل، یک عامل پسینی است، ولی بسط تاریخی آن، ما را با پرسش مذکور مواجه می‌کند که چرا به‌طور نسبی امکان فهم یکسان پیام الهی، حداقل برای اکثریت مؤمنان، فراهم نشد تا

کلامی و دینی بیشتر با شکاف بیشتری از همدیگر می‌شود.

درگیری‌های کلامی مسلمانان در سه قرن اول هجری و ظهور فرق کلامی متعدد با تفسیرهای مختلف و گاهی متضاد و متقابل از پیام وحی، که حتی گاهی به خشونت‌های مذهبی هم منجر شده است، گواه روشن تأثیر فزاینده عامل زمان در فهم مردمان اعصار بعدی از پیام وحی است. این مسأله هرچه که زمان پیش می‌رود، پیچیده‌تر می‌شود. در تبیین این امر می‌توان گفت معلوم نیست فهمی که مسلمانان امروز کشورهای چون عربستان، مصر، پاکستان، ترکیه و ایران از شخصیت پیامبر اسلام (ص) و صحابه و محتوای آیات قرآن دارند، همسان فهم مردم زمان نزول باشد، چون گذشت حدود ۱۴ قرن از زمان ظهور پیامبر اکرم (ص) و گسترش تفاسیر متعدد از مجموعه رخدادهای صدر اسلام، دیدگاه‌های جدیدی را برای مسلمانان عصر حاضر پیش کشیده است که احتمالاً در صدر اسلام مطرح نبوده‌اند. همچنین مواجهه

مؤمنان این قدر دچار تفرقه نشوند و همدیگر را به خاطر فهمی دیگر، تکفیر نکنند و حتی کمر به قتل یکدیگر نبندند؟

نقش برجسته این عامل در محدودسازی گستره عدالت الهی مبتنی بر واقعیت تاریخ فرق دینی ادیان الهی مانند مسیحیت و اسلام و نوع نگرش‌ها و موضع‌گیری‌های پیروان ادیان و رخدادهای مربوط به آن‌ها و حتی اختلافات میان فرق دینی در عصر حاضر است. مهم‌تر اینکه عمده پیروان هر یک از فرق مهم دینی در درون یک سنت دینی مانند مسیحیت یا اسلام تنها خود را محق دانسته و موهبت الهی نجات را منحصر به خود کرده و دیگر فرق و پیروان ادیان الهی را گمراه و گاهی شایسته هلاکت می‌دانند. رشد فزاینده رویکرد انحصارگرایی دینی از زمان ظهور هر سه دین بزرگ اسلام، یهودیت و مسیحیت و ادعاهای مهمی که آن‌ها هم نسبت به دین خود و هم فرقه خود داشتند و دارند که هنوز هم دارای لوازم مهم کلامی-الهیاتی است؛

از جمله اینکه گویا خداوند فقط برای هدایت این گروه اقدام کرده و موهبت هدایت او فقط به تعداد محدودی از پیروان او تعلق گرفته است (Barth, 1956, vol. 1, part 2: 303, 325).

## ۲-۱۳. اهمیت تفاوت‌های دین‌داری تقلیدی و تحقیقی

عامل دیگر نیز که گویی محدودکننده موهبت عدالت الهی در بستر زمان و مکان در هدایت بندگان است، تفاوت مردم در فهم تقلیدی و تحقیقی دین و اشکال دین‌داری مقلدانه و محققانه است. واقعیت این است که بخش قابل توجهی از پیروان یک دین، مانند اسلام یا مسیحیت، در طول تاریخ طولانی بسط آن دین، برای اسلام ۱۴ قرن و مسیحیت ۲۰ قرن، نه صرفاً از روی آگاهی و تحقیق به چنین دینی اقبال کرده‌اند بلکه تحت تأثیر عوامل مختلف غیر معرفتی چون والدین، محیط، زمان و مکان، دینی را پذیرفته‌اند.

در تبیین این امر می‌توان گفت در

در بدو تولد، با وجود بالقوه فطرت خداشناسی در آنان، توسط والدین، دین و مذهب شناسنامه‌ای و تقلیدی یا تلقینی را کسب می‌کنند و تنها پس از سال‌ها زندگی است که اگر برخی از انسان‌ها به عالم یا محقق آگاه تبدیل شوند و در جستجوی حقیقت دینی باشند، احتمال مهاجرت از دینی به دین دیگر، یا از مذهبی به مذهب دیگر وجود دارد.

اما نکته بسیار مهم آن است که به واسطه تلقین‌ها و تأثیرهای ناشی از والدین، محیط و جامعه، رسانه و تبلیغات جهانی و نظایر آن، معمولاً اکثریت پیروان سنت‌های دینی، حتی در طول کل زندگی خود، احتمال خطا بودن دین یا فرقه خود و برحق بودن دین یا فرقه دیگر را در ذهن بررسی نمی‌کنند؛ زیرا آنان طوری تربیت شده‌اند که مطابق آن، مذهب و دینشان، حق کامل است و لذا برای مطالعه و شناخت سنت‌های دینی و فرق کلامی دیگر چندان احساس نیاز نمی‌کنند.

از آن مهم‌تر اینکه بخش زیادی از

واقع، اینکه ما انسان‌ها دارای چه دین و فرقه‌ای شویم، در درجه اول در اختیار ما نیست، بلکه عمدتاً سه عامل و متغیر تأثیرگذار والدین، جغرافیا و زمان در تعیین دین و فرقه ما نقش مهمی دارند، یعنی دین ما به این بستگی دارد که از چه والدینی، مانند شیعه یا سنی، در کدام سرزمین، مانند ایران یا عربستان، و در چه زمانی، اکنون یا ۵ قرن یا ۱۴ قرن پیش به دنیا آمده باشیم؛ برای مثال، کودکی که از والدین شیعه متولد می‌شود، طبیعتاً مذهب او نیز شیعه است، یا کودکی که در عربستان متولد می‌شود، احتمال سنی یا وهابی بودن او بیشتر است و کودکانی که حدود ۵ قرن پیش در ایران متولد می‌شدند، احتمالاً مذهب آنان سنی بود، ولی تولد آنان در زمان حال، احتمال شیعه بودنشان را افزایش می‌دهد. در واقع، اینکه ما چه دین و مذهبی داشته باشیم، نتیجه همکاری متقابل و ترکیب نقش سه عامل نژاد، جغرافیا و زمان است (Hick, 1985: 47-48).

به همین دلیل، همه یا اکثر انسان‌ها

عدالت الهی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

#### ۲-۱۴. معرفی دین واحد در اشکال مختلف

یکی دیگر از واقعیات عینی که ظاهراً محدودیتی برای تحقق یکسان عدالت الهی در باب موهبت حقانیت و نجات انسان‌هاست، عدم امکان معرفی یک دین به ظاهر واحد، بلکه معرفی دین در اشکال و صور مختلف است. به عبارت دیگر، تاریخ زندگی بشر گواه معرفی شدن یک دین واحد در بستر زمان و مکان نبوده، بلکه معرفی ادیان مختلف، یا حداقل ظهور صور مختلف از یک دین بوده است. ضمن اینکه علاوه بر ادیان الهی دارای منشأ وحیانی، ما شاهد ادیان متکثر غیرالهی نیز هستیم که انسان‌های زیادی قرن‌های متمادی، زندگی خود را با آن سامان داده‌اند (نک: ووهد، ۱۳۹۶: فصل‌های دوم، سوم و چهارم).

همچنین تنوع و تکثر در اشکال ظهور یافته ادیان الهی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام با فرق متنوع و شاید متقابل و متضاد آن‌ها، چنان زیاد است

مؤمنان یک سنت دینی، متأسفانه، شناخت بسیار اندکی حتی از آموزه‌های دین و فرقه خود دارند. آنان به طور عمده دل مشغول فقه، عبادات و مناسک دینی هستند و اعتقادات را بدون اینکه به طور تحقیقی فهم و هضم کرده باشند، عمدتاً مطابق سنت تقلیدی پدر و مادری خود پذیرفته‌اند. حال از چنین انسان‌هایی که حدود ۹۵ درصد مؤمنان اکثر سنت‌های دینی را تشکیل می‌دهند، چه انتظاری وجود دارد؟ پس واقعیت این است که جریان خوانش دینی مؤمنان از وحی و متن دین و حتی دین‌داری و سلوک مؤمنانه آنان به طور گسترده مقلدانه است نه محققانه، و خارج از متغیرهای اختیاری است (به طریقی غیرمستقیم حاصل جبر زمانه و محیط است).

حال این پرسش مطرح می‌شود که با نظر به واقعیت انکارناپذیر و تاریخی دین‌داری محققانه و مقلدانه و غلبه تاریخی قابل توجه نوع مقلدانه دین‌داری بر نوع محققانه آن، مسأله محدودیت‌های دنیوی و بشری تحقق

به طور احتمالی، محدودیت‌های مادی و دیگر عوامل تاثیرگذار دنیای ما، مانع از معرفی تصویر یکسانی از خدا به همه آدمیان در بستر زمان و مکان شده است که این خود ظاهراً مانعی برای تحقق عدالت مساوی در باب اعطای یکسان موهبت حقانیت و نجات به انسان‌هاست؛ در نتیجه، خداوند هم مطابق امکانات ممکن دنیای مادی با استفاده از طرق مختلف، چه بسا در اشکال مختلف و شاید ناکافی و ناقص، حقیقت الهی خود را به آدمیان معرفی کرده است که اگر این طور باشد، به نظر می‌رسد یا عدالت یکسان مورد نظر، محقق نشده است یا اگر محقق شده است، برای کشف آن باید طریقی بجوئیم.

### ۳. راه کار

مجموعه عوامل مذکور نشان می‌دهند که محدودیت‌های دنیای مادی و اوصاف انسان تخته‌بند جهان جسمانی، مانع از دریافت موهبت عدالت الهی به طور یکسان برای همه آدمیان در بستر زمانی و مکانی واحد و متحد است؛ در

و گاهی یافتن وجوه اشتراک برای پیوند فرق منشعب ادیان الهی دارای مشکلات خاص خود است؛ یا تصور و اوصاف خدایی که در یکی پرستش می‌شود، مانند پرستش خدای حلول یافته و متجسد در عیسی مسیح در مسیحیت (نک: مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۷۲-۴۷۳) هیچ گاه مورد پذیرش و عبادت پیروان ادیان الهی دیگر، مانند اسلام یا یهودیت نیست. علاوه بر این‌ها، تاریخ ادیان، گواه ظهور ادیان ظاهراً خداباوری مانند هندوئیسم و زرتشت است که دارای برخی ویژگی‌های مشترک با خداباوری ادیان الهی هستند، چه بسا ممکن است دین آنان نیز ریشه وحیانی داشته باشد، اما بازهم تصور و فهم پیروان آن ادیان از خدا، اوصاف الهی، آخرت و آموزه‌های دیگر دینی خود، اشتراک چندانی با ادیان الهی ندارند بلکه ما با تنوع تصور و اوصاف خدای معرفی شده در چنین ادیانی مواجه هستیم (نک: هینلز، ۱۳۸۷: ۴۷۶-۴۶۸، و ۵۳۵-۵۳۶).

بنابراین این طور به نظر می‌رسد که

واقع انواع اختلاف ها در ظرفیت های معرفتی، فرهنگی، زمانی، مکانی، نژادی، و نظایر آن موجب تکثرهای طولی و عرضی در پیام الهی و رسوخ پیچش های خاصی در مسیر عدالت الهی گردیده است. بر همه این موارد نیز می توان حال مردمانی را افزود که در صدای هیچ پیامبر الهی را نشنیده اند و زندگی خود را بدون شنیدن چنین پیامی، مطابق دین قومی و قبیله ای یا اجدادی و شاید مطابق گرایش فطری خود گذرانده اند.

وجود چنین موانعی، هم عینی است و هم کم و بیش در فرآیند دریافت و فهم و در نتیجه در نحوه پذیرش یا انکار پیام الهی تأثیر انکارناپذیری دارند. پس باید جستجو کنیم و ببینیم با نظر به وجود چنین محدودیت های دنیوی و بشری، خدای مهربان، عادل، حکیم، خیرخواه و قادر مطلق، چه راه کارها و روش هایی را برای اعطای موهبت الهی هدایت و رستگاری داشته و چگونه توانسته عدالت را نسبت به فرزندان زمینی خود در بسسترهای

مختلف زمانی و مکانی رعایت کند. در ادامه به مواردی اشاره خواهیم کرد که به نظر می رسد با ملاحظه آنها می توان تصدیق کرد که خدا به عنوان فاعل و فیض رسان مهربان، وظیفه خود را در هدایت بندگان خود انجام داده است، اگرچه این ظرفیت های ناقص ما آدمیان به عنوان قابل و پذیرندگان عطایای الهی است که موجب دریافت ناقص آنها شده است، که این امر ارتباط تنگاتنگی با ساختار دنیای مادی دارد؛ به عبارت دیگر، محدودیت های دنیای ما، مانع گستره عدالت الهی برای همگان نیست، زیرا عدالت الهی نامتناهی بوده و همه مخلوقات خدا را در بر می گیرد، بلکه چنین محدودیت های تنگ نوع و کم و کیف دریافت موهبت عدالت الهی را در مورد مخلوقات تحت تأثیر قرار می دهد که البته راه کارهایی برای مدیریت آنها وجود دارد:

### ۱-۳. دریافت حقیقت مطابق ظرفیت معرفتی آدمیان

اولین ملاحظه برای مدیریت

محدودیت های دنیای مادی، توجه به این نکته است که تفاوت ظرفیت های مختلف آدمیان از لوازم ذاتی خلقت آن ها است. بر این اساس، همه مخلوقات خدا، به ویژه انسان ها با ظرفیت های مختلف معرفتی و غیر معرفتی آفریده شده اند؛ چرا که اگر همگان یک ظرفیت معرفتی و غیر معرفتی یکسان داشتند، نیازی به ارسال رسولان الهی و معرفی خدا به آدمیان نبود. در واقع از آنجا که دنیای مادی، دنیای آزمون و تکامل روحی و معنوی است، توجیه وجود چنین آزمونی نیز مبتنی بر وجود ظرفیت های مختلف در آدمیان است. در این زمینه برخی عقلانی اند، برخی شهودی اند، برخی مقلدند، برخی محقق، برخی طالب منافع، برخی جوای حقیقت، برخی ترسو و برخی شجاع.

بنابراین لازمه روحیات مختلف و ظرفیت های وجودی، اخلاقی و معرفتی

متفاوت مردم آن است که پیام الهی نیز مطابق ظرفیت آن ها ابلاغ شود، نه اینکه پیامی در سطح واحد، بدون هرگونه انعطافی، ابلاغ شود که عده بسیار زیادی از فهم آن ناتوان باشند. جالب است که در آیات مختلف قرآن، ظرفیت های مختلف مخاطبان پیام وحی لحاظ شده و حتی تأکید شده است که زبانی که پیامبر با آن پیام الهی را به مخاطبان ابلاغ می کند، زبانی آشنا برای دریافت کنندگان آن پیام است (ابراهیم/۴)<sup>۱</sup>. علاوه بر این، تاریخ دعوت انبیاء الهی چون حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) نشان می دهد که چنین رسولانی شیوه های مختلفی را برای دعوت مردم استفاده می کردند که نشان دهنده توجه به عامل تفاوت ظرفیت های معرفتی و غیر معرفتی مخاطبان آن ها بوده است (نک: آل عمران/۴۹؛ طه/۲۰-۲۳)<sup>۲</sup>.

با این حال این پرسش هنوز نیز

۱. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ.  
۲. وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ

فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ  
وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا

پابرجاست که در همین زمینه، تکلیف انسان‌هایی که مخاطب مستقیم دعوت انبیاء نبودند، چیست؟ در این مورد با نظر به محدودیت‌های دنیای مادی برای ارتباط مستقیم رسولان الهی با همه مردم، به نظر می‌رسد بهترین رسول الهی، همان موهبت عقل است که خدا به همه انسان‌ها عطا فرموده است.

در واقع، مطابق فلسفه خلقت، قرار نیست همه انسان‌ها به‌طور مستقیم با ابلاغ مستقیم پیام الهی هدایت شوند، بلکه بار اصلی هدایت بر عهده رسول درونی، یعنی عقل آن‌هاست تا راهنمای آنان به خدای مهربان و هدایت و رستگاری شود. در همین زمینه است که برخی احادیث اسلامی بر اهمیت عقل به‌عنوان حجت درونی تأکید فراوانی دارند<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۷).

به عبارتی، عامل اصلی در هدایت ما آدمیان، همان عقل ماست و رسولان

بیرونی عمدتاً نقش یادآوری و تکمیلی دارند، زیرا دعوت آن‌ها نیز در نهایت بایستی توسط عقل بشری تأیید و تصدیق شود. به همین دلیل است که کتب مقدس ادیانی چون اسلام، ضمن دعوت به تفکر و تعقل، آن را از بهترین راه‌های شناخت خدا معرفی می‌کنند (زمر/ ۱۷-۱۸).

پس حتی بدون در نظر گرفتن ارسال رسولان الهی برای هدایت آدمیان، عدالت خدا در حق آنان به این صورت تحقق‌پذیر است که خدا امکان شناخت خود را مطابق ظرفیت‌های مختلف انسان‌ها در آنان به ودیعت نهاده است که می‌توانند با استفاده از آن ظرفیت برای شناخت خدا تلاش کنند. این ظرفیت همان استعداد و قابلیت است که برخی متفکران از آن به فطری بودن خداشناسی تعبیر کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۷۸)؛ یعنی فطرت بشری همه فرزندان آدم طوری سرشته

تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران/ ۴۹).

۱. إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتِينَ: حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ النَّبِيُّ وَ الْأَنْبِيَاءُ (ع) وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.

شده است که به طور طبیعی گرایش به خدا و شناخت او در آن نهادینه شده است و اینکه اگر تأثیر عوامل ممانعت آورنده قوی نباشد، همه انسان‌ها به طور طبیعی و فطری، خداشناس می‌شوند که این مهم دال بر توزیع عادلانه متناسب عدالت الهی در باب هدایت و رستگاری آنان است.

دلالت فطری بودن خداشناسی هم آن است که همه انسان‌ها مطابق فطرت الهی خود حق‌پذیر بوده و تسلیم حقیقت هستند و همین که حقی بر آنان عرضه شود، تسلیم می‌شوند. پس به واسطه عدم ابلاغ پیام الهی توسط رسولان خارجی، صفت حق‌پذیری آن‌ها قابل انکار نیست، چه بسا همه یا اکثر آن‌ها با به فعلیت رساندن چنین استعداد فطری، خود مستقلاً خداشناس می‌شوند (مطهری، ۱۳۵۲: ۳۱۹-۳۲۰)؛ اگرچه مرتبه خداشناسی آنان فروتر از مؤمنان به ادیان و حیانی است.

### ۳-۲. تشکیکی بودن حقانیت دینی

نکته دوم که توجیه‌گر عدالت الهی در

باب موهبت حقانیت و رستگاری انسان است، توجه به مسأله تشکیکی بودن حقانیت الهی است. جالب اینکه این مسأله نیز مبتنی بر ظرفیت‌های معرفتی مختلف انسان‌هاست. منظور این است که اگرچه حقیقت الهی در ذات خویش یکی است، اما تفاوت ظرفیت‌های آدمیان، موجب تجلی آن در سطوح مختلف شده است. ضمن اینکه عامل زمان و مکان نیز در تکثر تشکیکی آن دخیل بوده است. در واقع، خداوند بر حسب شرایط معرفتی فرزندان زمینی خود، در بسترهای مختلف زمانی و مکانی، حقیقت الهی را در اشکال و درجات مختلف طولی و تشکیکی عرضه کرده است. پس خدای شناخته شده توسط عقل بشری به عنوان رسول باطنی، و خدای معرفی شده توسط رسولان الهی در ادیان آسمانی، در اصل یک خدا هستند، اما با صفات و خصوصیات متکثری معرفی و شناخته شده‌اند که با نظر دقیق، وحدت آن‌ها قابل شناسایی است. بر این اساس است که در قرآن (به عنوان متن مقدس

مسلمان) تأکید می‌شود که ماهیت وحی به پیامبر اسلام (ص) با آنچه به انبیاء قبلی وحی شده، تفاوتی وجود ندارد، بلکه یکسان است (نساء/۱۶۳؛ شوری/۱۳)<sup>۱</sup>، اما درجات تشکیکی متفاوتی از حقیقت الهی در قالب وحی به انبیاء الهی نازل شده است. همچنین خدایی که در سنت‌های خدا باوری، مانند هندوئیسم معرفی شده، عمدتاً یک خداست اگرچه فهم آن‌ها از خدا در برخی از اوصاف تفاوت دارند، اما تقدس خدا نشان‌دهنده نوعی شباهت نیز است (وودهد، ۱۳۹۶: ۵۳-۵۴).

بنابراین در اینجا منظور از تشکیکی بودن حقانیت دینی، این است

که آن در قالب سنت‌های دینی مختلف با سطوح متفاوتی توسط انسان‌هایی با ادراکات مختلف، ادراک و فهم می‌شود؛ یعنی این طور نیست که همه مؤمنان به یک سنت دینی، همه حقایق آن را در یک سطح ادراک کنند، بلکه مطابق ظرفیت معرفتی خود، آن را در سطوح و اشکال مختلفی می‌یابند. بر این اساس است که می‌توان مراتب ایمان مؤمنان را نیز سلسله‌مراتبی و تشکیکی دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۰۳)<sup>۲</sup>.

پس اگر حقیقت دینی دارای ویژگی تشکیکی است، این عادلانه است که خدای مهربان، به انسان‌ها

۱. إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (نساء/۱۶۳)؛ شَرَحَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (شوری/۱۳).

۲. برای نمونه، به گفته ملاصدرا: «بدان که نفس انسانی مادامی که از پرده‌های دانش تقلیدی که از

گفتار (علمای ظاهر) به دست آمده، صاف و از افکار نظری که از به کار بردن منطق بد و ابزار وهم و خیال برای عقل فکری حاصل می‌آید، پاک نگردد، دارای بینش در الهیات و بلکه در تمامی دانش‌ها نشده... و دور است که علمی از علوم لدنی و موهبتی که برای نفوس درس‌نخوانده به دست می‌آید، بر وی نمایان شود؛ زیرا آنان کسانی‌اند که کتاب نفوس آنان، از نقش گفتارهای معمول و متداول بین اهل کتاب خالی و عاری است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۶).

مطابق ظرفیت معرفتی آنان و بر اساس متغیر زمان و مکان، چنین حقیقتی را عرضه کند، نه اینکه همه را به طور یکسان و بدون لحاظ طاقت و توان درک معرفتی آنان مورد خطاب الهی قرار دهد.

### ۳-۳. تفاوت مرتبه حقانیت از مرتبه نجات

نکته بسیار مهم دیگر آن است که بین مرتبه حقانیت و نجات، تفاوت هایی وجود دارد؛ یعنی این گونه نیست که همه پیروان یک دین حق، لزوماً نجات یابند و همه پیروان ادیان باطل همگی اهل هلاکت باشند، بلکه واقع امر آن است که رسیدن و ادراک حقیقت دینی، البته به میزان طاقت بشری ما و به طور تشکیکی، برای نجات لازم است اما کافی نیست و اراده آزاد بشری ماست که در نهایت، تکلیف سعادت یا شقاوت ما را تعیین می کند.

در توضیح این امر باید گفت که محدودیت های جهان مادی و تفاوت ظرفیت های معرفتی آدمیان، مانع عرضه یکسان حقایق دینی به همه انسان ها

نمی شود، بلکه درجات و سطوح مختلف چنین حقایقی در بستر زمانی و مکانی متفاوت به انسان ها معرفی می گردند، اما تکثر دریافت های طولی تنها یک رویه مسأله هستند، و آنچه در رستگاری انسان ها بسیار مهم و تأثیرگذار است، میزان درستی خوانش دین داران از پیام الهی و ماهیت سلوک مؤمنانه آنان است.

در اینجا است که اراده بشری ما برای تسلیم بودن به حقیقت دینی، و نحوه استفاده از پیام الهی و زیستن مطابق آن، تعیین کننده است. دقیقاً در همین نقطه است که می توان ادعا کرد که اگر چه منشأ حقانیت و پیام الهی، خداست اما مبنا و اساس نجات در خود ماست؛ یعنی این ما هستیم که ضمن دریافت درجات مختلف پیام الهی، در نهایت تصمیم می گیریم که چقدر به لوازم زندگی و سلوک مؤمنانه پای بند باشیم. یعنی در نهایت این عمل ماست که نجات بخش است یا هلاک کننده، و ما برای اینکه نجات پیدا کنیم، ضمن اینکه باید تسلیم مطلق حقیقت باشیم،

و سرشت خداجویی یا جستجوی امر متعالی آنان قابل اثبات و تصدیق باشد. بر این اساس است که حتی در ادیان خدا ناباور نیز جستجوی امر متعالی و معنوی اهمیت دارد (نک: وودهد، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۸).

همچنین آن‌چه هسته اصلی ادیان خدا باور، اعم از الهی یا غیر الهی را تشکیل می‌دهد، دعوت به پرستش خدای متعال و نامتناهی است. نمونه بارز این مسأله، ظهور فیلسوفان خدا باوری است که فقط بر اساس گرایش فطری یا استنباط عقلانی، خدا را ستایش می‌کنند. در ادیان الهی نیز دعوت به خدای نامتناهی مشخص اساس آنان است. بر این اساس است که در ادیانی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام، به‌ویژه در شکل اصیل و تحریف‌نشده آن‌ها، مهم‌ترین آموزه دینی، اعتقاد به خدای واحد و مشخص و سپس ایمان به جهان آخرت است، که در اینجا این دو باور به‌عنوان آموزه‌های اصلی سنت خدا باوری تلقی می‌شوند که کمتر تفسیر بردار بوده و

شاید سسته است به‌لوازم پذیرش حقیقت الهی پای‌بند باشیم و به قدر طاقت در شناخت آن تلاش کنیم؛ اگرچه کم و کیف حقیقت الهی‌ای که آشکار می‌شود، کاملاً در اختیار ما نیست، بلکه به عوامل مختلفی خارج از ما مربوطند (سلیمانی، ۱۳۹۴: ۲۹۳-۶).

### ۳-۴. توجه به اصول دین و پیام اصلی خدا

یکی از مسائل مهم برای فهم ماهیت عدالت الهی مرتبط با هدایت بندگان و رستگاری آنان، توجه به اهمیت تنوع آموزه‌های الهی است که حداقل می‌توان آن‌ها را به آموزه‌های اصلی یا اصول دین و آموزه‌های پیرامونی یا فرعی و ثانوی تقسیم کرد. در این زمینه اگر بتوان نشان داد که برای همه یا اکثریت انسان‌ها، امکان شناسایی آموزه‌های اصلی دین فراهم شده و خداوند متعال پیام اصلی وحی را به روش‌های مختلف به آدمیان معرفی کرده است، می‌توان از عدالت الهی در این زمینه دفاع کرد. وقتی به خصوصیات همه انسان‌ها توجه می‌کنیم، به نظر می‌رسد وجود طبیعت

110)، اما چون همه آنها به طریقی به اصل پیام الهی، یعنی ایمان به خدای واحد و حیات اخروی، معتقد هستند، پس پیام اصلی الهی را دریافت کرده‌اند و عدالت الهی درباره آنها جاری شده است، اگرچه هر یک به فراخور ظرفیت خود از این سرچشمه عدل الهی نوشیده‌اند.

### ۳-۵. تفکیک غیردین‌داران به واصلان به حقیقت و غیرواصلان به حقیقت

نکته دیگر که باز هم برای فهم چگونگی ماهیت عدالت الهی مهم است، توجه به تفکیک غیردین‌داران به دو گروه واصلان به حقیقت و غیرواصلان به حقیقت است. اگر محور عدالت الهی را رسیدن به خدا در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد واصلان به حقیقت الهی را بتوان شامل دو گروه دین‌داران و غیردین‌داران به معنای مرسوم آن دانست؛ به این معنا که اگرچه واصلان به حقیقت الهی از طریق آموزه‌های ادیان الهی بهتر و دقیق‌تر است، اما این مسأله به معنای بسته بودن راه وصول به حقیقت از طرق دیگر

مبنای سنت خداواری و ادیان ابراهیمی هستند. البته اگرچه پس از تصدیق اصل وجود خدای واحد و ایمان به آخرت، پیروان چنین ادیانی خوانش‌های متفاوتی از چیستی خدا و صفات الهی و چگونگی حیات اخروی و دیگر آموزه‌های دینی دارند که به نظر می‌رسد دارای اهمیت ثانوی هستند.

حال با ملاحظه تکثر دین‌داران در سنت‌های مختلف دینی و تنوع خوانش آنها از آموزه‌های دینی، به نظر می‌رسد مقصود اصلی و اولیه خدای مهربان و عادل، دعوت همه آدمیان به آموزه‌های اصلی و بنیادی دینی بوده است، اگرچه خداوند هم پیشاپیش می‌دانست که تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، فهم یکسان از آموزه‌های دینی، به‌ویژه آموزه‌های ثانوی و فرعی، ممکن نیست؛ چه بسا دین‌داران ادیان الهی گاهی خوانش‌های انحرافی یا غیرعقلانی هم از آموزه‌های فرعی داشته باشند، مانند آموزه تثلیث و تجسد در مسیحیت یا جداانگاری ذات و صفات الهی (Davis, 2006: 98-).

نیست، بلکه از آنجا که دسترسی به آموزه‌های ادیان الهی تحت محدودیت‌های دنیوی برای همگان میسر نیست، خدای مهربان، طرق متعدد دیگری چون خداپرستی طبیعی و فطری و عقلانی را هم باز گذاشته است. پس با پذیرش این واقعیت و اینکه در نهاد همه انسان‌ها امکان و قوه جستجوی حقیقت الهی نهاده شده است، می‌توان انسان‌های زیادی را مشاهده کرد که اگرچه در سنت دینی و الهی خاصی زیست نمی‌کنند، اما در درون خود جویای حقیقت الهی بوده و چه بسا مطابق ظرفیت خود به آن رسیده‌اند. اگرچه چنین انسان‌هایی به مراتب پایین‌تر حقانیت و نجات دست می‌یابند نه مراتب متعالی آن.

### ۳-۶. برتری دین‌داری مقلدانه و محققانه

در باب تفاوت دین‌داری محققانه و مقلدانه که از ویژگی‌های محدودکننده دنیوی است، این‌گونه می‌توان از عدالت الهی دفاع کرد که چنین تفاوتی مبتنی بر تفاوت ظرفیت‌های معرفتی و غیرمعرفتی آدمیان است، اما نگاه خدا

به چنین امری یکسان نیست، بلکه آن‌چه مهم است و از منظر الهی ارزش والایی دارد، دین‌داری محققانه و آگاهانه است، یعنی انسان‌ها از روی آگاهی و بصیرت، خدای خود را بشناسند و عبادت کنند، نه اینکه صرفاً مقلدانه پیرو دین قومی و اجدادی خود باشند. به همین دلیل است که آموزه‌های اصلی هر دینی به ویژه ادیان الهی، باید با تأمل عقلانی بررسی، پذیرفته یا رد شوند، نه اینکه مقلدانه پذیرفته شوند.

اهمیت این مسأله در باب عدالت الهی از آن جهت است که خداوند مهربان، نعمت و موهبت عقل را به همه انسان‌ها اعطاء کرده تا به جستجوی حقیقت الهی بپردازند. حال چه بسا انسان‌هایی که حتی خارج از سنت‌های ادیان الهی در جستجوی حقیقت الهی هستند، نزد خداوند مقامی بس والاتر دارند نسبت به دین‌دارانی که فقط به واسطه تولد از والدینی در یک سنت دینی، به آن ایمان می‌آورند. معنای این عبارات آن است که تلاش عقلانی و

بتوانند مطابق طاقت بشری خود از چشمه حقیقت الهی سیراب شوند. در واقع، تأثیر قوی چنین متغیرهایی در طول تاریخ ادیان نه تنها موجب تکثر اشکال خارجی حقیقت الهی شده‌اند (مانند یهودیت، اسلام و مسیحیت)، بلکه تداوم تأثیر گذاری تاریخی چنین متغیرهایی موجب بروز تحریفات تاریخی در ادیان نیز شده است.

در این زمینه، نگارنده معتقد است آن چه در آغاز آفرینش انسان به او تعلیم شده، حقیقت خدا باوری توحیدی بوده است، اما به واسطه تأثیر گذاری تاریخی عوامل معرفتی و غیر معرفتی آدمیان، به تدریج خدا باوری توحیدی طی قرون متمادی به اشکال دیگری چون خدا باوری شرک آمیز و نظایر آن تغییر شکل یافته است، اگر چه به احتمال زیاد هدف نهایی همه یا اکثر چنین تغییرات یا تحریفات نیز جستجوی معنوی بوده که در نهایت به خدای واحد منتهی می شده است. پس غرض اصلی خدا، معرفی حقیقت دینی واحد بوده، اما ظرفیت های متفاوت انسان ها

اراده آزاد ما ست که اصالت دارد و در نهایت ماهیت و چگونگی وصول ما را به حقیقت الهی و پای بندی به آن تعیین می کند؛ لذا دین داری مقلدانه، غرض اصلی خدا نیست، بلکه پذیرش آن از بابت ضعف ظرفیت های معرفتی آدمیان و گستره باب رحمت الهی است.

### ۷-۳. دین واحد، غرض ذاتی خدا و ادیان کثیر مقتضای زندگی آدمیان

در باب چرایی ظهور اشکال متکثر ادیان در صور ادیان الهی و غیر الهی، خدا باور یا غیر خدا باور، توحیدی و شرک آمیز نیز می توان از موهبت عدالت الهی دفاع کرد به این صورت که حقیقت دین نزد خدا یکی است، چون خداوند یگانه است. بنابراین آن چه از طرف خداوند به عنوان فاعل فیاض حقیقت صادر شده است، تنها یک حقیقت واحد است که در قالب خدا باوری توحیدی بوده است. اما ظرفیت های متفاوت معرفتی آدمیان و نقش پُررنگ عوامل غیر معرفتی، موجب ظهور و تجلی حقیقت واحد در اشکال مختلف شده است تا آدمیان

است دچار آن‌ها شویم، اما اعتقاد به حیات اخروی و اینکه آن تجلی‌گر تحقق کامل عدالت الهی و جبران‌کننده نقص‌های جهان مادی است، نه تنها ما را از امکان امید به موهبت عدالت الهی مأیوس نمی‌سازد، بلکه برای فراهم ساختن توشه بیشتری برای زندگی جاوید اخروی مصمم‌تر می‌کند.

### ۳-۹. تفاوت منظر بشری و سرمدی در فهم عدالت الهی

نکته مهم آخر در فهم ماهیت و گستره عدالت الهی در باب توزیع موهبت حقانیت و رستگاری، آن است که ما آدمیان همواره از عینک و منظر بشری به عدالت الهی نگریم و دربارۀ آن قضاوت می‌کنیم. به همین دلیل، گاه در خصوص برخی موارد که در نگاه بشری ما عدالت محور به نظر نمی‌رسد، شکایت می‌کنیم. در این زمینه باید توجه کنیم که عینک و منظر بشری ما قادر به دیدن همه ابعاد و زوایای پیدا و پنهان عدالت الهی نیست؛ زیرا عدالت که از صفات نامتناهی فعلی الهی است، حداقل دارای دو سویه مهم، خدا و

به‌عنوان پذیرندگان حقیقت الهی موجب تکثر در آن حقیقت واحد الهی شده است که نافی عدالت الهی نیست.

### ۳-۸. جهان آخرت و ضمانت عدالت الهی

نکته مهم دیگر در باب دفاع از عدالت الهی آن است که خداوند مهربان با تداوم زندگی انسان در دنیای دیگر، سعادت و شقاوت او را در آن جهان رقم می‌زند. معنای وجود جهان آخرت و نیز رستگاری انسان شناسانه، آن است که آن چه در نهایت، رستگاری و بدبختی ما را تعیین می‌کند، دین ما نیست، بلکه خود ما هستیم که تجلی آن را در آخرت می‌بینیم. منظور این است که اگر چه اعتقاد به دین الهی خدا باور از شروط مهم رستگاری و نجات است، اما شرط کافی نیست، بلکه التزام عملی به لوازم خدا باوری و به‌ویژه سلوک مؤمنانه و اخلاقی است که نجات‌بخش ماست و آن هم فقط در آخرت متجلی است. فرض حیات دنیوی فقط جبران‌کننده بخشی از کمبودها و محرومیت‌هایی است که ما به‌عنوان فرزندان زمینی خدا ممکن

انسان است.

حتی با فرض بعید آگاهی ما به همه جنبه‌های حیات بشری، ما قادر به فهم و دیدن همه جنبه‌ها و ابعاد آشکار و پنهان افعال الهی نیستیم تا در باره عادلانه یا ناعادلانه بودن آن قضاوت کنیم. در گذشته عمرمان، چه بسا رخدادهایی واقع شده‌اند که ما تحت تأثیر آن‌ها درباره عدالت الهی شک کرده و حتی از خداوند شکوه نموده‌ایم، اما با گذشت زمان و آشکار شدن برخی ابعاد و رازهای چنین رخدادهایی، به حکمت الهی در آن باب آگاه شده و به عدالت الهی ایمان آورده‌ایم. همین مسأله درباره طرح الهی از کثرت ادیان و تنوع سنت‌های دینی هم مصداق دارد؛ یعنی ما به همه اسرار و اغراض الهی در باب جواز چنین تنوعی آگاه نیستیم؛ برای مثال، به‌طور دقیق نمی‌دانیم در تداوم تاریخی و طولانی مدت ادیانی که منکر خدا هستند یا موضعی درباره خدا ندارند، چه رازی نهفته است، و اینکه خدا درباره پیروان چنین ادیانی، چه قضاوتی

خواهد داشت. به همین دلیل منطقی‌ترین راه، گوش سپردن به ندای وحی و در شکل حداقلی عدم قضاوت در این باره است.

### نتیجه‌گیری

کثرت ادیان، واقعیت انکارناپذیر دنیای کنونی و ذاتی تجلی دنیوی ادیان الهی است. در واقع، لازمه خصوصیات ذاتی دنیای مادی، تکثر در اشکال حقیقت واحدی است که از سوی خدا معرفی می‌شود؛ چرا، وحی متکثر می‌شود؟ چون ظرفیت‌های دریافت وحی متکثرند و قابلیت دریافت یکسان را ندارند و طاقتهای بشری متنوع است؛ پس، تکثر ادیان به معنای تکثر ذاتی در پیام وحی نیست، بلکه به معنای ظهورات و تجلی‌های متنوع آن است.

همچنین محدودیت‌های دنیایی، مانع بهره‌مندی یکسان همه آدمیان از پیام وحیانی در بستر زمان و مکان است. راه چاره در تمرکز بر فطرت خدایی آدمیان است. ضمن اینکه آنچه از تنوع ادیان توجیه‌گر عدالت الهی است،

گشودگی امکان جستجوی مدام برای همه انسان‌ها در طول زندگی است، یعنی امکان گذر از دین‌داری مقلدانه به محققانه، از مصادیق بارز عدالت الهی است.

علاوه بر این، توجه خاص خدا به پیام اصلی همه ادیان خدا باور، یعنی دعوت به تسلیم شدن در برابر حق و انتخاب آگاهانه راه نجات و سعادت، نقش بسیار مهمی در ترسیم خطوط عدالت الهی دارد. نکته مهم اینکه همه مواهب الهی مبتنی بر مقتضیات دنیای مادی اعطاء شده است، همه انسان‌ها به همان میزان که از حقیقت الهی آگاهی یافته‌اند، مسئول هستند، و اینکه این خود انسان است، نه دین او که باید درباره سعادت خود تصمیم بگیرد.

در نهایت، افتخار به دین خویش چندان منطقی نیست، زیرا چه بسا ما دارای دین متعالی باشیم اما نتوانیم دین‌داری متعالی و خداپسند داشته باشیم. همچنین نباید نسبت به پیروان ادیان دیگر نگاه تفاخر آمیز داشته باشیم، زیرا ما از راز اینکه چرا خدا آنان را در آن سنت دینی قرار داده است و همچنین از ماهیت سعادت آنان ناآگاهیم. اگر چه اتصال به منبع وحی الهی و بهره‌مندی نظری و عملی از آن، عالی‌ترین سطح سعادت و نجات را به همراه دارد، در عین حال به واسطه گسترش باب عدالت الهی سطوح پایین‌تر رستگاری برای انسان‌هایی که به چنین منبعی متصل نیستند، از طریق رسول باطنی، یعنی عقل نیز فراهم شده است.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس. (۲۰۱۵). (عهد قدیم و جدید)، انتشارات ایلام.
- ترنر، جانان اچ. (۱۳۷۸). مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری.
- قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ریچاردز، گلین. (۱۳۸۴). رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح.
- قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). صراط-های مستقیم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۴). تعارض دعاوی ادیان. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۹). قرآن و پلورالیزم. تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم.
- قزایی مقدم، امان‌الله. (۱۳۷۸). مبانی جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات امجد.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۳۸۸). بحار الانوار. قم: انتشارات اسلامی.
- تهران: انتشارات سپهر.
- مطهری، مطهری. (۱۳۵۲). عدل الهی. تهران: انتشارات سپهر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار، ج ۳ (فطرت). تهران: انتشارات صدرا.
- مک گرث، آلیستر. (۱۳۹۲). درس‌نامه الهیات مسیحی، ترجمه محمدرضا بیات و همکاران، ج ۲. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۷). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۷۸). راهنمای ادیان زنده، ترجمه عبدالرحیم گواهی. قم: بوستان کتاب.
- وودهد، لیندا. (۱۳۹۶). ادیان در دنیای مدرن، ترجمه حمید رضایان و عبدالله

- Davis, Stephon T (2006), Christian Philosophical Theology, Oxford, Oxford University Press.
- Barth, Karl (1956), Church Dogmatics, Vol. 1, Part 2, edited by G. W. Bromilley & T. F. Torrance, Edinburg.
- غلامرضا کاشی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یزدانی، عباس؛ ولی نژاد، زهرا. (۱۳۸۹). سرنوشت اخروی غیرمسلمانان از دیدگاه متکلمان اسلامی، تأملات فلسفی، شماره ۵، صص ۶-۲۲.
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_19520\\_1269d5a588a5344a7ac6663bd47d9c7e.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_19520_1269d5a588a5344a7ac6663bd47d9c7e.pdf)
- McCann, Hugh J. (2005), Divine Power and Action, Printed in: Philosophy of Religion, edited by William E. Mann, USA, Blackwell Publishing.
- Leftow, Brian (2005), Eternity and Immutability, Printed in: William E. Mann, USA, And Blackwell Publishing.
- Kung, Hans (1978), On Being a Christian, London, Collins, Fount Paperback.
- Kraemer, Hendrik (1962), Why Christianity of All Religions, London, Lotterworth Press.
- Hick, John (1985), Problems of Religious Pluralism, New York, Macmillan Press.

## Ethical Aspects of the Emotions of Fear and Pity in Aristotle's Poetics:

Emphasizing Aristotle's Poetics of Steven Halliwell

Mohammad Hashemi<sup>1</sup>, Amir Maziar<sup>2</sup>

**Submitted:**

2021/11/26

**Accepted:**

2022/4/16

**Keywords:**

Fear and pity,  
Aristotle,  
Poetics, The  
moral middle  
ground,  
Nichomacean  
ethics,  
Rhetorics.

**A**bstract In *Rhetorics*, Aristotle introduced fear and pity as selfish and altruistic emotions that resulted in the unfortunate suffering caused by the unexpected occurrence of devastating calamities in the past or future for a good human being similar to and better than us. These emotions occur in tragedy, which is the imitation of actions and life, in the same circumstances as described for life in *Rhetorics*. In tragedy, according to Aristotle's *Poetics*, the arousal of fear and pity in the audience moderates these emotions and thus purifies them. This arousal of emotions is the result of the ignorance of the average virtuous character of the tragedy about the nature of his voluntary action during the plot of the tragedy, which is the result of the urgency of depriving the external goods and leads him to behavior in which the moral middle ground is not observed. Eventually, however, according to Aristotle, the moral middle ground is fulfilled in both the ideal character and the audience of the tragedy.

**DOI:** 10.30470/phm.2022.544697.2134

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1 Ph.D. in Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran., [Mh7poetica@gmail.com](mailto:Mh7poetica@gmail.com).

2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Art Theories and Studies, Art University, Tehran, Iran. (**Corresponding author**) [Maziar1356@gmail.com](mailto:Maziar1356@gmail.com).

**I**ntroduction: One of the reasons given for writing *Poetics* is that Aristotle intended to explain the place of tragedy in his philosophical system. One of the most important points of Aristotle's discussion for such an explanation in the *Poetics* and in the connection between his ethics and his theory of tragedy is the emotions of fear and pity that Aristotle thinks are evoked in the audience of tragedy. The purpose of this article is to show how, in Aristotle's point of view, the emotions of fear and pity find a moral dimension in tragedy. To this end, this article first describes how the moral aspect of tragedy is fulfilled by modifying the selfish and altruistic aspects of the emotions of fear and pity in Aristotle's theory of tragedy. Second, the ethical aspect of finding the emotions of fear and pity in the audience of a tragedy as a result of the link between the arousal of these emotions and the ignorance of

the character about the nature of his actions has been studied. Finally, the relationship between plot structure and character and moral aspects of the emotions of fear and pity in tragedy from Aristotle's point of view have been studied. Regarding the background and literature of the subject, Mostafavi (1396) in the article entitled *The Birth of Morality in the Heart of Tragedy; Defending the Moral Interpretation of Aristotelian Catharsis*, has considered the emotions of fear and pity as Aristotle's cause of moderation in the human soul and happiness. Young (2016) in *Philosophy of Tragedy: from Plato to Žižek* considers the moral interpretation of the evocation of fear and pity in tragedy as a modified form of its psychological interpretation. In discussing the moral aspects of the emotions of fear and pity in tragedy, Martha Nussbaum in the book of *Aristotle* emphasizes a close relationship with the

epistemological and educational aspects of emotions from Aristotle's point of view. Halliwell (2009) in the sixth chapter of Aristotle's *Poetics* describes the position of the emotions of fear and pity in the *Poetics*, an important part of which is related to the moral aspects of these emotions. Our article, relying on the Halliwell's method, seeks to examine and clarify the moral aspect of the emotions of fear and pity in tragedy in a more coherent way than Halliwell.

**Methodology:** This study was descriptive-Analytical and the data were collected through library research.

**Findings:** Aristotle introduces pity in *Rhetorics* as a strong altruistic and selfish emotion. In his view, we should sympathize with morally good people who fail unjustly, but that empathy should come from observing the destructive or painful evil that the evil we expect to happen to ourselves,

and that it seems about to happen. According to Aristotle in *Nicomachean Ethics*, there are both an element of selfishness and selfishness in the subject of friendship, in which the highest degree of pity occurs, because every friend intends to achieve happiness for himself by being superior to another friend in goodness to his friend. In *Rhetorics*, the emotion of fear is also presented as a selfish and altruistic emotion. In his opinion, we are afraid of great and destructive evils by those at a time when we did not expect it and it happened to our superior, so it is likely that it will happen to us as well. According to Aristotle, we feel fear and pity for those who are similar to us and superior to us. Thus, there must be a distance between the subject and the object of the emotion so that the selfish aspect of the emotion does not erase the other selfish aspect. Fear and pity in tragedy occur as a result of imitating the actions that take place in life, but the poet



brings imitations of the actions of life into tragedy so that they can evoke the emotions of fear and compassion. The audience created a kind of catharsis of these emotions in him. In tragedy, too, there are imitations of selfish and altruistic emotions, the characteristics of which Aristotle enumerated in the *Rhetorics*. In the thirteenth chapter of *Poetics*, Aristotle considers the fear and pity of the audience towards the ideal character of tragedy as possible if the character commits a moral error (Hamartia), which, of course, does not deviate from the path of happiness and virtue forever. Also, this error occurs in the context for him, which indicates a kind of compulsion and urgency to deprive him of external goodness. So, there is a kind of innocence in character error. In the fourteenth chapter of the *Poetics*, a feeling of fear and pity occurs for a character who refuses on the verge of committing a moral error. In

these two seasons, the hero of the tragedy is like us in that he may commit a moral error, and he is superior to us in that he does not deviate from the path of happiness forever. Thus, in tragedy, both our selfish and altruistic emotions are aroused towards the hero of the tragedy.

### **D**iscussion and Conclusion:

According to Aristotle, in *Nicomachean's Ethics*, a person is morally good whose voluntary actions are virtuous and end with good ends in (Eudaimonia). Voluntary action is a virtue in which the moral middle ground is observed, that is, it is balanced and there is no excess in it. But this virtuous voluntary action can only be judged morally through the context of the action. In tragedy, which is an imitation of life's actions, the same rule must be observed by the hero of the tragedy in order to be able to balance the

emotions of fear and pity in the audience in order to fulfill their moral aspect. This is what happens in tragedy when, like life, a balance is struck between the selfish and altruistic aspects of the emotions of fear and pity. This occurs when the hero of a tragedy is morally similar to us on the one hand and superior to us on the other. In the thirteenth chapter of *Poetics*, the hero of the tragedy is like us because he commits a moral error and is superior to us because his error occurred in the context of urgency and compulsion and he compensates his error and returns to the path of happiness. In the fourteenth chapter of *Poetics*, the hero of the tragedy is like us because he may commit a moral error, and he is superior to us because he refuses to do so on the verge of committing a mistake. As a result, in both cases the

balance of the selfish and altruistic aspects of the emotions of fear and pity and, consequently, the moral aspect of these emotions are fulfilled.

### References:

- Aristotle.(1991). *Eudemean Ethics*.Translated by: Joseph Solomon. in jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
- Aristotle.(1991). *Nicomachean Ethics*. Translated by: William David Ross. in jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
- Aristotle.(1991). *Poetics*. Translated by:Ingram Bywater.in jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
- Aristotle.(1991). *Rhetorics*.Tra nslated by:William Rhys Roberts. in jonathan



University of Zanjan

- 
- Halliwell, Stephen.(2009). *Aristotle's Poetics* .London: Gerald Dockworth & Co. Ltd, Third edition.

## جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در فن شعر ارسطو

با تأکید بر کتاب «پژوهشی درباره فن شعر ارسطو» اثر استیون هالیبون

محمد هاشمی<sup>۱</sup>، امیر مازیار<sup>۲</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۲۱

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱/۲۷

## واژگان کلیدی:

ترس و شفقت، ارسطو، فن شعر، حد وسط اخلاقی، اخلاق نیکو ماخوس، فن خطابه

**چکیده:** این مقاله جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در رساله فن شعر ارسطو را مورد مطالعه قرار داده است. ارسطو در رساله فن خطابه ترس و شفقت را عواطفی خودخواهانه و دیگرخواهانه معرفی کرده که در نتیجه پیش چشم آوردن رنج ناروای ناشی از رخ دادن غیر مترقبه مصائبی ویرانگر در گذشته یا آینده برای انسانی نیک که شبیه به ما و بهتر از ماست، حاصل می‌آید. این عواطف در تراژدی که تقلید کنش‌ها و زندگی است، در شرایط مشابهی که در فن خطابه برای زندگی شرح داده شده است، رخ می‌دهند. در تراژدی، بنا به تعریف ارسطو در فن شعر، برانگیخته شدن ترس و شفقت در مخاطب، موجب تعدیل این عواطف و در نتیجه پاکسازی آن‌ها می‌شود. این برانگیختگی عواطف، حاصل جهل شخصیت فضیلت‌مند متوسط تراژدی نسبت به ماهیت کنش ارادی اش طی طرح ساخت تراژدی است که در نتیجه اضطراب ناشی از سلب خیرهای بیرونی مرتکب می‌شود و او را به سوی رفتاری که در آن، حد وسط اخلاقی رعایت نشده می‌راند. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که از نظر ارسطو در فن شعر، اول چگونه تعدیل جنبه‌های خودخواهانه و دیگرخواهانه عواطف ترس و شفقت، وجه اخلاقی تراژدی را برآورده می‌سازد؟ دوم، چگونه با پیوند میان برانگیختگی ترس و شفقت در مخاطب تراژدی و جهل شخصیت نسبت به ماهیت کنش‌هایش، این عواطف جنبه اخلاقی می‌یابند و سوم، بین خصوصیات ویژه شخصیت و طرح ساخت و جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در تراژدی چه نسبتی وجود دارد؟

DOI: 10.30470/phm.2022.544697.2134

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکترای تخصصی فلسفه هنر، دانشکده‌ی حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، Mh7poetica@gmail.com
۲. استادیار گروه فلسفه‌ی هنر، دانشکده‌ی علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. (نویسنده مسئول)، Maziar1356@gmail.com

## مقدمه

شخصیت به بار می‌آورد. شخصیت تراژدی که این رویداد ویران‌گر برایش رخ می‌دهد، شخصیتی است که هرچند فضیلت‌مند است، اما ممکن است از وی خطایی اخلاقی سرزند. این خطای اخلاقی هرچند ناشی از کنش انتخاب‌گرانه و آگاهانه شخصیت است اما عنصری از اضطرار نیز در آن وجود دارد زیرا در هنگام انجام این عمل، خیر بیرونی‌ای از شخصیت سلب شده است. سلب خیر بیرونی از شخصیت به این دلیل است که هرچند وی کنش آگاهانه و ارادی خطا کارانه‌ای انجام می‌دهد اما نسبت به ماهیت این کنش خود، ناآگاه است و این عنصر ناآگاهانه عملش، تحت اراده‌ی وی قرار ندارد. همچنین، ترس و شفقت حاوی عناصر توأمان خودخواهانه و دیگرخواهانه‌ای است که در تراژدی باید به صورتی متعادل و عاری از افراط و تفریط برانگیخته شود تا از این جهت نیز وجه اخلاقی کنش برآورده شود. بنابراین، این پژوهش در پی پاسخ به چنین پرسش‌هایی است:

ترس و شفقت، عواطفی هستند که از نظر ارسطو در رساله فن شعر در نتیجه محاکات یا تقلید یا شبیه‌سازی کنش‌های غایت‌مند و وحدت‌یافته انسانی و طی روابط علی و عقلانی رویدادهایی منتخب از زندگی‌های انسانی در مخاطب برانگیخته می‌شوند. برانگیخته شدن این عواطف به میزانی متعادل و به دور از افراط و تفریط در مخاطب موجب می‌شود که همین عواطف نیز در وی تعدیل و پاکسازی شوند. بنابراین، برانگیختگی عواطف ترس و شفقت در مخاطبان تراژدی قاعده حد وسط اخلاقی ارسطویی را برآورده می‌سازد که معیار اصلی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس برای زندگی سعادت‌مندانه است؛ اما این متعادل شدن عواطف در مخاطب تراژدی در نتیجه ویژگی‌هایی در طرح‌ساخت و شخصیت تراژدی اتفاق می‌افتد. حین طرح‌ساخت تراژدی رویدادی غیرمترقبه برای شخصیت تراژدی رخ می‌دهد که این رویداد، ویرانی بزرگی در زندگی

پرسش‌هایش استلزامات اخلاقی عواطف ترس و شفقت در تراژدی را به طور عام، درون نظام فلسفی، و به طور خاص، درون نظام فلسفه اخلاق ارسطویی جسته است.

باید این نکته را نیز متذکر شد که در فن شعر، چنان که گفته شد، حاصل برانگیخته شدن ترس و شفقت، کاتارسیس یا پاکسازی همین عواطف دانسته شده است. اما در مقاله حاضر، تمرکز بر خود عواطف ترس و شفقت تراژیک است و مجال تمرکز بیشتر بر بحث کاتارسیس میسر نیست.

پیشینه این پژوهش در زبان فارسی به شرح زیر است:

مینا محمدی وکیل در مقاله‌ای با عنوان *رابطه هنر و اخلاق در فلسفه ارسطو* که به طور غیرمستقیم با موضوع پژوهش ما مربوط است، معتقد است که در کار پژوهشگران ارسطو، رابطه بین حکمت عملی و اخلاق ارسطویی با رابطه حکمت ابداعی و اخلاق

۱- چگونه تعدیل جنبه‌های خودخواهانه و دیگرخواهانه عواطف ترس و شفقت، وجه اخلاقی تراژدی را برآورده می‌سازد؟

۲- چگونه با پیوند میان برانگیختگی ترس و شفقت در مخاطب تراژدی و جهل شخصیت نسبت به ماهیت کنش‌هایش، این عواطف جنبه اخلاقی می‌یابند؟

۳- بین خصوصیات ویژه شخصیت و طرح‌ساخت و جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در تراژدی چه نسبتی وجود دارد؟

این پژوهش، پژوهشی کیفی و توصیفی-تحلیلی بر مبنای داده‌های کتابخانه‌ای است. داده‌های کتابخانه‌ای این پژوهش عمدتاً از رساله‌های خود ارسطو و در رأس آن‌ها، فن شعر و سپس، فن خطابه<sup>۱</sup>، اخلاق نیکوماخوس<sup>۲</sup> و اخلاق ادنیوموس<sup>۳</sup> گردآوری شده است. در واقع این پژوهش برای رسیدن به پاسخ

3. Eudemean ethics.

1. Rhetorics.

2. Nichomachian ethics.

مقاله ما تمرکز خود را بر عواطف ترس و شفقت گذاشته است که از نظر ارسطو، کاتارسیس در اثر برانگیخته شدن این عواطف رخ می‌دهد در حالی که مقاله مصطفوی بر خود کاتارسیس متمرکز شده است.

جولیان یانگ در کتاب *فلسفه تراژدی از افلاطون تا ژنرک* بر پیوند ترس و شفقت در فن شعر با واژگونی و شناسایی در طرح ساخت تراژدی تأکید کرده است. یانگ تفسیر روانی فرویدی از ترس و شفقت را توضیح می‌دهد که به «بیرون زدن دم بخار» و رهایی لذت‌بخش از عواطف ترس و شفقت، «در نمایش» و در ایمنی کامل منجر می‌شود. وی تفسیر اخلاقی برانگیخته شدن ترس و شفقت در تراژدی را شکل تعدیل یافته تفسیر روانی آن می‌داند (تا حدی که در نهایت دو تفسیر روانی و اخلاقی را ادغام می‌کند) که بر مبنای قاعده حد وسط اخلاقی معیار کنش فضیلت‌مندانه در اخلاق نیکوماخوس ارسطو استوار است. او

ارسطویی خلط شده و همین موجب شده میان هنر و اخلاق ارسطویی رابطه‌ای پنداشته شود، در حالی که چنین رابطه‌ای وجود ندارد (محمدی و کیل، ۱۳۹۶: ۷۵-۹۳). اما مقاله ما نشان می‌دهد که میان هنر و اخلاق ارسطویی رابطه محکمی وجود دارد که البته در نشان دادن این رابطه بر تبیین جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در تراژدی ارسطویی متمرکز است. همچنین شمس‌الملوک مصطفوی در مقاله‌ای با عنوان *زایش اخلاق در دل تراژدی؛ دفاع از تفسیر اخلاقی کاتارسیس ارسطویی* به این موضوع پرداخته که صرف نظر از تفسیرهای مختلف، غایت اخلاقی، برترین غایت‌ها در کاتارسیس<sup>۱</sup> ارسطویی است، چرا که کاتارسیس در تراژدی از منظر ارسطو موجب اعتدال در نفس آدمی می‌شود و زمینه را برای فضیلت و نیکبختی انسان فراهم می‌آورد (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۸۴-۱۰۱). دیدگاه مقاله ما با دیدگاه مصطفوی در مقاله‌اش همسوست اما

1. Catharsis.

می‌بینیم که آگاممنون<sup>۱</sup> چگونه با خود در نبرد است که آیا از فرمان یکی از خدایان سرپیچد یا دست به کاری همان قدر وحشتناک بزند و دختر خود را بکشد، از مشاهده او بر سر این دوراهی به شفقت می‌آییم و می‌ترسیم که مبادا خود نیز روزی گرفتار چنین تعارض اخلاقی لاینحلی شویم. وقتی چنین واکنشی نشان می‌دهیم و به واکنش‌های خود توجه می‌کنیم، احتمالاً درباره ارزشی که شخصاً برای پرهیزگاری و حفظ و حراست فرزندانمان قایلیم به نکته‌های تازه پی می‌بریم و همچنین ممکن است از ماهیت تعارض اخلاقی و جبر طبیعی، درک روشن‌تری پیدا کنیم (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۱۱). مقاله ما معتقد نیست که از نظر ارسطو تراژدی، جنبه آموزش اخلاقی دارد بلکه معتقد است که تراژدی، الگوی اخلاقی حاکم بر جهان را تقلید می‌کند. همچنین مقاله ما

نتیجه می‌گیرد که به این ترتیب در تراژدی «دم بخار» و مازاد عواطف به شیوه‌ای مطمئن تخلیه می‌شود (یانگ، ۱۳۹۵: ۵۶-۶۵). اما مقاله ما تفسیر روانی عواطف ترس و شفقت را رد می‌کند و بر جنبه اخلاقی این عواطف به وجهی عینی و بیرونی تأکید دارد. همچنین در مقاله ما حد وسط اخلاقی در وجوه خودخواهانه و دیگرخواهانه عواطف ترس و شفقت بررسی شده است که در پژوهش یانگ وجود ندارد.

مارتا نوسباوم در کتاب *ارسطو در بحث جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت در تراژدی بر نسبت نزدیک با جنبه‌های معرفتی و آموزشی عواطف و از دیدگاه ارسطو تأکید می‌کند*. وی معتقد است بنا به آرای اخلاقی ارسطو، ما از طریق ابراز واکنش‌های عاطفی نسبت به اوضاع تراژیک، چیزهایی درباره هدف و منش خویش و محتوای اصول معتقداتمان می‌آموزیم. وقتی

۱. Agamemnon قهرمان نمایشنامه‌هایی از

آیسخولوس و اورپید.

تعارض اخلاقی و جبر طبیعی را به شکل دیگری مطرح می‌کند؛ در مقاله ما با پیوند میان اخلاق نیکوماخوس و فن شعر، بحث اضطرار ناشی از سلب خیر بیرونی در کنش انتخاب‌گرانه و آگاهانه مطرح می‌شود که عامل مهم برانگیخته شدن عواطف ترس و شفقت است.

اما مهم‌ترین پژوهشی که به‌طور دقیق و جزئی، در فضلی از خود به موضوع مورد توجه مقاله حاضر پرداخته است که استدلال‌هایش با مقاله حاضر همسوست، کتاب پژوهشی درباره فن شعر ارسطو نوشته استیون هالیول است. به‌همین دلیل، در عنوان مقاله ما قید شده است که جنبه‌های اخلاقی عواطف ترس و شفقت را در فن شعر با تکیه بر همین کتاب، مطالعه کرده‌ایم. هالیول در فصل ششم این کتاب به شرح جایگاه عواطف ترس و شفقت در فن شعر پرداخته که بخش مهمی از آن مربوط به جنبه‌های اخلاقی این عواطف است (هالیول، ۱۳۸۸: ۱۶۹ - ۱۸۶). نوآوری مقاله ما نسبت به

کتاب هالیول در این است که اولاً با ارجاعات متمرکزتر به رساله‌های فن خطابه و فن شعر به ایضاح بیشتر جنبه‌های خودخواهانه و دیگرخواهانه عواطف ترس و شفقت در نسبت میان زندگی عادی و تقلید آن در زندگی تراژیک پرداخته است و ثانیاً با ارجاعات دقیق‌تر به رساله‌های اخلاق نیکوماخوس و فن شعر، بر جایگاه حد وسط اخلاقی در جنبه‌های خودخواهانه و دیگرخواهانه عواطف ترس و شفقت، تأکید متمرکزتری داشته است. به‌طور کلی، ما در مقاله پیش رو تلاش کرده‌ایم تا به شکل منسجم‌تری نسبت به هالیول، وجه اخلاقی عواطف ترس و شفقت را در تراژدی مورد بررسی قرار دهیم و آن را به وضوح تبیین کنیم.

#### ۱. شفقت به‌عنوان عاطفه خودخواهانه و دیگرخواهانه در فن خطابه

شفقت، عموماً یک عاطفه دیگرخواهانه است و ارسطو نیز گاهی در فن خطابه، شفقت را به‌عنوان یک عاطفه قوی دیگرخواهانه معرفی می‌کند. وی مثلاً در قطعه b14 ۱۳۸۶ می‌نویسد: «در

حقیقت، بر ما واجب است نسبت به کسانی که به ناحق دچار ناکامی می‌شوند، ابراز همدردی کنیم» (ارسطو، ۱۳۹۶: ۲۰۴)، اما بنا به تحلیلی که در جاهای دیگر این رساله ارائه می‌دهد، درون این عاطفه، عنصر قابل توجه خودخواهانه را نیز می‌یابد؛ مثلاً در قطعه ۱۳۸۵b ۱۳-۱۶، شفقت عاطفه‌ای دیگرخواهانه و خودخواهانه در قبال رنج ناروا تعریف می‌شود: «بگذارید ترحم را احساس رنجی تعریف کنیم ناشی از مشاهده شری نابودکننده یا درد ناک که به ناروا بر کسی وارد می‌شود، شری که انتظار داشته باشیم برای خودمان یا یکی از بستگانمان نیز واقع شود و وقوع آن هم نزدیک به نظر آید»<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۹۹).

همچنین در قطعات ۳۱-۳۳ ۱۳۸۶b فن خطابه در کنار عنصر دیگرخواهانه، عنصر خودخواهانه موجود در عاطفه شفقت تکمیل (و نیز تأیید و تصریح) می‌شود. به نظر ارسطو در این قطعات،

سخنان و حالات اشخاصی که در معرض مصیبتی هستند، مثلاً اشخاصی که در بستر مرگند، شفقت برانگیز است و از همه شفقت‌انگیزتر برای ما هنگامی است که بینیم که افراد اخلاقاً نیک، دچار چنین مصائبی می‌شوند، هم به سبب آن که تصور می‌کنیم که آنان سزاوار تحمل چنین مصائبی نیستند، و هم به سبب آن که این مصائب را پیش چشم خود می‌بینیم. به عقیده ارسطو بر ما واجب است که نسبت به کسانی که به ناحق دچار ناکامی می‌شوند، ابراز شفقت کنیم و نه نسبت به ناکامی سزاوار افراد. مثلاً شفقت نسبت به پدرگشمان و مادرگشانی که مجازات می‌شوند، جایز نیست (ارسطو، ۱۳۹۶: ۲۰۲ تا ۲۰۵).

ارسطو در قطعات مذکور از فن خطابه اشاره می‌کند که ما به شفقت برای رنج ناروای وقوع یافته یا قریب-الوقوع کسانی شبیه خودمان که البته اخلاقاً نیک باشند، تمایل نشان می‌دهیم.

1. (Aristotle, 1991: 69).

به نابراین هر چند بنای عاطفه شفقت بر همدلی با دیگری استوار است<sup>۱</sup>، در عین حال، این همدلی با دیگری متضمن همدلی با خود نیز هست چرا که چنان رنجی می‌تواند بر خود نیز حادث شود.

**۱-۱. شفقت به عنوان عاطفه خودخواهانه و دیگرخواهانه در موضوع دوستی از دید ارسطو**

ارسطو بحث عناصر خودخواهانه و دیگرخواهانه عاطفه شفقت را از جمله در بخش‌هایی از کتاب هشتم و نهم / اخلاق نیکوماخوس و در موضوع دوستی که عاطفه شفقت در آن جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص می‌دهد، مطرح می‌کند. وی در اینجا بر این نکته تأکید می‌کند که فرد فضیلت‌مند، اگر

به دوست خود نیکی کند، این نیکی کردن به دوست، مقدمه دستیابی وی به سعادت می‌شود و بنابراین، شفقت دیگرخواهانه وی در دوستی، به وجهی برای خواست سعادت خودش انجام می‌شود و وجه خودخواهانه می‌گیرد:

«کسی که با نیکی‌های بزرگ‌تر بر دوست سبقت می‌جوید، نمی‌تواند دوستش را سرزنش کند، زیرا از این طریق به آن چه می‌خواهد، یعنی نیکی، دست می‌یابد» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۲۴).

این بدان معنی است که حتی افراد فضیلت‌مند نیز در شفقت دیگرخواهانه، در نهایت، سعادت خود را به عنوان یک امر خودخواهانه می‌طلبند. در هر حال،

خود در معرض خطریم. به همین سبب است که می‌گویند، آماسیس (Amasis) هنگامی که پسرش را برای اعدام می‌بردند، اشکی نریخت ولی هنگامی که دوستش را در فقر و فاقه دید، گریست. این [در فقر و فاقه افتادن دوست] ترحم‌انگیز بود، در حالی که مرگ پسرش ترسناک بود، زیرا ترس با ترحم فرق می‌کند، و حتی ترحم را دور می‌کند و اغلب به برانگیخته شدن احساس مخالف آن کمک می‌کند، زیرا انسان وقتی که چیز ترسناکی به او نزدیک می‌شود، دیگر احساس ترحم ندارد (ارسطو، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

۱. هالیول معادل همدردی (sympathy) را مناسب‌تر از همذات‌پنداری (identification) دانسته است، چون همذات‌پنداری در نتیجه نزدیکی بسیار با فرد رنج‌دیده حاصل می‌شود و این بیشتر موجب ایجاد عاطفه ترس می‌شود تا عاطفه شفقت. ارسطو این موضوع را بدین شکل در قطعه ۲۲-۱۸ ۱۳۸۶a از فن خطابه شرح داده است:

ما برای کسانی ترحم می‌کنیم که آن‌ها را بشناسیم، به شرط آن که نسبت ما با آن‌ها بسیار نزدیک نباشد، زیرا در این صورت احساس می‌کنیم که گویی ما

به تنهایی نصیب برد (Aristotle, 1991:67)؛ یا در قطعه ۶-۱۳۸۱a۳ از فن خطابه می‌گوید:

دوست ما کسی است که ما را دوست داشته باشد و ما در مقابل، او را دوست داشته باشیم. کسانی یکدیگر را دوست می‌دانند که بدانند این حالت روحی میان آن‌ها به‌طور متقابل وجود دارد. اگر این فرض‌ها را بپذیریم، لازم می‌آید که دوست ما کسی باشد که از خوشی‌های ما، همراه ما شاد شود، و از غم ما [همراه ما] غمگین شود، و [در این کار] چیزی جز خود ما را در نظر نداشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۶۹ و ۱۷۰).

در نقل قول‌های بالا دیده می‌شود که در یکی از بالاترین وضعیت‌های شفقت بین دو انسان، یعنی دوستی، لازمه شفقت، فاصله‌ای بین شفقت‌کننده و شفقت‌شونده یا سوژه و ابژه شفقت است تا بتواند مشخص شود چه کسی نسبت به دیگری، لوازم شفقت را به جا آورده است. همچنین برای اینکه این عاطفه در دوستی، به‌طور هم‌زمان خودخواهانه و دیگرخواهانه باشد (چیزی که لازمه عاطفه شفقت در دوستی است)، طبعاً رعایت چنین فاصله‌ای الزامی است.

باید توجه داشت که در اینجا از نظر ارسطو وجه خودخواهانه عاطفه شفقت در دوستی، راه به سوی سعادت اخلاقی می‌جوید. در عین حال، مثلاً ارسطو در جای دیگری از اخلاق نیکوماخوس بر وجه دیگرخواهانه در عاطفه شفقت و در موضوع دوستی تأکید می‌کند: «دوست را کسی می‌نامیم که نیکی را، یا آن‌چه را نیک نماید، برای شخص دوست به جا می‌آورد یا برای او آرزو می‌کند» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۴۰). همچنین در بخشی از قطعه a ۱۲۴۶ اخلاق اتودموس آمده است: یک دوست، تمایل دارد که دوستش را در برابر سختی‌ها محافظت کند اما خودش نیز دوست دارد که دوستش او را در برابر سختی‌ها محافظت کند. هیچ دوستی به بهای لذت خود باعث رنج دوستش نمی‌شود و چون دوستی سهیم شدن با یکدیگر در خوبی‌هاست، هر دوست واقعی ترجیح می‌دهد خوبی کمتری نصیب برد اما آن را با دوستش سهیم شود، تا اینکه خوبی بیشتری را

## ۲. ترس به عنوان عاطفه خودخواهانه و دیگرخواهانه در فن خطابه

در فن خطابه عمدتاً ترس به عنوان یک عاطفه خودخواهانه مطرح می‌شود. در عین حال، ارسطو در این رساله برای ترس به عنوان تجربه دیگرخواهانه نیز اعتباری قایل است. ارسطو اولین بار در قطعه ۲۱f. ۱۳۸۲a فن خطابه، عاطفه ترس را این گونه تعریف کرده است: «بگذارید ترس را رنجی و آشفتگی‌ای تعریف کنیم که ممکن است ویران کننده یا دردآور باشد زیرا ما از همه شرها نمی‌ترسیم (مثلاً از این که ستمکار یا نادان باشیم نمی‌ترسیم)، بلکه فقط از شرهایی می‌ترسیم که موجب رنج‌ها و ویرانی‌های بزرگ باشد» (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۷۷). در این تعریف، الزاماً ترس به عنوان یک تجربه خودخواهانه مطرح نمی‌شود زیرا صراحتی مبنی بر اینکه ترس نسبت به خودمان باشد یا دیگران وجود ندارد، هرچند ترس بر خود مفروض گرفته شده باشد. به نظر می‌رسد که شرط

لازم برای اینکه هم‌زمان ترس به عنوان یک عاطفه خودخواهانه و هم به عنوان یک عاطفه دیگرخواهانه طرح شده باشد، ضرورت همدلی عمیق است. بنا بر نظر ارسطو، اگر این همدلی عمیق وجود داشته باشد، می‌توانیم همان گونه که برای دیگران احساس شفقت داریم، احساس ترس هم داشته باشیم. برای اینکه این گونه شود، باید بنای این ترس بر دیگران بر بنیان ترس تخیلی برای خودمان استوار باشد.

ارسطو در قطعه ۱۲-۸ ۱۳۸۳a از

فن خطابه در همین مورد می‌نویسد:

هنگامی که ترجیح می‌دهیم شنوندگان احساس ترس کنند، باید چنین حالتی را در آن‌ها به وجود آوریم، و به آن‌ها بگوییم که ممکن است آن‌ها در معرض شری باشند، زیرا چنین شری حتی برای کسانی برتر از آن‌ها هم روی داده است، و همچنین باید به آن‌ها نشان داد که کسانی مانند آن‌ها بوده‌اند که برایشان از جانب کسانی که هیچ گمانی به آن‌ها نمی‌بردند، شری واقع شده است که هیچ انتظار آن را نداشتند و آن هم در زمانی که هیچ انتظارش را نداشتند<sup>۲</sup> (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۸۱).

همچنین در قطعه ۱۵-۱۸ ۱۳۸۲b

از فن خطابه آمده است:

2. (Aristotle, 1991:64).

1. (Aristotle, 1991: 62,63).

و اصل و نسب مشترک باشد، چون در همه این حالات، محتمل است که همین مصائب برای ما نیز رخ دهد. سپس ارسطو می‌نویسد که همه شرفهایی که ما از وقوع آن‌ها برای خودمان می‌ترسیم، هنگامی که برای دیگران روی می‌دهد، شفقت برانگیز می‌شود. پس، از سویی ارسطو معتقد است ما از ادراک رنج‌های ناروایی که بر دیگران شبیه به خودمان رخ می‌دهد، احساس شفقت می‌کنیم چون احساس می‌کنیم که ممکن است آن اتفاق برای خودمان هم رخ دهد و سپس اضافه می‌کند که وقتی آن رنج ناروا را نسبت به خودمان نزدیک احساس می‌کنیم، در ما عاطفه ترس ایجاد می‌شود<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۹۶: ۲۰۱ و ۲۰۲). ار سطو قبل از این نیز مثلاً

همه‌ی رنجه‌ها تصور می‌کنند (ارسطو، ۱۹۹۱: ۲۲۴ و ۲۲۵).

ارسطو در اینجا برانگیخته شدن حس شفقت را برای کسانی مؤثرتر می‌داند که منزلت اجتماعی بالایی دارند. چیزی که یکی از ویژگی‌های مهم شخصیت برای شفقت تراژیک نیز هست.

کسانی که برای اشخاص قوی‌تر از ما ترسناکند، برای ما ترسناکند، زیرا وقتی که بتوانند به قوی‌ترها آسیب برسانند، به طریق اولی خواهند توانست به ما آسیب برسانند. به همین دلیل، کسانی [برای ما ترسناکند] که اشخاص قوی‌تر از ما [عملاً] از آن‌ها وحشت دارند (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۷۹).

می‌بینیم که ارسطو مدام تأکید می‌کند ما در صورتی از تخیل رنج خود می‌ترسیم که بدانیم آن رنج قبل از این برای دیگری همچون ما یا برتر از ما نیز رخ داده است و البته در اینجا هم بر وجه غیرمترقبه بودن رنج تأکید می‌شود.

در قطعه ۲۵ ۱۳۸۶a و بعد از فن خطابه، دوباره ابتدا تأکید می‌شود که ما برای کسانی احساس شفقت می‌کنیم که شبیه به ما باشند. این شباهت می‌تواند شامل سن و سال، خلق و خو، حالت روحی، طبقه اجتماعی یا دودمان

1. (Aristotle, 1991:70).

ارسطو البته گاهی برای این شرایط عاطفه‌ی شفقت، تبصره‌هایی قابل می‌شود. مثلاً در قطعه‌ی ۱۹- ۱۳۹۰a۲۲ شفقت را در جوانان و پیران بدین ترتیب، متمایز می‌کند: «پیران ترحم هم دارند، ولی نه به آن دلالی که جوانان ترحم دارند: در جوانان ترحم از روی عشق به انسانیت است. ولی در پیران از روی ضعف است. زیرا آنها خود را نزدیک به تحمل

### نیکوماخوس

ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس غایت هر دانش و فن و هر عمل و انتخاب را یک خیر<sup>۲</sup> می‌داند که بعضی از این غایت‌ها بیرون عمل است و بعضی غایت‌ها درون عمل. اما غایتی وجود دارد که در خودش و برای خودش است، که خیر اعلا<sup>۳</sup> و بهترین است. غایت باید موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها باشد □ و معتبرترین دانش عملی، دانش سیاست است. غایت دانش سیاست نیز که حاوی همه غایات دیگر است، خیر آدمیان است (ارسطو، ۱۳۹۸: ۱۳ و ۱۴). اما خیری که غایت دانش سیاست است، زندگی نیک و رفتار نیک است که برابر است با سعادت<sup>۴</sup>. پس سعادت، خیر اعلاست و خیر اعلا خیر فی‌نفسه<sup>۵</sup> است و خیر فی‌نفسه در عین اینکه خودش علت خودش است، اما علت همه خیرهای

در قطعه ۳۰-۲۶ ۱۳۸۲b فن خطابه آورده است: «به طور کلی چیزی ترسناک است که هنگامی که برای دیگران اتفاق می‌افتد یا آن‌ها را تهدید می‌کند، شفقت ما را برمی‌انگیزد»<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۸۰).

ترس در فن خطابه، یا ترسی است برای خود و یا برای کس دیگری چنان نزدیک به خود که عملاً از ترس یکسر خودخواهانه تمایز ناپذیر است، در حالی که برای ایجاد همدمی خاص در عاطفه شفقت، باید فاصله‌ای معین میان شفقت‌کننده و شفقت‌شونده وجود داشته باشد. چون اگر این فاصله وجود نداشته باشد، همذات‌پنداری کاملی میان شفقت‌کننده و شفقت‌شونده پدید می‌آید و این همذات‌پنداری کامل، عاطفه عمدتاً دگرخواهانه شفقت را از میان برمی‌دارد.

### ۳. مفاهیم فضیلت و سعادت در اخلاق

1. Speaking generally, anything causes us to feel fear that when it happens to, or threatens, others causes us to feel pity (Aristotle, 1991: 63, 64).

2. Good.

3. chief good.

۴. به انگلیسی Happiness و به یونانی Eudimonia

5. good in itself .

دیگر هم هست. سوی سعادت راه می‌برد. همان‌طور که مثلاً در مسابقات ورزشی به کسی که بدنی قوی و پرورده دارد، جایزه نمی‌دهند بلکه به کسی جایزه می‌دهند که در مسابقه شرکت کند و آن را ببرد. اما سعادت به خیرهای خارجی<sup>۳</sup> نیاز دارد و انجام عمل نیک بدون وسایل لازم ممکن نیست: «کسی که از بعضی مواهب بی‌نصیب است، مثلاً در خانواده‌ای شریف به جهان نیامده، فرزندان خوب ندارد یا از زیبایی بی‌بهره است یا تنها و بی‌کس است یا هیچ فرزند ندارد، نیکبخت نمی‌تواند بود» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۷). پس سعادت هم به فضیلت مربوط است و هم به خیرهای خارجی.

### ۱-۳. مفهوم حد وسط اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس

ارسطو در قطعه a ۱۱۰۶ / اخلاق نیکوماخوس، ماهیت کنش فضیلت-مندانه را شرح می‌دهد که به مثال‌های فراوانی از قطعه b ۱۱۰۶ به بعد منتهی

به گمان ارسطو، وظیفه خاص آدمی، فعالیت نفس در تطابق با عقل و وظیفه خاص انسان نیک همین فعالیت به عالی‌ترین نحو است. عملی عالی است که مطابق فضیلت<sup>۱</sup> انجام شود، پس سعادت آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است و اگر فضیلت‌های مختلف وجود دارد، در انطباق با کامل‌ترین فضیلت است، طی یک زندگی تمام و کامل. بدین معنی که معلوم نیست سعادت فرد در یک برهه خاص از زندگی‌اش تا پایان عمر دوام آورد و بنابراین فرد باید عمر کاملی را در سعادت گذرانده باشد تا بتوانیم وی را سعادت‌مند بدانیم (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۱). به عقیده ارسطو، خیر اعلا، ملکه<sup>۲</sup> نیست بلکه عمل مطابق ملکه است و حالت نفس نیست بلکه فعالیت نفس است. اگر شخص فعال، به ضرورت و از روی اراده فعالیت نیک کند، عملش فضیلت‌مندانه است و به

3.External Goods.

1.Excelence.

2.Possession.

می شوند:

در هر مقدار تقسیم پذیر بیشتر و کمتر وجود دارد، هم فی نفسه و هم برای ما. برابر، حد و وسط میان بیشتر و کمتر است. من حد وسط یک شیء، نقطه‌ای را می‌نامم که از هر دو طرف شیء فاصله برابر دارد؛ این نقطه (=حد وسط عینی) برای همه آدمیان، یک و همان است. ولی حد و وسط در ست برای ما آن است که نه زیاد است و نه کم، و این برای همه آدمیان یک و همان نیست. مثلاً آن‌جا که ۱۰ زیاد است و ۲ کم، ۶ حد وسط است چون فاصله‌اش با هر دو طرف برابر است [...] ولی حد و وسط در ست برای ما را نباید چنین حساب کرد زیرا که اگر برای کسی غذا به مقدار ده مینه کم است، استاد ورزش به سادگی غذا به مقدار شش مینه را برای او تعیین نمی‌کند چون این مقدار ممکن است هنوز هم برای آن‌کس کم یا زیاد باشد. برای میلون<sup>۱</sup> ورزشکار کم است و برای کسی که تازه شروع به ورزش کرده است زیاد [...] استاد هر هنر از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حد وسط را می‌جوید و می‌گزیند ولی نه حد وسط فی نفسه را بلکه

حد و وسط در ست را» (۱۳۹۸: ۶۳ و ۶۴). در حوزه فضیلت اخلاقی نیز ارسطو عمل‌عاری از افراط و تفریط را به‌همین ترتیب تجویز می‌کند: لذت و دردی که از هر عمل حاصل می‌شود، اگر زیاد و کم (حاوی افراط و تفریط) احساس شود، به‌نحو نادرست (غیر اخلاقی) احساس شده است و «احساس آن‌ها به هنگام درست و در مورد موضوعات درست و در برابر اشخاص درست و به‌نحو درست، هم حد وسط است و هم بهترین (ارسطو، ۱۳۹۸: ۶۴ و ۶۵). آشکار است که در اینجا هم باید کنشی که «فی نفسه» اخلاقی است و کنشی که «برای ما» اخلاقی است، از هم متمایز شود. یعنی در موضوع حد و وسط دانستن کنش فضیلت‌مندانه و افراط و تفریط کنش رذیلت‌مندانه نیز ارسطو بافت و زمینه و غایت عمل را از نظر دور نمی‌دارد.

#### ۴. دیدگاه ارسطو درباره وقایع ترس آور و شفقت‌انگیز در فن شعر

ارسطو اولین بار، ترس و شفقت را در فصل ششم فن شعر و در قطعه ۱۴۴۹b۳۱ - ۱۴۴۹b۲۲ در تعریف تراژدی می‌آورد:

1. Milon.

دارای ویژگی‌هایی باشد و از جمله این ویژگی‌ها آن است که این محاکات کنش‌ها بتواند با برانگیختن عواطف ترس و شفقت مخاطب، نوعی پاکسازی از همین عواطف را در وی پدید آورد. اما این ترس و شفقت وقتی رخ خواهد داد که کنش‌های نمایشنامه بتوانند در یک سلسله روابط علی و عقلانی که طرح ساخت<sup>۴</sup> تراژدی را شکل می‌دهد،

ترگودیا<sup>۱</sup> تشبیه کرداری است جدی و کامل دارای یک اندازه بزرگی، در سخنی چاشنی‌دار، هریک از انواع چاشنی جداگانه در اجزاء موجود که در شکل نمایش نه داستان‌سرایی، از راه وقایعی که شفقت و ترس برانگیزد پاکسازی (کتارسیس)<sup>۲</sup> این عواطف را انجام داده»<sup>۳</sup> (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

ترس و شفقت در تراژدی، از نظر ارسطو در نتیجه محاکات کنش‌هایی که در زندگی رخ می‌دهد، اتفاق می‌افتد اما شاعر، محاکات کنش‌هایی از زندگی را در تراژدی می‌آورد که

(tragikon drama) می‌نامیدند (براکت، ۱۳۹۹: ۶۰).

۲. Catharsis، ارسطو این اصطلاح را تنها همین یک‌بار در فن شعر به کار برده است و به نظر می‌رسد که قصد داشته در بخش دومی از فن شعر، شرح بیشتری از کاتارسیس ارائه دهد ولی هیچ وقت این بخش دوم را ننوشته است. به همین خاطر، تاریخی غنی از نوشته‌های اندیشمندان مختلف در توضیح و تبیین کاتارسیس وجود دارد. جولیان یانگ این تبیین‌ها را در سه گروه درمانی، اخلاقی و شناختی قرار داده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک. ۱۳۹۵: ۵۶ تا ۶۷.

3. (Aristotle, 1991:7).

۴. Muthos: معادل plot انگلیسی، اولین جزء از اجزای شش‌گانه تراژدی در فن شعر ارسطو که ارسطو آن را روح تراژدی می‌داند و مهم‌ترین جزء آن، چون از طریق پیوندهای علی و عقلانی وقایع

۱. ترگودیا اصل یونانی واژه تراژدی است و افنان ترجیح داده همین اصل یونانی را در ترجمه‌اش بیاورد. تبار این واژه یونانی به نظریه‌ای مسلط درباره خاستگاه تراژدی مربوط است که خود ارسطو در فن شعر به آن اشاره‌ای کرده است (ارسطو، ۱۳۹۲: ۹۹) و بعداً مورخان تئاتر آن را بسط داده و شرح کرده‌اند. مثلاً آسکار براکت در این مورد می‌نویسد: «تراژدی از بدیهه‌سازی‌های سرخوان دیتیرامب (dithyramb) به وجود آمده است ... دیتیرامب سرودهای روحانی و رقص‌هایی را می‌نامند که در بزرگداشت دیونیزوس، خدای باروری در یونان باستان اجرا می‌شد ... کسی که اولین دیتیرامب‌ها را با تعریفی مشخص و بر اساس موضوع قهرمانی و با دادن عنوانی برای هر یک از آن‌ها نوشت آریون (Arion) بود. از این‌رو آریون گاه پایه‌گذار تراژدی شناخته می‌شود، زیرا اجراکنندگان او را تراگودیا (tragoidoi) و آوازها را درام تراجیکون

کنش واحدی را شکل دهند.

به همین خاطر رخ می‌دهد و موجب رویدادهایی «غیرمترقبه اما به دلیل یکدیگر»<sup>۴</sup> می‌شود و همین «غیرمترقبه بودن علی» موجب برانگیخته شدن عواطف ترس و شفقت<sup>۵</sup> در مخاطب و در نتیجه ایجاد حیرت<sup>۶</sup> می‌شود:

چون تشبیه ترگودیا نه تنها از کرداری است کامل، ولی به همچنین از وقایع ترس‌آور و شفقت‌انگیز، و این تأثرات از همه بیشتر هنگامی آید که وقایع برخلاف انتظار روی دهد و در عین حال به علت یکدیگر باشد زیرا آن‌گاه شگفتی بیشتر خواهد بود تا اگر در اثر اتفاق و بخت رخ داده باشد، چه حتی وقایعی که از بخت بوده، از همه بیشتر شگفت‌آور هنگامی است که به ظاهر از روی قصد به نظر برسد.<sup>۷</sup> (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۱۰ و ۱۱۱).

تعریف ارسطو از بازشناسی به

#### ۴-۱. ترس و شفقت ناشی از جهل شخصیت تراژیک در فن شعر

یکی از ملزومات بسیار مهم طرح‌ساخت تراژدی که در پیوند عمیقی با برانگیخته شدن عواطف ترس و شفقت در مخاطب است، جهل تراژیک است. در تراژدی، بنا به نظر ارسطو، نوعی اختلاف میان نیت یا دانش شخصیت و طبیعت پنهان کنش‌هایش وجود دارد و سه عنصر مهم تراژدی که اولین بار در فصول یازدهم و سیزدهم تراژدی به آن‌ها توجه می‌شود (واژگونی<sup>۱</sup>، شناسایی یا بازشناسی<sup>۲</sup> و هامارتیا<sup>۳</sup>)

دقیق‌تری برای این اصطلاح است. این عبارت در بسیاری جاها به پیرنگ نیز ترجمه شده است.

1. Pripetia.

2. Anagnorsis.

3. Hamartia.

هامارتیا را به این دلیل به فارسی ترجمه نکرده‌ایم

که همچون دو واژه Pripetia و Anagnorsis

واژه‌ای نیست که بتوان آن را با تمام پیچیدگی-

هایش در یک واژه خاص فارسی گرد آورد.

4. unexpectedly but on account of one another (Halliwell: 2009:209)

5. pity and fear.

6. Wonder.

7. Aristotle, 1991:11, 1452a3-1452a12.

تراژدی، ذات فلسفی آن‌ها را به نمایش درمی‌آورد. زرین کوب معادل افسانه مضمون را برای آن به کار برده است: «پس به حکم ضرورت در تراژدی شش جزء وجود دارد که تراژدی از آن‌ها ترکیب می‌یابد و ماهیت آن، بدان شش چیز حاصل می‌گردد. آن شش چیز عبارتند از: افسانه مضمون، سیرت، گفتار، اندیشه، منظر نمایش و آواز» (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۱۲۲). افغان معادل داستان را برای آن آورده است (افغان، ۱۳۹۲: ۱۰۳) اما ما عمدتاً در مقاله حاضر معادل طرح‌ساخت را از ترجمه مهدی نصرالله زاده از کتاب هالیول (پژوهشی در فن شعر ارسطو) استفاده کرده‌ایم که به نظر می‌رسد معادل فارسی

آمده (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۱۲).<sup>۵</sup>

واژگونی و بازشناسی، ضمن اینکه پیوند تنگاتنگی با هم در تراژدی پیچیده<sup>۶</sup> دارند، با همارتیا نیز همین پیوند را دارند به طوری که می‌توان واژگونی و بازشناسی را پیامدهای همارتیا دانست. ارسطو بحث همارتیا در تراژدی را در رساله فن شعر، در فصل سیزدهم و چهاردهم، اما در پیوند با فصل‌های پیشین و حول اصول وحدت، کلیت و احتمال و ضرورت<sup>۷</sup> طرح می‌کند. وی سراسر فصل سیزدهم و انتهای فصل چهاردهم فن شعر را به بررسی عالی‌ترین نوع تراژدی اختصاص می‌دهد. در فصل سیزدهم رساله، همارتیا به عنوان علت جدی و مؤثر تغییر بخت در طرح پیچیده‌ای معرفی می‌شود که دیگر عناصر سازنده

منزله دگرگونی ناگهانی (متابوله<sup>۱</sup>) از جهل<sup>۲</sup> به دانش<sup>۳</sup>، و از واژگونی به عنوان خلاف انتظار بودن نتیجه رویدادها برای کسانی که نقش فعالی در آن رویدادها دارند، از توجه ارسطو به نقش بنیادین جهل می‌آید. همین تلقی از عنصر جهل، به مثال ارسطو برای واژگونی و بازشناسی در نمایشنامه اودیپ شاه<sup>۴</sup> منجر می‌شود:

پرپیتی گردش وقایع است به وضعیتی متضاد. و این، باز چنان که گوئیم به مقتضای حکم احتمال یا لزومیت، مثلاً در اودیپوس، فرستاده آمده به گمان اینکه اودیپوس را خشنود کند و از ترسی که درباره مادر داشت آسوده نماید، چون نشان دهد اودیپوس کیست، وضعیتی معکوس فراهم آورد [...] شناسایی، چنان که نام نیز دلالت کند تغییر از ندانستن به دانستن بوده میان آدمیانی که برای نیک‌بختی یا بدبختی گماشته شده، به دوستی یا دشمنی کشد. زیباترین شکل شناسایی هنگامی است که با پرپیتی دست دهد مانند آن که همراه شناسایی در اودیپوس

1. Metabole.
2. Ignorance.
3. Knowledge.
4. Oedipus Tyrannus.

۵. ر.ک. سوفوکل، ۱۳۹۹: ۱۰۳ تا ۱۱۰.

۶. Complex Tragedy بهترین نوع تراژدی از نظر ارسطو که در آن شناسایی همراه با واژگونی می‌آید.

<sup>۷</sup> برای مطالعه بیشتر و دقیق‌تر درباره استلزامات اصطلاح «ضرورت و احتمال» در فن شعر ارسطو رجوع کنید به هالیول، ۱۳۸۸: ۹۹ تا ۱۰۶. در مورد تعریف متمایز، میان ضرورت و احتمال، می‌توان گفت ضرورت آن وحدت آرمانی برای تراژدی است که احتمال تمنای رسیدن به آن را دارد.

این تغییر بخت، واژگونی و بازشناسی هستند. این هرسه همراه با دگرگونی غیرمترقبه ناخواسته یا قصدناشده‌ای رخ می‌دهند که تبیین علی آن، ضرورتاً با نوعی خطا یا نقص انسانی از حیث ماهیت کنش شخصیت، پیوند می‌خورد.

بنا به نظر ارسطو در فصل سیزدهم فن شعر:

داستان برای اینکه خوب باشد، می‌بایست بیشتر یگانه باشد نه دوگانه، چنان‌که برخی گویند: و «گردشی که در آن روی می‌دهد، نه از بدبختی به نیک‌بختی ولی به‌عکس از نیک‌بختی به بدبختی، نه به علت زشت‌خویی ولی اشتباه‌کاری بزرگ‌مردی»<sup>۱</sup> یا آن‌چنان‌که گفته شد یا باز بهتر تا بدتر (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

به تغییر بخت شخصیت تراژدی که توسط هامارتیا (اشتباه‌کاری مرد بزرگ یا مرد فضیلت‌مند) رخ می‌دهد، در سراسر فن شعر، به‌عنوان یکی از ملزومات بدیهی تراژدی نگریده

می‌شود.  
در میان انواع تغییر بخت که در فن شعر به آن‌ها توجه داده می‌شود، فقط دو مورد در نظر ارسطو قابل قبول است:  
۱- یک شخصیت فضیلت‌مند متوسط<sup>۲</sup> که از خوشبختی به بدبختی می‌رسد (نوع مرجح تراژدی در فصل سیزدهم).

۲- یک شخصیت فضیلت‌مند متوسط از بدبختی به خوشبختی می‌رسد (بهترین نوع تراژدی در فصل چهاردهم).

از نظر ارسطو در فصل سیزدهم فن شعر شخصیتی مناسب برای تراژدی است که یک شخصیت خوب متوسط با بخت خوب است که بخت خوش را از دست می‌دهد، اما مستحق این دگرگونی بخت نیست. پس باید این تغییر بختش یک عامل علی فهم‌پذیر داشته باشد تا بتوانیم عدم استحقاقش

تراژدی، از جهت اخلاقی «شبهه به ما» باشد، یعنی امکان خطای اخلاقی را داشته باشد اما در عین حال، فردی فضیلت‌مند باشد.

1. Aristotle, 1991:13, 1452b31-1452a38.

2. a moderately virtuous character (Halliwell, 1991:219)

ارسطو معتقد است برای اینکه عواطف ترس و شفقت مخاطب تراژدی برانگیخته شود، باید قهرمان

و اختیاری<sup>۱</sup> به جا آورده شوند و اعمالی را که از روی اضطرار انجام شوند، شایسته اغماض و ترحم می‌داند.<sup>۲</sup> عمل اضطراری<sup>۳</sup>، عملی تلقی می‌شود که منشأ آن اجبار بیرونی یا نادانی است. بنابراین، بیرون از عامل است و کسی که عمل را به جا می‌آورد، هیچ سهمی در آن ندارد. مثلاً رفتن فردی به جایی، وقتی طوفان او را ببرد یا افرادی که او را تحت اسارت دارند، به جایی ببرند، عمل اضطراری است. اما اضطرار یا آزادی در عمل، پیچیدگی‌های زیادی دارد. مثلاً ارسطو موردی را مثال می‌زند که فرمانروایی مستبد، در ازای گروگان گرفتن افراد خانواده فردی از او می‌خواهد که اگر دوست دارد خانواده‌اش زنده بمانند، باید قتل مرتکب شود. معلوم نیست در این مورد، عملی که فرد انجام می‌دهد از

در این دگرگونی بخت را باور کنیم. یعنی شخصیت به دلیل کنشی که از او سر زده دچار نگون‌بختی شده و نگون‌بختی‌اش دلیلی عقلانی داشته اما در عین حال، این کنش، حدی از معصومیت را نیز در خود داشته تا بتواند ترس و شفقت ما را نسبت به خود و سرنوشت نگون‌بختانه شخصیت برانگیزد. در همین جاست که با هامارتیا مواجه می‌شویم. با هامارتیا، شخصیت دچار ناسازه‌ای است که در طرح-ساخت شکل می‌گیرد: شخصیت، از سویی از نظر اخلاقی بی‌گناه است و از سوی دیگر دخالت فعالانه و علت مدارانه‌ای در شوربختی‌ای دارد که کنش خودش موجبش شده است.

ارسطو در قطعه a ۱۱۱۰ / اخلاق نیکوماخوس ستایش و نکوهش را تنها با اعمالی در ارتباط می‌داند که آزادانه

### 1. Voluntary.

۲. بنا به نوشته کریستوفر وارن، واژگان «اختیاری» و «غیراختیاری» ترجمه واژگان یونانی «hekousion» و «akousion» هستند و کاربرد کلی آن‌ها متضمن معنای میل و بی‌میلی (willingness and unwillingness) است.

ارسطو عمل اختیاری را به نحو سلبی تعریف می‌کند: هر عملی اختیاری است مشروط بر اینکه غیراختیاری نباشد. پس عمل را غیراختیاری می‌داند اگر و فقط اگر «زورکی» یا «از روی جهل» رخ داده باشد (ارسطو، ۱۳۹۷: ۱۰۱ و ۱۰۲).

### 3. Involuntary.

در آن شخصیتی به نام آلکمایون مجبور می شود مادر خود را در مقام اطاعت از پسرش بکشد که به نظر ارسطو، در این موارد، توجیه اضطرار خنده دار است (ارسطو، ۱۳۹۸: ۷۹ و ۸۰). وقتی هامارتیای تراژدی در فضایی از دگرگونی بخت که خود شخصیت نسبت به آن نادان است روی می دهد، به نظر می رسد که عملی از سر اضطرار است، با این حال هامارتیا در حالی انجام می شود که قهرمان تراژدی، اختیار انجام یا عدم انجام عمل را دارد. بنابراین در تراژدی نیز، حسب زمینه و بافت و غایت عمل، باید در مورد عملی که حامل هامارتیاست ارزش گذاری اخلاقی داشت.

در عین اینکه ارسطو در فصل سیزدهم فن شعر، تراژدی مرجح خود را تراژدی ای همچون /ودیب شاه دانسته بود که در آن، عملی از سر جهل انجام می شود و از پی آن باز شناسی می آید، در فصل چهاردهم، بهترین تراژدی را

روی اجبار است یا اختیار؟ ارسطو این اعمال را ترکیبی از اختیاری و اضطراری بودن، اما نزدیک تر به اختیاری می داند زیرا به هر حال در این موارد، عامل آزاد است که به هنگام عمل، یکی از دو راه را برگزیند و مبدایی که در این اعمال اعضای بدن را به حرکت در می آورد در خود آدمی است ولی اگر این قبیل اعمال را فی نفسه در نظر بگیریم، اضطراری است. مثلاً هیچ کس آزادانه تصمیم نمی گیرد که کالاهای خود را در دریا بریزد اما وقتی دریا طوفانی است و فرد برای نجات جان خود دست به این کار می زند، کار قبیحی انجام نداده است. به نظر می رسد منظور ارسطو آن است که باید برای تشخیص صحت و سقم اخلاقی اعمال، به زمینه و بافت انجام آن ها و در نتیجه به غایت و هدف اعمال، توجه کرد و اختیاری یا اضطراری بودن آن ها را تشخیص داد. با این حال، ارسطو تصریح می کند که در بعضی زمینه ها، اضطرار نمی تواند توجیه برای عمل باشد و از نمایشنامه از میان رفته ای از اورپید مثال می آورد که

تراژدی، همچون خود زندگی واقعی، از نظر اخلاقی پسندیده‌تر است که فرد فضیلت‌مندی که به خاطر شوربختی ناروا در آستانه ارتکاب امر علاج‌ناپذیر قرار گرفته، از امر علاج‌ناپذیر سر باز زند. در این حالت، حد وسط مورد نظر ارسطو که لازمه هر فعل اخلاقی و فضیلت‌مندانه است که راه به سوی سعادت می‌برد، حفظ می‌شود.

البته آنچه در فصل سیزدهم فن شعر به عنوان برترین نوع تراژدی در نظر گرفته شده نیز ناسازگار با برترین نوع تراژدی در فصل چهاردهم نیست. به نظر ارسطو قهرمانی همچون اودیپ شاه نمایشنامه سوفوکل، هرچند کنشی آزادانه و ارادی را به انجام می‌رساند که قاعده حد وسط را رعایت نمی‌کند اما در عین حال، این کنش ارادی خارج از حدود تعادل، برآمده از جهلی است که حاصل قرار داشتن شخصیت در فضایی از دگرگونی بخت است. بنابراین، زمینه

تراژدی‌ای فاجعه‌پرهیز<sup>۱</sup> مانند / یعنی ژنیا در توریس<sup>۲</sup> اثر اورپید<sup>۳</sup> می‌داند که در آن در صحنه بازشناسی، از ارتکاب کرداری بی‌درمان یا امری «علاج‌ناپذیر»<sup>۴</sup> (۳۵ ۱۴۵۳b) که از سر جهل در حال انجام شدن است، پرهیز می‌شود.<sup>۵</sup>

کردار ممکن است، آن‌طور که شاعران پیشین می‌ساخته، دانسته و شناخته‌اند انجام یابد [...] از جهت دیگر ممکن است کردار هولناک واقع شود ولی ارتکاب ندانسته باشد و دوستی خویشاوندی پس از آن شناخته گردد» [...] باز یک امکان سوم جز این‌ها، اینکه به‌علت ندانستن قصد ارتکاب کرداری بی‌درمان کرده، پیش از انجام کردار طرف را بشناسد (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۱۸).

در این حالت هم امکان طرح‌ساخت پیچیده وجود دارد چون واژگونی هرچند رخ نمی‌دهد اما ممکن یا مفروض است. همچنین ترس و شفقت در نتیجه رنج‌های ناروایی که هرچند از آن‌ها پرهیز می‌شود اما قریب‌الوقوع هستند، اتفاق می‌افتد. از نظر ارسطو در تشبیه زندگی واقعی در

4. Incurable.

۵. ر.ک: سوفوکل، ۱۳۹۵.

1. tragedy of averted catastrophe (Halliwell: 1991, 226).

2. iphigeneia in tauris.

3. Euripides.

### ۵. نسبت شفقت و ترس در فن شعر

می‌توان دید که تقریباً تمام ویژگی‌هایی که ارسطو دربارهٔ عواطف ترس و شفقت در زندگی عادی و در فن خطابه عنوان می‌کند، در محاکات آن‌ها در تراژدی نیز وجود دارد. ویژگی‌هایی که عمدتاً ناشی از این است که تراژدی در واقع از ماهیت اخلاقی زندگی عادی تقلید یا از آن شبیه‌سازی می‌کند. در عین حال، تفاوت‌های مهمی هم میان تجربهٔ ترس و شفقت تراژیک نسبت به تجربهٔ این عواطف در زندگی وجود دارد. ارسطو در فن شعر چندان علاقه‌ای ندارد که یکی از دو عاطفهٔ ترس و شفقت تراژیک را مهم‌تر از دیگری نشان دهد و هیچ‌وقت در نظریهٔ تراژدی‌اش به این دو عاطفه، جدای از هم اشاره نمی‌کند. به‌خصوص که فن شعر بر جدایی‌ناپذیری این دو عاطفه با شرط‌هایی چون معصومیت در شخصیت‌های تراژدی و شباهت آن‌ها با ما تأکید می‌کند. معصومیت شخصیت، شرط شفقت و شباهت، شرط ترس است اما معصومیت می‌تواند شرطی در

و بافت عمل شخصیت، شکلی از اجبار و اضطراب در کنش را نیز نشان می‌دهد که موجب می‌شود احساس کنیم خطای وی خطایی معصومانه است و شوربختی‌اش، شوربختی‌ای نارواست که استحقاقش را نداشته است. این خطای معصومانه توسط یک فرد «فضیلت‌مند متوسط» و از جهاتی «شبه به ما» که رنج ناروای وی را در پی دارد، موجب برانگیخته شدن عواطف ترس و شفقت ما و پاکسازی (کاتارسیس) آن می‌شود و از این جهت که وی فضیلت‌مند متوسط (جایز الخطا) است، کنش غیراخلاقی وی می‌تواند توجیه عقلانی داشته باشد. در عین حال، چون این خطا «اشتباه‌کاری بزرگ‌مردی» یعنی خطا‌کاری یک فرد فضیلت‌مند است، خطای اخلاقی وی، امکان بازگشت او به سعادت را برای همیشه منتفی نمی‌کند بلکه وی می‌تواند دوباره در ادامهٔ زندگی به مسیر سعادت بازگردد. همچون اودیپ که در نمایشنامهٔ اودیپ در گنوس این بازگشت برایش میسر می‌شود.

درجه دوم اهمیت برای ترس هم باشد و شباهت نیز می‌تواند شرطی در درجه دوم اهمیت برای شفقت باشد. کما اینکه در قطعه ۴f. ۵۳a فن شعر نیز نوشته است: «[شفقت] از حال نامستحقی بدبخت آید و [ترس] از بدبختی مردی همانند خودمان» (ارسطو، ۱۹۹۲: ۱۱۵).

اما در همه این موارد، آن چه در تراژدی مهم تر از هر چیز به نظر می‌رسد، همدلی است. از نظر ارسطو برای اینکه یک تراژدی موفق باشد، باید در مخاطب خود ترس و شفقت عمیق ایجاد کند و برای اینکه ترس و شفقت در مخاطب ایجاد شود باید مخاطب نوعی شباهت با شخصیت‌های تراژدی را در خود احساس کند. این فرآیند باید به گونه‌ای باشد که عاطفه خودخواهانه‌ای که در اثر عنصر شباهت در مخاطب ایجاد شده، بر عاطفه دیگرخواهانه غالب نشود و عاطفه خودخواهانه غالب خواهد شد، اگر همدلی به شکلی افراطی شکل بگیرد (یعنی همدلی از قاعده حد وسط

اخلاقی خارج شود) و شکل همذات‌پنداری به خود بگیرد. برای اینکه چنین همذات‌پنداری افراطی مستلزم غلبه عاطفه خودخواهانه خارج از دایره فضیلت اخلاقی شکل نگیرد، ارسطو قاعده دیگری می‌گذارد: شخصیت تراژیک علاوه بر اینکه باید شبیه به ما باشد، باید برتر از ما نیز باشد. یعنی شخصیت باید با نوعی اعتدالی اخلاقی نسبت به ما نیز ترسیم شود. همان‌طور که قبلاً گفته شد که ارسطو چنین چیزی را در فن خطا به در مورد ترس عادی هم آورده بود: اینکه مخاطب می‌تواند با امری که یادآور رنج‌های کسانی بزرگ تر از او، یا شبیه اوست، ترسانده شود. از نظر ارسطو، قهرمان تراژدی باید آن قدر به مخاطب نزدیک و به او شبیه باشد که ترس و شفقت را به‌طور کامل در او ایجاد کند و در عین حال، شخصیتی اعتدالیافته داشته باشد تا این ترس و شفقت به صورتی تشدید شود که لازمه تراژدی است (و البته نه به گونه‌ای افراطی که از

تصدیق کرد. مثلاً در قطعه ۲۹ ۱۳۸۶۸ و بعد از رساله فن خطابه آمده است:

چون مصائبی که نزدیک به نظر می‌آید ترحم برانگیز است، درحالی که یاد مصائبی که ده‌هزار سال پیش روی داده است یا تصور مصائبی که ده‌هزار سال دیگر روی خواهد داد یا هیچ ترحم‌انگیز نیست یا کمتر ترحم‌انگیز است، پس می‌توان گفت کسانی که سعی می‌کنند با حرکات، صدا یا لباس و خلاصه به یاری روش‌های نمایشی بر تأثیر گفتار خود بیفزایند، بهتر می‌توانند ترحم مردم را برانگیزند (زیرا با پیش چشم آوردن مصیبت، چه در گذشته باشد و چه در آینده، می‌توانند آن را نزدیک‌تر بنمایانند) و وقایعی را که به تازگی روی داده است یا در آینده نزدیک باید روی دهد، ترحم‌انگیزتر کنند<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۹۶: ۲۰۲).

به نظر ارسطو بزرگ‌ترین شفقت‌ها را رویدادهایی برمی‌انگیزند که به تازگی روی داده‌اند یا در آینده نزدیک روی خواهند داد. پیش چشم آوردن مصائب از طریق شبیه‌سازی آن‌چه در گذشته نزدیک برای شخصیت روی داده با تراژدی آرمانی فصل سیزدهم و آن‌چه باید در آینده نزدیک روی دهد، با تراژدی آرمانی فصل چهاردهم فن شعر نزدیک است، چنان‌که دیده شد، از طریق برانگیختن ترس و شفقت مخاطب، این عواطف را پاکسازی و

قاعده حد وسط خارج شود) در مخاطب برانگیخته شود. اینکه شخصیت در تراژدی آرمانی مد نظر ارسطو می‌تواند با وجود خطای اخلاقی که ویرانی‌های بزرگ به بار می‌آورد (مثل خطای اودیپ) دوباره به مسیر سعادت برگردد یا در آستانه انجام امر علاج‌ناپذیر از انجام آن سر باز زند، نشانه اعتلای اخلاقی او نسبت به مادر زندگی عادی است.

البته در تراژدی آرمانی ارسطو در فصل چهاردهم، یعنی تراژدی فاجعه‌پرهیز، عاطفه ترس نسبت به عاطفه شفقت دست بالا را دارد، اما در عین حال این دست بالا داشتن عاطفه ترس، عاطفه شفقت را زایل نمی‌کند. حتی می‌توان گفت، چون قریب‌الوقوع بودن فاجعه در این نوع تراژدی‌ها به شکل بسیار بی‌واسطه‌ای توسط مخاطب درک می‌شود، موجب برانگیخته شدن نوعی شفقت در مخاطب قبل از تماشای وقوع فاجعه می‌شود. این مطلب را باز هم با رجوع به فن خطابه نیز می‌توان

1. Aristotle, 1991: 70,71.

### نتیجه‌گیری

از نظر ارسطو در فن خطابه ما به شفقت نشان دادن برای افراد نیک نزدیک و شبیه به ما که طی رویدادهای عمدتاً غیرمترقبه رنج‌های ناروایی متحمل می‌شوند، تمایل داریم و این همدلی با دیگری متضمن همدلی با خود نیز هست؛ زیرا این امر متضمن آن است که تصور کنیم این رنج ناروا می‌تواند بر خودمان هم حادث شود. ارسطو در فن خطابه، عاطفه ترس را هم برای رنج ناروایی که ویرانی‌های بزرگ و دردآور به همراه می‌آورد، بیشتر ترس بر خود دانسته است که البته با ترس تخیلی نسبت به خودمان همراه است و همراه با شفقت برای دیگری است. به نظری در این رساله، احساس نزدیکی زیاد به فردی که دچار رنج شده موجب همذات‌پنداری بیش از حدی می‌شود که عاطفه شفقت را از میان می‌برد و تنها عاطفه ترس را به همراه دارد اما فاصله مناسب بین ما و فردی که دچار رنج شده است، ما را نسبت به وی دچار

متعادل و از افراط و تفریط دور می‌کند. همچنین، به نظر ارسطو شعر تراژیک در مخاطب نوعی تجربه عاطفی دیگرخواهانه ناشی از همدلی عمیق با قهرمان تراژدی را پدید می‌آورد که این تجربه عاطفی دیگرخواهانه باعث زایل شدن عواطف خودخواهانه‌اش نمی‌شود. همین ترکیب متعادل عواطف دیگرخواهانه و خودخواهانه موجب می‌شود که مخاطب با درک عمیقی که از آسیب‌پذیری و ناپایداری جایگاه قهرمان تراژدی در جهان به دست می‌آورد، این درک را در مورد خویش نیز پیدا کند و بنابراین، این تجربه عاطفی به تجربه‌ای شناختی منتهی می‌شود. اصرار ارسطو بر درام فاجعه‌پرهیز در فصل چهاردهم نیز به نظر می‌رسد که امکان این تأمل فلسفی را بر محتوای طرح‌ساخت تراژیک به‌خوبی فراهم می‌کند، هرچند این تأمل شناختی در تراژدی آرمانی فصل سیزدهم فن شعر نیز به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهد. تأملی شناختی که محور اخلاقی بسیار قوی نیز دارد و اصلاً در پیوندی قوی با چنان محتوای اخلاقی‌ای است.

خودخواها نه برتری داشته باشد. همچنین چون عنصر دگرخواهی در شفقت بیشتر است و تمرکز عواطف در تراژدی بر دیگری است، به نظر می‌رسد عاطفه شفقت بر ترس برتری داشته باشد. اما در نهایت، ارسطو درون این عاطفه دیگرخواها نه نیز مقدار زیادی عاطفه خودخواهانه تشخیص می‌دهد و با آوردن ترس و شفقت در کنار هم، در همه‌جای فن شعر، هم برای این دو عاطفه ارزش و اعتباری برابر قائل می‌شود و هم وجوه خودخواهی و دیگرخواهی این عواطف را تقریباً (و البته با تفاوت‌هایی) برای هر دو آنها به یک اندازه در نظر می‌گیرد. در فن شعر، معصومیت شخصیت، شرط شفقت و شباهت وی، شرط ترس است اما معصومیت می‌تواند شرط دوم ترس باشد و شباهت، شرط دوم شفقت. برای اینکه ترس و شفقت عمیق در مخاطب تراژدی ایجاد شود، مخاطب نیز باید شباهت با شخصیت را در خود احساس کند. اما این احساس شباهت باید طوری باشد که عاطفه خودخواهانه بر عاطفه

همدلی می‌کند که هر دو عواطف ترس و شفقت را به همراه دارد. ارسطو در موضوع دوستی هم که در آن عاطفه شفقت در حد بالایی بین دو طرف وجود دارد، در رساله‌های اخلاق نیکوماخوس و اخلاق ادئوموس تأکید می‌کند که برای اینکه عاطفه شفقت بین دو دوست، به‌طور کامل وجود داشته باشد، باید این عاطفه به‌طور متعادل و عاری از افراط و تفریط، هم حاوی و جه خودخواها نه و هم و جه دیگرخواهانه باشد.

تراژدی که به نظر ارسطو در فن شعر، شبیه‌سازی‌ای از کنش‌های زندگی انسانی است، تقریباً همان ویژگی‌های عواطف ترس و شفقت را که ارسطو در زندگی عادی و در فن خطابه شرح داده بود، در خود دارد. در عین حال در وهله اول به نظر می‌رسد در تراژدی، چون تمرکز عواطف بر شخصیت به‌عنوان دیگری‌ای است که نسبت به او احساس ترس و شفقت می‌کنیم، در وهله اول، عنصر دگرخواهانه ترس و شفقت بر عنصر

دیگر خواهانه غلبه نکنند. عاطفه خودخواهانه وقتی غالب می‌شود که همدلی به شکل افراطی همذات‌پنداری اتفاق بیفتد و برای اینکه چنین اتفاقی نیفتد، شخصیت تراژدی علاوه بر شباهت به ما، باید حدی از برتری را نیز نسبت به ما حفظ کند.

به نظر ارسطو در فن خطابه، بزرگ‌ترین شفقت‌ها از پیش چشم مخاطب گذاشتن رویدادهایی برمی‌انگیخته می‌شوند که به تازگی روی داده‌اند یا در آینده نزدیک روی خواهند داد. پیش چشم آوردن مصائب از طریق شبیه‌سازی آنچه در گذشته نزدیک برای شخصیت روی داده، با تراژدی آرمانی فصل سیزدهم و آنچه باید در آینده نزدیک روی می‌دهد با تراژدی آرمانی فصل چهاردهم فن شعر نزدیک است؛ چنین فرآیندی از طریق برانگیختن ترس و شفقت مخاطب، این عواطف را پاکسازی و متعادل و از افراط و تفریط دور می‌کند که این تعادل عواطف بر اساس فلسفه اخلاق ارسطویی یک اتفاق اخلاقی است.

به نظر ارسطو در رساله اخلاق

نیکوماخوس، وظیفه آدمی فعالیت نفس در تطابق با عقل است و وظیفه انسان نیک یا اخلاقی، انجام این فعالیت به عالی‌ترین و فضیلت‌مندانه‌ترین نحو، یعنی در راستای خیر اعلا یا خیر فی‌نفسه، یا سعادت و نیکبختی است. این سعادت فضیلت‌مدارانه در نتیجه کنش ارادی و آگاهانه آدمی اتفاق می‌افتد و حاصل عمل‌عاری از افراط و تفریط آدمی یا رعایت قاعده حد و سطر است. در عین حال، گاهی به دلیل سلب خیر بیرونی، امکان کسب عالی‌ترین فضیلت‌ها از آدمی سلب می‌شود. گاهی هم آدمی به دلیل اضطراب و اجبار بیرونی، کنشی را انجام می‌دهد. در این موارد پیچیدگی‌هایی وجود دارد و بر حسب مورد و با عطف نظر به زمینه و بافت و غایت انجام کنش در هر مورد، باید در مورد اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن عمل داوری کرد.

در رساله فن شعر، ارسطو از آن‌جا که شعر تراژیک را تشبیه یا تقلید از کنش‌ها و زندگی می‌داند، مواردی را که در خصوص کنش اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده است، این بار در بستر تراژدی مطرح می‌کند. در اینجا ارسطو سه اصطلاح ویژه را

در فضایی از دگرگونی بخت است. بنابراین، زمینه و بافت عمل شخصیت، شکلی از اجبار و اضطرار در کنش را نیز نشان می‌دهد که موجب می‌شود احساس کنیم خطای وی خطایی معصومانه است و شوربختی‌اش، شوربختی‌ای نارواست که استحقاقش را نداشته است. این خطا به خاطر اینکه توسط یک فرد «فضیلت‌مند متوسط» که از جهاتی «شسیه به ما» است رخ داده، موجب برانگیخته شدن عواطف ترس و شفقت ما و پاکسازی (کاتارسیس) آن می‌شود. در عین حال، چون این خطا کار یک فرد فضیلت‌مند است، خطای اخلاقی وی، امکان بازگشت او به سعادت را برای همیشه مستفی نمی‌کند بلکه وی می‌تواند دوباره در ادامه زندگی به مسیر سعادت بازگردد. در فصل چهاردهم، بهترین نوع تراژدی از نظر ارسطو (در نمونه مثالی تراژدی / یعنی *ژنیا* در *توریس* اثر اورپید) مستلزم این است که خطای اخلاقی به شکل عینی رخ ندهد و قهرمان در آستانه انجام فعل غیراخلاقی (امر علاج‌ناپذیر یا کردار بی‌درمان) از انجام آن سر باز زند. در اینجا نیز ارسطو بر لزوم رویدادهای غیرمترقبه اما به دلیل یکدیگر در طرح ساخت تراژدی تأکید

به کار می‌گیرد: واژگونی، شناسایی یا بازساخت و هامارتیا. قهرمان تراژدی به واسطه جهل خود، خطایی اخلاقی مرتکب می‌شود و خلاف انتظار بودن نتیجه رویدادهایی که بر وی می‌گذرد، موجب دگرگونی ناگهانی وی از موقعیت جهل به دانش و دگرگونی بخت او از خوشبختی به بدبختی می‌شود (فصل سیزدهم) یا اینکه قهرمان در آستانه خطای اخلاقی و در نتیجه صحنه‌ای از شناسایی از انجام خطای اخلاقی سر باز می‌زند (فصل چهاردهم). ارسطو بهترین نوع تراژدی را در فصل سیزدهم فن شعر، متضمن تغییر بخت از خوب به بد و در فصل چهاردهم، از بد به خوب می‌داند. در عین حال، در فن شعر نیز همچون *اخلاق نیکوماخوس*، ارسطو بخت خوب و بخت بد را در نسبت نزدیکی با خیر بیرونی مطرح می‌کند. به نظر ارسطو در مورد بهترین تراژدی در فصل سیزدهم، قهرمانی همچون اودیپ شاه نمایشنامه سوفوکل، هر چند کشتی آزادانه و ارادی را به انجام می‌رساند که قاعده حد وسط را رعایت نمی‌کند اما در عین حال، این کنش ارادی خارج از حدود تعادل، برآمده از جهلی است که حاصل قرار داشتن شخصیت

تجربه‌ای شناختی که به دلیل اعتدال عاطفی حاصل از آن و ترکیب متعادل و عاری از افراط و تفریط وجوه خودخواهانه و دیگرخواهانه ترس و شفقت نسبت به شخصیت تراژدی، جنبه مهم اخلاقی پیدا می‌کند.

مخاطب حین تجربه عاطفی تراژدی، نحوه تحقق و به فعلیت رسیدن قوای فضیلت‌مندانه شخصیتی نیک را شاهد می‌شود و در نتیجه چنین تجربه‌ای با برانگیخته شدن ترس و شفقتش نسبت به شخصیت تراژدی، این عواطف خود را متعادل می‌کند و این نتیجه‌ای است که بر بنیانی اخلاقی به دست می‌آید و حاصل محاکات شاکله و ذات اخلاقی جهان توسط تراژدی‌نویس است.

می‌کند که از طریق ایجاد حیرت و شگفتی، موجب برانگیختن عواطف ترس و شفقت می‌شوند.

از نظر ارسطو در فن شعر، از برانگیخته شدن ترکیب متعادل وجوه خودخواهانه و دیگرخواهانه در عواطف ترس و شفقت که قاعده حد وسط در برانگیخته شدنشان رعایت شده باشد، همدلی عمیقی نسبت به قهرمان تراژدی پدید می‌آید که با توجه به محتوا و فرم طرح ساخت تراژدی، ما را به درک عمیقی از ناپایداری جایگاه قهرمان تراژدی در جهان می‌رساند و این، نتیجه تجربه‌ای عاطفی است که از طریق روابط علی و قایع و کنش‌های طرح ساخت اتفاق می‌افتد و به این ترتیب، ما را به سوی تجربه‌ای محاکاتی از شناخت رهنمون می‌شود؛

### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله مستخرج از رساله دکتری آقای محمد هاشمی با راهنمایی دکتر امیر مازیار با عنوان «نسبت میان فلسفه اخلاق و نظریه تراژدی نزد ارسطو» است.

## منابع

- محمدی و کیل، مینا. (۱۳۹۶). رابطه هنر و اخلاق در فلسفه ارسطو، دوفصلنامه فلسفه. ۴۵(۱): ۷۵-۹۳.
- مصطفوی، شمس الملوك. (۱۳۹۱). زایش اخلاق از دل تراژدی؛ دفاع از تفسیر اخلاقی کاتارسیس ارسطویی، دوفصلنامه فلسفه. ۴۰(۱): ۸۴-۱۰۱.
- نوسبوم، مارتا. (۱۳۸۹). ارسطو. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ چهارم.
- وارن، کریستوفر. (۱۳۹۷). راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوسی ارسطو. ترجمه ایمان خدافرد. تهران: انتشارات ترجمان، چاپ اول.
- هالیول، استیون. (۱۳۸۸). پژوهشی درباره فن شعر ارسطو. ترجمه مهدی نصرالله‌زاده. تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ اول.
- یانگ، جولیان. (۱۳۹۵). فلسفه تراژدی؛ از افلاطون تا ژیرک. ترجمه حسن امیری آرا. تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- Aristotle. (1991). *Eudemean Ethics*. Translated by: Joseph Solomon. in
- ارسطو. (۱۳۹۶). خطابه. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- ارسطو. (۱۳۹۲). درباره هنر شعر. ترجمه سهیل افنان. تهران: نشر حکمت، چاپ دوم.
- ارسطو. (۱۳۹۳). فن شعر. ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم.
- ارسطو. (۱۳۹۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- اورپید. (۱۳۹۵). ایفی ژنیا در میان توری‌ها. ترجمه سحر پریزانی. در: دو نمایشنامه از اورپید. تهران: نشر قطره، چاپ دوم.
- براکت، اسکار. (۱۳۹۹). تاریخ تئاتر جهان. ترجمه هوشنگ آزادی‌ور. تهران: انتشارات مروارید، جلد اول. چاپ دوازدهم.
- سوفوکلس. (۱۳۹۹). افسانه‌های تبای. ترجمه شاهرخ مسکوب. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ هشتم.

- jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
- Aristotle.(1991). *Nicomachean Ethics*. Translated by: William David Ross. in jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
  - Aristotle.(1991). *Poetics*. Translated by:Ingram Bywater.in jonathan Barns(Ed.). The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, Forth Edition.
  - Aristotle.(1991).*Rhetorics*. Translated by:William Rhys Roberts. in jonathan
  - Halliwell, Stephen.(2009). *Aristotle's Poetics* .London: Gerald Dockworth & Co. Ltd, Third edition.



## Rereading Teaching Ethics in the Ghazali's *Mizan-alaml* in the Light of the Ragheb Isfahani's *Al-Dari'ah*

*Hasan Ahmadizade*<sup>1</sup>, *Somayye Masoodinia*<sup>2</sup>

**Submitted:** 2021/9/30 **Abstract** The subject of teaching ethics is one of the fundamental and important issues of ethical knowledge. How the teacher treats students has important implications for well-being and educational issues. Ragheb Isfahani, the author of *Al-Dari'ah al-Makarem al-Shari'ah*, is one of the Muslim thinkers who has paid attention to the moral duties of the teacher in the course of the educational and moral issues of this book. Although the general structure of Ragheb Esfahani's moral theory in this book has been influenced by Greek philosophers, its general content is religious and Qur'anic, in which philosophical and Qur'anic ethics are integrated. Since Ghazali's statements about teaching ethics in the *Mizan-alaml* are influenced by Ragheb Isfahani's expressions, it can be acknowledged that there are similarities between these two books. Ragheb Esfahani in *Al-Dari'ah* talks about five duties for the teacher, but Ghazali talks about eight duties. Compassion, indirect deterrence, being a factor in speech and behavior, setting an example for the Prophet (PBUH), and addressing the learners according to their level of understanding are among the most important tasks advocated by both Ragheb Isfahani and Ghazali, but Ghazali uses a number of these tasks to take on other implications and provide a broader explanation of teaching ethics.

**Accepted:** 2022/2/26

**Keywords:**

Teaching ethics, Al-Dari'a, Mizan Al-Aml, Ragheb Isfahani, Ghazali

**DOI:** [10.30470/phm.2022.540076.2082](https://doi.org/10.30470/phm.2022.540076.2082)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Associate Professor, University of Kashan, (**Corresponding author**), [ahmadizade@kashanu.ac.ir](mailto:ahmadizade@kashanu.ac.ir).

2. PhD in Quran & Hadith, University of Kashan, [smasoodinia@yahoo.com](mailto:smasoodinia@yahoo.com).

**I**ntroduction: One of the most important issues in the pedagogy and practical ethics in the Islamic tradition is the teaching ethics. That is because the teacher by his morality and different behaviors can influence his students in many different ways, that is to say by his good or bad ideas. This subject has been studied and surveyed by many old thinkers in the Islamic philosophy and theology. In the present article, we will try to focus on two famous Islamic moralists, Al-Ghazali and Ragheb Al-Esfahani. These two thinkers in their books highlight the teaching ethics or the ethics of teaching. So we will focus on the especial books in their writings: Ghazali's *Mizan-alaml* and the Ragheb Isfahani's *Al-Dari'ah*. This study aims at examining whether Ghazali in his book repeats the Ragheb's sayings or he has deployed different

new items on the teaching ethics.

## **F**indings:

### **1. Teaching Ethics in the Isfahani's *Al-Dari'ah***

In the view of the Ragheb Al-esfahani, the first task of the teacher is that s/he should deal with students as their own children. So every teacher should honor his/her students and treat them by compassion and sympathy. According to the *Al-Dari'ah*, Ragheb, believes that the teacher should try to teach the knowledge to the students in a way that is beneficial for both this world and the afterlife world. Teacher in his teachings should deal with his or her students by dignity, grace and moderation and forbid them from bad or non-moral behaviors; he or she should deal with their students by gravity and deliberation not candidness and directness. Ragheb, in his book, regarding his ethical suggestions on the teaching ethics, underscores the

sayings or the traditions of the Holy Prophet Mohammad (PBUH) and emphasizes that the teacher should consider the practical method of the Prophet in his life especially in his confronting with the student in the classroom or every other place for teaching. Prophet Mohammad (PBUH), like many other religious Prophets, in teaching the knowledge of different religious subjects to his students and his followings, did not receive any money or any other fees. So, teachers should transfer their good knowledge to their student without receiving any payment; it is only for the God's consent. In the Ragheb's view, the teacher should forbid their new students from confronting with the deep and complicated issues. Teachers should present every issue to their students according to their understandings so that they are not confused in receiving and analyzing the

different new knowledge. Ragheb for this issue relies on the different sayings and traditions of the religious books. In his view, teacher should encourage the students that are highly interested in learning and understanding the new knowledge so that they can raise their level of learning and social behaviors. But the teacher must not present some knowledge to bad or evil students that have bad thoughts in their mind. According to the *Al-Dari'ah*, one of the teachers' tasks ethically is that they should do in practice the things that teach to their students. These teacher, in Ragheb's view, can be named *Vaez*, meaning the teacher whose sayings comply with his practices.

## **2. Teaching ethics in the Ghazali's *Mizan-alaml***

Not unlike Ragheb, Ghazali in his different books highlights the ethics of teaching and the rules thereof. In his view, in the

book *Mizan al-ama*, the first thing that the teacher should have in mind, is that he or she should deal with their students as their own children. So, every teacher should honor their students and behave them by compassion and sympathy. This was also emphasized by Ragheb in *Al-Dari'ah*. Also, in Ghazzli's view, teachers should forbid their students from taking bad and devious ways in their life, and the teacher should point to this problem not directly but covertly and by sincerity. The reason behind forbidding student from bad way directly is that it causes the student to repeat his/her bad behaviors and refuse to correct his/her behaviors. In addition, according to the Islamic traditions, teachers should deal with the students like Prophet, because Prophet Mohammad (PBUH) did not receive any payment or fee for his moral and religious teachings. This was because the Prophet (PBUH) was not

dependent upon the world wealth and money and did not consider himself higher than other people in the society. In Ghazali's view, as Ragheb's, teacher should encourage the students that are highly interested in learning and understanding the new knowledge so that they can raise their level of learning and social behaviors. Ghazali sees the teacher as the medium for grace between people and God, so teacher should act like an ethical or moral sample. Ghazali also presents many other ethical tasks for the teachers that are very similar to the tasks that Ragheb presents in his book.

### **D**iscussion and Conclusion:

Both Ragheb Al-isfahani and Ghazali in their books highlight the similar points for teaching ethics, but they differ in a few subjects. Ghazali has critical view on the Ragheb's points in this issue and tries to combine this subject with the mystical ethics in the Islamic tradition.

In addition, both of them have considered Quran and Prophet's sayings in the ethical subjects especially in the teaching ethics, but Ghazali present this issue more in the philosophical and mystical tradition so that we can say that Ghazali's view in this issue is more in the context of ethical religious philosophy and theology.

### References:

- Ragheb Esfahani (1993), *Al-Dari'ah Ela Makarem Al-Shia*, Qom, Al-Sharif Al-Mortaza.
- Ghazali, Mohammad (1996), *Al-Monghez Men Al-Zalal*, Beirut, Dar-Al-Fekr.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Kimiaye Saadat*, Tehran, Elmi va Farhangi.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Ehyao Olum Al-din*, Tehran, Elmi va Farhangi.
- \_\_\_\_\_ (n.d), *Mizan Al-Amal*, Cairo, Dar Al-Maaref.



## بازخوانی اخلاق آموزگاری در میزان العمل غزالی، در پرتو الذریعه

راغب اصفهانی

حسن احمدی زاده<sup>۱</sup>، سمیه مسعودی نیا<sup>۲</sup>

**چکیده:** موضوع اخلاق آموزگاری از موضوعات بنیادین و مهم دانش اخلاق است. چگونگی برخورد آموزگار با شاگردان پیامدهای مهمی در زندگی سعادت محور و مباحث تربیتی دارد. راغب اصفهانی، صاحب الذریعه الی مکارم الشریعه، یکی از اندیشمندان مسلمان است که در لابلای مباحث تربیتی و اخلاقی این کتاب به وظایف اخلاقی آموزگار توجه داشته است. هرچند ساختار کلی نظریه اخلاقی راغب اصفهانی در این کتاب، از فلاسفه یونان تأثیر پذیرفته است اما محتوای کلی آن، دینی و قرآنی است و در آن اخلاق فلسفی و قرآنی با هم در آمیخته‌اند. از آنجا که عبارات غزالی در خصوص اخلاق آموزگاری در میزان العمل، متأثر از عبارات الذریعه راغب اصفهانی است لذا می‌توان به وجود اشتراکاتی میان این دو کتاب اذعان کرد. راغب اصفهانی در الذریعه از پنج وظیفه برای آموزگار سخن به میان می‌آورد اما غزالی از هشت وظیفه سخن می‌گوید. شفقت، بازدارندگی غیر مستقیم، عامل بودن در گفتار و رفتار، الگو قرار دادن پیامبر (ص) و مخاطب قرار دادن متعلمین با توجه به میزان درکشان، از مهم‌ترین وظایفی هستند که هم راغب اصفهانی برای آموزگار برمی‌شمارد و هم غزالی، اما غزالی از درون برخی از این وظایف، موارد دیگری نیز اتخاذ می‌کند و تبیین گسترده‌تری از اخلاق آموزگاری ارائه می‌دهد.

**تاریخ دریافت:**

۱۴۰۰/۷/۸

**تاریخ پذیرش:**

۱۴۰۰/۱۲/۷

**واژگان کلیدی:**

اخلاق آموزگاری،

الذریعه، میزان-

العمل، راغب

اصفهانی، غزالی.

**DOI:** 10.30470/phm.2022.540076.2082

**Homepage:** phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان، (نویسنده مسئول) ahmadizade@kashanu.ac.ir

۲. دانش آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، smasoodinia@yahoo.com

**مقدمه**

برخورداری از آداب تعلیم و تربیت، نظر راغب اصفهانی و غزالی نیز با توجه به میزان تأثیر *الذریعه* بر میزان *العمل* با یکدیگر مقایسه شده است؛ اما پیش از آن لازم است این دو اثر را به اختصار معرفی کنیم.

**۱. الذریعه الی مکارم الشریعه**

موضوع این کتاب راغب اصفهانی، اخلاق است. راغب در مقدمه کتاب، مکارم شریعت را صفاتی نظیر حکمت و جود و علم در آدمی دانسته که خداوند را می‌توان با آن صفات و چیزی بیشتر از آن وصف کرد و آدمی با آن‌ها استحقاق خلیفه شدن را پیدا می‌کند (راغب، ۱۴۱۴: ۵۸-۵۹). او هدفش را از تألیف این اثر، تمهید اسبابی برای رسیدن به مکارم شریعت و بیان چگونگی رسیدن انسان به درجه بندگی بیان می‌دارد (راغب، ۱۴۱۴: ۵۹). وی در جای دیگر کتابش،

نقش مهم اخلاق آموزگار در تربیت و تعلیم شاگردان بر کسی پوشیده نیست. گوهر وجودی انسان نیز با تربیت صحیح به کمال می‌رسد و ارزش می‌یابد. هنر یک آموزگار آن است که با اخلاق نیکو، شاگردانش را به اهداف مطلوب برساند. اندیشمندان مسلمان در آثار تربیتی به اخلاق آموزگاری در تدریس، توجه ویژه داشته‌اند. دو تن از این اندیشمندان، غزالی و راغب اصفهانی هستند که شباهت‌های زیادی در تبیین اخلاق آموزگاری در آثارشان وجود دارد، زیرا تفکر تربیتی غزالی در بیان اخلاق آموزگاری، متأثر از تفکر تربیتی راغب اصفهانی<sup>۱</sup> است. *الذریعه* راغب، یک منبع الهام‌بخش برای غزالی است که در نگارش *میزان‌العمل* از آن متأثر بوده است. در جستار حاضر، علاوه بر بیان وظایف یک آموزگار در

کتاب *الذریعه الی مکارم الشریعه* که در باب تصوف و اخلاق اسلامی است، شناخته می‌شود.

۱. ابوالقاسم حسین بن محمد، معروف به راغب اصفهانی با فرهنگ لغت قرآنی‌اش به نام کتاب *مفردات الفاظ القرآن* شناخته شده اما او کمتر با



عبارات میزان العمل با الذریعه دارند ( حداد عادل و دیگران، ۱۳۹۲ : ۱۸ / ۸۰۷) و این امر، انگیزه اصلی پژوهش حاضر را رقم زد.

### ۱-۱. میزان العمل

میزان العمل از آثار ارزشمند غزالی است که در آن، حقیقت سیر و سلوک اخلاقی و عرفانی و تحصیل سعادت توضیح داده است. روش غزالی در این کتاب، ترکیبی (نقلی - عقلی) است و او علاوه بر آیات و روایات، از استدلال نیز بهره جسته است. غزالی در این اثر، کوتاهی در طلب سعادت را حماقت می داند و بیان می دارد که سعادت حقیقی، سعادت اخروی است؛ او همچنین به بیان تزکیه نفس و تهذیب اخلاق و روش های رسیدن به آن پرداخته و موارد لازم برای یک صوفی (در زمان حیاتش) را بیان کرده است.

اگر احواء العلوم را منبع مهمی برای بیان اندیشه های غزالی پس از حضورش در بغداد بدانیم، می توانیم آن را اثری اخلاقی تلقی کنیم که آن

مقصود خود را از مکارم شریعت، حکمت و به پا داشتن عدالت در میان مردم، حلم، احسان و فضل معرفی کرده که مراد از آن ها حصول بهشت و هم جواری پروردگار است (راغب، ۱۴۱۴: ۹۱).

کتاب الذریعه در هفت فصل تدوین شده که موضوع اصلی آن وضع قوانینی جهت آماده سازی شخص برای هدفی است که به منظور آن آفریده شده است (راغب، ۱۴۱۴: ۴۱). تسلط و مهارت راغب اصفهانی در بهره گیری از آیات و روایات با توجه به استشهاد او به این موارد هویداست. این ویژگی کتاب در مقایسه با دیگر کتب اخلاقی تدوین شده در آن عصر یا پس از آن، بیانگر کوشش راغب برای فراهم کردن یک نظام اخلاقی است.

الذریعه از کتب به نام اخلاقی است که گفته شده غزالی همیشه نسخه ای از آن را همراه داشته و آن را نیکو می شمرده است. بسیاری از عبارت های این کتاب، شباهت لفظی و معنایی با

زیر مجموعه های بحث اخلاق است، پژوهش هایی انجام شده است، از جمله: مقاله پیوند اخلاق فلسفی دینی در الذریعه راغب اصفهانی که به یک نظام اخلاقی تلفیقی (فلسفی دینی) در پیوند اخلاق با آموزه های ناب دینی اشاره دارد.

همچنین می توان از مقاله بررسی تطبیقی ویژگی ها و روابط معلم و شاگرد از دیدگاه امام محمد غزالی و توماس آکوئیناس نام برد که در آن به روش های آموزشی و اصول یادگیری صحیح به شاگرد، از نظر غزالی و آکوئیناس توجه شده است.

نمونه دیگر از این مقالات، بررسی آراء تربیتی امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی است که بیشتر به وجه افتراق آراء غزالی و خواجه نصیر در تربیت آدمی می پردازد؛ اما در هیچ یک از پژوهش های مذکور، به طور خاص درباره مقایسه الذریعه راغب و میزان العمل غزالی سخنی به میان نیامده است.

را به عنوان مقدمه ای برای میزان العمل نوشته است. این کتاب، در مقایسه با المنقذ، تصویری متفاوت از غزالی نشان می دهد و با ارائه مباحثی فراتر از یقین معرفتی و نجات، غزالی را فردی رهاشده از آشوب های معنوی می نما یاند. در این اثر، غزالی خود را دیگر درگیر راه های رسیدن به یقین معرفت شناسانه نمی کند بلکه از شیوه های دست یافتن به سعادت اخروی سخن به میان می آورد؛ سعادت که به زعم او کمتر کسی در پی رسیدن به آن است. بر اساس کتاب میزان العمل، تصمیم غزالی برای رها کردن موقعیتش در بغداد و گام نهادن در مسیر تصوف، بیشتر به دو دلیل بود: نخست، به منظور تکمیل کردن یافته هایی که پیش تر از طریق فلسفه به آنها دست پیدا کرده بود؛ دوم، برای اینکه خود را نمونه ای بسیار قاطع در مسیر رسیدن به سعادت اخروی نشان دهد.

در رابطه با موضوع مربوط به آراء تربیتی غزالی و راغب اصفهانی که از



## ۲. تأثیرپذیری غزالی از منابع اخلاقی

شرایط سیاسی و تحولات فکری غزالی در طول حیاتش، موجب شد تا او از برخی منابع عرفانی و اخلاقی اهل تصوف تأثیر پذیرد و برای دستیابی به حقیقت، از طریق تهذیب نفس، راه تصوف را برگزیند (اعوانی، ۱۳۸۸: ۸) و به نگارش کتاب *کیمیای سعادت* که خلاصه *احیاء العلوم* است، روی آورد.

غزالی رسیدن به کیمیا را با رویگردانی از دنیا، مبراً شدن از صفات رذیله، آراسته شدن به فضایل و رجوع الی الله، میسر می‌داند (غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۵-۶)؛ لذا او در *کیمیای سعادت* از صفات رذیله و اخلاق پسندیده نام می‌برد و به‌غیر از بررسی ریشه رذایل نفسانی، به علاج آن‌ها نیز می‌پردازد تا انسان با پرورش اخلاق نیکو، مسیر سعادت را طی کند.

آراء اخلاقی غزالی را در آثار فلسفی پیش از او نیز می‌توان ملاحظه کرد؛ برای مثال، غزالی همچون ارسطو، فضیلت را حد و وسط دو رذیله

اخلاقی می‌داند و چگونگی رعایت اعتدال را برای رسیدن به فضایل، مورد واکاوی قرار می‌دهد (غزالی، ۱۳۸۳: ۱/ ۸۷-۸۸؛ غزالی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۰۹) اما تأثیرپذیری او همانند نظریه اخلاقی اش نیست. غزالی در ترسیم نظام اخلاقی اش ابراز می‌کند که آموزه‌های فلسفی در اخلاق باید هماهنگ با آموزه‌های دینی باشند (غزالی، ۲۰۰۲: ۲۷-۲۹).

غزالی، *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه را که بیشتر برگرفته از اخلاق فلسفی یونان است، اثری عقل‌گرایانه با کتاب خدا و سنت پیامبر سازگار دانسته و در عین حال تأثر عمیق وی از عارفانی چون حارث محاسبی و ابوطالب مکی باعث شده تا نوع نگاه او به مقوله اخلاق با اخلاق فلسفی - یونانی متفاوت باشد. ملاحظات دقیق و عمیقی که وی در باب شناخت انسان و شئون وجودی او مطرح می‌کند و نیز روش‌هایی که در تهذیب نفس ارائه

حرفه انسانی و معنوی در جامعه قلمداد کرده‌اند. وظیفه اصلی آموزگار، تربیت شاگردانی است که رشد و بالندگی آن‌ها را در همه ابعاد زندگی دربرمی‌گیرد. بخشی از حرفه آموزگاری جنبه اخلاقی دارد که پیشبرد اهداف تربیتی آموزگار، نیازمند پایبندی او نسبت به وظایف اخلاقی‌اش است تا با رعایت آن وظایف، انسان‌ها را در مسیر رسیدن به کمال و سعادت، قرار دهد (امینی، ۱۳۸۴: ۱۰۲). ضرورت توجه به اخلاق آموزگاری و اخلاق آموزش، از آن روست که در دوران حاضر، بسیاری از مکاتب تربیتی و آموزشی مدرن، بر اساس سخنان برخی از اندیشمندان نامدار غربی مانند نیچه، شرایط را برای رشد و پرورش انسان‌های قوی و والا سخت کرده‌اند (سهرابی و فتح‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۲). این امر می‌تواند آسیب‌های مختلفی هم برای آموزگاران و هم برای کسانی که

می‌کند، خاص اخلاق عرفانی است! نظر عارفان در مورد تربیت اخلاقی، در *ایهاالولد غزالی* نیز نمایان است. نوشته‌های غزالی در مورد تعلیم و تربیت کودکان که در *احیاء علوم‌الدین* منعکس شده، احتمالاً از «مسکویه» الهام گرفته شده است که وی در *تهذیب‌الاخلاق*، فصل قابل‌توجهی درباره آن نوشته است. مرور ادبیات تعلیم و تربیت قبل از غزالی، بیانگر آن است که او تحت تأثیر *الذریعه* نیز بوده است تا جایی که با *مطالعه میزان‌العمل* درمی‌یابیم که منبع الهام‌بخش آن، به غیر از فصل اول که در آن برای هدایت اخلاق در جهت تصوف تلاش می‌کند در درجه اول، *الذریعه* است.

### ۳. اخلاق آموزگاری

آموزگاری را هم علمای اخلاق و هم دانشمندان تعلیم و تربیت، مهم‌ترین

۱. برای نمونه نک: غزالی، ۱۳۸۶: ۱/ ۷۰۶-۷۰۷ و

۴/ ۸۱۶-۸۱۷؛ بوطالب مکی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۴

محاسبی، ۱۴۲۰: ۱۸۱-۱۸۲.

احترام بگذارد؛ زیرا او دانشی را که مفید در دنیا و آخرت است به دانش آموزان منتقل می کند. راغب اصفهانی در این باره می گوید:

وظیفه معلم این است که با دانش آموزان خود مانند فرزندان رفتار کند. او برای آن ها مهم تر از والدینشان است؛ همان طور که وقتی از اسکندر پرسیدند: آیا معلم شما نسبت به پدر شما از اهمیت بیشتری برخوردار است، پاسخ داد: البته معلم مهم تر است، زیرا او علت زندگی ابدی، اما پدر علت زندگی موقت من است ... (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۴).

راغب اصفهانی در ادامه با نقل سخنی از پیامبر (ص) به جایگاه پدری معلم تأکید می ورزد: «إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مَثَلُ الْوَالِدِ؛ مَنْ بَرَّاهُ بَرَّاهُ بِمَنْ بَرَّاهُ» (دارمی، ۱/۱۴۲۱/۵۳۳)؛ سپس او بیان می کند:

بنابراین معلم باتقوا باید از پیامبر پیروی کند؛ چراکه او جانشین پیامبر در هدایت مردم است» (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۴).

راغب اصفهانی همچنین با استناد به آیه «حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (توبه/۱۲۸) بیان می کند:

آموزش می بیند به همراه داشته باشد. از این رو شناخت وظایف آموزگار یا همان اخلاق آموزگاری، بر اساس متون کهن اخلاقی بزرگانی چون غزالی و راغب اصفهانی، می تواند در ترویج رشد اخلاقی و تربیتی نظام آموزشی بسیار مؤثر باشد؛ لذا در ادامه، تلاش می کنیم تا با تبیین آراء راغب اصفهانی و غزالی در خصوص اخلاق آموزگاری، در دو کتاب *الذریعه* و *میزان العمل*، هم به ساختار کلی اخلاق آموزگاری توجه کنیم و هم میزان تأثیرپذیری غزالی از راغب اصفهانی را در این بحث بکاویم.

### ۳-۱. وظایف آموزگار در الذریعه

#### الف: شفقت

اولین وظیفه آموزگار این است که نسبت به دانش آموزان دلسوز باشد و با آن ها مانند فرزندان خود رفتار کند. آموزگار نباید مستبد باشد، بلکه باید مانند پدری مهربان، به دانش آموزان

۱. او برای شما بسیار نگران و در حق مؤمنان، سرشار از مهربانی و بخشایش است.

آموزگار باید با شاگرد خود مانند پیامبر مهربان باشد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۴).

بنابراین همان‌طور که فرزندان، پدر و بستگان پدری (هم‌نیا) خود را دوست دارند، دانش‌آموزان نیز باید آموزگار خود را دوست داشته باشند. پس رابطه آموزگار با دانش‌آموزان حتی آن‌ها که رفتار بدی دارند، باید بر مبنای دلسوزی باشد. علاوه بر آن، خلیقات و کردار آموزگار دلسوز بایستی به گونه‌ای باشد که دانش‌آموزان به راحتی بتوانند مشکلاتشان را بر زبان بیاورند و از این باب که مورد انتقام آموزگار قرار نخواهند گرفت، خیالشان آسوده باشد (امیدوار، ۱۳۹۰: ۳۸). با توجه به آنچه گفته‌ام، دانش‌آموزان همواره به آموزگارانی تمایل خواهند داشت که با آنان مهربان و دلسوز باشند؛ این امر از سویی هم‌دلی میان آموزگار و دانش‌آموز را در پی خواهد داشت و از سوی دیگر به ارتقاء کارکرد عقل نظری و عقل عملی در دانش‌آموز کمک می‌کند؛ این نکته را در آموزه‌های

تعلیم و تربیت ارسطو نیز می‌توان ملاحظه کرد. از نظر او، برای آموزگار، بهبود و ارتقاء ظرفیت عقلانی دانش‌آموز بسیار حائز اهمیت است و این امر در سایه شفقت و هم‌دلی میان آن دو حاصل می‌شود و این شفقت و هم‌دلی نیز در سایه ارتقاء عقلانیت عملی دانش‌آموز توسط آموزگار به دست می‌آید. آموزگار، عقلانیت عملی را باید به مثابه فضیلتی اخلاقی بنگرد و آن را در دانش‌آموز ارتقاء دهد (Aristotle, 2004: VIII.2, 1155b).

#### ب: بازدارندگی غیرمستقیم

از نظر راغب، آموزگار باید با آرامی و متانت، نه با صراحت، دانش‌آموز را از رفتارهای بد بازدارد. او برای تأثیر بیشتر بازدارندگی غیرمستقیم نسبت به بازدارندگی صریح به پنج دلیل اشاره می‌کند و یکی از دلایل منع صریح را تحریک به لجاجت و سرکشی می‌داند (ر.ک: راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۵). وی در ادامه علاوه بر اشاره به داستان آدم و



این اساس، روش مستبدانه در تدریس، دانش آموز را لجوج بار می آورد و او را به شدت برای نقض ممنوعیت‌ها مصمم می کند. پس، یک آموزگار باید در امر آموزش، رویکردی ملایم داشته باشد و با لطافت برخورد کند.

### ج: الگو قرار دادن پیامبر (ص)

از دیدگاه راغب، آموزگار باید از الگوی پیامبر (ص) پیروی کند؛ پیامبری که توقع هیچ پاداشی را در عوض دانشی که خداوند به او عطا کرده بود نداشت (شوری/۲۳). راغب، این وظیفه را این گونه بیان می کند:

معلم باید بداند که گرفتن اجر و مزد برای بهره دنیوی، حکمت الهی را نقض می کند. خداوند، ثروت را [به عنوان وسیله] تأمین کننده غذا و لباس برای بدن و بدن را برای خدمت به روح، و روح را برای خدمت به دانش در نظر گرفته است. دانش، اربابی است که همه باید به او خدمت کنند و دانش نباید در خدمت چیز دیگری باشد؛ اما ثروت باید خدمت-گزار باشد و نباید ارباب چیز دیگری باشد. بنابراین، کسی که از دانش برای خدمت به ثروت استفاده می کند، دانش را بنده کرده است؛ در حالی که باید همچون برده به دانش خدمت کرد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۶).

با این اوصاف، اگر در امر تعلیم و

حوا در زمانی که از خوردن میوه آن درخت، منع شدند (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۶)، روایتی را از پیامبر (ص) نقل می کند که فرموده است:

اگر مردم از درست کردن خوراکی با کود شتر نیز منع می شدند، باز آن‌ها این کار را می کردند و می گفتند: اگر نفع و خیری در آن نمی بود، ما از خوردن آن منع نمی شدیم (راغب، ۱۴۱۴: ۳۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۹۱).

با توجه به روایتی که نقل شد، می توان بیان کرد آموزگاری که روش مستبدانه در تدریس دارد، علاوه بر وضع قوانین سخت گیرانه، کنترل زیادی بر دانش آموزان اعمال می کند و صمیمیت کمتری با آنان دارد. به عقیده این آموزگار، دانش آموزان باید بی چون و چرا از همه قوانین اطاعت کنند. تمرکز آموزگاران مستبد بیشتر بر اطاعت کردن دانش آموز است و معمولاً به دانش آموزان اجازه ورود به بحث‌ها و چالش‌ها و روش حل مسائل نمی دهند و آنان را در برابر اشتباهات، تنبیه و سرزنش می کنند. بر

با مردم، نه به اندازه و بر حسب خرد خویش، بلکه به اندازه عقل خودشان سخن گویند تا در نتیجه عدم فهم خود، خدا و رسول را تکذیب نکنند (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۷).

ایشان همچنین فرمودند:

وقتی با مردم در مورد چیزی که متوجه نمی‌شوند صحبت کنید، گمراه می‌شوند (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۷).

راغب در ادامه، سخنی از

عیسی (ع) با این مضمون نقل می‌کند:

حکمت را برای نادانان بازگو مکنید که در این صورت، به حکمت ستم کرده‌اید و آن را از اهلیش دریغ نکنید که در این صورت، به آنان ستم کرده‌اید. مانند یک طبیب باهوش باشید که داروهای خود را هنگامی که اثر می‌کند، می‌بخشد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۷-۲۴۸).

بنابراین، آموزگار باید به روشی تدریس کند که دانش‌آموز را به دانش علاقه‌مند سازد و باید با ایشان بر اساس سطح درکشان صحبت کند. وظیفه آموزگار در این مرحله از تعلیم آن است که به مقتضای حال دانش‌آموزان، مطالب را ارائه کند؛ همچنین آموزگار باید محتوای درس را با فهم و درک دانش‌آموزان هماهنگ سازد. در همین رابطه، فیض کاشانی می‌گوید:

تربیت، انگیزه مالی آموزگار بر انگیزه کار برای خدا اولویت داشته باشد، علاوه بر کم شدن اثر و برکت کار، به خاطر مصلحت سنجی شخصی، در روند صحیح کار نیز خلل ایجاد خواهد شد لذا باید اخلاص را از شاخصه‌های ضروری آموزگار دانست تا او در امر تعلیم و تربیت قدم بردارد.

#### **د: توجه به یکسان نبودن قدرت درک دانش‌آموزان**

در ادامه بیان وظایف، راغب این نکته را اضافه می‌کند که آموزگار باید مانع از ورود شاگرد تازه‌وارد به بحث‌های عمیق علمی شود و هر موضوع علمی را در حد ظرفیت دانش‌آموزان در اختیارشان قرار دهد تا بدین وسیله از سردرگمی و بی‌زاری آن‌ها نسبت به درس جلوگیری کند. راغب اصفهانی، آموزگار را به دو صفت «حکیم و عالم» متصف می‌کند (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۷). او برای اثبات این مطلب روایاتی را از پیامبر (ص) و حضرت عیسی (ع) نقل می‌کند؛ راغب اولین روایت را از پیامبر (ص) این‌گونه بیان می‌کند:

خود را به آن‌ها بسپارند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: " فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ " (نساء/۶) به همین ترتیب، حکیمان باید دانش را متناسب با ظرفیت جویندگان بالغی که آمادگی دریافت آن را دارند، در اختیار آن‌ها قرار دهند. دانش فضیلتی است که به زندگی ابدی منجر می‌شود؛ اما ثروت دستاوردی است که در این دنیا به ما یاری می‌رساند. [آموزگاری] که دانش را در اختیار غیرمستحق می‌گذارد، باید مجازات شود؛ همچنین اگر دانش خود را از مستحق‌قی که خواهان آن است دریغ کند نیز باید مجازات شود (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۹).

راغب اصفهانی بین افراد عادی و نخبگان تمایز قائل می‌شود. به نظر او فرد عادی نباید در تعهد خود نسبت به قانون شریعت سست شود، چرا که در غیر این صورت، شک را به خود راه خواهد داد. اما فرد بی‌قراری که به دنبال شناخت واقعیت بوده، باید تشویق شود تا در زمینه‌های خاصی از دانش، تخصص داشته و به سطح نخبگان فکری برسد. از طرف دیگر، باید از چنین تخصصی در افراد شرور و کندذهن جلوگیری شود (راغب،

به درک مصالح زندگی خود یافتید اموالشان را به آن‌ها باز گردانید.

معلم باید میزان درک دانشجو را در نظر گیرد و به آن بسنده کند و به او چیزی نگوید که خرد او به آن نمی‌رسد، چه در این صورت از درس‌گریزان می‌شود و یا عقلش پریشان می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۲۸/۱).

سپس راغب اصفهانی معیارهایی را که باید هنگام تعلیم حکمت و دانش عمیق به دانش‌آموزان، در نظر گرفته شود توضیح می‌دهد؛ او با استناد به آیات و روایات، این دیدگاه را تأیید می‌کند که در روز قیامت، آموزگار به دلیل دریغ داشتن دانش از شخص مستحق و همچنین ارائه آن به غیرمستحق، مجازات می‌شود. به نظر او غیرمستحقان مانند یتیمی هستند که از نظر ذهنی بالغ نیستند، بنابراین، نمی‌توان ثروت را به او سپرد. چنین یتیمانی احتمالاً از آن، سوءاستفاده کرده و خود و دیگران را در این مسیر تباہ می‌سازند. راغب می‌نویسد:

همان‌طور که بر حکما واجب است، اگر دیدند که افراد سفیه به سن بلوغ رسیدند، باید تمام موانع موجود بر سر راهشان برداشته و مسئولیت ثروت

۱. یتیمان را آزمایش کنید تا هنگامی که بالغ شد قدرت بر نکاح پیدا کنند؛ آن‌گاه اگر آن‌ها را دانا

۱۴۱۴: ۲۴۹-۲۵۰). بنابراین آموزگار از فرد عادی که به نوبه خود ترجیح می‌دهد به کار یا تجارتي ادامه دهد، نباید انتظار داشته باشد که در شاخه خاصی از دانش تخصص بیابد. اگر یک فرد عادی تخصص پیدا کند، ممکن است از حرفه خود که برای پیشرفت و عمران جامعه مهم است، غافل شود؛ او در ادامه می‌نویسد:

هرکس به هر شکلی، اعم از تجارت و صنعت که مشغول به آبادانی زمین برای عبادت خداوند است، باید فقط در حد دانش مورد نیاز برای جایگاه اجتماعی و احتیاجاتش بسنده کند. این تنها مرتبه است که برای افراد معمولی مجاز شمرده شده، ... پس نباید تردید و سردرگمی را در چنین شخصی القاء کرد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۹-۲۵۰).

علاوه بر این:

اگر فردی در جوامع پیشرفته اولیه، برای تحصیل تخصصی در فلسفه و معرفت حقیقی، برای پیشی گرفتن از سطح عمومی جامعه و رسیدن به سطح نخبگان، داوطلب بود، ابتدا امتحان می‌شد. اگر او خوی [فلسفی] نداشت یا مهبیای چنین دانشی نبود باید او را منصرف کرده و از ادامه راه ممانعت می‌کردند؛ اما اگر طبع و استعداد یادگیری داشت، اجازه ورود به مجلس حکمت پیدا می‌کرد و باید متعهد به این امر می‌بود. پس از آن وی نباید آنجا [خانه] را -تا زمانی که تمام دانش خواسته شده را کسب کند یا از دنیا برود- ترک می‌کرد (راغب،

۱۴۱۴: ۲۵۰).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که درجه بندی آگاهی و قدرت فهم مخاطب، در فلسفه تعلیم و تربیت راغب اصفهانی امری مهم است. به نظر او آموزگار باید به تدریج دانش آموز را اصلاح کند و به طور جدی او را از دانش فراتر از توانایی خود بازدارد. همچنین شاگرد یا فرد عادی که آمادگی لازم برای کسب دانش بالاتر را ندارد، باید به تحصیل یا حرفه خود ادامه دهد؛ چرا که این امر مانع سردرگمی و سستی در تعهد به قانون شریعت و حرفه خواهد شد. تأکید بر تناسب محتوای آموزشی با میزان درک متعلم را در آراء دیگر اندیشمندان اخلاق گرا نیز ملاحظه می‌کنیم؛ به عنوان نمونه، برای افلاطون، یکی از کلیدی ترین اصول تربیتی، توجه به ظرفیت ها و استعداد های متفاوت افراد است. به زعم او اساساً تربیت یکسان برای همه افراد امکان پذیر نیست، زیرا همه انسان ها ذوق و استعداد یکسانی ندارند لذا



آموزگار باید پس از پی بردن به ذوق و میزان قابلیت‌های هر فرد، متعلمان را در جایگاه واقعی خود قرار دهد و به آن‌ها علم بیاموزد (افلاطون، ۱۳۵۷، ۲: ۹۳۰).

### ه: عامل در رفتار و گفتار

پنجمین وظیفه آموزگار این است که به‌غیر از الگو بودن، عامل به آنچه باشد که تبلیغ می‌کند. راغب اصفهانی از اصطلاح «واعظ» (راغب، ۱۴۱۴: ۲۵۴) در اینجا استفاده می‌کند. واعظ، به منزله یک مربی، واسطه میان حکیم و عوام مردم است. به هر حال، حکیم نمی‌تواند به‌طور مستقیم با توده مردم ارتباط برقرار کند و این تقصیر او نیست؛ بلکه نقص مردم عادی است که نمی‌توانند او را درک کنند. واعظ برای تسهیل انتقال دانش از حکیم به انسان عادی، حکمت را از حکیم کسب می‌کند و آن را با توجه به درک توده‌ها به آن‌ها می‌رساند. با این ساز و کار، خرد حکما برای مردم عادی روشن می‌شود (ر.ک: راغب، ۱۴۱۴).

۲۵۲-۲۵۳).

واعظ تنها با الگو بودن اخلاقی خود می‌تواند بر عوام تأثیر بگذارد. این مطابق با اولین وظیفه دانش‌آموز، یعنی تطهیر روح از رذایل، در الذریعه است. الگوی اخلاقی بودن واعظ برای ایجاد تحول اخلاقی، بسیار مهم است؛ چرا که دانش‌آموزان تمایل دارند بیشتر از کردار واعظ، پیروی کنند نه از کلام او. به همین ترتیب، یک واعظ خوب باید مانند خورشیدی باشد که نور ماه را با اشعه‌های خود تأمین می‌کند؛ اما خود بیش از آنچه می‌تابد، نور دارد. او شبیه آتشی است که آهن را ذوب می‌کند، در عین حال درخشش بیشتری نسبت به آهن دارد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۵۴). قرآن نقیض چنین شخصی را این‌گونه توصیف می‌کند:

و از مردم، کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایهٔ اعجاب تو می‌شود؛ (در ظاهر، اظهار محبت شدید می‌کنند) و خداوند بر آنچه در دل دارند گواه می‌گیرند. (این در حالی است که) آنان، سرسخت‌ترین دشمنانند. (آن‌ها) هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند، و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند؛ (با اینکه می‌دانند) خداوند فساد را

دوست نمی‌دارد (بقره/ ۲۰۴-۲۰۵).

همان‌طور که گفتیم، واعظ از طریق رفتارهای بیرونی خود، بیش از دانش درونی‌اش به مردم سود می‌رساند؛ چراکه دانش درونی او قابل رؤیت نیست؛ اما رفتارهای بیرونی دیده می‌شود. راغب اصفهانی رابطه واعظ و توده‌های مردم را به رابطه پزشک و بیماران تشبیه می‌کند:

«گر پزشک به بیماران بگوید از غذای سمی پرهیز کنند، اما خودش آن را بخورد، رفتار او نامعقول به نظر می‌رسد. به همین ترتیب، رفتار غیراخلاقی واعظ نیز نامعقول به نظر می‌رسد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۵۴).

بنابراین، آموزگار باید برای دانش‌آموزانی که او را الگو می‌دانند یک الگوی اخلاقی باشد؛ اگر او فاسد باشد، شاگردانش، فساد را یاد می‌گیرد اما اگر از نظر اخلاقی درستکار باشد، شاگردان یاد می‌گیرد که از نظر اخلاقی درستکار باشد. علاوه بر این، رفتار درست یا به تعبیر قرآن، عمل صالح، هم آموزگار و هم شاگردان را به کمال و درجات عالی انسانیت،

تقرب خداوند و در یک کلام، کمال نظری و عملی انسان سوق می‌دهد. این امر در تربیت اخلاقی و هم در تربیت عرفانی و معنوی مورد توجه بزرگان اخلاق دینی بوده است (خادمی و گل‌آقایی، ۱۳۸۹: ۵۲).

### ۲-۳. وظایف آموزگار در میزان‌العمل

راغب اصفهانی پنج وظیفه اصلی آموزگار را مشخص می‌کند در حالی که غزالی به هشت وظیفه آموزگار اشاره دارد. این وظایف با اشاره به شباهت‌ها و تفاوت‌ها از نظر محتوا و سبک، با یکدیگر مقایسه می‌شوند. در ادامه، فقط عبارتهایی از میزان‌العمل را با عبارات مشابه در الدررعیه مقایسه خواهیم کرد.

همان‌طور که گفتیم، در اولین وظیفه از نظر راغب، رفتار همراه با عشق و محبت با شاگردان، درست همان رفتار شخص با فرزندان خود معرفی شده است، بخشی که در بردارنده اولین وظیفه از نظر غزالی نیز هست (غزالی، بی‌تا: ۳۶۳). غزالی



در انجام آن مصمم تر می کند. بحث غزالی مختصر است. او بخش هایی از پنج دلیل راغب اصفهانی دربارهٔ بازدارندگی غیرمستقیم را کنار می گذارد، هرچند وی همان حدیث ساختن خوراکی از کود شتر و داستان میوه ممنوعه آدم و حوا را نقل می کند. همچنین او اشعار ذکر شده در الذریعه را نیز از قلم می اندازد.

سومین وظیفه آموزگار که با وظیفه دوم در میزان العمل (غزالی، بی تا: ۳۶۴) مطابقت دارد، پیروی از پیامبر (ص) است که از طرف خداوند مأمور بود هیچ نوع پاداشی برای انجام رسالت خود نپذیرد و دل به دنیا نبندد. واضح است که این نگرش به نقطه عطف زندگی غزالی تبدیل شد. او بغداد را به منظور پیمودن راه ریاضت ترک کرد. هدف او غلبه بر غرور و رسیدن به مقام اخلاص با انجام اعمالی که رضایت خداوند را در پی داشت، بود نه برای شهرت و ثروت. غزالی در زندگی نامه خود تصریح می کند:

پیش از این برایم روشن شده بود که دیگر امیدی

عبارات را کوتاه تر از راغب بیان کرده اما رویکرد و سبک آن ها مشابه است. هر دوی آنان حدیث یکسانی را (در مورد پدر بودن پیامبر برای اصحاب خود، و سخن اسکندر در خصوص احترام بیشتر آموزگار نسبت به والدین که در وظیفه اول به آن اشاره شد) نقل می کنند. هر دو به آیاتی از قرآن استناد می کنند با این تفاوت که آیات ۱۲۸ سوره توبه و ۵-۶ سوره مریم در میزان العمل ذکر نشده است. علاوه بر این، عبارت «همه دانشمندان در حال عزیمت به سوی خداوند متعال بوده و آن ها در حال قدم زدن در راهی هستند که به پرورش عشق، احتیاج دارند» (غزالی، بی تا: ۳۶۳)، در الذریعه نقل شده است.

وظیفه دوم آموزگار در الذریعه، مطابق با وظیفه چهارم او در میزان العمل (غزالی، بی تا: ۳۶۶)، بازداشتن دانش آموز از راه های ناشایست، البته به شکل غیرمستقیم و نه صریح است، زیرا بازداشتن صریح نه تنها عمل بد خلافکار را اصلاح نمی کند، بلکه او را

خدمت روح است (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۶).

غزالی نیز با استفاده از همان عبارات، به همین نکته اشاره می‌کند، اما اشاره‌ای به این نکته که ثروت در خدمت غذا و لباس است، نمی‌کند؛ راغب می‌گوید:

فالعلم مخدوم غیر خادم، والمال خادم غیر مخدوم (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۶).

این جمله تقریباً کلمه به کلمه در میزان‌العمل تکرار می‌شود؛ با این تفاوت که به جای کلمه «غیر»، «لیس» جایگزین می‌شود (غزالی، بی تا: ۳۶۴).  
وظیفه چهارم آموزگار آن گونه که راغب اصفهانی بیان می‌کند، مطابق با وظیفه ششم آموزگار از نظر غزالی است (غزالی، بی تا: ۳۶۷-۳۶۹)؛ او می‌گوید، معلّم باید به اندازه فهم متعلّم سخن بگوید تا باعث سردرگمی دانش‌آموز و تنفر او از درس نشود.  
راغب اصفهانی چهار حدیث و یک سخن از حضرت عیسی (ع) و یک سخن از حضرت علی (ع) و پنج آیه از قرآن نقل می‌کند. غزالی همان چهار حدیث و سخن حضرت عیسی (ع) را

به سعادت دنیا ندارم، که از طریق یک زندگی خدایسندانه و رویگردانی از آرزوهای بیهوده خودم، نجات پیدا کنم. [...] همچنین روشن بود که این مهم، تنها با کناره‌گیری از ثروت، مقام و فرار از همه وابستگی‌های وقت‌گیر محقق می‌شود. [...] پس از آن به نیت تدریس دقت کردم و دیدم که خالصانه و برای خدا نیست بلکه به‌خاطر جاه‌طلبی و شهرت است. پس به یقین دانستم که اگر به تلافی برنخیزم و حال خود را دگرگون نکنم، در لبه یک تپه شن و ماسه در حال فروپاشی در آتش هستم و در آن خواهم افتاد» (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۵۳).

هم راغب اصفهانی و هم غزالی، آیه ۲۳ سوره شوری را در بیان این وظیفه نقل می‌کنند؛ احتمالاً هر دو قصد دارند بر اهمیت اخلاص در انتقال دانش در این آیه تأکید کنند: دانش، نباید به خاطر ثروت یا مقام، بلکه به‌خاطر خدا باید آموزش داده شود.  
هر دو اتفاق نظر دارند که ثروت از دانش، پایین‌تر است و ثروت باید به بدن و دانش باید به روح، خدمت کند لذا هیچ‌کس نباید با گردآوری ثروت، برتری پیدا کند. راغب اصفهانی این نکته را در وظایف آموزگار این گونه بیان می‌کند:

ثروت در خدمت غذا و لباس است که در نتیجه، در خدمت بدن و بدن در خدمت دانش و دانش در



به علاوه سه آیه از همان آیات منقول از راغب اصفهانی نقل می‌کند. عبارات غزالی و راغب اصفهانی، این پیام را تداعی می‌کند که آموزگار نباید دانش را از شاگردان مستعد، دریغ کند؛ علاوه بر آن نباید دانش را به کسانی که آمادگی دریافت آن را ندارند، منتقل کند.

قسمت دوم و وظیفه چهارم آموزگار در نظر راغب اصفهانی، مطابق با وظیفه هفتم در نظر غزالی است (غزالی، بی تا: ۳۶۹-۳۷۰). همان طور که در نظر راغب بیان شد، وظیفه آموزگار این است که اصول اولیه را به دانش آموز تازه وارد آموزش دهد. اگر او علوم پیشرفته را تدریس کند، شاگرد را گیج خواهد کرد که در نتیجه، از عبادت و هنر خود غفلت خواهد نمود و هرگز به سطح نخبگان نخواهد رسید. هنر تدریس آموزگار، برای آبادانی زمین مهم است چراکه به نفع جامعه است. غزالی همان عقیده راغب اصفهانی را البته با کمی تفاوت در سبک می‌پذیرد. بعضی از جملات

تقریباً یکسان هستند و برخی دیگر بازنگری شده‌اند. غزالی برخلاف راغب اصفهانی، در مورد نیاز به صداقت و امانت در کار تأکید دارد (غزالی، بی تا: ۳۶۹). برای هر دو، این هنر به خودی خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای خدمت به جامعه است. رفاه جامعه هم به نوبه خود در سعادت آخرت نقش اساسی دارد. بنابراین، همه فعالیت‌ها، اعم از هنر آموزگاری یا کسب علم باید منجر به تطهیر روح و سرانجام، سعادت اخروی شود.

از نظر راغب اصفهانی، باید از ورود شاگردی که شرور است یا توانایی فکری ندارد، به دارالحکمه برای تخصص در شاخه خاصی از علم جلوگیری شود؛ اما اگر وی خوش طینت بود و از نظر عقلی توانایی دارد، باید او را تشویق کرده که به دارالحکمه وارد شود و باید تا پایان عمر یا تا زمانی که تمام دانش مورد انتظار خود را به دست آورد، در آنجا بماند و همچنین باید از ورود یک شاگرد بد سیرت در درجه بالاتر برای

تعداد افرادی که با چشمان خود می‌بینند (اصحاب-البصیره) در مقایسه با کسانی که با ذهن خود می‌بینند بسیار بیشتر است؛ لذا معلم باید بیش از ارتقاء و اشاعه دانش، به اصلاح کردار خود بپردازد (غزالی، بی تا: ۳۷۰-۳۷۱).

هر دو متفکر، حکیمی را مثال می‌زنند که به مردم هشدار می‌دهد فلان چیز سمی را مصرف نکنند، اما خودش آن را مصرف می‌کند؛ همچنین هر دو تمثیل چاپگر و چاپ را مطرح می‌کنند اما راغب اصفهانی این تمثیل را کامل‌تر و منطقی‌تر توضیح می‌دهد: همان‌طور که نمی‌توان به سفالی که حکاک، آن را نساخته نقش و نگار زد، غیرممکن است در حالی که واعظ، خود تهی از آن است، روح مستمع به تقوا برسد (راغب، ۱۴۱۴: ۲۵۵).

علاوه بر این، تمثیل پزشک و چاپگر، هم راغب اصفهانی و هم غزالی در تبیین ارتباط میان آموزگار و متعلم از تمثیل‌هایی مانند سایه و صاحب سایه نیز استفاده کرده‌اند (راغب، ۱۴۱۴: ۲۵۵ و غزالی، بی تا: ۳۷۱). همچنین راغب اصفهانی به آیاتی مانند آیات ابتدایی «سوره صف» نیز استناد می‌کند که در آن خداوند،

ادامه تحصیل جلوگیری شود (راغب، ۱۴۱۴: ۲۴۹-۲۵۰). غزالی مانند راغب اصفهانی بیان نکرده است که دانش‌آموز باید تا پایان عمر در نهاد آموزشی بماند. برای توصیف نهاد آموزشی، راغب اصفهانی اصطلاح دارالعلم و غزالی اصطلاح دارالعلم را به کار برده‌اند (غزالی، بی تا: ۳۷۰).  
وظیفه پنجم آموزگار از نظر راغب اصفهانی مربوط به واعظی است که به‌عنوان واسطه فیض در رساندن علم به دیگران و تبیین آن، بین خود و مردم عادی به موعظه می‌پردازد. او باید به‌عنوان یک الگوی اخلاقی عمل کند، زیرا مردم تمایل بیشتری به تقلید از کردار ظاهری معلم دارند. این وظیفه با هشتمین وظیفه آموزگار در میزان‌العمل که به جای واژه «واعظ» به‌عنوان واسطه از واژه «معلم» استفاده کرده است، مطابقت دارد (غزالی، بی تا: ۳۷۰-۳۷۲). غزالی می‌نویسد:

عملکرد معلم نباید با گفته‌های وی مغایرت داشته باشد؛ زیرا این امر مردم را از جستجوی هدایت و راه مستقیم دور می‌کند. در حالی که دانش از طریق ذهن و عمل، و عمل از طریق چشم درک می‌شود؛



کند مگر اینکه صلاحیت آن را داشته باشد (غزالی، بی تا: ۳۶۵). علاوه بر این، باید به او یادآوری کند که هدف از تحصیل دانش، لذت و قدرت دنیایی نیست، بلکه قرب به خدا و سعادت اخروی است. با این حال، اگر او دانش را برای قدرت و آبرو دنبال می‌کند، نباید جلوی او را گرفت. وی می‌گوید:

اگر [آموزگار] متوجه شود که شخصی فقط برای موقعیت و یا مباحث با علما به دنبال دانش است، نباید مانع تحصیل وی شد. اشتغال او به یادگیری با چنین قصد [ناهنجار]، بهتر از فرار از یادگیری است، زیرا دانشی که او کسب می‌کند می‌تواند او را از آخرت و واقعیت‌های آن آگاه کند<sup>۱</sup> (غزالی، بی تا: ۳۶۵).

به نظر غزالی چنین افرادی ممکن است به خاطر فخر و روشی، کارهایی انجام دهند که بالأخره به عدم صداقت قصد خود پی ببرند (غزالی، بی تا: ۳۶۵).. زندگی نامه غزالی به ما می‌گوید که او برای شهرت، تحصیل کرده

مؤمنان را از گفتن آنچه خود بدان عمل نمی‌کنند، نهی می‌کند (صف / ۲).

به این ترتیب روشن می‌شود که این پنج وظیفه آموزگار از دیدگاه راغب اصفهانی، با وظایف بیان شده از نظر غزالی مطابقت دارد. غزالی از بطن وظیفه چهارم در بیان راغب، وظایف ششم و هفتم را استنتاج می‌کند. بنابراین، پنج وظیفه مذکور توسط راغب، برابر با شش وظیفه مذکور در نظر غزالی مطابق است. غزالی دو وظیفه دیگر (سوم و پنجم) اضافه کرده که در مجموع، هشت وظیفه آموزگار را بیان می‌کند. اکنون به تبیین این دو وظیفه اضافه شده بیشتر توجه می‌کنیم. وظیفه سوم از نظر غزالی این است که آموزگار نباید از هرگونه نصیحت شاگرد، دریغ کند یا به او اجازه دهد که در هر سطحی از آموزش شرکت

شخصی که به خاطر شهرت، تحصیل می‌کند همیشه می‌تواند در مراحل بعدی زندگی خود را اصلاح کند، و در اکتساب دانش اثر سودمندی به بار می‌آورد.

۱. این وظیفه نباید با وظیفه هفتم معلم اشتباه گرفته شود، یعنی جلوگیری از ادامه تحصیل دانش آموز با شخصیت بد. داشتن انگیزه‌های اشتباه برای مطالعه، به معنای یک شخصیت فاسد نیست.

است، اما سرانجام به نیت غیرمخلصانه خود پی برد و به همین دلیل تصمیم گرفت که از دنیا طلبی دوری کند و روح خود را از همه رذایل پاک کند. بنابراین جای تعجب نیست که غزالی رویکردی تساهل آمیز را نسبت به چنین دانش آموزان فخر فروش دارد. او با تجربه شخصی می داند که زمانی خودش می بالید، اما این مانع توجه او به رذیلت های خود و تصمیم گیری برای اصلاحش نشد. او از طریق لطف خداوند نجات یافت؛ زیرا این خداوند است که این دانش را به او عطا کرده است. غزالی با تکرار تجارب زندگی خود، اظهار داشت که دانش آموز متکبر باید به دنبال کسب دانش باشد به امید اینکه دانش، او را نسبت به خود پرستی مغرورانه خود حساس کند. خود غزالی دانش را به جای نادانی برگزید، و این امر به او امکان داد نسبت به رذایل خویش مراقبت بیشتری

داشته باشد.

وظیفه پنجم از نظر غزالی، ایده خود غزالی است و نمی توان آن را در آثار راغب اصفهانی ملاحظه کرد. غزالی هشدار می دهد که یک آموزگار هرگز نباید علوم دیگر را در برابر شاگردان، تحقیر کند، مبادا آن ها از ادامه آن علوم دلسرد شوند. به عنوان مثال، اساتید فقه نباید علوم عقلی را تحقیر کنند (غزالی، بی تا: ۳۶۷). جالب اینجاست که در بخش تعلیم و تربیت *احیاء علوم الدین*، هیچ اشاره ای به علوم عقلی نشده است. منع تقبیح علما نسبت به یکدیگر از سوی غزالی بیانگر آن است که در زمان نوشتن *میزان العمل*، غزالی هنوز در دوره فلسفی خود بوده است و نسبت به دوره بعدی که تغییر مذهب به تصوف داد، نگاه مطلوب تری به علوم فلسفی داشته است.<sup>۱</sup> غزالی در *المنقذ من الضلال* برای کسانی که تحت تأثیر دقت بسیار دقیق فیلسوفان

۱. این امر بیشتر از این ادعا حمایت می کند که *میزان العمل*، در زمانی که غزالی هنوز در مرحله فلسفی و کلامی زندگی خود در بغداد بود یا

اندکی پس از عزیمت از پایتخت، نوشته شده است.



اصفهان‌نی بیان می‌کند، توجه جدی داشته است. او وظیفه پنجم را به دو وظیفه جداگانه تقسیم می‌کند و دو وظیفه برای آموزگار که در *الذریعه* وجود ندارد، اضافه می‌کند. در مقایسه پنج وظیفه آموزگار از نظر راغب اصفهانی با هشت وظیفه‌ای که غزالی مطرح می‌کند، اشاره کردیم که در اساس، ایده‌های آن دو با برخی تفاوت‌های جزئی، یکسان هستند. بیشتر نقل قول‌ها از قرآن کریم و احادیث، یکسان است و برای موضوع یکسان و در یک ساختار یکسان ارائه می‌شوند. البته غزالی برای برخی از وظایف، آیات قرآنی کمتری نسبت به راغب اصفهانی ذکر می‌کند و نیز در تبیین برخی وظایف او تنها به یک آیه از قرآن اشاره می‌کند، در حالی که راغب اصفهانی به آیات بیشتری استناد می‌ورزد. به نظر می‌رسد که غزالی از *الذریعه* به عنوان پیش‌نویس برای انتخاب، حذف و بازسازی یک بحث جدید منظم و منسجم درباره وظایف آموزگار استفاده کرده است. البته لازم

قرار می‌گیرند، اما در نهایت کورکورانه به دنبال راه‌ها و اعتقادات فاسدشان هستند، اظهار نگرانی می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۴۲). در اینجا، او باید ابن سینا را به عنوان نمونه چنین فیلسوفی در ذهن داشته باشد. افرادی که اسیر چنین فیلسوفانی می‌شوند باید از ادامه علوم منصرف شوند. این نکته با وظیفه ششم آموزگار در *میزان العمل* مطابقت دارد (غزالی، بی‌تا: ۳۶۷). آموزگار باید دانش آموز را از ارزش‌دانشی که در سطح بالاتر وجود دارد، آگاه سازد تا وقتی که او سطح فعلی را به اتمام رساند، بتواند مشتاقانه در آن سطح به تحصیل علم پردازد. اگر او به‌طور هم‌زمان دو موضوع را مطالعه می‌کند، باید ترجیح دهد یکی را به پایان برساند و سپس دیگری را تکمیل کند و از اهمیت درجه‌بندی در یادگیری مراقبت کند (غزالی، بی‌تا: ۳۶۶).

#### ۴. تحلیل و بررسی نهایی

چنان‌که ملاحظه می‌شود، غزالی به پنج وظیفه آموزگار آن‌طور که راغب

فلسفی، برای زندگی، تلقی می‌کنند. اینکه تعلیم و تربیت واقعی باید به معرفت خداوند منجر شود، نکته‌ای کلیدی و مهم به‌شمار می‌آید. زمانی که روح از رذایل پاک شده و به فضیلت آراسته شود، این علم انسان‌ساز یعنی اخلاق و ملکة آن حاصل می‌شود؛ تنها در این صورت است که معرفت واقعی خداوند متبلور خواهد شد. در نظر راغب و غزالی، آموزگار نباید فقط به تدریس بسنده کند، بلکه باید فضایل اخلاقی را نیز با اعمال و رفتار خود، مجسم نماید. علم و عمل اخلاقی باید باهم باشند تا آموزگار رفتاری مثال‌زدنی داشته باشد و صفات نیک را به شاگردانش منتقل کند. راغب اصفهانی و غزالی هر دو بر این باورند که تعلیم و تربیت باید وسیله‌ای برای کنترل رذایل نفسانی، توسط قوه عالی عقل، از طریق فرآیند تربیت اخلاقی باشد. ایجاد عادات اخلاقی خوب، دانش‌آموز را به سمت کسب تقوا سوق می‌دهد تا جایی که برای او تبدیل به ملکة ذهنی شود و حتی بدون

است توجه کنیم که غزالی و ظایف آموزگار را به‌طور نسنجیده از *الذریعه* اقتباس نمی‌کند بلکه آن‌ها را متناسب با روش خویش تنظیم می‌کند، بدین صورت که برخی فرازها را تأویل کرده و برخی از عبارات را با تغییرات جزئی یا با اصطلاحات دیگری بیان می‌کند. *الذریعه* را نمی‌توان به‌عنوان منبع ثابتی دانست که غزالی صرفاً مطالبی را از آن گزینش کرده و به رشته تحریر درآورده باشد؛ بلکه او *الذریعه* را متناسب با محتوای *میزان‌الععمل*، که تا حدودی مقدمه‌ای برای اخلاق صوفیانه اوست، بازآفرینی می‌کند. غزالی به‌غیر از الهام از *الذریعه*، از نظرات ابن‌سینا نیز الهام گرفته است؛ او همچنین از استادانی چون حارث محاسبی و ابوطالب مکی هم بهره برده و سعی در ارائه مبانی فلسفی با تأکید بر آراء صوفیان در تزکیة نفس داشته است.

از نظر محتوا، غزالی و راغب اصفهانی هر دو علم اخلاق را به‌عنوان یک علم کاربردی، و نه صرفاً نظری و



جهت گیری صوفیانه برای اخلاق فلسفی او نهفته است. بنابراین، در اخلاق آموزگاری، غزالی از یک سو به تبیین های راغب اصفهانی در نوشته های اخلاقی اش توجه دارد و از سوی دیگر به مبانی فلسفی، دینی و تربیتی ای که از سنت های پیشین به ارث برده است و لذا اخلاق آموزگاری را در ساختاری فضیلت محور با رویکرد دینی ارائه می کند.

### ۵. نتیجه گیری

*الذریعه* راغب اصفهانی، ترکیبی از تأثیرهای حکمت یونانی و اسلامی را ابراز می کند. راغب برخلاف *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه، نقل های زیادی را از قرآن و حدیث، بیان می کند. غزالی در نوشته های اخلاقی اش به ویژه در *میزان العمل*، نگاه گسترده ای به *الذریعه* دارد و غالباً متن هایی از آن را لفظ به لفظ نقل می کند. *میزان العمل*، مبانی فلسفی اخلاقی متعالی را ارائه می کند که بعدها غزالی به طور مفصل در *احیاء علوم الدین* به آن توسعه

التفات به قواعد اخلاقی، آن کار را انجام می دهد. این مبانی فلسفی اخلاق در دیدگاه راغب اصفهانی و غزالی چندان تازگی ندارد، بلکه در میراث اخلاقی ارسطویی نیز موجود است. چیزی که جدیدتر است، این است که این دو شخصیت، تهذیب و تزکیه آموزگار را به سمت معرفت خداوند سوق داده اند و این به معنای رویکرد خاصی در اخلاق فضیلت محور است یعنی رویکرد دینی یا رویکرد فضیلت دینی در اخلاق.

نکته مهم دیگر این است که قرآن، منبعی مشترک، هم برای راغب اصفهانی و هم برای غزالی است لذا راغب اصفهانی، تأثیر زیادی بر غزالی برای استفاده از قرآن کریم در جهت تبیین اخلاق فلسفی داشته است. غزالی، اخلاق فلسفی را پذیرفته و آن را در یک مفهوم قرآنی و صوفیانه ادغام کرده است. با این حال، تأثیر، به معنای فقدان نوآوری نیست. نوآوری غزالی در فراهم آوردن مبانی فلسفی برای اخلاق صوفیانه وی یا به اصطلاح،

نظم میزان العمل و پرباری آن نسبت به الذریعه را می‌توان به دلیل استعداد غزالی در بهره‌برداری کامل از منابع اصلی خود، از جمله، الذریعه دانست. به نوعی می‌توان الذریعه را به‌عنوان متنی پیش‌نویس شده تلقی کرد که غزالی با جرح و تعدیل آن توانست میزان العمل را به رشته تحریر درآورد. غزالی نه تنها قسمت‌هایی از الذریعه را بازنویسی می‌کند، بلکه از اخلاق قرآنی راغب اصفهانی نیز برای بیان نظراتش که مشترک بین اخلاق فلسفی و صوفی است، بهره می‌برد.

بخشیده است. همچنین نمی‌توانیم از تأثیر ابن مسکویه چشم‌پوشی کنیم، زیرا اخلاق فلسفی وی به راغب منتقل شد و الذریعه او، به‌عنوان یک منبع واسطه اخلاقی فلسفی، بر اخلاق غزالی مؤثر بوده است. بنابراین، غزالی از الذریعه به‌عنوان منبع اصلی برای وظایف تعلیم و تربیت استفاده می‌کند تا جایی که بیشتر نقل قول‌هایش را از قرآن و حدیث، طبق همان نظم و ترتیب راغب اصفهانی، پیش برده است. غزالی با بازنویسی و بازنگری الذریعه و همچنین پرداختن به وظایف آموزگار با شرحی منظم، به‌عنوان یک چهارچوب از آن کتاب استفاده کرده و بعدها همه آن وظایف را با کمی اصلاح در احیاء علوم الدین نیز می‌گنجاند.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- قرآن کریم
- ابوطالب مکی. (۱۴۱۷). *قوة القلوب* فی معالمه المحبوب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اعوانی، شهین. (۱۳۸۸). "کیمیای اخلاق در غزالی". *مجله جاویدان خرد*. (۱۰): ۵-۲۴.
- افلاطون. (۱۳۵۷). *مجموعه آثار افلاطون*. جلد دوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- امیدوار، ا.ف. (۱۳۹۰). *اخلاق تدریس*. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
- امینی، ابراهیم. (۱۳۸۴). *اسلام و تعلیم و تربیت*. قم: بوستان کتاب.
- حداد عادل، غلامعلی و دیگران. (۱۳۹۲). *دانشنامه جهان اسلام*: ج ۱۸. خادمی، عزت الله و گل آقایی، معصومه. (۱۳۸۹). "تربیت عرفانی از دیدگاه سهروردی". *فصلنامه تأملات فلسفی*. (۵): ۳۷-۵۶.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان. (۱۴۲۱م). *مسند الدارمی (سنن الدارمی)*. ریاض: دارالمغنی.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۴م). *الذریعه الی مکارم الشریعه*. قم: الشریف الرضی.
- سهرابی، رضا و فتح الله زاده، حسن. (۱۳۹۳). "اخلاق آموزش از نگاه نیچه". *فصلنامه تأملات فلسفی*. (۱۳): ۵۳-۷۲.
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_19569\\_d915403dabe4b10ed7a4ba4fd2858bfb.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_19569_d915403dabe4b10ed7a4ba4fd2858bfb.pdf)
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۹م). *منیه المرید*. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۶م). *المنقذ من الضلال (مجموعه رسائل الامام الغزالی)*. بیروت، دارالفکر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *ترجمه احیاء علوم الدین*. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: شرکت انتشارات
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_19523\\_0702f79927ea02244e60410e64200344.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_19523_0702f79927ea02244e60410e64200344.pdf)

علمی و فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۲۰۰۲م). *تهافت الفلاسفه*. -

بی جا: دار و مکتبه الهلال.

----- (بی تا). *میزان العمل* -

(سليمان دنيا، محقق). قاهره:

دارالمعارف.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی.

(۱۳۷۳). *راه روشن (المحجۀ البيضاء*

*فی تهذیب الحیاء)*. ترجمه

محمدصادق عارف. مشهد: بنیاد

پژوهش های اسلامی.

- محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۰م).

*الرعا یه لحقوق الله (عبدالرحمان، عبد*

*الحمید البر، محقق)*. مصر: دارالیقین.

- Aristotle (2004).  
*Nicomachean Ethics*.  
translated and edited by  
Poger Crisp. Cambridge  
University press.

## Orientational Metaphors Based on Encompassing- in Mulla Sadra's Philosophy Encompassed Direction

Vahid khademzadeh <sup>1</sup>

**Submitted:**  
2021/10/3

**Accepted:**  
2022/2/22

**Keywords:**

Conceptual metaphors,  
Mulla Sadra,  
Encompassing,  
Encompassed,  
Container

**Abstract:** Geographical orientations as one of the important cognitive tools of human beings refer, in their literal meaning, to relations between physical objects in the natural world. Encompassing-encompassed orientation refers to a relation between two objects, in which the external boundary of the encompassed object corresponds to the internal boundary of the encompassing object. This orientation is used in everyday language as well as in the philosophical systems to conceptualize philosophical principles and rules. Accepting the literal meaning of this orientation in physics, Mulla Sadra uses widely this for the description and explanation of philosophical concepts in metaphysics. Using encompassing-encompassed orientation to describe abstract concepts is made possible by conceptual metaphors. Conceptual metaphors related to this orientation in Mulla Sadra's philosophy are: "having perfect knowledge as encompassing", "having active knowledge as encompassing", "the state of perfect cause as encompassing", "being basic as encompassing", "Maximum attribution to an adjective as being encompassed", and "exercising power and will as encompassing". Although at first glance, the container-content orientation is equal to the encompassing-encompassed orientation, they have turned out to be of a completely different metaphorical functions. "Knowledge as a container" and "time as a container" metaphors can be seen in Mulla Sadra's philosophy

**DOI:** [10.30470/phm.2022.540242.2086](https://doi.org/10.30470/phm.2022.540242.2086)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Assistant Professor, Department of philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, [khademzadeh.v@um.ac.ir](mailto:khademzadeh.v@um.ac.ir).

**I**ntroduction: According to Aristotle, metaphor is one of the rhetorical devices that is used only in virtual language for aesthetic reasons or for provoking emotions. Sciences use only real language that lacks any rhetorical devices, and words are used in their literal sense. Cognitive linguists, such as Mark Johnson and George Lakoff, criticizing the Aristotelian view, believe that there is no fundamental difference between real and virtual language (Lakoff, 1993, pp. 203-205). Conceptual metaphors are abundant both in everyday language and in the scientific and specialized language (Jakel, 2002, p. 21). Conceptual metaphors are one of the most important tools of the human cognitive system to conceptualize abstract things such as causality, freedom, time, love, and mind (Lakoff & Johnson, 1999, p. 73). Conceptual metaphors make it possible to understand an abstract concept - destination

domain - through objective concepts - origin domain (Lakoff, 1993, p. 203). Therefore, conceptual metaphors have an epistemological and cognitive role rather than an aesthetic role, and without them, the cognition process is incomplete.

In everyday human experience, geographical directions such as up-down, left-right, and in-out play an important role in the process of recognizing our environment and our successful performance in this environment. However, the presence and role of these geographical directions in the process of human cognition goes far beyond sensory encounters with natural phenomena. Many abstract phenomena are described and conceptualized by geographical directions. The use of geographical directions to describe abstract phenomena has been made possible by orientational metaphors.

In everyday human experience, physical objects have boundaries. If the external boundary of a physical object coincides with the internal boundary of another object, then the first object is encompassed by the second object. The "ḥ-w-ṭ" (ح و ط) root and its derivatives such as *muḥīṭ* (encompassing) and *muḥāṭ* (encompassed) involve such a meaning. These words have been used many times in the physics discussions of the works of Muslim philosophers in their literal sense.

One of the directions that Mulla Sadra has used to conceptualize metaphysical matters is the *muḥīṭ* (encompassing) -*muḥāṭ* (encompassed). This direction in its literal meaning refers to the relationship between two objects in the natural world, while Mulla Sadra has used this direction in philosophical issues such as causality and knowledge. Assuming acceptance of the theory of

conceptual metaphors, this research tries to answer the following questions:

1- Which conceptual metaphors based on the *muḥīṭ* (encompassing) -*muḥāṭ* (encompassed) directions have been used in Mulla Sadra's works?

2- Is the metaphorical function of the *ḥāwī* (container)-*maḥwī* (content) direction similar to or different from *muḥīṭ* (encompassing) -*muḥāṭ* (encompassed) direction? Why?

3- What evidence supports the metaphorical interpretation of *muḥīṭ* (encompassing) -*muḥāṭ* (encompassed) in contrast to competing interpretations?

**Methodology:** Discovering and extracting conceptual metaphors in a text is possible either by searching for keywords related to the origin domain of the metaphor or by searching for keywords related to the destination domain. In this article, conceptual

metaphors are discovered and introduced by using the words related to the origin domain. In this way, various cases of using the derivatives of "h-w-t" (ح و ط) root in Mulla Sadra's text have been searched and extracted. Then the results are analyzed and various metaphors are extracted. Similarly, the uses of the "h-w-y" (ح و ی) root have been explored and analyzed.

**Findings:** Conceptual metaphors based on the encompassing-encompassed direction in Mulla Sadra's works that have been identified in this research are: "having perfect knowledge as encompassing", "having active knowledge as encompassing", "being perfect cause as encompassing", "being basic as encompassing", "Maximum attribution to an adjective as encompassed", and "exercising power and will as encompassing".

**Discussion and Conclusion:**

Mulla Sadra sometimes refers to the encompassment of physical objects as the "sensory positional encompassment" and the encompassment in metaphysical matters as "spiritual encompassment". His statements show that although these two encompassments are not the same, the understanding of spiritual encompassments is dependent upon the understanding of the sensory encompassment. This epistemological priority shows that these two types of encompassments are not semantically homonymous. To encompass in the above metaphors does not have a single and common meaning, nor does it refer to completely different meanings. Rather, although the encompassing in these metaphors have semantic differences with each other, they have all maintained their connection with the literal meaning of this word. Therefore, it can be said that different cases of using this direction in Mulla Sadra's

works are the result of metaphorical expansions of the literal meaning of this word.

In the metaphors above, to encompass refers to the completeness of science, causality, power, and attribution. This common feature of the metaphors above goes back to the literal meaning of encompassing-encompassed direction. In ordinary everyday experience, the encompassing thing encompasses all the dimensions and aspects of the encompassed thing. This feature has been used by the above-mentioned conceptual metaphors to emphasize the completeness and perfection of metaphysical matters. Thus, elements from the origin domain of the mentioned metaphors are mapped to the destination domain.

Although at first glance the ḥāwī (container)- maḥwī (content) direction is equivalent to the muḥīṭ (encompassing) -muḥāṭ (encompassed) direction, but

it has completely different metaphorical functions; "science as ḥāwī (container)" and "time as ḥāwī (container)" metaphor are found in Mulla Sadra's works. This shows that the literal meaning of the ḥāwī (container)- maḥwī (content) is also distinct from the muḥīṭ (encompassing) -muḥāṭ (encompassed); the encompassed thing is outside the encompassing thing but the content is inside the container.

### References:

- Fakhr Rāzī, Muhammad (n.d.) *Al-Mabāhiṣ Al-Mashriqiāt*, Qum: Bidār [In Arabic].
- Fārābī, Muḥammad (1413SH) *Al-A'māl Al-Falsafīat*, Beirut: Dar Al-manāhil [In Arabic].
- Ibn sīnā (1381SH) *Al-Ishārāt va Al-Tanbīhāt*, Muchtabā Zāri'ī (ed.), Qum: Bustān Kitāb Qum [In Arabic].
- Ibn sīnā (1376SH) *Theology of Al-Shifā*, Hasanzadih Amoli (ed.), Qum: Daftar Tabliqāt Islāmī [In Arabic].
- Ibn sīnā (1379SH) *Al-Nijāh*, Mummad Taghi

- Dānīshpashuh (ed.), Tehran: Tehran University Press [In Arabic].
- Jakel, Olaf. (2002). "Hypothesis Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts". *metaphorik.de*.
  - Johnson, Mark. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago and London: University of Chicago Press.
  - Juhāmī, Jīrār (2006) *al-Mūsū'at Al-Jāmi'at Le-Muṣṭalahāt Al-Fīkr Al-'arabī wa Al-Islāmī*, Samīḥ Daḡhīm (ed.), Beirut: Maktabat Lebanon Nāshirūn [In Arabic]
  - Jurjānī, Ali ibn Muḡammad (1370SH) *Al-Ta'rifāt*, Muḡammad ibn Ali ibn 'arabī (ed.) , Tehran: Nāṣer Khusrū [In Arabic].
  - Khademzadeh, Vahid (1398SH) "Metaphorical analysis of Sadra's ontology: conceptual metaphors of in-out orientation" , *Hikmat Muaser*, 10 (1), 68-45 [In Persian].
  - Khademzadeh, Vahid. (2020). "A Study on Up-Down Orientational Metaphors in Mullā Ṣadrā's Philosophy". *The International Journal of Humanities*, 27(3), 86-100. [In Persian].
  - Lakoff, George. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor*. In *Metaphor and Thought* (Andrew Ortony). Cambridge: Cambridge University Press.
  - Lakoff, George; & Johnson, Mark. (1980). *Metaphors We Live by*. Chicago and London: University of Chicago Press.
  - \_\_\_\_\_ (1999) *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books.
  - Momeny, Sayedali & Mansour Imanpour & Reza Akbari (1399SH) "Conceptual Metaphor and The Excess of Existence Over Quiddity in Islamic Philosophy", *Avicennian Philosophy*, 24(63), 53-69 [In Persian].
  - Panāhī, Nematollah (1396SH) "A Study of the Relation between Mystical Experience and Metaphorical Language in Suhrawardi's Aghl-e- Sorkh",

- Kavoshnameh*, 18(35), 9-29 [In Persian].
- Suhrivardī yaḥyā & Ṣadr al-dīn shirāzī (1392SH) *Hikmat Al-Ishrāgh*, Tehran: Boniad Hikmat Islāmī Ṣadrā [In Arabic].
  - Ṣādighī, Mas'ūd (1399SH) "Conceptual metaphor and its role in ethics", *Philosophical Meditations*, 10(24), 235-255 [In Persian].
  - Ṣadr al-dīn shirāzī, Muhammad (1368SH) *Al-Hikmat Al-Muta'aliyah fi Al-Asfār Al-aqliyah al-Arba'ih*, Qum: Al-Muṣṭafawī Maktabat [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1360SH) *Al-Shawahid Al-Rubūbih*, Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (n.d.) *Al-Mabda' va al-Ma'ād*, Tehran: Anjoman Hikmat va Falshafi [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1363SH). *Mafātih al-Ghayb*, Khājūy (ed.), Tehran: Taḥghihāt Farhangī [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1361SH) *Īqāz Al-Nāemīn*, Tehran: Anjoman Hikmat [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1366SH) *Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm*, Khājūy (ed.) Qum: Bīdār [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1378SH) *Risālat fi Al-Hudūth*, Muḥammad Khāminey (ed.), Tehran: Boniad Hikmat Islāmī Ṣadrā [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (1366SH) *Sharḥ Ūṣūl Al-Kāfi*, Khājūy (ed.), Tehran: Taḥghihāt Farhangī [In Arabic].
  - \_\_\_\_\_ (n.d.) *Al-Risāel*, Qum: Al-Muṣṭafawī Maktabat [In Arabic].
  - abātabāyī, M. H. (1416AH) *Ṭ Nihāyih Al-Hikmat*, Qum: Nashr Islami [In Arabic].
  - Yeganeh, F. and Azita Afrashi (1395 SH) "Orientational Metaphors in The Qur'an : Cognitive Semantic Approach" *Language Related Research*, 5(33), Pp. 193-216 [In Persian].



## استعاره‌های جهتی محیط - محاط در نظام فلسفی ملاصدرا

وحید خادم زاده<sup>۱</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۱۱

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۳

## واژگان کلیدی:

استعاره مفهومی، ملاصدرا، محیط، احاطه، حاوی.

**چکیده:** در چارچوب نظریه استعاره‌های مفهومی، فهم مفاهیم انتزاعی به واسطه استعاره‌های مفهومی ممکن می‌شود. برخی از این استعاره‌های مفهومی، از جهات جغرافیایی برای توصیف امور انتزاعی بهره می‌برند. یکی از جهات مطرح در رابطه دو جسم در عالم طبیعت، جهت محیط - محاط است. در جهت مذکور، مرزهای خارجی جسم محاط منطبق بر مرزهای داخلی جسم محیط است. جهت یادشده، در زبان متعارف روزمره و همچنین در نظام‌های فلسفی برای توصیف و تبیین مفاهیم انتزاعی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. ملاصدرا با پذیرش معنای تحت‌اللفظی این جهت در طبیعیات، به شکل گسترده‌ای برای توصیف و تبیین مفاهیم فلسفی در متافیزیک از این جهت نیز کمک گرفته است. با فرض پذیرش نظریه استعاره‌های مفهومی، بهره‌گیری از جهت محیط - محاط برای توصیف مفاهیم انتزاعی به واسطه استعاره‌های مفهومی امکان‌پذیر شده است. استعاره‌های مفهومی مرتبط با این جهت در فلسفه ملاصدرا عبارتند از: استعاره «علم تام داشتن به‌مثابه احاطه داشتن»، «علم فعلی داشتن به‌مثابه احاطه داشتن»، «علیت تام به‌مثابه احاطه داشتن»، «اصالت داشتن به‌مثابه احاطه داشتن»، «اتصاف حداکثری به یک صفت به‌مثابه احاطه شدن» و «اعمال قدرت و اراده تام به‌مثابه احاطه داشتن». جهت حاوی - محوی نیز هر چند در نگاه اولیه مترادف و معادل جهت محیط - محاط است اما به‌طور کامل کارکردهای استعاری متفاوتی یافته است. استعاره‌های مفهومی «علم به‌مثابه حاوی» و «زمان به‌مثابه حاوی» در فلسفه ملاصدرا به چشم می‌خورد.

DOI: 10.30470/phm.2022.540242.2086

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، khademzadeh.v @um.ac.ir

## مقدمه

از منظر ارسطو، استعاره جزئی از صناعات ادبی است که فقط در زبان مجازی، به دلایل زیبایی‌شناسانه و یا جهت تحریک احساسات به کار گرفته می‌شود. علوم برهانی تنها از زبان حقیقی بهره می‌گیرند که فاقد هرگونه صنعت ادبی هستند و واژگان در معنای تحت‌اللفظی خویش به کار می‌روند. زبان‌شناسان شناختی همانند جرج لیکاف با نقد دیدگاه ارسطویی، معتقدند که میان زبان حقیقی و مجازی اختلاف و شکاف بنیادینی وجود ندارد (Lakoff, 1993: 203-205). استعاره‌های مفهومی، هم در زبان روزمره و هم در زبان علمی و تخصصی به‌وفور یافت می‌شوند (Jakel, 2002: 21). استعاره‌های مفهومی یک مورد استثنایی و خلاف قاعده محسوب نمی‌شوند، بلکه یکی از مهم‌ترین ابزارهای دستگاه شناختی انسان برای تبیین مفاهیم انتزاعی، همانند علیت، آزادی، زمان، عشق، ذهن و تورم اقتصادی هستند (Lakoff, 1999).

p:73). از همین رو استعاره‌های مفهومی بیش از آن‌که نقش زیبایی‌شنا سانه داشته باشند، نقشی معرفتی و شناختی دارند و بدون آن‌ها، فرآیند شناخت ناقص می‌شود. استعاره‌های مفهومی فهم یک پدیده انتزاعی -حوزه مقصد- را به‌واسطه پدیده‌های عینی -حوزه مبدأ- امکان‌پذیر می‌کنند (Lakoff, 203: 1993)؛ برای مثال، پدیده انتزاعی عشق به‌واسطه پدیده‌های کمتر انتزاعی، همانند سفر، جنون، جنگ و ... در قالب گزاره‌هایی چون «آن‌ها در زندگی خود راه پُر فرازی و نشیبی را طی کرده‌اند»، «او دیوانه همسرش است» و «او برای فتح قلب همسرش با مشکلات زیادی جنگیده است» توصیف می‌شود. حضور استعاره‌های مفهومی در سطح زبانی تنها نشانه‌ای از حضور عمیق‌تر آن‌ها در فرآیند شناخت است (Lakoff & Johnson, 6: 1980). در تجربه روزمره انسانی، جهات جغرافیایی همانند بالا و پایین، چپ و

راست، و درون و بیرون نقش به سزایی در فرآیند شناخت محیط اطرافمان و عملکرد موفقیت‌آمیز ما در این محیط دارند. با این حال حضور و نقش جهات مذکور در فرآیند شناخت انسانی بسیار فراتر از مواجهه حسی با پدیده‌های طبیعی است. بسیاری از پدیده‌های انتزاعی و غیرمحسوس به واسطه جهات جغرافیایی، توصیف و مفهوم‌سازی می‌شوند. استفاده از جهات جغرافیایی برای توصیف پدیده‌های انتزاعی به واسطه استعاره‌های مفهومی جهتی میسر شده است.

ملاصدرا نیز در نظام فلسفی خویش برای توصیف و تبیین امور متافیزیکی، از استعاره‌های مفهومی جهتی کمک گرفته است. یکی از جهاتی که ملاصدرا برای مفهوم‌سازی از امور متافیزیکی از آن بهره گرفته است، جهت محیط-محاط است. جهت مذکور در معنای تحت‌اللفظی به رابطه دو جسم در عالم طبیعت اشاره دارد، در حالی که ملاصدرا در مباحث فلسفی همانند علیت و معرفت، از این جهت

استفاده کرده است. با فرض پذیرش نظریه استعاره‌های مفهومی، این پژوهش می‌کوشد به سؤال‌های زیر پاسخ دهد:

۱. جهت محیط-محاط در چارچوب کدام استعاره‌های مفهومی در فلسفه ملاصدرا استفاده شده است؟
  ۲. کارکرد استعاری جهت حاوی-محو در مقایسه با جهت محیط-محاط، مشابه است یا متفاوت؟ چرا؟
  ۳. کدام شواهد از خوانش استعاری از جهت محیط-محاط در تقابل با خوانش‌های رقیب حمایت می‌کند؟
- در سال‌های اخیر، بهره‌گیری از نظریه استعاره‌های مفهومی برای تحلیل متون الهیاتی و فلسفی در قالب پژوهش‌های علمی رو به افزایش بوده است؛ برای مثال، فاطمه یگانه و آریتا افراشی (۱۳۹۵) در مقاله خود به معرفی و تحلیل جهات جغرافیایی گوناگون و استعاره‌های مرتبط با آن‌ها در قرآن پرداخته‌اند؛ سید علی مؤمنی و همکاران (۱۳۹۹) نیز کوشیده‌اند توصیف‌های

مرز درونی یک جسم دیگر باشد، در واقع جسم اول به واسطهٔ جسم دوم احاطه شده است؛ به عبارت دیگر، جسم دوم، جسم اول را در بر گرفته است. ریشهٔ «حوط» و مشتقاتی همانند «محیط» و «احاطه» چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌کنند. واژگان مذکور بارها در مباحث طبیعیاتی آثار فلاسفهٔ مسلمان در معنای تحت‌اللفظی خویش به کار رفته‌اند:

من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۵۷)

گزارهٔ فوق به یکی از تعاریف مکان اشاره دارد؛ مکان جسم، جسم دیگری است که جسم اول را در بر گرفته است و محیط بر آن است؛ با این حال این معنای اولیه به واسطهٔ گزاره‌هایی مانند گزارهٔ زیر، توسع معنایی یافته است:

قد عرفه المهندسون بأنه [الشكل] الذي يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۱۷۲).

در گزارهٔ فوق، تعریف شکل به عنوان یکی از انواع کیفیت آمده

گونناگونی را که حکما از مسألهٔ زیادت وجود بر ماهیت ارائه داده‌اند، در قالب استعاره‌های مفهومی تحلیل کنند. پناهی (۱۳۹۶) نیز استعاره‌های مفهومی سه‌رودی برای تبیین تجربهٔ عرفانی را بر پایهٔ رسالهٔ عقل سرخ بررسی می‌کند. صادقی (۱۳۹۹) نیز به بررسی نقش استعاره‌های مفهومی در حیطهٔ اخلاق می‌پردازد. نقش و اهمیت استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت بالا-پایین (Khademzadeh, 2020) و استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت داخل-خارج (خادم‌زاده، ۱۳۹۸) در فلسفهٔ ملاصدرا توسط پژوهش‌های دیگری مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما در این مقاله می‌کوشیم که اصول نظریهٔ استعارهٔ مفهومی را برای تحلیل جهت محیط-محاط در فلسفهٔ ملاصدرا به کار ببریم.

## ۱. معنای تحت‌اللفظی جهت محیط-

### محاط

در تجربهٔ متعارف انسانی، اجسام فیزیکی دارای حد و مرز هستند. اگر مرز بیرونی یک جسم فیزیکی منطبق بر

چارچوب این استعاره، احاطه یافتن عالم به معلوم، به معنای کسب علمی تام و کامل نسبت به معلوم است؛ به این ترتیب، این استعاره از نگاشت‌های زیر شکل یافته است:

- عالم، شیء محیط است؛
- معلوم، شیء محاط است؛
- علم کامل، احاطه محیط بر محاط است.

این استعاره در زبان متعارف و روزمره فارسی نیز قابل مشاهده است؛ به عنوان مثال، گزاره‌های زیر حاوی این استعاره هستند:

- او بر تمام مباحث تدریس شده در طول ترم احاطه دارد؛
- این استاد احاطه‌ای کامل بر تمام تحولات تاریخی نظریات فلسفی دارد.

ملاصدرا نیز در چارچوب نظام فلسفی خویش از این استعاره بهره برده است. او در گزاره‌های زیر تأکید می‌کند که علم و ادراک تام و کامل احاطه عالم بر معلوم است:

إذا كان العلم التام الحقيقي هو الإحاطه بالشيء كما

است. در این تعریف، احاطه یک شیء به واسطه حد و مرز، شکل نامیده شده است؛ اما باید توجه کرد که احاطه یک جسم به واسطه جسم محیط صورت می‌گیرد و نه حد و مرز؛ اما با توسعه معنایی، حد و مرز، خود به عنوان یک جسم در نظر گرفته شده است که می‌تواند جسم دیگری را در بر گیرد. به این ترتیب، اصطلاح «محیط» جهت اشاره به مساحت خارجی شیء به کار گرفته می‌شود.

با این حال، بسیاری از موارد مورد استفاده مشتقات ریشه‌های «حوط» در آثار فلسفی دارای معنای استعاری هستند. در این موارد، واژگان مذکور برای توصیف یک امر انتزاعی مورد استفاده قرار گرفته است. در ادامه به این استعاره‌های مفهومی اشاره خواهیم کرد.

## ۱.۲ استعاره «علم کامل داشتن به مثابه احاطه داشتن»

این استعاره رایج‌ترین استعاره مبتنی بر جهت محیط - محاط است. در

علم و ادراک تام و کامل است  
(جهامی، ۲۰۰۶: ج ۱، ۸۰).

### ۳. استعاره «علم فعلی داشتن به مثابه احاطه داشتن»

در این استعاره نیز، احاطه داشتن برای توصیف و تبیین علم و معرفت به کار گرفته شده است؛ اما در این استعاره، علم از جهت دیگری متصف به احاطه می شود. فلاسفه در یک تقسیم بندی، علم را به فعلی و انفعالی تقسیم می کنند. علم انفعالی علمی است که به واسطه انفعال و تأثیر پذیری عالم از معلوم پدید آمده است. از همین روی چنین علمی با تغییر در معلوم، تغییر می کند، همانند علم حسی انسان‌ها به امور محسوس؛ اما علم فعلی حاصل تأثیر پذیری عالم نیست بلکه این علم سبب تأثیر گذاری عالم بر معلوم می شود همانند علم باری تعالی به ماسواء و همچنین علم علت به معلول (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۳۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۴). ملاصدرا علم فعلی را به مثابه احاطه بر معلوم به تصویر می کشد: هذا أيضاً بالقياس إلى علومنا الغير المحيطه بما فی

هو و ما يلزمه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۵، ۲۸۱)؛

کون إدراکه تاما فإنه یکون محیطا بالکل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۴۱۱).

به همین ترتیب، علم ناقص نسبت به معلوم به مثابه عدم احاطه بر آن مفهوم سازی می شود؛ برای مثال، ملاصدرا بیان می دارد که هر چند حکما قادرند به باری تعالی معرفت یابند اما احاطه علمی بر او نمی یابند:

لأن شده نوريتها حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده لكن لا نحيط به علما (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۱۵).

البته بهره گیری از این استعاره منحصر به فلسفه ملاصدرا نبوده است، بلکه فلاسفه و حکمای دیگر نیز از این استعاره برای توصیف علم کامل بهره برده اند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۴؛ فخر رازی، بی تا: ج ۱، ۳۵۳). از همین روی، جرجانی در مقام تعریف واژه «احاطه» بیان می کند که «ادراک الشیء بکماله ظاهراً و باطناً» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴). جهامی نیز پس از اشاره به معنای لغوی این واژه می افزاید که در فلسفه، منظور از «احاطه» همان

#### ۱.۴ استعاره «علیت تام به مثابه احاطه داشتن»

یکی دیگر از مهم‌ترین و رایج‌ترین استعاره‌های مبتنی بر جهت محیط - محاط در بحث علیت به چشم می‌خورد. این استعاره، از نگاشت‌های زیر تشکیل شده است:

- علت، شیء محیط است؛
- معلول، شیء محاط است؛
- علیت تام، احاطه محیط بر محاط است.

ملاصدرا از احاطه علت بر معلول در گزاره‌های زیر سخن می‌گوید:

و أن الوجود المعلوم بما هو معلول مطلقاً هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالی المحیط بجملة السافات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۳۰).

إن المعلوم لا يتصح له وجوده الخاص الناقص المعلومی فی مرتبه ذات العله بوجودها الخاص الکاملی العلی و هذا علی خلاف الأمر فی العله فإن وجودها واجب فی مرتبه هویه المعلوم و محیط بها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۶۹).

در اولین عبارت فوق، نسبت معلول به علت، نسبت سافل به عالی توصیف شده و وجود معلول سافل

الآزال و الآباد جميعاً بخلاف علوم المبادی و أوائل الوجود فإن علومهم علیه إحاطیه إيجابیه بتیه لا أنها انفعالیه إمكانیه ظنیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۵۳).

در گزاره فوق، علم احاطی ایجابی بتی در تقابل با علم انفعالی امکانی ظنی طرح شده است. بنابراین احاطی در تقابل با انفعالی قابل فهم است. به نظر می‌رسد که رد پای این استعاره را می‌توان در آثار ابن‌سینا نیز مشاهده کرد. ابن‌سینا در مقام تبیین علم الهی به ماسواء بیان می‌دارد که باری تعالی ذات خویش را تعقل می‌کند و همچنین سایر موجودات را نیز از آن جهت که معلول او هستند، تعقل می‌کند. او چنین علمی را احاطه واجب بر موجودات توصیف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۸)؛ همچنین شیخ در مقام تبیین نظریه علم به جزئیات به نحو کلی بیان می‌کند که علم به اشیای جزئی، گاهی به واسطه علم به علت و سبب آن اشیاء رخ می‌دهد. چنین علمی همانند تعقل کلیات است و در ادامه، چنین علمی را احاطه عقل به آن اشیاء توصیف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۰).

هستند و تنها با نظر به علت شان، واجب و ممتنع‌التغیر می‌شوند، علم به موجودات از طریق ماهیت نیز مقتضی و خوب علم نیست بلکه علم یقینی به یک وجود خاص، تنها از طریق علم به علت آن وجود حاصل می‌شود و علم از طریق علت، واجب و ممتنع‌التغیر است. چنین علمی، فعلی است و از طریق تغییر در معلومات خارجی، تغییر نمی‌کند. ملاصدرا در ادامه می‌گوید همان‌طور که وجود یک شیء تنها به واسطهٔ یک علت واحد حاصل می‌شود، زیرا توارد علل تامهٔ متعدد به صورت هم‌زمان برای یک معلول واحد محال است، علم به یک شیء نیز این‌گونه است؛ محال است که شیء از جهت موجود شود، غیر از جهتی که علم به آن شیء از طریق علتش رخ می‌دهد زیرا در این صورت، شیء واحد از جهت واحد، دارای دو علت تامه است؛ یکی سبب وجود شیء می‌شود و دیگری سبب علم به آن شیء از طریق علت می‌شود؛ چنین وضعیتی محال است. بنابراین هرگاه وجود شیء

همان و جودش برای علت عالی محسوب شده است؛ چنین علتی، محیط بر معلول است و در دومین عبارت نیز از وجود ناقص معلول در تقابل با وجود کامل علت سخن گفته می‌شود که وجود علت در مرتبهٔ معلول، واجب و بر این مرتبه محیط است. در هر دو گزاره، از علت تام سخن گفته شده است که تمام حقیقت و هویت معلول در گروی آن است. از همین روی احاطهٔ علت بر معلول قابل توجیه و فهم است.

## ۵. نسبت میان علم کامل، علم فعلی و علیت

استعاره‌های «علم کامل داشتن به‌مثابه احاطه داشتن»، «علم فعلی داشتن به‌مثابه احاطه داشتن» و «علیت تام به‌مثابه احاطه داشتن» ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با یکدیگر دارند. در نگاه ملاصدرا، علم تام و کامل به هویت وجودی یک شیء تنها به واسطهٔ علم به علت آن شیء میسر می‌شود. او تأکید می‌کند همان‌گونه که موجودات با نظر به ماهیاتشان، غیرموجود و غیرواجب

۱۳۶۸: ج ۵، ۲.

در عبارت فوق، ابتدا به رابطه هستی‌شناختی میان علت و معلول اشاره می‌کند و در ادامه، مرتبه نهایی علت را مرتبه‌ای توصیف می‌کند که بر جمیع مراتب و نشئات محیط است؛ سپس زمینه بحث از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی تغییر یافته و بیان می‌دارد هیچ موجودی از مرتبه نهایی علت پنهان نیست و او به همه موجودات علم دارد. به نظر می‌رسد آن واژه‌ای که در عبارت فوق توانست به خوبی پلی میان مباحث هستی‌شناختی و مباحث معرفت‌شناختی برقرار سازد، واژه «یحیط» است که هم می‌تواند به احاطه علمی و هم احاطه علمی تفسیر شود.

أَنْ وَجُودَ الْعِلْمِ أَقْوَى مِنْ وَجُودِ الْمَعْلُومِ فَكَمَا أَنَّ وَجُودَ الْمَعْلُومِ لِقَصُورِهِ وَضَعْفِهِ لَا يَحِيطُ بِوُجُودِ الْعِلْمِ وَلَا يَبْلُغُ أَيْضاً إِلَى مِثْلِهِ - فَكَذَلِكَ الْعِلْمُ بِهِ لَا يَقْتَضِي الْبُلُوغَ إِلَى الْإِحْاطَةِ بِوُجُودِهَا وَلَا نَيْلَ مَرْتَبَتِهَا فِي الْوُجُودِ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۳۹۵).

در گزاره فوق نیز نسبت هستی-شناختی میان علت و معلول، مشابه نسبت معرفت‌شناختی میان این دو در

مطابق با علم به آن شیء باشد، به‌ضرورت، وجود علت شیء مطابق با علم به علت آن شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۳۹۸). بدین ترتیب، رابطه علیت در واقع، هم منشأ علم تام و کامل و همچنین منشأ علم فعلی و غیرقابل تغییر است. به عبارت دیگر، علم علت به معلول، علمی کامل و همه‌جانبه و همچنین علمی فعلی و غیرقابل تغییر است.

در چارچوب سه استعاره مفهومی مذکور، علم تام، علم فعلی و علت تامه، همگی به واسطه مشتقات ریشه «حوط» توصیف و تبیین می‌شوند. در بسیاری از عبارات ملاصدرا، مشتقات «حوط»، معنایی بینابینی می‌یابند که می‌تواند هم‌زمان به دو یا هر سه امر فوق اشاره کنند و پلی برای مرتبط ساختن یکی به دیگری شوند:

كل معلول فهو في رتبة الكون أخص و أدون و أنزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية - إلى مرتبة من الجلاله و الرفعه و القوه يحيط بجميع المراتب و النشئات و لا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذره في الأرض و السماوات (صدرالدین شیرازی،

نظر گرفته شده است. عدم احاطه وجودی به علت، معادل عدم احاطه علمی به او معرفی شده است؛ در اینجا نیز واژه «احاطه» می‌تواند توأمان به احاطه علمی و علی بازگردد.

فکما لا ینال ذات القیوم الواجب بالذات لأنه محیط بکل شیء فلا یحاط للعقل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۳۶).

در گزاره فوق، استدلالی برای عدم احاطه علمی عقل بر ذات واجب تعالی ارائه شده است. در این گزاره تأکید شده است که عقل نمی‌تواند بر ذات واجب احاطه یابد زیرا واجب محیط بر هر شیئی است. به نظر می‌رسد که منظور از «محیط»، احاطه وجودی و علی است و منظور از «لا یحاط» احاطه علمی است. استدلال مذکور مبتنی بر یک مقدمه پنهان است؛ احاطه علمی بر یک شیء متوقف بر احاطه وجودی بر آن است. از طرف دیگر، هیچ شیئی بر خداوند احاطه وجودی ندارد، زیرا خداوند بر همه اشیاء احاطه وجودی دارد. بنابراین می‌توان از دو مقدمه فوق نتیجه گرفت که هیچ موجودی بر

خداوند احاطه علمی ندارد.

علم بکل شیء بالذات هو نحو وجوده و لا یحیط بالأشیاء إلا مبدعها و موجدھا فلا حکیم بالحقیقه إلا الله وحده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۷، ۱۴۷).

در گزاره فوق نیز ابتدا به مساوت علم و وجود اشاره شده است؛ سپس بیان شده است که تنها مبدأ و موجد شیء محیط بر آن است. لفظ «یحیط» در اینجا می‌تواند هم بر احاطه علمی و هم احاطه علی اشاره داشته باشد. به عبارت دیگر، احاطه علی سبب احاطه علمی نیز می‌شود.

## ۱.۶ استعاره «اصالت داشتن به مثابه احاطه داشتن»

ملاصدرا از مشتقات ریشه «حوط» جهت تبیین و توصیف اصالت وجود نیز بهره برده است. در این استعاره، امر اصیل به مثابه امری توصیف می‌شود که همه مراتب عالم و همه موجودات را احاطه کرده است.

لا یتحقق شیء فی العقل و لا فی الخارج إلا به [وجود] فهو المحیط بجمیعها بذاته و به قوام الأشیاء لأن الوجود لو لم یکن - لم یکن شیء لا فی العقل و لا فی الخارج بل هو عینها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۶۰).

در گزاره مذکور نیز وجود محیط بر همه اشیا معرفی شده است که حافظ تمام مراتب هستی است. این گزاره نیز تطابق بیشتری با بحث اصالت دارد تا بحث علت.

أَنْ يَحْتَقُوا الْأَمْرَ فِي شَمُولِ مَبْدَأِ الْوُجُودِ لِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ شَمُولاً إِحْاطِيّاً أَنْبِساطياً لَا عَلَى نَحْوِ شَمُولِ الْمَعْنَى الْكُلِّيِّ الْعَقْلِيِّ لِأَفْرَادِهِ الْخَاصَّةِ بَلْ نَحْوِ أَرْفَعِ وَأَجَلِ مِنْ ذَلِكَ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۵، ۱۰۶).

در عبارت فوق نیز از شمول احاطی وجود بر جمیع اشیا سخن گفته می‌شود. احاطه در این گزاره نیز باید جهت اشاره به اصالت وجود تفسیر شود.

### ۱.۷ ستعاره «آه صاف حداکثری به یک صفت به مثابه احاطه شدن»

خصوصیات و صفات مختلف یک موجود، جایگاه و نقش یکسانی در هویت و کارکرد آن موجود ندارند بلکه برخی از صفات به صورت غالب و حداکثری در آن موجود محقق می‌شود؛ در حالی که صفات دیگر ممکن است به صورت ضعیف و

در گزاره فوق ابتدا تأکید می‌شود که هیچ امری، چه در خارج و چه در عقل، بدون وجود محقق نمی‌شود. البته این سخن بدین معنا نیست که وجود را باید علت اشیا دیگر دانست. ملاصدرا می‌گوید: وجود محیط به جمیع اشیا و مقوم آن هاست. واژه «قوام» معمولاً دارای معنای علی است و علت به مثابه مقوم معلول توصیف می‌شود؛ اما در اینجا با توجه به فحوای سخن باید معنای اصالت را از این واژه استخراج کرد، زیرا در توجیه قوام اشیا به واسطه وجود بیان شده است که اگر وجود نباشد، هیچ شیئی، چه در عقل و چه در خارج نخواهد بود و در ادامه جهت رفع غیریت میان وجود و اشیا دیگر تأکید می‌کند که وجود عین اشیا است و نه امری مباین با آن‌ها. بدین ترتیب «محیط» در گزاره فوق، نه در جهت توصیف علت، بلکه در جهت توصیف امر اصیل به کار گرفته شده است.

حقیقه الوجود المحیط بجمیع الأشياء الحافظ لكل المراتب و الأنحاء (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۲۸).

است؛ از همین روی، تأثیری حداکثری بر هویت موجودات دارد.

فكذلك حال من یدخل فی النار و یتعذب بها مده لأجل الأعمال السيئة فإن بقي فی قلبه نور الإيمان فممنع أن ینفذ ظلمه المعاصی فی باطن قلبه و یحیط به السيئات فلا محاله یخرج من النار و یرأ من العذاب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۹، ۳۴۶).

در عبارت مذکور، گناهان و سیئات به عنوان اموری که می‌توانند شخص را احاطه کنند، معرفی شده است. اگر نور ایمان در قلب فردی باقی بماند، این نور، خود مانع از آن می‌شود که شخص به واسطه گناهان و سیئات احاطه شود. احاطه فرد توسط سیئات در واقع به معنای حضور و تأثیر حداکثری گناهان در فرد است که سبب می‌شود که آن شخص دیگر مجال خروج از آتش جهنم را نیابد.

لا یعرف من ملائکه السماوات و لا من تصاویرها العجیبه إلا بقدر ما یعرف النمله من نفوس سكان البيت و نقوش تصاویرهم فی حیطانه فما هذه الغفله العریضه و ما هذا النوم الغالب علی أكثر الناس و السكر العظیم و الجهل المفرط و الشقوه المحیطه بهم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۷، ۱۴۵).

در گزاره فوق از شقاوت و هلاکتی که محیط بر اکثر مردم است،

حداقلی بروز کنند. صفات غالب و حداکثری، تمام وجوه هویتی یک موجود را متأثر می‌کنند و در تقابل با سایر صفات، نقش محوری در وضعیت آن موجود دارند. برای توصیف چنین صفاتی از این استعاره بهره گرفته می‌شود. این استعاره نیز در زبان متعارف و روزمره فارسی قابل مشاهده است. گزاره‌های زیر حاوی این استعاره هستند:

- او با حسادت و کینه احاطه شده است؛
  - کشور با این بیماری کشنده احاطه شده است.
- ملاصدرا از این استعاره برای اشاره به صفات غالب و حداکثری موجودات بهره برده است:

إذ كل ما هو واجب بالتبیر فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشی من امتیاز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۱۲).

در گزاره فوق، امکان به عنوان یک صفت حداکثری معرفی شده است که ماسواء را احاطه کرده است. صفت امکان از تعینات وجود حاصل شده

اشاره به حضور و تأثیر حداکثری غفلت در این اشخاص دارد.

قوله تعالى وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ يشير إلى أن باعث الألم و العذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار و هم لا يدركونه لسکر طبيعتهم و تخدر أذواقهم و عمى بصيرتهم من إدراكه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۹، ۳۵).

ملاصدرا این سخن باری تعالی که جهنم، محیط بر کافران است، این گونه تفسیر می‌کند که درد و عذابی که از نفس کفار نشأت گرفته است، همراه آنان است. بدین ترتیب این تفسیر را می‌توان یکی از مصادیق استعاره مذکور دانست؛ زیرا مطابق تفسیر ملاصدرا، «محیط» بودن جهنم بر کفار به معنای دارایی و واجد جهنم بودن یعنی مبتلا به درد و عذاب حداکثری است.

## ۱.۸ استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به مثابه احاطه داشتن»

در چارچوب استعاره مذکور، هنگامی که موجودی توانایی اعمال قدرت و اراده خویش را بر موجود دیگری بیابد، می‌توان موجود قاهر را محیط بر موجود

سخن گفته شده است. عطف و همراهی «الشقوقه المحيطه بهم» با «السكر العظيم» و «الجهل المفرط» نشان می‌دهد که منظور از «محیط»، حضور حداکثری و اثر شدید این شقاوت بر انسان‌هاست.

و ضروب أخرى منها متفرقه فی طبقات النشأه الآخره و علی هذا فلا جمعیه لها فی مکان یحویها أو زمان یحیط بها أو فی رباط عقلی یجمعها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۷، ۳۱۸).

در گزاره فوق بیان می‌شود که در عالم آخرت، اشخاص دارای مکان و زمانی که محیط بر آن‌ها باشد، نیستند. احاطه زمان به معنای زمان‌مند بودن است. زمان‌مند بودن، عاملی مهم و تأثیرگذار در عالم ماده است که بر تمام وجوه موجودات طبیعی اثرگذار است.

و هكذا تفعل غلبه الشهوه و حب الجاه و طلب الرياسه بالإنسان، و لو بصره أحد بعيوب نفسه بالوعظ و النصیحه، و یوقظه من هذا النوم الغالب علیه، و ینبهه من هذه الغفله المحيطه به (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۵، ۲۳۷).

در گزاره مذکور از «النوم الغالب» و «الغفله المحيطه به» سخن گفته شده است که حاصل غلبه شهوت و حب جاه و مقام است. بنابراین لفظ «محیط»

۶، ۳۱۴) «الاحاطه القهریه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۷۲) که حاوی استعاره «علیت تام به مثابه احاطه داشتن» هستند.

اصطلاحات «الاحاطه العلمیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۰۹؛ صدرالدین شیرازی، بی تا-ب: ۹۰)، «الاحاطه الشهودیه» (صدرالدین شیرازی، بی تا-ب: ۱۰۹) «الاحاطه الاشراقیه» (صدرالدین شیرازی، بی تا-ب: ۱۲۸) حاوی استعاره «علم کامل داشتن به مثابه احاطه داشتن» است.

همچنین ملاصدرا از اصطلاحات «الاحاطه القیومیه الشهودیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۹) و «الاحاطه القیومیه الاشراقیه» (صدرالدین شیرازی، بی تا-الف: ۱۵۳) نیز بهره گرفته است. اصطلاحات مذکور حاوی استعاره‌های «علیت تام به مثابه احاطه داشتن» و «علم کامل داشتن به مثابه احاطه داشتن» است.

البته باید توجه داشت که ملاصدرا اصطلاحات دیگری را نیز از ترکیب واژه «احاطه» ساخته است که کاربرد

مقهور معرفی کرد. ملاصدرا در تفسیر این سخن باری تعالی که خداوند بر کافران محیط است، می‌گوید:

معنی إحاطته تعالی بالكافرین: شمول قدرته علیهم و إحاطه أمره و نعمته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۲، ۳۲).

در جمله فوق، احاطه جهت اشاره به اعمال قدرت و اراده همه جانبه به کار گرفته شده است.

## ۹. تعبیر مختلف از احاطه در آثار ملاصدرا

ملاصدرا گاهی لفظ «احاطه» را در ترکیب با واژگان دیگری به کار می‌برد تا اشاره به اقسام مختلف احاطه کند؛ «الاحاطه الوضعیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۷۲) جهت اشاره به معنای تحت‌اللفظی احاطه مورد استفاده قرار گرفته است. اصطلاحات «الاحاطه الوجودیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۳، ۳۵۳؛ ۱۳۶۸: ج ۶، ۲۳۰)، «الاحاطه القیومیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ج ۳، ۸۴؛ ۱۳۶۶ ب: ج ۴، ۴۰۹؛ ۱۳۶۶ الف: ج

باشد. جهت حاوی-محوى همانند جهت محیط-محاط در مبحث ماهیت مکان در معنای تحت‌اللفظی اش مورد استفاده قرار گرفته است:

إما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم **الحاوی** المماس لظاهر **المحوى** (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۴۰).

در گزاره فوق، حاوی و محوی در معنای تحت‌اللفظی خویش جهت تعریف مکان به کار رفته‌اند. یکی دیگر از مواردی که جهت مذکور بارها در معنای تحت‌اللفظی خود به کار رفته است، نسبت میان افلاک در علم طبیعیات قدیم است. در نگاه سنتی، هر یک از افلاک، فلک پایین‌تر از خود را در بر گرفته است. بدین ترتیب می‌توان از فلک حاوی و فلک محوی سخن گفت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۴۰).

با این حال این جهت نیز گاهی در کاربردی استعاری برای توصیف مفاهیم انتزاعی مورد استفاده قرار گرفته است. با این حال موارد به کارگیری جهت حاوی-محوى متفاوت از جهت

چندانی در فلسفه او نیافته است؛ همانند «الاحاطه النفسانية» که برای اشاره به احاطه نفس نسبت به بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۵، ۲۴۲) و «الاحاطه العمومیة» که جهت اشاره به احاطه جنس الاجناس بر اجناس و انواع ذیل آن به کار برده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶الف: ج ۳، ۳۵۳) و «الاحاطه المعنویة» که به ظاهر در تقابل با «احاطه الوضعیة» برای اشاره به کاربرد احاطه در غیر از معنای تحت‌اللفظی اش به کار گرفته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲۱).

#### ۱۰. استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت حاوی-محوى

در نگاه ابتدایی، به نظر می‌رسد که جهت حاوی-محوى را می‌توان معادل و عین جهت محیط-محاط دانست. جهت حاوی-محوى نیز در معنای تحت‌اللفظی به نسبت دو جسم اشاره دارد که مرزهای خارجی جسم محوی منطبق بر مرزهای داخلی جسم حاوی

محیط-محاط است.

فعلی و علم تام به واسطه احاطه توصیف می‌شد. در اینجا، هر نوع و هر میزان علم می‌تواند به واسطه جهت حاوی-محموی مفهوم سازی شود. ملا صدرا نیز از این استعاره در آثار خویش بهره گرفته است:

و نفس الأمر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي  
الحاوی لصور الأشياء كلها كليها و جزئها قديمها و  
حادثها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۶، ۲۶۱).

در گزاره فوق علم الهی به مثابه ظرفی مفهوم سازی شده است که حاوی صورت همه اشیا است.

#### ۱۰-۲. استعاره «زمان به مثابه حاوی»

در این استعاره زمان همانند مکان به مثابه یک ظرف مفهوم سازی می‌گردد که اشیا طبیعی و زمان مند در داخل ظرف زمان حضور دارند.

أما الواحد المقدس الخارج عن عالم المحسوس و  
الحس الذي لا يحيط به مكان و لا يحويه زمان و  
لا يعتره تجدد و تغير و لا يشار إليه بجهة من  
الجهات و لا يختلف حكمه في صفة من الصفات  
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۱، ۲۸۳).

در گزاره فوق، باری تعالی به عنوان موجودی معرفی شده است که زمان حاوی آن نیست.

#### ۱۰-۱. استعاره «علم به مثابه حاوی»

در این استعاره، علم به مثابه ظرفی مفهوم سازی می‌شود که معلومات، محتویات آن را شکل می‌دهند. نگاشت‌های زیر در این استعاره قابل مشاهده است:

- علم حاوی است؛

- معلوم محوی است.

این استعاره نیز در زبان متعارف و روزمره رایج است. گزاره‌های زیر حاوی این استعاره هستند:

- روان‌شناسی حاوی نظریه‌های

گونگونگی در باب ماهیت روان و ذهن انسان است؛

- علم انسان حاوی اشکال‌ها و نقص‌های فراوانی است.

این استعاره تفاوت‌های زیر را با استعاره‌های مبتنی بر جهت محیط-محاط دارد؛ در استعاره‌های جهتی محیط-محاط، عالم به مثابه امر محیط مفهوم سازی شد اما در اینجا، علم به مثابه جسم حاوی فهمیده می‌شود. در استعاره‌های جهتی محیط-محاط، علم

## ۱۱. نسبت میان احاطه وضعی و احاطه

## معنوی

پیش فرض مقاله تا اینجا این بود که «احاطه» یک معنای تحت‌اللفظی دارد که به حوزه امور محسوس بازمی‌گردد و سایر کارکردهای «احاطه» چیزی جز بسط استعاری همان معنای تحت‌اللفظی نیست؛ اما در این بخش مقاله کوشش می‌کنیم تا پاسخ‌های دیگری را که می‌توان به این پرسش داد، معرفی و نقد کنیم.

احاطه حسی وضعی به نسبت میان دو جسم اشاره دارد. هنگامی که یک جسم در درون جسم دیگر قرار می‌گیرد، جسم خارجی محیط، و جسم داخلی محاط است. ملاصدرا در آثار خویش از تعابیر دیگری همانند احاطه عالم بر معلوم و احاطه علت بر معلول نیز بهره برده است. او این تعابیر متفاوت را ذیل اصطلاح احاطه معنوی قرار داده است. حال می‌توان پرسید که تعابیر مختلف از احاطه چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ آیا «احاطه» در تعابیر مختلفش به صورت مشترک معنوی به کار گرفته

شده است یا مشترک لفظی؟ و یا می‌توان تعابیر مختلف این واژه را به کار کرد استعاری همان معنای تحت‌اللفظی بازگرداند؟

برای بررسی پاسخ‌های مختلف به سؤال فوق، ابتدا نگاه ملاصدرا در باب این موضوع بررسی می‌شود. ملاصدرا بارها تذکر داده است که «احاطه» می‌تواند معنایی غیر از معنای تحت‌اللفظی‌اش داشته باشد، همانند:

إن لم یکن کذلک، فیکون صوره عقلیه؛ یکون إحاطتها بالسّماء لیست إحاطه وضعیه مکانیه، بل معنویه، کإحاطه النّفس بالبدن و العله بالمعلول (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲۱).

در این گزاره به صراحت بیان شده است که احاطه عقول بر سماء، احاطه وضعی مکانی نیست بلکه احاطه‌ای معنوی است همانند احاطه نفس بر بدن و احاطه علت بر معلول. بدین ترتیب، احاطه معنوی در تقابل با احاطه وضعی قرار گرفته است. ملاصدرا معنای احاطه در رابطه نفس و بدن را تبیین نکرده است. در چارچوب استعاره‌های

وضعی دارد که میان اجسام برقرار است. احاطه بر حسب معنا و حقیقت در مقابل احاطه وضعی طرح می‌شود. نویسنده مصادیقی را برای احاطه بر حسب معنا و حقیقت ذکر می‌کند که شامل احاطه علم بر معلوم، احاطه تام بر ناقص و احاطه قدرت می‌شود. بر اساس دیدگاه استعاری، احاطه علم بر معلوم را می‌توان مصداقی از استعاره «علم تام و فعلی داشتن به‌مثابه احاطه داشتن»، احاطه تام بر ناقص را مصداقی از استعاره «علیت تام به‌مثابه احاطه داشتن»، و احاطه قدرت را نیز مصداقی از استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به‌مثابه احاطه داشتن» محسوب کرد.

نکته جالب در این عبارت آن است که ملاصدرا به وجه تمایز و اختلاف احاطه معنوی از احاطه وضعی نیز اشاره کرده است؛ در احاطه وضعی، میان اجسام محیط و محاط مغایرت وجود دارد اما در احاطه معنوی میان محیط و محاط تنها اختلاف به تمامیت و نقصان مشاهده می‌شود؛ اما درباره این سخن ملاصدرا می‌توان گفت که

مفهومی معرفی شده، احاطه نفس بر بدن می‌تواند از یک جهت مصداق استعاره «علیت تام به‌مثابه احاطه داشتن» باشد و از یک جهت مصداق استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به‌مثابه احاطه داشتن». اگر منظور از بدن، بدن مثالی باشد، می‌توان از علیت تام نفس نسبت به بدن مثالی دفاع کرد اما نسبت به بدن طبیعی، نفس را در بهترین حالت باید بخشی از علت بدن دانست؛ اما از آنجا که تدبیر بدن بر عهده نفس است، می‌توان استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به‌مثابه احاطه داشتن» را مناسب با ترکیب احاطه نفس به بدن دانست.

و قوله: بالاشراف و الاحاطه و القدره، تنبیه علی انه لیس المراد بهذه الاحاطه ما یکون بحسب الوضع كما هی بین الاجسام التي بعضها فی جوف بعض فانها عین المغایرة، بل ما یکون بحسب المعنی و الحقیقه، کاحاطه العلم بالمعلوم و احاطه التام بالناقص و احاطه القدره و هی وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدر اذ لا تفاوت بینهما الا بالتام و النقص (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ج ۳، ۳۱۷).

عبارت فوق تفسیر بخشی از یک روایت در اصول کافی است. در تفسیر لفظ «احاطه» در روایت مذکور گفته‌اند که احاطه در اینجا معنایی غیر از احاطه

وجه تمایز مذکور میان احاطه و ضعی و معنوی چندان عمیق و جدی نیست، چه بسا که بتوان ادعا کرد در احاطه وضعی نیز اختلاف جسم محیط و محاط به تمامیت و نقصان از حیث ابعاد سه گانه برمی گردد. از طرف دیگر، تفسیر خاص ملاصدرا از نظام هستی مبتنی بر نظریه تشکیک، امری داخل در معنای احاطه معنوی نیست، زیرا بدون پذیرش نظریه تشکیک ملاصدرا نیز همچنان فهم اصطلاحات احاطه عالم بر معلوم، احاطه علت بر معلول و احاطه قادر بر مقهور امکان پذیر است.

علمه سبحانه عین ذاته و احاطه علمه بالاشیاء احاطه ذاته بها لا احاطه كاحاطه الجسم بما یحویه و لا كاحاطه الحس بالمحسوسات و العقل بالمعقولات، بل ضرباً آخر من الاحاطه مجهوله الكنه مختصه بالقیوم تعالی، و اقرب مثال ضرب له احاطه وجود الشیء بماهیته و جنسه و فصله و سائر مقوماته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۴، ج ۵۶).

در عبارت فوق نیز تأکید شده است که احاطه علمی خداوند بر اشیاء همانند احاطه اجسام بر یکدیگر، احاطه حسی و عقلی نیست؛ سپس احاطه خداوند را احاطه‌ای مجهول‌الکنه معرفی

می‌کند که ویژه قیوم تعالی است و نزدیک‌ترین مثال برای این احاطه را احاطه وجود شیء بر ماهیتش می‌داند. درباره این سخن ملاصدرا چند نکته قابل بیان است:

اول، بر اساس خوانش استعاری، احاطه علمی باری تعالی بر اشیاء هم‌زمان با استعاره «علم تام داشتن به‌مثابه احاطه داشتن» و «علم فعلی داشتن به‌مثابه احاطه داشتن» قابل فهم است. چنین علمی از طریق رابطه علیت میان باری تعالی و ماسواء حاصل شده است؛ بنابراین، احاطه علمی را باید حاصل احاطه علی دانست. شاید بتوان تأکید ملاصدرا بر صفت قیومیت الهی در توصیف احاطه مذکور را نشانه‌ای از همین امر دانست، زیرا قیومیت تعبیر دیگری از علیت است. همین امور سبب می‌شود تا احاطه علمی الهی، متفاوت از احاطه حسی و عقلی صرف شود؛ زیرا در احاطه حسی و عقلی تنها وجود استعاره «علم تام داشتن به‌مثابه احاطه داشتن» محفوظ است.

دوم، ملاصدرا در اینجا لفظ

احاطه طبقات افلاک و عناصر بر یکدیگر - احاطه حسی وضعی - معرفی کرده‌اند؛ همچنین او وجه شباهت را نیز در این می‌داند که هر مرتبه‌ای که قوی‌تر باشد، احاطه‌اش شدیدتر و رتبه‌اش وسیع‌تر است و هر مرتبه‌ای که از ضعیف‌تر باشد، منزلت پایین‌تر و جایگاه تنگ‌تری دارد. این گزاره در تقابل با گزاره مذکور دیگری قرار می‌گیرد که وجه تمایز احاطه معنوی از احاطه حسی را در وجود مغایرت محیط و محاط در احاطه حسی و اختلاف در تمامیت و نقصان در احاطه معنوی می‌دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ج ۳، ۳۱۷). در این عبارت، وجه تمایز محیط و محاط از یکدیگر در احاطه وضعی و احاطه معنوی مشابه یکدیگر معرفی شده است.

لواجب الوجود و للمفارقات النوریه العقلیه التي تحیط  
 كالأفلاک الحسیه بعضها ببعض إحاطه عقلیه  
 (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۴۱۵).

در این عبارت نیز احاطه عقلی در میان مفارقات عقلی همانند احاطه وضعی میان افلاک توصیف شده است.

«احاطه» را برای توصیف رابطه وجود و ماهیت به کار گرفته است. این توصیف چندان در آثار ملاصدرا رایج نیست. از آنجا که چگونگی نسبت وجود و ماهیت، خود یکی از غامض‌ترین مسائل فلسفه ملاصدراست که همواره محل اختلاف مفسران بوده است، این مثال کمکی شایانی به روشن شدن معنای احاطه علم الهی نخواهد کرد.

از طرف دیگر، عباراتی را در متون ملاصدرا می‌بینیم که اتفاقاً به شباهت احاطه معنوی و احاطه وضعی اشاره دارند. چنین عباراتی در تقابل با عبارات فوق قرار می‌گیرند. ملاصدرا در تعلیقاتش بر شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمت‌الاشراق می‌نویسد:

اعلم أن حقیقه الوجود علی طبقات، بعضها قبل بعض، و یحیط کلّ منها علی ما دونه إحاطه معنویه، کإحاطه طبقات الأفلاک و العناصر بعضها علی بعض، إحاطه حسیه وضعیه. و کلّ ما هو أقوى فهو أشدّ حیطه و أوسع رتبه و کلّ ما هو أضعف فهو أدنی منزله و أضعف مجالاً (سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، و صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۴، ۱۹۰).

در عبارت فوق، احاطه وجودی مراتب وجود بر یکدیگر را همانند

مشترک لفظی برای معانی گوناگونی وضع شده باشد، نباید میان آن معانی هیچ گونه تقدم و تأخر معرفت‌شناختی مشاهده شود.

همین تقدم معرفت‌شناختی موجب می‌شود تا فهم احاطه معنوی توسط فهم احاطه وضعی تسهیل شود. ملاصدرا در دسته دوم عبارات فوق، هنگام اشاره به مصادیق احاطه معنوی جهت تسهیل فهم مطلب، از احاطه وضعی کمک می‌گیرد. همواره فهم تمثیل باید آسان‌تر از فهم اصل مطلب باشد، تا تمثیل مفید واقع شود. در صورتی که تعابیر مختلف احاطه، مشترک لفظی باشند، فهم یک معنا به فهم معنای دیگر هیچ کمکی نخواهد کرد؛ همچنین باید تأکید کرد که رابطه احاطه وضعی و احاطه معنوی رابطه‌ای یک‌طرفه است، یعنی، احاطه معنوی به واسطه احاطه وضعی فهم می‌شود و نه برعکس.

همچنین باید توجه کرد که احاطه معنوی، خود شامل موارد گوناگونی می‌شود، در صورتی که به کارگیری لفظ «احاطه» را در میان این موارد

بر اساس عبارات فوق می‌توان نتیجه گرفت که تعابیر مختلف احاطه، مشترک معنوی نیستند. تأکید ملاصدرا بر تفاوت میان احاطه معنوی و احاطه وضعی مؤید همین امر است. از طرف دیگر، تعابیر مختلف احاطه، مشترک لفظی نیز نیستند؛ زیرا احاطه وضعی، تقدم معرفت‌شناختی نسبت به احاطه معنوی دارد. به عبارت دیگر، فهم رایج از لفظ «احاطه» همان احاطه حسی وضعی است. به همین دلیل است که ملاصدرا بارها هنگام اشاره به مصادیق احاطه معنوی، تأکید می‌کند که این اقسام احاطه معنوی همان احاطه وضعی نیست. اگر تعابیر مختلف احاطه از حیث میزان وضوح معرفت‌شناختی در یک مرتبه قرار داشتند، نیازی به چنین تذکری نبود؛ همچنین هیچ‌گاه چنین تذکری به صورت برعکس رخ نداده است. یعنی هرگز ملاصدرا در هنگام اشاره به مصادیق احاطه وضعی، لازم نمی‌بیند تا تذکر دهد که این مورد از مصادیق احاطه معنوی نیست. لازم به ذکر است که اگر واژه‌ای به صورت

باید توجه کرد که در استعاره‌های مفهومی تمام اجزاء و عناصر یک حوزه، به حوزه دیگر منتقل نمی‌شود. در استعاره‌های مفهومی معرفی شده نیز، حوزه مبدأ همان احاطه حسی وضعی است. حوزه مقصد نیز علم تام، علم فعلی، علیت تام، اتصاف حداکثری به یک صفت و اعمال قدرت و اراده است. وجود عناصری که از حوزه مبدأ به حوزه مقصد نگارش شده‌اند، می‌تواند شاهدی بر وجود استعاره‌های مفهومی میان این دو حوزه تلقی شود.

در تجربه متعارف و محسوس، اجسام طبیعی دارای ابعاد سه گانه هستند. وجود چنین ابعادی موجب می‌شود تا در هنگام مقایسه اجسام با یکدیگر، بتوان سخن از جهاتی همانند بالا-پایین یا چپ-راست گفت. اما جهت محیط-محاط در واقع تنها به یک بعد یا وجه اجسام تعلق نمی‌گیرد بلکه تنها زمانی می‌تواند از احاطه یک جسم توسط جسم دیگر سخن گفت که جسم محیط تمام ابعاد و وجوه جسم محاط را در بر گرفته باشد. این ویژگی

مختلف به صورت مشترک لفظی لحاظ کنیم، نیاز است که برای هر مورد از موارد استفاده از احاطه، یک بار این واژه به صورت مستقل وضع شده باشد و هیچ وجه اشتراکی میان این کاربردهای مختلف قابل مشاهده نباشد. از مجموع عبارات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که احاطه معنوی، همان احاطه وضعی نیست ولی فهم احاطه معنوی به کمک احاطه وضعی نیاز دارد. چنین نتیجه‌ای با خوانش استعاری از احاطه معنوی سازگار است. با این حال حتی اگر بپذیریم که فهم احاطه وضعی، تقدم بر فهم احاطه معنوی دارد، شاید این مسأله به ذهن خطور کند که صرف این تقدم به معنای آن نیست که احاطه معنوی بسط استعاری همان احاطه وضعی است.

بر اساس نظریه استعاره‌های مفهومی، عناصری از یک حوزه معرفتی -حوزه مبدأ- به حوزه معرفتی دیگر -حوزه مقصد- منتقل می‌شوند؛ ارتباط نظام‌مند میان این دو حوزه معرفتی، استعاره مفهومی را شکل می‌دهد. البته

موجود در تجربه متعارف ما به واسطه استعاره‌های مفهومی مذکور به حوزه‌های معرفتی مقصد نیز منتقل شده است.

لکل صورة مفارقة شئونها و جهات و وجوهاً و حیثیات لا یحیط بها إلا الله (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۵، ۲۰۲).

در گزاره فوق، بیان شده است که صورت‌های مفارق، دارای جهات و وجوه گوناگونی است که تنها باری تعالی محیط بر تمام این وجوه و جهات است. هرچند در واقع، صورت‌های مفارق، اموری بسیط و فاقد وجوه و جهات هستند اما در چارچوب استعاره‌های مفهومی مذکور، صورت‌های مفارق در گزاره فوق به‌مثابه اجسامی توصیف شده‌اند که دارای جهات و وجوه گوناگون هستند. بر همین اساس می‌توان از احاطه باری تعالی بر تمام این جهات و وجوه سخن گفت. احاطه در گزاره فوق هم می‌تواند احاطه وجودی در چارچوب استعاره «علیت تام به‌مثابه احاطه داشتن» و هم احاطه علمی در چارچوب استعاره

«علم تام و فعلی داشتن به‌مثابه احاطه داشتن» و احاطه قدرتی در چارچوب استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به‌مثابه احاطه داشتن» باشد.

در تجربه متعارف حسی انسان، اگر فقط به یک وجه جسمی، علم داشته باشیم و یا نیرویی اعمال کنیم، نمی‌توان ادعا کرد که علمی کامل به آن شیء یافته‌ایم و یا آن جسم به صورت کامل تحت سیطره و کنترل ماست. همین تجربه متعارف انسانی به‌واسطه استعاره‌های مفهومی مذکور به عالم مفارقات و مجردات انتقال یافته است.

همچنین صفات محسوس اجسام طبیعی همانند رنگ‌ها اگر تمام ابعاد و وجوه جسم را در بر بگیرند، می‌توان از غلبه و سیطره آن صفت بر آن جسم سخن گفت. همین تجربه متعارف حسی نیز به‌واسطه استعاره «اتصاف حداکثری به یک صفت به‌مثابه احاطه داشتن» جهت توصیف صفات انتزاعی و غیرمادی به کار گرفته شده است.

در تجربه متعارف حسی، جسم

جهت محیط-محاط بسیار متفاوت از استعاره های مفهومی مبتنی بر جهت حاوی-محوی است. برای مشاهده دقیق تر این تفاوت ها، گزاره های (۱) و (۲) را با یکدیگر مقایسه کنید:

(۱) مهندس ارشد شرکت، محیط بر جزئیات این قرارداد است (... بر جزئیات این قرارداد احاطه دارد)؛  
(۲) مهندس ارشد شرکت، حاوی جزئیات این قرارداد است.

(۱) مدیرعامل، محیط بر تمام کارکنان شرکت است (... بر تمام کارکنان شرکت احاطه دارد)؛

(۲) مدیرعامل، حاوی تمام کارکنان شرکت است.

(۱) خداوند، محیط بر کافرها است (بقره، آیه ۱۹)؛

(۲) خداوند، حاوی کافرها است.

در هر یک از مثال های فوق، گزاره (۱) معنای قابل قبولی دارد اما گزاره (۲) را نمی توان دارای معنا دانست. در چارچوب زبان شناسی شناختی، بسیاری از واژگان که در نگاه اول مترادف همدیگر محسوب

محیط نسبت به جسم محاط دارای ابعاد وسیع تری است، در حالی که جسم محاط کوچک تر و تنگ تر است. همین وسعت و تنگنا به شکل استعاری برای توصیف احاطه معنوی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. در عبارات فوق به این وجه شباهت احاطه وضعی و معنوی اشاره شد (سهروردی، قطب الدین شیرازی، و صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۴، ۱۹۰).

به این ترتیب می توان ادعا کرد که عناصر معرفتی از حوزه مبدأ به حوزه مقصد استعاره های مفهومی مذکور انتقال یافته است و همین امر شاهدهی است بر اینکه خواتش استعاری از احاطه معنوی قابل دفاع است.

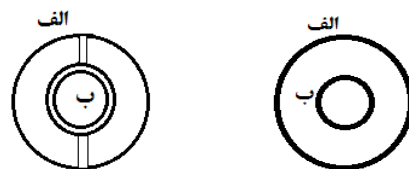
## ۱۲. تفاوت جهت محیط-محاط با جهت

### حاوی-محوی

هر دو جهت مذکور به رابطه میان دو جسم اشاره دارند که مرزهای داخلی یکی بر مرزهای خارجی دیگری منطبق است. در بسیاری از موارد نیز یکی به جای دیگری به کار گرفته می شود؛ با این حال، استعاره های مفهومی مبتنی بر

می‌شوند، در واقع تفاوت‌های ظریف معنایی با یکدیگر دارند. به نظر می‌رسد که این دو جهت نیز در معنای تحت‌اللفظی خود، دارای تفاوت‌های ظریف معنایی هستند که این تفاوت در کارکرد استعاری این جهات، ظهور و بروز بیشتری می‌یابد. زبان‌شناسانی همانند جانسون، برای تبیین معنای واژگان از اصطلاحی به‌عنوان «طرح‌واره تصویری» بهره می‌برند. طرح‌واره تصویری متشکل از تعداد اندکی اجزاء و روابط میان آن‌هاست که می‌تواند تعداد بسیار زیادی از ادراکات ما را در قالب‌های محدودی سازماندهی کند. در واقع، طرح‌واره‌ها تصویری حاصل نوعی نظم و الگوی تکرارشونده در میان ادراکات ما هستند (Johnson, 1987: 29).

بر اساس این دیدگاه، طرح‌واره تصویری جهت محیط-محاط و جهت حاوی-محوی به صورت زیر ترسیم می‌شود:



شکل ۲: جهت محیط - محاط      شکل ۱: جهت حاوی - محوی

البته باید توجه کرد که طرح‌واره‌های تصویری، اموری انتزاعی هستند و ترسیم آن‌ها فقط در جهت کمک به فهم آن‌هاست. تفاوت این دو جهت در آن است که در جهت محیط-محاط، امر محاط خارج از امر محیط است، در حالی که در جهت حاوی-محوی، امر محوی را می‌توان داخل در حاوی دانست. مرزبندی متفاوت میان الف و ب در دو شکل فوق، جهت ترسیم همین تفاوت است. در استعاره‌های مفهومی مبتنی بر این دو جهت نیز این تفاوت معنایی قابل مشاهده است. اگر از احاطه عالم بر معلوم و یا احاطه قادر بر مقدر سخن گفته می‌شود، غیریت عالم از معلوم، قادر از مقهور در آن نهفته است اما محتویات ذهنی به‌عنوان اموری داخل در ذهن فهم می‌شود.

در سه مثالی که در ابتدای این بخش بیان شد، غیریت قرارداد از مهندس ارشد شرکت، غیریت کارکنان

استعاره «اصالت داشتن به مثابه احاطه داشتن»، استعاره «اتصاف حداکثری به یک صفت به مثابه احاطه شدن»، استعاره «اعمال قدرت و اراده تام به مثابه احاطه داشتن».

در استعاره‌های فوق، احاطه داشتن به تام و کامل بودن علم، علیت، قدرت و اتصاف اشاره دارد. این ویژگی مشترک استعاره‌های مذکور به معنای تحت‌اللفظی جهت محیط-محاط بازمی‌گردد. در تجربه متعارف روزمره، جسم محیط، تمام ابعاد و جوه جسم محاط را در بر می‌گیرد. این ویژگی به واسطه استعاره‌های مفهومی مذکور برای تأکید بر تمامیت و کمال امور متفاوتی مورد استفاده قرار گرفته است.

هر چند در نگاه اولیه جهت حاوی-محوی معادل و مترادف جهت محیط-محاط است، اما جهت حاوی-محوی کارکردهای استعاری کاملاً متفاوتی دارد؛ استعاره‌های «علم به مثابه حاوی» و «زمان به مثابه حاوی» در آثار ملاصدرا یافته می‌شود؛ همین امر نشان

شرکت از مدیرعامل و غیریت کافرهای از خداوند سبب می‌شود که تنها جهت محیط-محاط برای توصیف گزاره‌های مذکور قابل قبول باشد.

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مباحثی همانند ماهیت مکان و افلاک سماوی به صراحت جهت محیط-محاط و حاوی-محوی را در معنای تحت‌اللفظی آن‌ها به کار می‌گیرد که به رابطه میان دو جسم بازمی‌گردد؛ اما ملاصدرا در هنگام توصیف نظریه‌ها و اصول فلسفی خویش نیز بارها از جهات مذکور به ویژه جهت محیط-محاط بهره می‌گیرد. در چارچوب نظریه استعاره-های مفهومی، به کارگیری جهت محیط-محاط در فلسفه صدرایی را می‌توان در قالب استعاره‌های زیر صورت‌بندی کرد:

استعاره «علم تام داشتن به مثابه احاطه داشتن»، استعاره «علم فعلی داشتن به مثابه احاطه داشتن»، استعاره «علیت تام به مثابه احاطه داشتن»،

می‌دهد که معنای تحت‌اللفظی جهت  
 حاوی-محوی نیز متمایز از جهت  
 محیط-محاط است؛ امر محاط، خارج  
 از امر محیط است اما امر محوی داخل  
 در امر حاوی است.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). *الإشارات والتنبيهات*. ویراسته مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاه*. تحقیق محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- پناهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۶). استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در «عقل سرخ سهروردی». *کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی*، ۱۸ (۳۵)، ۹-۲۹.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعريفات*. تصحیح محمد بن علی ابن عربی. تهران: ناصر خسرو.
- جهامی، جیرار. (۲۰۰۶). *الموسوعه الاجامه لمصطلحات الفكر العربی و الإسلامی*. تصحیح سمیح دغیم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- خادم‌زاده، و حید. (۱۳۹۸). تحلیل استعاری وجودشناسی صدرایی: استعاره جهتی داخل-خارج. *حکمت معاصر*، ۱۰ (۱)، ۴۵-۶۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی (۱۳۹۲). *حکمه الإشراف (تعليقه ملا صدرا)*. تصحیح نجف‌قلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صادقی، مسعود. (۱۳۹۹). استعاره مفهومی و تحلیلی نواز نقش آن در اخلاق. *تأملات فلسفی*، ۱۰ (۲۴)، ۲۳۵-۲۵۵.
- [http://phm.znu.ac.ir/article/36936\\_8f7ab97601c402969617fb634a1ae93e.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article/36936_8f7ab97601c402969617fb634a1ae93e.pdf)
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). *إيقاظ التائمين*. تصحیح محسن مؤیدی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجه‌جوی. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث (حدوث العالم). محمد خامنه‌ای، حسین موسویان، و محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ ب). شرح أصول الکافی. محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجه‌جوی و علی بن جمشید نوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا- الف). الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا- ب). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). نهایه الحکمه. قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). الأعمال الفلسفیه. تصحیح جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). المباحث المشرقیه. قم: بیدار.
- مومنی، سید علی؛ ایمانپور، منصور؛ و اکبری، رضا. (۱۳۹۹). استعاره مفهومی و مسأله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی. حکمت سنیوی، ۲۴ (۶۳)، ۵۳-۶۹.
- یگانه، فاطمه؛ و افراشی، آرزیتا. (۱۳۹۵). استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی. جستارهای زبانی، ۷ (۵)، ۱۹۳-۲۱۶.

- Jakel, Olaf. (2002). Hypothesis Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts. *metaphorik.de*.
- Johnson, Mark. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Khademzadeh, Vahid. (2020). A Study on Up-Down Orientational Metaphors in Mullā Ṣadrā's Philosophy. *The International Journal of Humanities*, 27(3), 86-100.
- Lakoff, George. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor. In *Metaphor and Thought* (Andrew Ortony). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, George; & Johnson, Mark. (1980). *Metaphors We Live by*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books

## An Investigation into Internal Coherence of God's Attributes in Christian Theology based on Passibility or Impassibility of God

*Zeinab sadat mirshamsi<sup>1</sup>*

**Submitted:** 2021/9/13  
**Abstract:** The conflict between the necessity of existence, the essential self-

**Accepted:** 2022/1/2  
sufficiency and immutability of God with absolute knowledge and God's attention to his servants, and finally God's affection are among the issues that

**Keywords:** Passibility. Empathy. Emotion. Classical Theologian. Neoclassical Theologian  
have been seriously considered by philosophers and theologians. Given that in contemporary philosophy of emotion, emotion as a cognitive process requires awareness and evaluation, its use is considered part of the existential perfection of beings and every conscious being is necessarily in interaction with other beings and is emotional. Classical Christian theologians emphasize that God is unaffected and therefore impassible. Passible God was considered a new orthodox theory in the twentieth-century theology. Neoclassical theologians believed that impassibility had no roots in the Bible. They argued for a conflict between impassibility and divine love, because God's sympathy is a sign of his love for his servants. This article focuses on Christian theology and tries to evaluate and analyze the solution of these schools in overcoming this challenge by explaining and applying the theories of classical and neoclassical theologians in the face of the mentioned conflict. It seems that according to the cognitive-value definition of emotions, the new analysis of science, time, absolute God and variability, one can approach an account of God in which the mentioned attributes are somehow compatible with each other.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.538983.2073](https://doi.org/10.30470/phm.2022.538983.2073)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Assistant professor, Karaj azad university, karaj, iran, [zsmirshamsi@gmail.com](mailto:zsmirshamsi@gmail.com).

**I**ntroduction: In the contemporary era, one of the challenges facing theologians is the analysis and explanation of a god who, while having other divine perfections, can interact with creatures and be accountable to them. For many Christian theologians, the belief that God is impassible is a definite belief. A belief denied by Orthodox and atheists. In short God's impassibility is based on the belief that God is not affected. God's impassibility was not criticized in the Middle Ages, but was noticed by some skeptics during the Renaissance and beyond. Most Christians, however, insist that God is not affected. The theory of God's passibility was considered a new orthodox theory in twentieth-century theology. Many theologians believed that the theory of impassibility had no roots in the Bible. Others saw a conflict between passibility and divine love, because God's sympathy is a sign of his love for his servants. This is quite different

from the traditional theory of impassibility, because in that theory God has not empathy.

**M**ethodology: This article tries to use a descriptive-comparative method while applying the theories of classical and neoclassical Christian theologians, and evaluate and analyze the solution of these schools as to how the attributes of the necessity of existence, immutability and simplicity of God can be compatible with God's passibility and attention to the servants.

**F**indings: Accepting God's influence and emotion is traditionally unprecedented. However, the scriptures introduce God in interaction with creatures. God's interaction with servants is inconsistent with the idea of an unchangeable and simple God. It seems that a special analysis of the concept of God's simplicity and immutability is effective in this inconsistency. to resolve this incompatibility, only certain emotions are

known, provided they are compatible with the rationality, morality, and divine initiative portable to God.

In neoclassical theology, with the new analysis of emotion, time, and science, God is a being who, although constant in the stage of essence, is changeable in the position of action, and this does not interfere with the maximum perfection of God. While having the necessity of existence and self-sufficiency in essence and eternity, God has a temporal sequence and can be changed in the position of action; Also, in order to benefit from absolute science, knowledge is not limited to prior propositional knowledge and is knowledgeable.

### **D**iscussion and Conclusion:

Some of the solutions are observation of a range of emotions, limiting God's emotion to certain circumstances, accepting God's variability, and believing in a supreme God instead of an

absolute God. It seems that by presenting a new explanation of science, time and emotions, we can speak of the essential necessity of existence that has emotions and responds to their states in interaction with creatures.

### **R**eferences:

- Augustine, Saint. (1991). *The Trinity*. Trans. Edmund Hill. Hyde Park: New City Press.
- Blackwood, Christopher. (1658). *Expositions and Sermons Upon the Ten First Chapters of the Gospel of Jesus Christ, According to Matthew*. London:
- Charnock, Stephen. (1864). *The Complete Works of Stephen Charnock*. ed. Continuum International Publishing Group.
- Deonna, Julien A. and Fabrice Teroni. (2012). *The Emotions: A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Lister, Rob. (2013). *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*. Wheaton: Crossway.



- Moberly, R.W.L. (1998). "God is Not a Human That He Should Repent" (Numbers 23:19 and 1 Samuel 15:29)." In *God in the Fray: A Tribute to Walter*.
- Mozley, J.K. (1926). *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*.
- Mullins, R.T. (2016a). *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University.
- Nagasawa, Yujin. (2017). *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Randles, Marshall. (1900). *The Blessed God: Impassibility*. London: Charles H. Kelly.
- Roberts, Robert C. (2013). *Emotions in the Moral Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scrutton, Anastasia. (2013). "Divine Passibility: God and Emotion." *Philosophy Compass* 8: 866–74
- Shedd, W.G.T. (1888). *Dogmatic Theology*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons.
- Strong, Augustus Hopkins. (1907). *Systematic Theology Volume 2: The Doctrine of Man*. Philadelphia: American Baptist Publication Society.
- Todd, Cain. (2014). "Emotion and Value." *Philosophy Compass* 9: 702–12.
- Ward, Keith. (2017). *The Christian Idea of God: A Philosophical Foundation for Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda. (2016). "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute." *Nova et Vetera* ,14:435-50.

## بررسی سازگاری درونی صفات خدا در الهیات مسیحی بر مبنای

### پذیرش تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری خدا

زینب سادات میرشمسی<sup>۱</sup>

**چکیده:** تعارض میان وجوب وجود، اکتفای بالذات و تغییرناپذیری خدا با علم مطلق و توجه خدا به بندگان و در نهایت، عاطفه‌مندی خدا، از موضوعاتی است که مورد توجه جدی فلاسفه و متکلمین قرار گرفته است. با توجه به اینکه در فلسفه عاطفه معاصر، عاطفه به‌عنوان یک فرآیند شناختی، مستلزم آگاهی و ارزیابی است، بهره‌مندی از آن، جزء کمالات وجودی موجودات به حساب آمده و هر موجود آگاه، ضرورتاً در تعامل با سایر موجودات بوده و عاطفه‌مند است. متکلمین کلاسیک مسیحی تأکید می‌کنند، خدا متأثر نمی‌شود و لذا عاطفه‌مند نیست. نظریه تأثیرپذیری خدا به‌عنوان یک نظریه ارتدکسی جدید در الهیات قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت. متکلمین نئوکلاسیک بر این باور شدند که نظریه تأثیرناپذیری، ریشه در کتاب مقدس ندارد. ایشان معتقد بودند میان تأثیرناپذیری و عشق الهی، تعارض وجود دارد؛ زیرا همدردی خداوند نشانه‌ای از عشق او به بندگان است. این مقاله با روش توصیفی-تطبیقی تلاش می‌کند ضمن تطبیق نظریه‌های متکلمین کلاسیک و نئوکلاسیک مسیحی، راه‌حل این مکاتب را در برون‌رفت از این چالش مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهد. به نظر می‌رسد با توجه به تعریف شناختی-ارزشی از عواطف، تحلیل نوین از علم، زمان، خدای مطلق و تغییرپذیری می‌توان به تبیینی از خدا که در آن صفات مذکور به گونه‌ای با یکدیگر سازگاری داشته باشند، نزدیک شد.

**تاریخ دریافت:**

۱۴۰۰/۶/۲۳

**تاریخ پذیرش:**

۱۴۰۰/۱۰/۱۲

**واژگان کلیدی:**

تأثیرپذیری خدا، همدلی، عاطفه، خداباوری کلاسیک، خداباوری نئوکلاسیک

DOI: 10.30470/phm.2022.538983.2073

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران، zsmirshamsi@gmail.com

## مقدمه

لذا بررسی سازگاری یا

ناسازگاری صفات خدا علاوه بر این که در درک چیستی خدا نقشی تعیین کننده دارد، در اثبات وجود خدا و رد برخی ادله انکار وجود خدا نیز مؤثر است. یکی از مباحثی که در این حوزه مطرح بوده، سازگاری یا ناسازگاری صفاتی مثل خیرخواهی، علم مطلق و قدرت مطلق خدا با آفرینش شرور در عالم است. این موضوع مورد توجه جدی فلاسفه دین و متکلمین بوده است.<sup>۲</sup> موضوع دیگری که در این حوزه مطرح است، بحث سازگاری یا ناسازگاری صفاتی مثل وجوب وجود، مکتفی بالذات بودن و فعلیت محض خدا با مقام ربوبیت، رحمانیت و پاسخگویی و توجه او به بندگان است.

در سنت خداشناسی فلسفی، خدا معمولاً با صفاتی مثل وجوب وجود و فعلیت محض شناخته می شود. این دیدگاه از افلاطون که قائل به ثبوت مثل بود تا ارسطو که محرک لایتحرک

سؤال از هستی، چیستی و چرایی وجود خداوند، از دیرباز به عنوان یکی از سؤال های بنیادین فکر بشر مطرح بوده و متکلمین و فلاسفه با توجه به مسائل زمان خود، به این موضوعات پرداخته اند. بحث از چیستی خدا و تحلیل و شناخت او در استدلال های اثبات وجود خدا و تبیین چرایی وجود او نقش تعیین کننده ای دارد. بررسی و تحلیل صفات خداوند، یکی از موضوعاتی است که درک چیستی او را ممکن می کند. فلاسفه و متکلمینی که در صدد بررسی چیستی خدا هستند، متناسب با مفهوم خدایی که می شناسند، صفاتی را به او نسبت می دهند. سازگاری یا ناسازگاری این صفات در قوت یا ضعف نظریه های طرح شده درباره خدا بسیار تأثیرگذار است؛ تا جایی که بعضی از فلاسفه دین، ناسازگاری میان بعضی از صفات خدا را دلیلی موجه در انکار وجود خدا دانسته اند.<sup>۱</sup>

۲. سعیدی مهر، ۱۳۸۸: ۴۳.

1. Pike 1965, 27-46.

است. علی‌رغم اینکه در حوزه الهیات اسلامی راهکارهای مناسبی برای برون‌رفت از این مسأله وجود دارد، اما به دلیل گستردگی بحث در الهیات مسیحی، این مقاله به بررسی آن در این حوزه متمرکز می‌شود.

در چند دهه اخیر، تحلیل‌های شناختی از عواطف، جایگزین تحلیل‌هایی شده‌اند که عواطف را فقط انفعالاتی غیرشناختی می‌دانستند؛<sup>۱</sup> از سوی دیگر عواطف به‌عنوان واسطه عمل و نظر<sup>۲</sup>، منشأ پاسخگویی و مبدأ رفتار شناخته می‌شوند. این مسأله باعث شد ناسازگاری تغییرناپذیری و فعلیت محض خدا با توجه خدا به بندگان، به ناسازگاری میان خدای تأثیرناپذیر و خدای عاطفه‌مند تبدیل شود. لذا امروزه در کلام مسیحی، با توجه به مباحثی که در فلسفه عاطفه مطرح است، ضمن بازخوانی دیدگاه‌های قدما در باره ناسازگاری مذکور، این دیدگاه‌ها ذیل دو مکتب تأثیرپذیری خدا<sup>۳</sup> و

اولی را صورتی بالفعل می‌دانست، وجود داشت. چنین خدایی بدون اینکه به بندگان توجهی داشته باشد، آنان را به حرکت به سوی خود جلب می‌کرد؛ خدایی ایستا که توجهی به غم و شادی بندگان ندارد و پاسخگوی حالات آنان نیست. اما خدایی که ادیان توحیدی مطرح می‌کنند، خدایی شخصی است که به بندگان توجه دارد و از رفتار آنان خشمگین یا شاد می‌شود؛ او پاسخ دعوای بندگان را می‌دهد و با آنان گفت‌وگو می‌کند. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه خدای بالفعل، واجب‌الوجود و مکتفی‌الوجود بالذات می‌تواند از بندگان خشمگین شود یا از بعضی رفتارها و نفوس خشنود گردد و در مجموع نسبت به بندگان بی‌تفاوت نبوده و پاسخگوی حالات و خواسته‌های آنان باشد. این مسأله در فلسفه و کلام اسلامی و در فلسفه دین غربی و کلام مسیحی مورد بررسی قرار گرفته

3. Passibilist.

1. Mullins 2020,p5.

۲. میرشمسی، ۱۳۹۹: ۱۶۳.

نظریهٔ تأثرناپذیری خدا معتقد است و جوب وجود، علم مطلق، اکتفای بالذات، فعلیت محض و در نهایت، تغییرناپذیری خدا با حیات عاطفی و توجه خدا به بندگان در تعارض است. همچنین بساطت و جوب وجود خدا با شفقت و رزی و رحیمیت او در تعارض است. علم مطلق و مکتفی بالذات بودن خدا نیز با خشم خدا در تعارض است. به طور کلی می‌توان هستهٔ مرکزی این تعارض‌ها را تعارض میان تحلیل خاصی از علم مطلق، بساطت ذاتی، اکتفای بالذات و جوب وجود خدا که مستلزم صفت تأثرناپذیری<sup>۲</sup> خداست، با همدردی، شفقت، رحیمیت، خشم و در نهایت پاسخگویی خدا به حالات و خواسته‌های بندگان دانست. همدردی، شفقت، خشم و توجه خدا به بندگان، بیانگر این است که خدا دارای عواطف است، زیرا عاطفهٔ ادراک امر ملایم یا غیرملایم با طبع و پاسخگویی ارزشیابانه نسبت به امور است. به عبارت دیگر، عاطفه، حالتی ذهنی شامل ارزیابی است

تأثرناپذیری خدا<sup>۱</sup> دسته‌بندی می‌شوند. پیروان تأثرپذیری، خدا را پاسخگو به حالات و خواسته‌های بندگان، در تعامل با بندگان و در نهایت، عاطفه‌مند می‌دانند؛ در مقابل پیروان تأثرناپذیری، معتقد هستند خدا واجب‌الوجود و مکتفی بالذات بوده، در ابتهاج مطلق است و امکان ندارد در تعامل با بندگان باشد و از آنان متأثر شود، لذا خدا عاطفه‌مند نیست. در کلام مسیحی خدا باوران سنتی و کلاسیک به تأثرناپذیری خدا تأکید کرده و خدا باوران نئو کلاسیک خدای تأثرپذیر و عاطفه‌مند را اثبات می‌کنند.

این مقاله با تمرکز بر کلام مسیحی، تلاش می‌کند ضمن تبیین این ناسازگاری از منظر خدا باوران کلاسیک، ادلهٔ پیروان تأثرپذیری خدا را در حل این ناسازگاری با تأکید بر الهیات نئو کلاسیک مسیحی مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

## ۱. ناسازگاری صفات خدا

1. Impassibilist.
2. Impassibility.

انتقاد همیشگی به خدا باوری سنتی آن است که چگونگی خدای بی‌زمان، قادر به درک ارزش صدق گزاره‌های زمان‌مند است. اگر خدا از ارزش صدق گزاره‌های زمان‌مند آگاه است، پس علمش در طول زمان متغیر خواهد بود و به این ترتیب، بی‌زمانی و لایتغیر بودنش نقض خواهد شد.

خدا باوران کلاسیک معتقدند خدا به ارزش صدق گزاره‌های زمان‌مند علم ندارد زیرا چنین علمی مستلزم آن است که خدا به مخلوقات وابسته باشد. خدا باور کلاسیک این وابستگی را نوعی نقص می‌داند و خدا را بری از این علم می‌شناسد.<sup>۷</sup> در مقابل، خدا باوران نئو کلاسیک معتقدند اگر خدا به گزاره‌های زمان‌مند علم نداشته باشد علم او ناقص خواهد بود. خدای عالم مطلق نوعاً به معنای خدای عالم به ارزش حقیقی همه گزاره‌ها است. از این گذشته، بیشتر فلاسفه و متکلمین

که اثری مثبت یا منفی دارد.<sup>۱</sup> در ادامه تلاش می‌کنیم تا بعضی از این تعارض‌ها را نشان دهیم.

### ۱-۱. ناسازگاری علم مطلق با تغییر پذیری خدا

خدا باوران سنتی و غیر سنتی در اینکه خدا عالم مطلق است، با یکدیگر هم عقیده هستند اما در ماهیت و شدت علم مطلق خداوند اختلاف نظرهایی دارند که فهم حیات عاطفی خدا را ممکن می‌کند. در خدا باوری سنتی، خداوند به واسطه علم مطلق ذاتی به خودش<sup>۲</sup>، ارزش صدق<sup>۳</sup> همه گزاره‌ها را می‌داند؛ علم الهی به هیچ وجه مبتنی بر درک جهان نیست. در خدا باوری سنتی، علم فعلی<sup>۴</sup> مستلزم نقص است زیرا علم فعلی، خدا را وابسته به مخلوقات می‌کند،<sup>۵</sup> خدا باوران سنتی معتقدند علم خدا به ارزش صدق گزاره‌ها از طریق یک فعل محض و ذاتی محقق می‌شود.<sup>۶</sup>

5. Augustine, *The Trinity*, XV.13.22.

6. charnock 1864,464ff.

7. (Mullins, 2016: chapter4)

1. Deonna and Teroni 2012, 3–6.

2. perfect introspective knowledge of Himself.

3. truth values.

4. perceptual knowledge.

معتقدند چنین خدایی، تغییرناپذیر و عالم مطلق است؛ در مقابل، خدا باوران نئوکلاسیک معتقدند درست است که چنین خدایی تغییرناپذیر است اما علم او ناقص بوده و همه انحاء علم را شامل نمی‌شود و از سوی دیگر چنین خدای تأثرناپذیری قدرت برقراری ارتباط و تعامل با مخلوقات را ندارد.

#### ۱-۲. ناسازگاری تأثرناپذیری و ابتهاج مطلق خدا با شفقت ورزی و همدردی او با بندگان

تأثرناپذیری، حالت برتر ذات خداوند است که بر اساس آن عاری از هرگونه آزرده‌گی و احساسی است. این صفت، یکی از صفاتی است که از نظر خدا باوران کلاسیک مسیحی، از لوازم پذیرش بساطت، وجوب وجود و مکثی بالذات بودن خداست. به زعم ایشان «یک موجود، تنها در حالتی حقیقتاً و واقعاً بسیط است که هیچ دوئیت، تغییر، ترکیب اجزاء یا اتفاق و رویدادی به هیچ شکلی در آن وجود

نئوکلاسیک معتقدند حتی علم به ارزش حقیقی همه گزاره‌ها نیز کمال شناختی خدا را ادا نمی‌کند<sup>۱</sup> بلکه خدا علاوه بر دانش گزاره‌ای، باید از انحاء دیگر علم نیز بهره‌مند باشد؛ برای مثال، خدا باید خبیر<sup>۲</sup> باشد. «این صفت بیانگر ویژگی درک آگاهانه، کامل و دقیق از منظر اول شخص هر موجود آگاه است»<sup>۳</sup>. این صفت از لوازم علم مطلق و ادراک شناختی حداکثری<sup>۴</sup> خداوند است. بر این اساس، اگر خدا عالم مطلق است باید بتواند به نحو آگاهانه دیدگاه اول شخص هر مخلوقی<sup>۵</sup> را بشناسد و برای اینکه خدا دیدگاه اول شخص هر مخلوق را درک کند، لازم است نسبت به مخلوقاتش همدردی حداکثری داشته باشد.<sup>۶</sup>

به این ترتیب، در این تعارض، خدا باوران کلاسیک برای رهایی از تغییرپذیری خدا، خدا را عالم به دانش‌های گزاره‌ای بی‌زمان می‌دانند و

4. maximal cognitive perfection  
5. the firstperson perspective of every creature  
6. Zagzebski, 2008: 235.

1. Nagasawa, 2003  
2. Omnisubjectivity. دارای صفت فهم آگاهانه نسبت به دیگران از منظر خودشان  
3. Zagzebski, 2008: 231.

ابتهاج و خشنودی مطلق او نیست.<sup>۶</sup> به این ترتیب «بدبختی موجودات نیست که باعث می‌شود او رحمت کند، زیرا خداوند تحت تأثیر چیزهایی خارج از خودش نیست».<sup>۷</sup>

از آنجا که وضعیت عاطفی خدای تأثرناپذیر صرفاً و کاملاً مبتنی بر خود اوست، از نظر متافیزیکی محال است کیفیت حالت عاطفی دیگران را تجربه کند. «خشنودی خدا از کمال ذاتش برآمده، به نحوی که به هیچ مخلوقی وابسته نیست ... هیچ مخلوقی قادر نیست که خشنودی سرمدی<sup>۸</sup> او را از بین برد یا کاهش دهد».<sup>۹</sup>

«ابتهاج کامل، همه چیزهایی را که برخلاف خوشبختی است، حذف می‌کند. هر خوشبختی آمیخته با ناراحتی، سعادت ناقص است».<sup>۱۰</sup> بنابراین خدای تأثرناپذیر در زندگی عاطفی خود نمی‌تواند نشانه‌ای از

نداشته باشد».<sup>۱</sup> و جوب وجود خداوند بیانگر معلول نبودن<sup>۲</sup> و وجود مستقل<sup>۳</sup> خداست. واجب‌الوجود بالذات تأکید می‌کند که وجود خدا از هیچ چیز دیگری نشأت نگرفته است. اکتفای بالذات خدا صفتی ناظر بر ذات کامل خداوند است. خدا برای بهره‌مندی از این کمالات نیاز به هیچ چیزی خارج از ذاتش ندارد. در واقع، خدا علت همه کمالاتی است که در مخلوقات مشاهده می‌کنیم.<sup>۴</sup>

خدای تأثرناپذیر در واقع قادر به همدردی نیست. خدا باوران کلاسیکی مثل «آنسلم» به طور واضح منکر وجود همدردی و شفقت خدا بوده‌اند.<sup>۵</sup> همدردی مستلزم درد و آزرده‌گی است، و این چیزی است که خدای تأثرناپذیر قادر به انجام آن نیست. به همین خاطر است که خدای تأثرناپذیر کاملاً خشنود است و هیچ چیز قادر به برهم زدن

6.Zanchius, 1601: 357-8.

7. Pink, 1975: 74.

8.His infinite blessedness.

9.Randles, 1900: 44.

10.Silverman, 2013: 168.

1. Lombard *sentences I*, Distinction VIII.3.

2.self-existence.

3.independent existence

4.(Blackwood, 1658: 316

که به نحو عاطفی به آن‌ها پاسخ می‌دهد. وقتی انسان‌ها به عهد خود وفا نکنند، خدا غمگین می‌شود؛ زیرا او به درستی بی‌ارزشی عمل غیراخلاقی آن‌ها را تشخیص می‌دهد. غم خدا پاسخی عقلانی و اخلاقی به رفتار آنان است. با این حال وقتی خدای انسان‌های پیمان‌شکن آزرده می‌شود، برای آنان متأسف است زیرا او مراقبشان است و می‌خواهد آنان از طریق عهد و میثاق با او رشد کنند.<sup>۳</sup>

زاگزبسکی در راستای نظریه خدا باوران نئو کلاسیک معتقد است خدا دارای ویژگی‌هایی است که او همدلی کامل مطلق<sup>۴</sup> می‌نامد. این «حالت پاسخگویی به همه حالات شناختی دیگران یعنی باورها، احساسات، خلق، آرزوها، انتخاب‌ها و همین‌طور عواطف آنان است».<sup>۵</sup> در واقع خدا با همه مخلوقاتش همدلی کامل و مطلق دارد. مسأله مهم آن است که «کسی نمی‌تواند بدون احساس یک

ناآرامی، درگیری، ضعف، محدودیت و اندوه داشته باشد زیرا چنین چیزی با خشنودی مطلق او سازگار نیست.<sup>۱</sup> هرگونه دانش تجربی در باره «رنج، از دست دادن برتری ذاتی است و بنابراین برای او که کامل است، غیرممکن می‌شود».<sup>۲</sup> به این ترتیب از دیدگاه خدا باوران کلاسیک، خدا دارای ابتهاج مطلق است که تحت تأثیر هیچ بنده‌ای قرار نمی‌گیرد و خدشه‌بردار نیست. بر این اساس، حالاتی مثل شفقت و همدردی که باعث خدشه در ابتهاج مطلق و بساطت اوست، در او راه ندارد. در مقابل معتقدین به تأثیرپذیری خدا معتقدند خدا عمیقاً مراقب جهان مخلوقش هست. خدا به خوبی ارزش جهان را می‌داند و آن را به بهترین شکل به ظهور رسانده است (صفر پیدایش، ۱:۳۱)؛ همچنین آنان معتقدند خدا عهد و پیمانش را با مردم بسیار با ارزش می‌داند. خدا پیمانش با مردم را شایسته توجه و عمل می‌داند به گونه‌ای

4. perfect total empathy.

5. Zagzebski 2008, 241.

1. Randles, 1900: 48.

2. Randles, 1900: 50.

3. O'Connor, 1998.

همدردی می کند قطعاً تحت تاثیر ایشان قرار گرفته و آزرده می شود.

### ۱-۳. ناسازگاری تأثرناپذیری خدا با عشق او به بندگان

از نظر خدا باوران کلاسیک عشق خدا تأثرناپذیر است؛ یعنی در مخلوقات چیزی که او را مجذوب کند یا برانگیزد، وجود ندارد. عشق مخلوقات به سایر مخلوقات، به خاطر وجود چیزی در معشوق است؛ اما عشق خدا آزاد، خودجوش و بدون علت است. علت عشق خدا به هر مخلوقی تنها در اراده مقتدر خود او<sup>۳</sup> نهفته است. <sup>۴</sup> عشق خدا کاملاً «بی علت» و «غیر متأثر» از هر چیز خارج از ذاتش است. «عشق خدا به من و هر ساحتی از خودش به هیچ وجه تحت تأثیر چیزی نیست. چه چیزی در من می تواند قلب خدا را به خود جلب کند؟ مطلقاً هیچ چیزی؛ اما، برعکس، همه چیز برای دفع او وجود داشت، همه چیز محاسبه شده بود تا او را از من متنفر کند».<sup>۵</sup>

حالت عاطفی یا احساسی با آن حالت عاطفی یا احساسی همدلی کند؛ زیرا رونوشت یک حالت عاطفی یا احساسی، خود یک حالت عاطفی یا احساس است.<sup>۱</sup> رونوشت کامل آزرده گی عاطفی مخلوقات به طور کاملاً واضحی ابتهاج مطلق خدا را به خطر می اندازد. اینکه خدا خرسندی مطلق و خدشه ناپذیری را تجربه می کند با تجربه پاسخگویی کامل به آزرده گی، درد و پریشانی عاطفی، سازگار نیست. بر اساس نظریه تأثرپذیری، در جهان واقعی که سرشار از گناه است، اغلب پاسخ خدای کاملاً عاشق به مخلوقات مستلزم آزرده گی همدلانه است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب خدای تأثرناپذیر خدا باوران کلاسیک به دلیل بهره مندی از بساطت و ابتهاج مطلق، تأثیرناپذیر بوده و از همدردی و پاسخگویی به حالات و خواسته های بندگان محروم و فاقد عواطف است. در مقابل، خدایی که با بندگان

4. Pink 1975, 77-8.

5. Pink, 1975: 78.

1. Zagzebski 2008, 242-3.

2. Brasnett 1928, 118.

3. His own sovereign will.

از طرف دیگر، خدا تنها می‌تواند اراده‌ای معطوف به خیر اعلا، یعنی اراده‌ای معطوف به خودش داشته باشد. بنابراین خیر مخلوقات فقط در مقایسه با خیر خدا معنا دار است. خدا در اراده معطوف به خودش<sup>۱</sup> مطلقاً مبهتج است. به همین دلیل مخلوقات نمی‌توانند باعث افزایش خشنودی خدا شوند، لذا خیر مخلوقات نمی‌تواند در تصمیم‌گیری خدا نقش داشته باشد.<sup>۲</sup>

برای فهم چنین ادعایی باید صفت بساطت را که مورد پذیرش خدا باوران کلاسیک است، مورد توجه قرار دهیم. اراده‌ی خدای بسیط بالذات و وجود خدا این همانی دارد.<sup>۳</sup> از آنجا که وجود خدا واجب است، اراده‌ی او نیز واجب است؛ در غیر این صورت اراده‌ی خدا همان وجود خدا نیست. این بدان معناست که خدا به ضرورت خودش را اراده می‌کند. متعلق عشق خدا چیزی غیر از خودش نمی‌تواند باشد. در مقابل، نظریه‌ی تأثر پذیری خدا معتقد است، عشق

معطوف به خود خدای تأثرناپذیر، اصلاً شبیه عشق نیست.<sup>۴</sup> این نظریه تأکید می‌کند عشق خدا باید به ارزش‌های مخلوقات معطوف باشد. از نظر طرفداران این نظریه، همدلی خدا شرط تحقق خدای عاشق است؛ خدایی که نمی‌تواند با مخلوقات خود و برای آنان رنج ببرد، از نظر اخلاقی پایین‌تر از هزاران زن و مردی است که مایلند برای رفاه دیگران رنج بکشند.

به این ترتیب خدا باوران کلاسیک برای رهایی از تأثر پذیری خدا، عشق نامتأثر را به خدا نسبت می‌دهند و در مقابل، نئوکلاسیک‌ها معتقدند عشق نامتأثر، عشق نیست و لازمه‌ی تحقق هر عشقی توجه متقابل عاشق و معشوق و همدلی عاشق با معشوق است.

#### ۱-۴. ناسازگاری تأثرناپذیری و علم پیشینی خدا با صفت خشم خدا

بعضی از خدا باوران کلاسیک معتقدند خداوند به معنای واقعی کلمه احساس خشم دارد. از نظر «پینک» اگر خدا فاقد

4. Oord, 2010: 67–8.

1. willing Himself.

2. Strong, 1907: 397–9.

3. Charnock, 1864: 387.

صفت خشم باشد، از نظر اخلاقی نمی‌تواند کامل باشد.<sup>۱</sup> با این حال اعتقاد به اینکه خدا از بندگان خشمگین می‌شود، با تأثرناپذیری خدا ناسازگار است. خشم بیانگر این واقعیت است که خدا تحت تأثیر جهان قرار گرفته است. گناهان بشریت، خشم خدا را برمی‌انگیزد. «خدا از گناه عصبانی است زیرا گناه، عصیان علیه اقتدار او و عملی در مقابل حاکمیت خدشه‌ناپذیر اوست».<sup>۲</sup> از سوی دیگر خدا باوران کلاسیک معتقدند علم خدا به چیزی خارج از ذاتش وابسته نیست. بر این اساس، اگر گناهکار را صادق‌کننده<sup>۳</sup> و علت بروز خشم بدانیم، او را مسئول خشم خدا قرار داده‌ایم و به این ترتیب خشم خدا به چیزی خارج از ذات الهی وابسته است.

خدا باور کلاسیک، اینکه فرد

گناهکار صادق‌کننده ازلی این گزاره‌ها را که در ذهن خداست، رد می‌کند؛ زیرا در این صورت تأثیرگذاری امور خارج از ذات خدا بر او را پذیرفته است؛ اما این امر منجر به جبرگرایی کلامی<sup>۴</sup> می‌شود. <sup>۵</sup> جبرگرایی کلامی با اراده آزاد انسان و مسئولیت اخلاقی در تعارض است. با این حال، هرچند با پذیرش جبرگرایی مسأله تأثیر خدا از امور خارج از ذات الهی حل می‌شود، اما مستلزم آن است که ذات خدا متعلق خشم الهی قرار گیرد؛ در حالی که به نظر می‌رسد ذات خدا متعلق مناسبی برای خشم نیست. خدا خیر مطلق است، لذا نمی‌تواند متعلق خشم واقع شود.

برخلاف دیدگاه تأثرناپذیری، خدا باور نئوکلاسیک معتقد است، خشم خدا وابسته به گناهکاران است.

۴. Theological determinism: دیدگاهی کلامی مبنی بر اینکه خداوند همه آن چه را که در جهان اتفاق می‌افتد، تعیین می‌کند.  
5. Pereboom, 2016.

1. Pink, 1975: 83.

۲. Pink, 1975: 83.

۳. Truth maker: مراد از صادق‌کننده متعلق است که یک گزاره فقط و فقط در صورت تطابق با آن صادق است. این متعلق می‌تواند پدیده‌ای واقعی یا مجموعه‌ای از روابط انتزاعی و ... باشد.

در مواجهه با این تعارض‌ها، متکلمین مسیحی تلاش کردند تا راه حل‌های مختلفی ارائه دهند. این راه حل‌ها را می‌توان در چهار دسته مورد بررسی قرار داد.

## ۲-۱. مشاهده طیفی احساسات

در میان خداپاوران یونانی و قرون وسطی در تعیین متعلق احساس<sup>۱</sup> اختلاف نظر جدی وجود دارد.<sup>۲</sup> پیچیدگی دیگر ناشی از مفهوم عاطفه است که دسته بزرگی از حالات نفسانی مثل احساسات را شامل می‌شود، اما به احساسات تحویل برده نمی‌شود. آناستازیا اسکروتون<sup>۳</sup> با توجه به نظریه‌های متکلمین لاتین مثل «آگوستین» و «آکویناس» پیشنهاد می‌دهد درک کلاسیک از عواطف را به صورت یک طیف در نظر بگیریم. در یک سر طیف، احساساتی قرار دارند که غیرارادی، غیرعقلانی و فیزیکی هستند؛ در سر دیگر طیف، اموری هستند که امروزه ما به آن‌ها عواطف

خشم خدا بدون وجود مخلوقات که متعلق خشم خدا هستند، وجود نخواهد داشت. در عین حال باید توجه داشت، بر اساس این دیدگاه اگر چه حیات عاطفی خداوند با گذشت زمان تا حدودی به مخلوقات وابسته است، اما وجود خدا به هیچ وجه به مخلوقات وابسته نیست. خدای تأثیرپذیر قبل از آفرینش جهان در حالت ابتهاج مطلق وجود داشته است و هر چند حیات عاطفی‌اش به واسطه تعامل او با مخلوقاتش تغییر می‌کند، اما وجود ضروری او به هیچ وجه تهدید نمی‌شود. به این ترتیب خداپاوران کلاسیک یا باید منکر صفت خشم الهی شوند که با توجه به تصریح فقرات کتب مقدس، امکان‌پذیر نیست، یا باید صفت خشم را بپذیرند و تن به جبرگرایی دهند؛ در مقابل، خداپاوران نئوکلاسیک با پذیرش تأثیرپذیری خدا در مقام فعل، متعلق خشم الهی را بندگان می‌دانند.

## ۲. راه حل‌های پیش رو

3. Anastasia Scrutton.

1. passion.

2. Scrutton 2011, chapter 1.

ببرد و یا از آن چه اندوهگین می شوند، اندوهگین شود، زیرا چنین خدایی لازم است «در حالی که سادیست از شنکجه قربانی خود خوشحال است با او خوشحال باشد، و از مرگ قربانی او غمگین شود زیرا او دیگر نمی تواند قربانی اش را عذاب دهد. اما مطمئناً خداوند بیش از ما مکلف به سهم بودن در شادی‌ها و غم‌های فرد دیوانه نیست».<sup>۵</sup> به نظر می‌رسد این دیدگاه ناشی از عدم تفکیک عواطف معقول و هیجان‌زدگی است.

یکی از پیشرفت‌های جالب توجه در مطالعات معاصر در باره عواطف، تمرکز بر ماهیت شناختی عواطف است. فلاسفه برای کمک به فهم ماهیت شناختی عواطف، آن را چیزی شبیه به ادراک<sup>۶</sup> معرفی می‌کنند. زمانی که کسی چیزی را تصور می‌کند، او جهان را با روشی خاص دیده و تفسیر کرده است.<sup>۷</sup> تصور او نوعی

شناختی<sup>۱</sup> می‌گوییم (عواطفی که ارادی، به‌نحو بالقوه عقلانی و غیرفیزیکیال هستند). در تحلیل دیدگاه خدا باوران کلاسیک و برای رهایی از چالش‌های بیان شده، بعضی معتقدند در خدا باوری کلاسیک، خدا بری از احساسات غیرارادی و فیزیکیال است اما آنان منکر عواطف شناختی نیستند.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، یکی از دلایل ناسازگاری صفات کلاسیک خدا و پاسخگویی او به بندگان یا عاطفه‌مندی او، مبتنی بر عدم تفکیک تغییرپذیری و هیجان‌زدگی غیر معقول یا هوی و هوس<sup>۳</sup> با عواطف معقول است. درست است که معمولاً انسان‌ها عقاید خود را از روی هوی و هوس تغییر می‌دهند، اما اعتقاد به اینکه خدای خیرخواه مطلق نیز چنین است، موجه نیست.<sup>۴</sup>

مخالفان پاسخگویی عاطفی خدا، معتقدند، خدا نمی‌تواند از چیزهایی که مخلوقات از آن لذت می‌برند، لذت

5. Creel 1986, 118.

6. Perception.

7. Roberts 2013, 46.

1. the cognitive emotions.

2. (Mullins2020,56).

3. fleeting whim.

4. McConnell 1927, 73.

شرط است: الف) خداوند دقیقاً همان چیزی را که موجوداتش احساس می‌کنند، احساس می‌کند؛ ب) خداوند با ارزیابی عاطفی موجوداتش موافق است.

شرط ب، پیش فرضی است که در مثال سادیست وجود داشت. این در حالی است که خدا نمی‌تواند همان قضاوت عاطفی‌ای را داشته باشد که سادیست دارد، زیرا اگر خدا در شادی سادیست سهیم باشد، عادل نیست.<sup>۴</sup> محال است خدا چنین قضاوت ارزشیابانه عاطفی غلطی داشته باشد و از آنچه سادیست از آن لذت می‌برد، لذت برد.<sup>۵</sup> این امر مستلزم خدایی غیراخلاقی و غیرعقلانی است. خدا بدون اینکه با احکام عاطفی مخلوقات موافق باشد، عواطف آن‌ها را درک می‌کند و در حالی که این عواطف را درک می‌کند، آن‌ها را اموری ناپسند می‌داند.

پاسخگویی<sup>۱</sup> به موضوع تصورش است. عواطف نیز همین‌طور هستند. عواطف نیز نوعی پاسخگویی به جهانی هستند که در آن، فرد موضوع عواطف را به‌گونه‌ای خاص مورد تفسیر قرار داده است؛ برای مثال آن را خوب، بد، ترسناک، امیدوارکننده یا هیجان‌انگیز می‌داند. به‌عنوان مثال، فردی سگ پارس‌کننده را خطرناک می‌داند، به این ترتیب او حکم می‌کند که سگ چیزی ترسناک است.<sup>۲</sup>

از طرف دیگر، همه عواطف معقول نیستند. اگر پاسخی عاطفی نتواند به درستی ارزش متعلقش را دنبال کند، معقول نیست. در حالی که اگر بتواند به درستی ارزش متعلقش را دنبال کند، آن پاسخ عاطفی معقول است.<sup>۳</sup>

برای رهایی از ناسازگاری صفات خدا باید تصور دقیقی از عواطف منتسب به خدا داشته باشیم. تصور ساده‌انگارانه از همدلی الهی شامل چند

4. (Creel, 1986: 132).  
5 (Creel, 1986:118).

1. Responsiveness.  
2. Todd, 2014: 704.

۳. ببینید: (میرشمسی، ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۲۴ و میرشمسی، ۱۳۹۱: ۱۹۹-۲۲۳).

برعکس، خداوند مطابق با کمال اخلاقی‌اش، پاسخ عاطفی درخوری خواهد داشت. احتمالاً این حالت عاطفی خشم خدا نسبت به سادیست خواهد بود. خدا بدون همدلی کامل با سادیست، قادر به قضاوت دقیق او نخواهد بود. به جای اینکه همدلی با کمال اخلاقی خدا ناسازگار باشد، کمال اخلاقی خدا اقتضا می‌کند که خداوند همدلی کاملی داشته باشد.

نگاه دقیق به عواطف و تفکیک عواطف معقول از غیرمعقول، یکی از راه حل‌های پیش روی ناسازگاری موجود است. خدا می‌تواند در تعامل با بندگان، حالات عاطفی متنوعی را تجربه کند اما این به معنای خروج او از عقلانیت یا اخلاق و تأثر از هوی و هوس نیست.

## ۲-۲. محدود کردن عاطفه‌مندی خدا به شرایط خاص

راه حل دیگر آن است که برای بهره‌مندی خدا از عواطف شرایطی در

همدلی مربوط به فردی است که آگاهانه نسخه‌ای از عواطف دیگری را به دست می‌آورد و می‌داند که عواطفش با دیگری متفاوت است.<sup>۱</sup> بنابراین، برخلاف شرط ب، در همدلی هرگز لازم نیست برای درک عواطف دیگری با حالات عاطفی او موافق باشیم. وقتی در تلاش برای درک عواطف دیگری هستیم، عواطف خود را فراموش نمی‌کنیم. خدا نسخه کاملی از حالات آگاهانه سادیست در اختیار دارد. او می‌داند که سادیست از شکنجه بی‌گناهان لذت می‌برد. در عین حال خدای دانای مطلق می‌داند که او (خدا) سادیست نیست. علی‌رغم همدلی، خدا لذت سادیست را حالت عاطفی مناسبی نمی‌داند. خدا در همدلی معیار ناسازگاری عقلانی را نقض نمی‌کند.

همدلی خدا با سادیست به معنای درک احساس واقعی اوست، اما زندگی عاطفی خدا فقط در همدلی با سادیست متوقف نمی‌شود بلکه

.1 Zagzebski, 2016: 442  
(Ravenscroft, 2017: 149).

**ب:** معیار ناسازگاری عقلانی:<sup>۵</sup> هر احساس یا عاطفه‌ای که منتج به عملی غیرعقلانی شود، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه به خدا نسبت داده شود.

بعضی متکلمین معتقدند برخی احساسات اخلاقاً و عقلاً خنثی هستند، در حالی که بعضی دیگر، وجه اخلاقی و عقلانی دارند و ایجابی هستند. از نظر این متکلمین، خدا می‌تواند واجد احساسات ایجابی<sup>۶</sup> مثل عشق باشد، اما نمی‌تواند واجد احساسات سلبی<sup>۷</sup> باشد که مستلزم گناه بوده و غیرعقلانی هستند.<sup>۸</sup> به این ترتیب، خدا دارای احساسات یا عواطفی است که معیار ناسازگاری اخلاقی و ناسازگاری عقلانی را پشت سر گذاشته است.

**ج:** معیار ابتهاج: خدا نمی‌تواند موضوع عواطفی باشد که ذاتاً و ضرورتاً عواطفی متألم‌کننده هستند.<sup>۹</sup>

بر این اساس، ارز یابی عاطفی مخلوقاتی که ابتهاج خدا را خدشه‌دار

نظر بگیریم. برای مثال، متکلم قرن نوزدهم ویلیام شد<sup>۱</sup> خدا را از هرگونه احساسی بری دانسته، در عین حال خدا را دارای دو حالت عاطفی می‌داند: عشق و غضب. به زعم «شد» این دو حالت عاطفی در واقع یکی از صفات اخلاقی خدای قدوس<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup> «شد» تنها کسی نیست که خدا را بری از احساسات دانسته و در عین حال او را سرشار از عشق و غضب می‌داند. در تاریخ مسیحیت، این ادعا بسیار رایج است؛ هرچند در اینکه خدا در معنای واقعی کلمه دارای غضب است، اتفاق نظر وجود نداشته است.

## ۲-۱. معیارهای متکلمین مسیحی میانی و اولیه

**الف:** معیار ناسازگاری اخلاقی:<sup>۴</sup> هر احساس یا عاطفه‌ای که با کمال اخلاقی خدا ناسازگار باشد، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه وصف خدا باشد.

6. the positive passions.

7. the negative passions.

8. Lister, 2013: chapter 3 .

9. Shedd, 1888: 174 .

1. William Shedd.

2. God – holiness.

3. Shedd, 1888: 174.

4. the Moral Inconsistency Criterion.

5.the Rational Inconsistency

Criterion .

فاصله می گیرد. علاوه بر پذیرش علم پیشین الهی، خدا باوران نئو کلاسیک تصدیق می کنند که خدا مکلفی بالذات است.

اختلاف نظر نئو کلاسیک ها در صفاتی است که می توان به ذات کامل خدا نسبت داد. خدا باوران نئو کلاسیک معتقدند صفاتی مثل بی زمانی، لایتغیر بودن، بساطت یا تأثرناپذیری کمال نیستند. آنان معتقدند ذات خدا دارای کمالاتی مثل علم مطلق، قدرت مطلق، خیرخواهی مطلق و اراده مطلق است؛ با توجه به صفت اکتفای بالذات، ویژگی ها و قوای ذاتی خدا متأثر از مخلوقات نیست.

خدا باوران کلاسیک، خدا را واجب الوجود می دانند و به سرمدیت او اعتقاد دارند. ایشان معتقدند واجب الوجود نمی تواند آغاز و انجامی داشته باشد. با این حال، ایشان معتقدند بی زمانی و زمان مندی هر دو با وجود

می کنند، برای خدا غیر معقول یا غیر اخلاقی است. به این ترتیب، خدا در همه عواطفش مثل رحمت<sup>۱</sup>، لطف<sup>۲</sup> و غضب<sup>۳</sup> کامل است. در عین حال، خدا همه این حالات عاطفی را به گونه ای تجربه می کند که با ابتهاج مطلقش در تعارض نیست.<sup>۴</sup>

### ۲-۳. پذیرش تغییرپذیری<sup>۵</sup>

مکتب خدا باوری نئو کلاسیک، قرائتی از خدا را ارائه می دهد که در آن بعضی از صفات کلاسیک خدا انکار می شود. آنان معتقدند امکان ندارد خدا همه صفات کلاسیک را داشته باشد؛<sup>۶</sup> هر چند آنان منکر علم پیشین الهی نیستند و با پذیرش علم پیشین الهی از الهیات فاصله می گیرند. همچنین با پذیرش تمایز خدا و موجودات و نظریه خلق از عدم، همه خدا انگاری و خدا فراگردانی را رد می کنند.<sup>۷</sup> الهیات نئو کلاسیک در حوزه متافیزیک کلاسیک باقی مانده و از الهیات پویشی

5. Mutability.

6. Timpe, 2013: 202.

7. Cf. (Mullins, 2016b).

1. mercy.

2. Gentleness.

3. Anger.

4. Mozley, 1926: 38.

حالات مختلف است؛ لذا خدا خالق و رب جهان می‌شود.

پذیرش تغییر پذیری خدا با یک چالش روبروست. خدای متغیر می‌تواند خوب بودن یا محبت ورزیدن را متوقف کند یا به نوعی وجود خود را متوقف کند. با این حال به نظر می‌رسد وجوب وجود خدا مانع از آن است که خدای متغیر، وجود خود را متوقف کند؛ به علاوه مکتفی بالذات بودن خدا به این معناست که صفات ذاتی خدا وابسته به چیزی خارج از ذات او نبوده و حاصل چیزی خارج از ذاتش نیست. ویژگی‌های ذاتی و قدرت ذاتی خدا از بین نمی‌رود و به وجود نمی‌آید، زیرا این صفات ذاتی بوده و عارضی نیستند؛ یعنی به طور متافیزیکی غیرممکن است که خدای متغیر، خیر اعلی و قدرت اعلی نباشد، بلکه او به مرور زمان این اختیارات را به طرق مختلف اعمال می‌کند. از سوی دیگر، باید توجه داشت «حاکمیت الهی<sup>۲</sup> اعمالی خودسرانه نیست، بلکه پاسخی

سرمدیت خدا سازگار است. بی‌زمانی به معنای آن است که خدا بدون توالی<sup>۱</sup> موجود است در حالی که زمان‌مندی تصدیق می‌کند که خدا در حیاتش به عنوان کسی که به طور آزاد قدرتش را اعمال می‌کند، توالی دارد.

اعمال قدرت به معنای به فعلیت رساندن قوه ایجاد اموری است که پیش از این وجود نداشته اند. وقتی خدا آزادانه عملی را انجام می‌دهد، او کاری جدید کرده است و بنابراین متحمل توالی شده است. بر این اساس زمان‌مندی به خوبی با وجوب وجود، اراده آزاد و علم مطلق، قابل جمع است. خدای سرمدی از آنجا که در طول زمان، ذاتش را به شیوه‌های جدید در معرض پاسخ به مخلوقاتش قرار می‌دهد، متحمل انواع مختلف تغییر می‌شود. انکار بی‌زمانی به انکار لایتغیر بودن می‌انجامد. خدا باور نئوکلاسیک، پذیرش اینکه خدا لایتغیر را ضروری نمی‌داند، برعکس معتقد است قدرت و اراده آزاد خدا مستلزم قدرت تغییر

2. YHWH's sovereignty.

1. Succession.

زمان‌مند،<sup>۴</sup> متغیر<sup>۵</sup> و تأثیرپذیر<sup>۶</sup> است. او معتقد است رفتارها و اعمال خداوند در مواجهه با مخلوقات، از یک لحظه به لحظه دیگر تغییر کند. بر این اساس، خداوند از حقایق بی‌زمان<sup>۷</sup> دربارهٔ جهانی که در حال تحقق آن است، آگاه است. هم‌زمان با وقوع تاریخ، خدا در دانش خود نسبت به وقایع زمان‌مند<sup>۸</sup> رشد می‌کند، اما دانش او نسبت به وقایع بی‌زمان، ثابت می‌ماند. همچنین، خدا با گسترش تاریخ، در دانش تجربی خود رشد خواهد کرد، اما دانش او از واقعیت‌های بی‌زمان تغییر نمی‌کند. بنابراین، پیروان نظریهٔ تأثیرپذیری خدا با توجه به علم پیشین الهی<sup>۹</sup> و مشیت<sup>۱۰</sup> خداوند و نظریهٔ علم میانی بر آنند که خدای تأثیرپذیر، کاملاً قادر به صدور وعده‌های قابل اعتماد است؛ او در مقام ذات سرمدی، واجب‌الوجود و مکتفی بالذات است و در عین حال، با توجه به

مسئولانه<sup>۱</sup> و مشفقانه<sup>۲</sup> به رفتارهای اخلاقی و غیراخلاقی انسان‌هاست.<sup>۳</sup> پیروان نظریهٔ تأثیرپذیری خدا همچون خدا‌باوران کلاسیک معتقدند خداوند اراده‌ای تغییرناپذیر در مواجهه با گناهکاران و مقدسین مطابق با اوامر اخلاقی دارد. اختلاف خدا‌باور نئوکلاسیک با خدا‌باور کلاسیک در بحث رفتار و عمل متغیر خدا در مواجهه با مخلوقات است. فرض کنید خدا از ازل حکم کرده همهٔ کسانی را که به دنبال توبه هستند، ببخشد. این حکم در مواجههٔ خدا با مخلوقاتش در طول زمان، بدون تغییر خواهد ماند؛ اما خدا نمی‌تواند مخلوقات را مسمول بخشش خود قرار دهد، مگر آن که مخلوقات استغفار کنند؛ در آن لحظه، بخشش خدا رقم می‌خورد. خدا‌باور نئوکلاسیک در تأیید این مسأله، مشکلی ندارد زیرا معتقد است خداوند،

7. tenseless truths.  
8. tensed facts.  
9. Foreknowledge.  
10. Providence.

1. Responsibly.  
2. Responsively.  
3. Moberly 1998, 114.  
4. Temporal.  
5. Mutable.  
6. Passible.

کامل، غالباً نظریهٔ خدای مطلق<sup>۴</sup> را فرض می‌کنند.<sup>۵</sup> در نظریهٔ خدای مطلق، اطلاق قدرت، علم و خیر خواهی مفروض گرفته می‌شود. با این حال لازم نیست الهیات مبتنی بر موجود کامل، متعهد به نظریهٔ خدای مطلق باشد، بلکه می‌تواند نظریهٔ خدای حداکثری که معتقد است خدایی را که دارای حداکثر قدرت، علم و خیر است، بپذیرد.<sup>۶</sup> نظریهٔ خدای حداکثری، در اصل با نظریهٔ خدای مطلق سازگار است، زیرا ممکن است بدان معنا باشد که خدا از حداکثر قدرت، دانش و خوبی بهره‌مند است. با این حال، نظریهٔ خدای حداکثری از نظریهٔ خدای مطلق ضعیف‌تر است، زیرا ممکن است مشخص شود صفتی مانند قدرت مطلق از نظر متافیزیکی امکان‌پذیر نیست، زیرا مفهوم نامنسجم<sup>۷</sup> است.

توالی زمانی، تغییراتی را در مقام فعل تجربه می‌کند.

#### ۲-۴. خدای حداکثری جایگزین خدای مطلق

اولین اصل الهیات، مبتنی بر موجود کامل<sup>۱</sup> تعریف خدا به عنوان بزرگ‌ترین موجود متافیزیکی ممکن است.<sup>۲</sup> لذا خدا باید از همهٔ ویژگی‌های کمالی به بهترین وجه و شدیدترین درجهٔ ممکن برخوردار باشد.<sup>۳</sup> در الهیات موجود کامل، غالباً بحث دربارهٔ صفات کمالی و انسجام آن‌هاست. صفات کمالی، صفاتی هستند که بهره‌مندی از آن‌ها بهتر از عدم بهره‌مندی است. این صفات، ویژگی‌هایی هستند که بهره‌مندی از آن‌ها به خودی خود و بدون لحاظ شرایط، کمال محسوب می‌شود.

متکلمان الهیات مبتنی بر موجود

خدا موجودی است که هیچ موجودی برتر و کامل‌تر از او قابل تصور نیست.

2. Nagasawa, 2017: 9.
3. Nagasawa, 2017: 64.
4. the Omni-God thesis.
5. Nagasawa, 2017: 25.
6. Nagasawa, 2017: 92.
7. incoherence within the concept.

۱. perfect being theology: در این الهیات که الهیات آنسلمی هم نامیده می‌شود و هم‌خوانی زیادی با الهیات توحیدی دارد، خداوند با وصف کامل مطلق، یعنی موجودی دارای تمامی کمالات و فضایل ممکن توصیف شده است. به تعبیر دیگر،

در الهیات حداکثری، صفات خدا محدود به ممتنعات عقلی می‌شود؛ برای مثال خدا قادر به خلق شریک خود نیست، زیرا چنین چیزی عقلاً محال است یا علم خدا محدود به ممتنعات منطقی است؛ همچنین صفات خدا محدود به ممتنعات اخلاقی است. به‌عنوان مثال، عقلاً محال است امام حسین دوزخی شود و یزید بهشتی.<sup>۱</sup> بنابراین، صفات خدا محدود به ممتنعات عقلی و اخلاقی است. پس دانش خدا کامل است، اما لازم نیست بپذیریم که خداوند واقعاً همه سرخوردگی‌ها و رنج‌هایی را که موجودات محدود متحمل می‌شوند، درست به همان روشی که موجودات متحمل می‌شوند، احساس می‌کند. در واقع، چنین چیزی غیرممکن است؛ زیرا گاهی رنج مخلوقات به گونه‌ای است که تجربه فرد سراسر پر از درد است یا

اینکه زندگی‌اش بی‌معنی و دلگیر است. همچنین بسیاری از تجربیات بشری، مثل تجارب قاتلان جمعی، ذاتاً شیطانی هستند. خدا هرگز چنین تجربه‌هایی را به آن شکل تجربه نمی‌کند. خدا باید بداند که آن‌ها رخ داده‌اند و باید بداند که چگونه هستند. اما خدا در واقع هرگز تجربه نخواهد کرد که زندگی بی‌معنی است؛ خدا باید تجربه‌هایی را که ذاتاً شیطانی هستند، محکوم کند. بنابراین در چنین تجربیات، باید «فاصله» مخصوص<sup>۲</sup> خدا با تجربیات بشری حفظ شود.<sup>۳</sup>

به این ترتیب با توجه به نظریه تأثیرپذیری، خدا در مقام ذات، به خود و بندگان علم دارد و واجد علم پیشینی و گزاره‌ای است، در عین حال در تعامل با بندگان، علم تجربی<sup>۴</sup> و شناخت از راه آشنایی<sup>۵</sup> را تجربه می‌کند و دارای دانش

۱. سبحانی، ۱۳۷۷.

2. certain “distancing”.

3. Ward, 2017: 174.

4. experiential knowledge.

دانشی پیشینی است که در تقابل با دانش گزاره‌ای و مهارتی قرار دارد. این علم با علم از راه آشنایی نزدیک است.

5. knowledge by acquaintance

با این حال، انتساب صفاتی چون خشم یا تحقق همدلی و شفقت برای خدا با ابهامات جدی‌ای روبروست.

در الهیات نئوکلاسیک، با تحلیل نوین عاطفه، زمان و علم، خدا موجودی است که اگرچه در مرحله ذات ثابت است اما در مقام فعل تغییرپذیر است و این مسأله خللی در کمال حداکثری خدا ایجاد نمی‌کند.

در این دیدگاه، خدای عالم، خیرخواه، قادر مطلق که در ابتهاج مطلق است، می‌تواند و باید با بندگان در تعامل باشد. چنین خدایی در عین وجود و وجود و اکتفای بالذات و سرمدیت، دارای توالی زمانی بوده و در مقام فعل تغییرپذیر است؛ همچنین به جهت بهره‌مندی از علم مطلق، دانش خدا محدود به دانش گزاره‌ای پیشینی نبوده و خبیر است. به این ترتیب، در الهیات نئوکلاسیک با بازبینی صفات خدا، ناسازگاری موجود میان خدای ایستای ارسطویی با خدای خبیر و

شفقت‌ورزانه<sup>۱</sup> است؛ اما این دانش محدود به ممتعات عقلی و اخلاقی است. هر جا تحقق این علم منجر به انتساب فعل غیراخلاقی به خدا شود، این علم محدود شده و به دانش حداکثری بسنده می‌کند.

### نتیجه‌گیری

پذیرش تأثیرپذیری و عاطفه‌مندی خدا به‌طور سنتی در الهیات و کلام چندان سابقه ندارد. با این حال کتب آسمانی، خدا را در تعامل با مخلوقات معرفی می‌کنند. تعامل خدا با بندگان، با تصور خدای تغییرناپذیر و بسیط ناسازگار است. به نظر می‌رسد تحلیل خاص از مفهوم بساطت و تغییرناپذیری خدا، در این ناسازگاری مؤثر است. در الهیات کلاسیک با تأکید بر بساطت، وجود و وجود، اطلاق صفات و بی‌زمانی و تغییرناپذیری خدا، برای حل این ناسازگاری فقط بعضی عواطف با شرط سازگاری با عقلانیت، اخلاق و ابتهاج الهی قابل حمل بر خدا شناخته شده‌اند.

1. Empathical knowledge.

دانش از راه آشنا بودن با کسی یا چیزی است مانند:

«من فلانی را می‌شناسم» یعنی با او آشنا هستم

مجیب ادیان توحیدی تا حدودی حل و فصل می‌شود.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

Sermons Upon the Ten First Chapters of the Gospel of Jesus Christ, According to Matthew. London:

- Brasnett, Bertrand R. (1928). *The Suffering of the Impassible God*. London: Brueggemann, eds. Tod Linafelt and Timothy K. Beal. Minneapolis: Cambridge University Press.
- Charnock, Stephen. (1864). *The Complete Works of Stephen Charnock*. ed. Continuum International Publishing Group.
- Creel, Richard E. (1986). *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deonna, Julien A. and Fabrice Teroni. (2012). *The Emotions: A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Herdt, Jennifer A. (2001). "The Rise of Sympathy and the Question of Divine Suffering." *Journal of*

## منابع

- سعیدی مهر، محمد، و دیگران. (۱۳۸۸). *جستارهایی در کلام جدید*. انتشارات سمت و دانشگاه قم.
- آنسلم. (۱۳۸۶). *پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*. ترجمه افسانه نجاتی. تهران: قصیده سرا.
- میرشمسی، زینب سادات. (۱۳۹۹). *بررسی نقش عاطفه به عنوان واسطه عمل و نظر از منظر ملاصدرا*. حکمت صدرایی، ۱ (۱۷)، ۱۶۳-۱۷۳.
- میرشمسی، زینب سادات. (۱۳۹۲). *عواطف به چه معنا شناختی هستند؟ پژوهش‌های فلسفی-کلامی (پیاپی ۵۵ و ۵۶)*، ۲۰۵-۲۲۲.
- میرشمسی، زینب سادات؛ جوادی، محسن. (۱۳۹۱). *گزارش و ارزیابی نسبت عاطفه با شناخت از دیدگاه مارتا نوسبام*. فلسفه و کلام اسلامی، (۴۵)، ۱۹۹-۲۲۳.
- Augustine, Saint. (1991). *The Trinity*. Trans. Edmund Hill. Hyde Park: New City Press.
- Blackwood, Christopher. (1658). *Expositions and*

- Survey of Christian Thought.
- Mullins, R.T. (2016a). *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University.
  - Mullins, R.T. (2016b). "The Difficulty of Demarcating Panentheism." *Sophia* 55: 325
  - Mullins, R.T. (2020). *God And Emotion*, Cambridge: Cambridge university press.
  - Nagasawa, Yujin. (2003). "Divine Omniscience and Knowledge de se." *International Journal for Philosophy of Religion* 53: 73–82.
  - Nagasawa, Yujin. (2017). *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism*. Oxford: Oxford University Press.
  - O'Connor, Kathleen M. (1998). "The Tears of God and Divine Character in Jeremiah 2–9." In *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, eds.
  - Oord, Thomas Jay. (2010). *The Nature of Love: A Religious Ethics* 29: 367–99.
  - Lister, Rob. (2013). *God is Impassible and Impassioned: Toward a Theology of Divine Emotion*. Wheaton: Crossway.
  - Lombard, Peter. (2007). *The Sentences Book 1: The Mystery of the Trinity*. Trans. Giulio Silano. Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
  - McConnell, Francis J. (1924). *Is God Limited?* London: Williams & Norgate.
  - McConnell, Francis J. (1927). *The Christlike God: A Survey of the Divine Attributes from the Christian Point of View*. New York: Abingdon Press.
  - Moberly, R.W.L. (1998). "God is Not a Human That He Should Repent (Numbers 23:19 and 1 Samuel 15:29)." In *God in the Fray: A Tribute to Walter*.
  - Mozley, J.K. (1926). *The Impassibility of God: A*

- Baptist Society. Publication
- Theology. St Louis: Chalice Oxford: Oxford University Press.
- Todd, Cain. (2014). "Emotion and Value." *Philosophy Compass* 9: 702–12.
  - Ward, Keith. (2017). *The Christian Idea of God: A Philosophical Foundation for Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - Zagzebski, Linda. (2008). "Omnisubjectivity." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig. New York: Oxford University Press.
  - Zagzebski, Linda. (2016). "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute." *Nova et Vetera* 14: 435–50.
  - Zanchius, Girolamo. (1601). *Life Everlasting: Or, The True Knowledge of One Jehovah, Three Elohim, and Jesus Immanuel*. Cambridge: John Legat.
  - Pike, Nelson, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, 74, 1965, pp27-46.
  - Pink, Arthur W. (1975). *The Attributes of God*. Grand Rapids: Baker Books.
  - Randles, Marshall. (1900). *The Blessed God: Impassibility*. London: Charles H. Kelly.
  - Roberts, Robert C. (2013). *Emotions in the Moral Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - Scrutton, Anastasia. (2013). "Divine Passibility: God and Emotion." *Philosophy Compass* 8: 866–74
  - Shedd, W.G.T. (1888). *Dogmatic Theology*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons.
  - Strong, Augustus Hopkins. (1907). *Systematic Theology Volume 2: The Doctrine of Man*. Philadelphia: American

## The role of philosophy in salvation according to Plato

*Fatemhe Bakhtiar<sup>1</sup>*

**Submitted:**

2022/1/29

**Accepted:**

2022/6/5

**Keywords:**

justice,  
Plato, rebirth,  
salvation,  
soul

**Abstract:** Salvation has always been considered as an important matter by most religions and the thought schools. Plato as an original philosopher reflected on it. The result of his thought about salvation has been investigated in this essay. Thus, it was found out that salvation and philosophy have a strong relation in Plato's philosophy. Their relation has to do with the role of reason in his philosophy. Reason, according to him, is a part of soul which makes us human beings and also could finally make us divine creatures. It means that human being, according to Plato, could free themselves from the cycle of rebirth with the help of reason and thus become a mortal living thing. In the other words, living things, according to Plato, are of two types: immortal and mortal. An immortal living thing is a winged soul patrolling all of heaven. When the soul sheds its wings and wanders until it lights on something solid and descends to earthly existence and body, setting the body in motion, then it becomes a mortal living thing (human being). Therefore, whenever human being could come back to the heaven, they would be saved from the cycle of rebirth. In fact, salvation is only the result of life as a philosopher.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.543965.2125](https://doi.org/10.30470/phm.2022.543965.2125)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Assistant Professor of Philosophy, Razi University. [f.bakhtiari@razi.ac.ir](mailto:f.bakhtiari@razi.ac.ir).

**I**ntroduction: Salvation has been the main concern of all religions including Abrahamic and non-Abrahamic ones. For example, a Christian considers salvation as “the main aim of religious thought and practice” (Menn, 2013, p. 191). Likewise, Muslims and Jews define salvation according to the teachings of Islam and Judaism. However, belief in the afterlife is a common aspect of Abrahamic religions, i.e. salvation may be attained in the other world. According to non-Abrahamic religions like Indian ones, salvation is defined according to “mukti” or “moksa,” releasing from the cycle of rebirth” or at least “gaining a good rebirth”. In other words, salvation may be attained “through understanding the inner meaning of ritual practices, or through devotion to a god” (ibid). Plato also defines salvation as releasing from the cycle of rebirth. In *Phaedrus* (249a), he asserts that “the soul of a man who practices

philosophy without guile...after the third cycle of one thousand years” grows his or her wings back, and he or she departs in the three-thousand years.

According to the Myth of the Soul’s Cycles with gods, souls before coming into the bodies inhabit in heavens. When following gods to “go to feast at the banquet they have a steep climb to the high tier at the rim of heaven; on this slope the gods’ chariots move easily, since they are balanced and well under control, but the other chariots barely make it” and fall down into bodies (Phaedrus, 247b). Thus, their final goal is to come back there. However, it is not easy. “no soul returns to the place from which it came for ten thousand years, since its wings will not grow before then, except for the soul of a man who practices philosophy” (ibid, 248e-249a). It seems that in Plato’s view, salvation has been considered as releasing from the cycle of rebirth through philosophy. In this study, the role of

philosophy in salvation according to Plato will be explained.

**Methodology:** The research method is descriptive and analytic and it has mainly been done by exploring the Myth of the Soul's Cycles with gods and the Allegory of the Cave.

**Findings** The Two factors playing an important role in salvation according to Plato are justice and philosophy. We become righteous when each part of our soul does its own work well, i.e., "it appropriates for the rational part to rule, since it is really wise and exercises foresight on behalf of the whole soul, and for the spirited part to obey it and be its ally" (Republic, 441e). Just souls, according to the Myth of the Soul's Cycles with gods, "are lifted up by justice to a place in heaven" and live there for a thousand year. Then they have to return to another body and experience another life. Actually just souls can attain happiness and live happily

somewhere in heaven for a while but they cannot release from the cycle of rebirth for a period of ten thousand years.

As previously stated, according to Plato, philosophy is the only path to salvation. Through dialectic, the philosopher will be able to see ideas again and achieve the knowledge of Good. Thus, he or she will become divine and naturally must be returned to the heavens.

### **Discussion and Conclusion:**

According to Plato, living righteously and living as philosophers both lead to salvation, but living righteously leads to living happily for a limited time only until the next reincarnation, while the philosopher's soul is the only soul that is finally released from the cycle of reincarnation.

The philosopher's soul is the only soul that truly saves because he will eventually return to the heavens where he has come from. For this reason, it seems to Plato that true salvation

could be the result of philosophizing.

## References:

- Bluck, R.S. (1958), "The "Phaedrus" And Reincarnation", *Philology*, Vol. 79, No. 2, pp. 156-164.
- Bussanich, John (2013), "Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus", *Vishwa Adhuri, Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter.
- Copleston, Frederick (1375 SH), *A History of Philosophy*, Translated by Jalaloddin Mojtabavi, Vol.1. Elmi-Farhangi Publishing Company, [in Persian].
- Fathi, Hasan (1382 SH), "Dialectic in Plato's Philosophy", *Journal of the Faculty of Literature of the University of Tabriz*, No.186, [in Persian].
- Ghavam Safari, Mahdi (2002), "Anamnesis and The Myth of the Soul's Cycles with gods", *Falsafeh*, No.6&7, [in Persian].
- Hackforth, R. (1997), *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press.
- Keyt, David (2008), "Plato on Justice", *Philosophical Inquiry*, Vol. 30, No. 3-4.
- Lee, Myungjoon (1994), *Plato's philosophy of education: Its implication for current Education*, PhD thesis, Marquette University.
- Mbae, Justus B. (1991), "Education for salvation: Plato's conception of the soteriological role of philosophy", *Humanities*, No.5
- Malekian, Mostafa (1379SH), *Tarikhe Falsafeye Gharb*, Vol.1. Research Institute of Hawzeh and University, [in Persian].
- Menn, Stephen (2013), "Plato's Soteriology?", *Vishwa Adhuri, Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter.
- Plato (1994), *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press.
- Plato (1380SH), *The Complete works of Plato*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi, [in Persian].

- Saebi, Gholamreza& Eslamee, Saeed (2020), “Critical evaluation of Plato's theory of justice: The theory of justice in the Republic”, *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 13, Issue. 29 [in Persian].



## نقش فلسفه در رستگاری از نظر افلاطون

فاطمه بختیاری<sup>۱</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۹

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۲/۱۶

## واژگان کلیدی:

افلاطون،

تناسخ،

رستگاری،

عدالت، نفس.

**چکیده:** رستگاری همواره مفهوم مورد التفات اکثر ادیان و مکاتب فکری در طول تاریخ بوده است. افلاطون نیز به عنوان متفکری مؤسس در این باب اندیشیده و اندیشه او در این زمینه، مورد پژوهش مقاله حاضر بوده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که رستگاری و فلسفه، در فلسفه افلاطون ارتباط وثیقی دارند. این ارتباط به نقش عقل در فلسفه او برمی گردد. عقل برای افلاطون جزئی از نفس است که اولاً انسان را انسان می کند و در نهایت می تواند او را موجودی الهی بکند. معنای این سخن آن است که افلاطون فکر می کند انسان به کمک عقل می تواند از چرخه تناسخ رهایی یابد و زنده فناپذیر شود. از نظر افلاطون موجودات زنده، دو نوع هستند: فناپذیر و فناپذیر. موجود زنده فناپذیر همان نفس است که بال و پر (پاکی و کمال) خود را از دست نداده است و در عالم بالا می گردد و جهان لایتناهی را می پیماید. وقتی نفس، بال و پرش را از دست بدهد و به کالبدی زمینی هبوط کند و منشأ حرکت آن شود، به موجود زنده فناپذیر تبدیل می شود. رستگاری از نظر افلاطون وقتی حاصل می شود که انسان به کمک عقل بتواند به عالمی که از آن هبوط کرده است، بازگردد. به دیگر سخن، رستگاری حقیقی از نظر افلاطون، رهایی نفس از چرخه تناسخ است و رهایی از چرخه تناسخ فقط با زندگی فیلسوفانه حاصل می شود.

DOI: 10.30470/phm.2022.543965.2125

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی، f.bakhtiari@razi.ac.ir

## مقدمه

رستگاری<sup>۱</sup> مفهومی است که در اکثر مذاهب، اعم از ابراهیمی و غیر ابراهیمی بدان پرداخته شده است. به عنوان مثال «در مسیحیت رستگاری، غایت اصلی تفکر و اعمال مذهبی است» و رستگاری برای مسیحیان معنای خاص خود را دارد. برای مسلمانان نیز رستگاری معنای خاص خود را دارد ولی وجه مشترک در نظریه رستگاری ادیان ابراهیمی باور به عالم آخرت است و رستگاری به بیانی در عالم اخروی قابل دستیابی است. در ادیان غیر ابراهیمی مثل مذاهب هندی، رستگاری در ارتباط با پدیده تناسخ تعریف می شود، یعنی رستگاری به عنوان «رهایی از چرخه تناسخ» یا «دستیابی به یک تولد دوباره خوب» در چرخه تناسخ تعریف می شود. مطابق با این ادیان، رستگاری از طریق انجام آداب و مناسک مذهبی و درک معنای باطنی آن ها یا وقف خویش در راه خدا یا از طریق تفکر و

مراقبه حاصل می شود ( Menn, 191: 2013). اما افلاطون در یونان باستان با این که رستگاری را رهایی از چرخه تناسخ می دانست، ولی فکر می کرد پرداختن به فلسفه تنها راهی است که می تواند بشر را رستگار کند. به همین خاطر باید نشان داده شود که مطابق با نظر افلاطون چگونه بشر می تواند از طریق تفکر فلسفی به رستگاری دست یابد.

رستگاری و فلسفه در فلسفه افلاطون ارتباط وثیقی دارند. این ارتباط به نقش عقل در فلسفه او برمی گردد. عقل در نظر افلاطون جایگاهی خاص دارد و از این روست که او فیلسوفی عقل گرا خوانده شده است. عقل برای افلاطون، جزئی از نفس است که اولاً انسان را انسان می کند و در نهایت می تواند او را موجودی الهی نیز بکند. به بیان دیگر، عقل از نظر افلاطون، جزئی از نفس است که می تواند انسان را الهی نیز بکند. معنای این سخن آن است که افلاطون فکر می کند انسان به

1. salvation: *soteria*.

تمثیل غار و اسطوره گردش ارواح انجام خواهد شد.

### ۱. هبوط نفس

افلاطون در اسطوره گردش ارواح، نحوه هبوط نفس به بدن انسانی را تبیین می‌کند. او در *فایدروس* می‌گوید از آن‌جا که «برای توصیف ایده نفس به بیانی الهی و مفصل نیاز است» ناچار است به بیان بشری تمثیلی قناعت کند؛ او سپس اسطوره گردش ارواح را بیان می‌کند. مطابق با این اسطوره، هر نفس غیرالهی‌ای ارابه‌ران ارابه‌ای با دو اسب است که یکی از اسب‌ها «خوب و اصیل است ولی دیگری نه» (Phaedrus, 246: a-b). این نفوس در گردش آسمانی به سوی «خوان آسمانی» همراه خدایان شرکت می‌کنند. مسیر حرکت به سوی خوان آسمانی، عمودی و رو به بالاست و ارابه‌ران باید بتواند تعادل ارابه را به خوبی حفظ کند. در این راه، ارابه‌های خدایان به آسانی مسیر سر بالا را می‌پیمایند ولی ارا به‌های دیگر به دشواری پیش می‌روند چون ممکن

کمک عقل می‌تواند از چرخه تناسخ‌های یابد و زنده فناپذیر شود.

از نظر افلاطون، موجودات زنده دو نوع هستند: فناپذیر و فنا ناپذیر. موجود زنده فناپذیر همان «نفس است که پاکی و کمال خود را از دست نداده است و در عالم بالا می‌گردد و جهان لایتناهی را می‌پیماید». وقتی نفس، بال و پرش را از دست بدهد به کالبدی زمینی هبوط می‌کند و منشأ حرکت آن می‌شود و موجود زنده فناپذیر بدین نحو پدید می‌آید (Phaedrus, 246b-c). رستگاری از نظر افلاطون وقتی حاصل می‌شود که انسان به کمک عقل بتواند به عالمی که از آن هبوط کرده است، بازگردد. بدین ترتیب رستگاری افلاطونی به معنای «بازگشت نفس به مبدأ و خانه خود، یعنی به عالم معقولی که فراتر از چرخه تولد و مرگ هاست» تعبیر می‌شود (Bussanich, 2013: 243). در این مقاله سعی بر آن است که رستگاری حقیقی انسان از دیدگاه افلاطون بررسی شود و این مهم به‌طور عمده بر اساس

زیبایی و دانش و هنر جای می گیرند. نفوسی که در رتبه بعد قرار می گیرند، یعنی کمتر از گروه قبلی موفق به مشاهده حقیقت شده اند، در تن پهلوان جنگاور یا پادشاهی که «بر طبق قانون سلطنت می کند» قرار می گیرند و نفوس دیگر به ترتیب در تن سیاستمداران و بازرگانان، ورزشکاران و پزشکان، کاهنان و غیب گویان، شاعران و مقلدان، پیشه‌وران و کشاورزان، سوفیست‌ها و مردم فریبان قرار می گیرند. نفوسی که کمترین تماشای حقیقت را داشته‌اند، در تن فرمانروایان مستبد قرار می گیرند (ibid, 247b- 248e).

افلاطون دلایل متعددی را برای هبوط نفس ذکر می کند. او نخستین دلیلی که ذکر می کند این است که سنگینی اسب بد، ممکن است ارابه را به سوی زمین بکشد (ibid, 247b)؛ دوم این که ارابه‌های نفوسی که به خاطر ناتوانی ارابه‌رانانشان نمی‌توانند از دریچه آسمان بالا بروند، ممکن است به هم برخورد کنند و موجب سقوط

است ارابه‌ران، اسب‌ها را به خوبی تغذیه نکرده باشد. غذای نفس‌ها «معرفت راستین است». برای دستیابی به این غذا باید آن مسیر صعب طی شود. خدایان همواره آن مسیر را به آسانی طی می کنند و خود حقیقت را مشاهده می کنند؛ بنابراین مقام آن‌ها حفظ می شود و جایگاهشان هربار تثبیت می شود. دسته‌ای از نفوس که به دنبال خدایان، ارابه می‌رانند، چون مشغول کنترل اسب‌ها و حفظ تعادل ارابه هستند، شاید بتوانند فقط نگاه کوتاهی به خوان آسمانی حقیقت بکنند. برخی حتی نمی‌توانند آن مسیر سربالا را طی کنند؛ بنابراین آنان هیچ بهره‌ای از حقیقت نمی‌برند. این نفوس وقتی بال و پر خود را از دست می‌دهند، بسته به میزان حقیقتی که در گردش آسمانی مشاهده کرده‌اند، در تن موجودات مختلفی جای می‌گیرند. نفسی که هیچ حقیقتی ندیده، نمی‌تواند در تن هیچ موجود زنده‌ای وارد شود. نفوسی که بیش از دیگران موفق به تماشا شده‌اند در تن انسان‌های دوستدار حکمت و

برخی دیگر به جایی در آسمان فرستاده می‌شوند تا پاداش زندگی نیکوی خود در زمین را دریافت کنند؛ پس از هزار سال هردو گروه به زندگی زمینی دیگری بازمی‌گردند. در این بازگشت‌ها ممکن است نفسی که قبلاً در کالبد انسانی بوده است، وارد بدن جانوری شود و نفسی که در کالبد انسانی بوده و سپس در تن جانوری بوده است، دوباره به تن انسانی وارد شود (Phaedrus, 248e-9b).

افلاطون ضمن این توضیحات دو استثناء را مطرح می‌کند. یکی این که نفسی که در هبوط اولیه نتوانسته وارد تن هیچ انسانی شود، نمی‌تواند در بازگشت‌های بعدی وارد تن هیچ انسانی شود «زیرا نفسی که هرگز نظری به حقیقت نیفکنده است، نمی‌تواند در کالبد آدمی درآید» (ibid, 249b). به نظر می‌رسد دیدن حقیقت از نظر افلاطون، دیدن عالم مثل است اما در واقع منظور او مجهز شدن به قوه عاقله است؛ چون فقط با عقل است که می‌توان حقیقت را مشاهده کرد (قوام

یکدیگر شوند (ibid, 248a-b)؛ سوم نفوسی که هیچ حقیقتی ندیده‌اند، آسیب دیده و دچار فراموشی و سستی شده‌اند، ممکن است بال خود را از دست بدهند و به زمین هبوط کنند (ibid, 248c-d). ولی بنا به نظریه نفس افلاطون شاید بتوان گفت «مرکب بودن نفس غیرمادی، دلیل هبوط آن است» (Bussanich, 2013: 256).

## ۲. عروج نفس

افلاطون در *فایدروس* می‌گوید دوباره بال درآوردن هر نفس، ده‌هزار سال طول می‌کشد و در این مدت، نفوس در چرخه تناسخ از بدنی به بدن دیگر می‌روند. نفوسی که در زندگی زمینی عدالت‌پیشه بوده‌اند، سرنوشت بهتری در زندگی بعدی خود پیدا می‌کنند ولی نفوسی که ظلم‌پیشه کرده‌اند، به سرنوشتی بد گرفتار می‌شوند. توضیح این که نفوس بعد از اولین زندگی زمینی محاکمه می‌شوند و برخی از آن‌ها به زندانی در زیر زمین فرستاده می‌شوند تا کیفر گناهان خود را بکشند.

جهنم ز ندانی بهمانند و موجب عبرت سایرین شوند. افلاطون در *فایدروس* ذکری از این گروه به میان نمی‌آورد. بنابراین، هکفورث می‌نویسد بنا به *فایدروس* «همهٔ نفوس بعد از ده‌هزار سال، بال درمی‌آورند» اما در باب این که چه مدت بالدار باقی می‌مانند و نیز دربارهٔ این که آیا تلاش برای همسفر شدن با خدایان به سوی دریاچهٔ آسمان بلافاصله تکرار می‌شود یا نه، در اسطوره جوابی یافت نمی‌شود (*Hackforth, 1997: 87*). بلاک معتقد است چرخهٔ هبوط به حیات زمینی و عروج به عالم خدایان ممکن است هر ده‌هزار سال تکرار شود و «چنین نفوسی بال‌ضروره تا ابد بالدار نمی‌مانند و ... منظور از هبوط توصیف‌شده در اسطوره، هبوط نخستین نیست» (*Bluck, 1958: 156-7*). قطع نظر از این که منظور از هبوط توصیف‌شده در اسطوره، هبوط نخستین است یا نه، آن چه به نظر افلاطون می‌تواند نفس انسان را از این چرخهٔ تناسخ‌رها سازد، فلسفه است. افلاطون

صفری، ۱۳۸۱: ۸۳). دومین استثنای افلاطون مربوط به نفس فیلسوف است. نفس فیلسوف بعد از سه‌هزار سال «دوباره بال و پر می‌یابد و به موطن خود بازمی‌گردد» (*Phaedrus, 249a*). در باب نفوسی که هبوط می‌کنند، نکاتی جای بحث دارد. نخست این که آیا همهٔ نفوس بعد از سپری شدن ده‌هزار سال، بال درمی‌آورند؟ دیگر آیا آنچه در *فایدروس* ضمن اسطوره بیان می‌شود، دربارهٔ هبوط اولیهٔ نفوس است یا این هبوط ممکن است بارها و بارها اتفاق بیفتد؟ از محاورات خود افلاطون پاسخ‌های متعددی در باب پرسش اول می‌توان یافت. او در جمهوری (615c-d) دربارهٔ سرنوشت آردیایوس کبیر طوری صحبت می‌کند که گویی نفس او و برخی نفوس مانند او که ستمگر بوده و جنایت‌های بزرگی مرتکب شده بودند، تا ابد در جهنم باقی می‌مانند. به علاوه در *گرگیاس* (525c) می‌گوید کسانی که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند، اصلاح‌ناپذیرند و سرنوشتشان این است که تا ابد در

دو عامل را مؤثر در رستگاری نفس انسان می‌داند: عدالت و فلسفه.

### ۳. نقش عدالت در رستگاری انسان

عدالت مبحثی مهم در فلسفه افلاطون است و اگرچه از حیث اهمیت بعد از عقل قرار دارد اما تقریباً در تمام محاورات مهم افلاطون، حتی در پارمنیدس (135c) و تیمایوس (41c) هم بحث می‌شود. با این حال فقط در جمهوری به تعریف آن پرداخته می‌شود و بر آن استدلال اقامه می‌شود.

به نظر افلاطون در رساله جمهوری، در مورد عدالت به دو نحو می‌توان بحث کرد: عدالت در جامعه یا «عدالت سیاسی» و عدالت در نفس انسان. افلاطون ضمن جستجوی تعریف عدالت سیاسی به توصیف «مدینه فاضله»<sup>۱</sup> می‌پردازد. افلاطون امیدوار است که عدالت در چنین مدینه‌ای یافت شود چون این مدینه خیر است و بنابراین فضاییلی چون حکمت، شجاعت

و عدالت و مانند آن در آن جا یافت می‌شود. برای نسبت دادن خوب یا خیر به هر چیزی در نظر افلاطون باید اول «وظیفه یا کارکرد»<sup>۲</sup> آن چیز را دریابیم، یعنی آن چیزی را که به تنهایی می‌تواند انجام دهد یا آن چه را که بهتر از همه می‌تواند انجام دهد، مثلاً کارکرد چشم، دیدن و کارکرد چاقو، بریدن است. سپس باید دریابیم حُسن انجام وظیفه برای آن چیز به چه معناست؛ به بیان دیگر در چه صورت آن چیز وظیفه خود را خوب انجام داده است و می‌تواند صفت خوب را به آن نسبت داد؟ مثلاً چشم خوب به خوبی می‌بیند و چاقوی خوب، خوب می‌برد. بالأخره این که آن چیز چه ویژگی‌هایی یا فضاییلی<sup>۳</sup> باید داشته باشد تا وظیفه خود را به خوبی انجام دهد و خوب بدان نسبت داده شود (Keyt, 2008: 40-1).

افلاطون جواب صریحی به این مسأله که کارکرد مدینه چیست، نداده است. بنابراین، مفسرین تفاسیر متعددی

1 . Kallipoli.

2 . Ergon.

3 . Arête.

می‌شود «سه فضیلت دیگر، فضیلت شوند زیرا به یاری عدالت، این سه فضیلت کار خودشان را به بهترین نحو انجام می‌دهند» (صائبی و اسلامی، ۱۳۹۸: ۲۸۹). به علاوه بنا به نظر افلاطون، حکمت مدینه فاضله از طریق حاکمان آن، شجاعتش از طریق پاسداران، اعتدالش از طریق همه اعضای جامعه و عدالتش بدین ترتیب تأمین می‌شود که هر فردی در جامعه کاری را انجام دهد که علاقه و توان انجام دادن آن را دارد (Keyt, 2008: 43).

افلاطون نحوه تشخیص کار مناسب هر فرد در جامعه را در کتاب سوم جمهوری (415a) ضمن اسطوره فلزات بیان می‌کند. به نظر او، ذات و سرشت و طبیعت آدم‌ها از بدو تولد متفاوت است. سرشت برخی از آدم‌ها طلاست، برخی نقره و عده‌ای آهن و برنج. کسی که سرشش طلاست باید حاکم شود و نقره‌سرشتان باید دستیاران حاکم شوند و بقیه، کشاورز و مانند آن

ارائه کرده‌اند. جولیا آناس<sup>۱</sup> خیر را به ساختار مدینه نسبت می‌دهد. دیوید ریو<sup>۲</sup> خیر بودن مدینه را در سعادت-مندی شهروندانش می‌داند و به نظر «کیت» وظیفه مدینه برآوردن نیاز شهروندان به پنج خیر خاص (ثروت، آزادی، آرامش، حکمت و سعادت) و محافظت از آن‌ها در مقابل پنج شرّ متناظر (فقر، بندگی، ناآرامی، حماقت و بدبختی) است (ibid: 41). مسأله بعدی این است که چگونه کارکرد خوب و مورد انتظار از مدینه برآورده می‌شود. به نظر افلاطون در صورتی این کارکرد محقق می‌شود که مدینه بر اساس «اصل تقسیم طبیعی کار» ساماندهی شود، یعنی تقسیم کار در مدینه بر اساس «استعداد و توانایی طبیعی‌ای که به خوبی پرورش یافته» انجام شود (ibid, 42). به بیان دیگر، به نظر افلاطون، فرد و جامعه فاضل باید صاحب فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت باشد. فضیلت عدالت، فضیلتی است که باعث

2 . David Reeve.

1 . Julia Annas.

بزرگ‌تر از فرد است و عدالت در آن راحت‌تر کشف می‌شود (Keyt, 2008: 40).

عدالت نفس در نظر افلاطون، مانند عدالت سیاسی، به این معناست که هر جزء نفس (عقل، اراده یا همت، شهوت) وظیفه<sup>۱</sup> خاص خودش را به درستی انجام دهد (Republic, 441d-e). وظیفه عقل «حکومت» است چون وظیفه عقل است که سعادت نفس را از طریق اندیشیدن تأمین کند. وظیفه اراده یا همت این است که دوست و دستیار عقل باشد تا مراقب جزء دیگر یعنی شهوت باشد (ibid, 441e-442). بنابراین به نظر افلاطون، کسی عادل است که «نفسش به طور کامل تحت حکومت عقل باشد». چنین کسی، فاضل یعنی خویشتن‌دار و اهل اعتدال، حکیم و شجاع است. او خویشتن‌دار است چون خویشتن‌داری همان هماهنگی اجزای نفس تحت هدایت عقل است؛ چنین کسی حکیم است چون تحت هدایت عقل به

باید بشوند. به بیان دیگر «کندوکاو در زمینه عدالت» منجر به «کندوکاو در زمینه اصل تمایزات» می‌شود. «اصلی که در آن عملکرد را می‌توان با استفاده از قابلیت‌ها و تمایزهای پیرو خطوط فضیلت وجودی افراد ترسیم کرد» (صائبی و اسلامی، ۱۳۹۸: ۲۹۰).

بنا بر آن چه پیشتر گفته شد، فضایل ضروری جهت فاضله‌شدن مدینه، حکمت، اعتدال، شجاعت و عدالت است و سعادت، پیامد طبیعی وجود چنین فضایی در مدینه است. قصد افلاطون در کتاب‌های دوم تا چهارم جمهوری، کشف چستی عدالت در نفس جزئی است. به نظر می‌رسد تعریف عدالت سیاسی فقط «ایستگاهی فرعی در جاده تعریف عدالت نفس است». هرچند در ساختار کلی محاوره بحث عدالت سیاسی بر غایت نهایی، یعنی دستیابی به عدالت نفس، سایه می‌افکند. سقراط ادعا می‌کند که درک عدالت در مدینه راحت‌تر است چون مدینه مقیاسی

1. Ergon.

#### ۴. نقش فلسفه در دستگاری

افلاطون در *فایدروس* می‌گوید: «حق نیز همین است که تنها روح کسی که دو ستار حقیقت، یعنی فیلسوف است بال و پر گیرد؛ زیرا چنین روحی علی‌الدوام از راه یادآوری دیده‌دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تنها کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند به راستی به کمال برسد» (Phaedrus, 249c). یادآوری در اینجا به معنای تعقل است (قوام صفری، ۱۳۸۱: ۸۳-۴). به بیان دیگر، فیلسوف چون همواره در حال تعقل است و در فرآیند تعقل به درک عقلانی مثل نایل می‌شود، الهی می‌شود و شایسته زندگی الهی می‌گردد. بنابراین است که نفس فیلسوف تنها نفسی است که می‌تواند پس از سه دوره زندگی فیلسوفانه از چرخه تناسخ‌رهایی یابد و به موطن اصلی خویش بازگردد.

فیلسوف شدن در نظر افلاطون شرایط خیلی خاصی دارد. اول این که

شناخت خیر و شر می‌رسد و شجاع است چون شجاعت به معنای دانستن این است که از چه چیزهایی باید ترسید و از چه چیزهایی نه (Mbae, 1991: 17). سعادت در مورد نفس هم درست همانند جامعه، پیامد طبیعی وجود فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت است. کسی که به این نحو تحت هدایت عقلش به شناخت خیر و شر نایل شود و شجاع و خویشتن‌دار شود، بنا به آنچه از رساله *فایدروس* نقل شد، در هنگام داوری به جایی در آسمان فرستاده می‌شود تا پاداش عادلانه‌زیستن را دریافت کند و هزارسال حیات آسمانی او به طول می‌انجامد تا بعد به زندگی زمینی دیگری بازگردد. البته که این از نظر افلاطون زندگی سعادت‌مندانه است و چنین شخصی به نحوی دستگاری شده است چون به مرتبه‌ای از درک حقیقت و شناخت نایل شده است؛ اما به نظر نگارنده، دستگاری حقیقی از نظر افلاطون، رهایی از چرخه تناسخ است که فقط با فلسفه حاصل می‌شود.

فرد باید قوه فیلسوف شدن و پرداختن به حکمت را داشته باشد. افلاطون در کتاب سوم جمهوری ضمن بیان اسطوره فلزات این مطلب را بیان می‌کند. او می‌گوید ذات و سرشت و طبیعت آدم‌ها از بدو تولد متفاوت است. سرشت برخی از آدم‌ها طلاست برخی نقره و عده‌ای آهن و برنج. کسی که سرشتش طلاست باید حاکم شود و نقره سرشتان باید دستیاران حاکم شوند و بقیه کشاورز و مانند آن باید بشوند (Republic, 415a). از آن‌جا که افلاطون معتقد است حاکم باید فیلسوف و حکیم هم باشد بدیهی است که سرشت فیلسوف نیز در نظر او طلاست. روشن است که منظور افلاطون از بیان اسطوره فلزات، تبیین این مطلب است که انسان‌ها با قوا و قابلیت‌های متفاوتی به دنیا می‌آیند. دومین شرط برای فیلسوف شدن این است که فردی که قوه فیلسوف شدن دارد، باید تحت تعلیمات خاصی قرار گیرد چون روشن است که صرف داشتن قوه برای فیلسوف شدن کفایت

نمی‌کند. کسی که دارای قوه فیلسوف شدن است، تحت دو نوع تعلیم باید قرار بگیرد: تعلیمات مقدماتی و دیالکتیک. تعلیمات مقدماتی شامل یادگیری حساب، هندسه، هندسه فضایی، ستاره‌شناسی و موسیقی است. این علوم باید آموخته شوند چون نفس را آماده پرداختن به حکمت و حقیقت می‌کنند (Mbae, 1991: 20-1). در واقع این علوم توجه نفس را از امور انضمامی به سوی امور انتزاعی معطوف می‌کنند و نیروی تفکر انتزاعی را تقویت می‌کنند؛ بنابراین به نظر افلاطون ضروری می‌آیند.

در نظر افلاطون اشیای شناختنی به سه قسم هستند: قسم اول، محسوسات هستند که چون به آسانی و مستقیماً به وسیله حواس درک می‌شوند، ذهن نیاز به فعالیت به جهت فهم آن‌ها ندارد؛ قسم دوم، اشیایی هستند که حواس از درک آن‌ها عاجزند و مستقیماً و فقط به وسیله عقل درک می‌شوند؛ قسم سوم، اشیای ریاضی هستند که از حیث هستی شناختی جایگاه واسطه دارند و

علوم، مقدمه و پیش شرط دیالکتیک است و دیالکتیک برای فیلسوف ضروری است. به نظر می‌رسد دیالکتیک در فلسفه افلاطون به معانی متفاوتی به کار می‌رود. دیالکتیک در منون به عنوان «روشی در برابر روش اهل مغالطه» و به معنی «گفتگوی دوستانه بین دو طرف بحث به قصد کشف حقیقت» معرفی می‌شود. در *ائوثودموس* به عنوان «شاخه‌ای از معرفت تلقی می‌شود که بالاتر از شاخه‌های دانش ریاضی قرار دارد»؛ در مهمانی که موضوع آن عشق است، دیالکتیک طی همه مراتب عشق و رسیدن به عالی‌ترین قله آن یعنی به دیدار مثال زیبایی گفته می‌شود. در کتاب *ششم و هفتم جمهوری* دیالکتیک به عنوان عالی‌ترین پژوهش معرفی می‌شود که به عالی‌ترین موضوع، یعنی مثال خیر می‌پردازد (فتحی، ۱۳۸۲: ۳-۲). در واقع، دیالکتیک نوعی تفکر است که در عین حال مبنای زندگی فلسفی است. دیالکتیک همان شیوه تفکر است که

بین معقولات و محسوسات قرار می‌گیرند. این اشیا برخی ویژگی‌های محسوسات و برخی ویژگی‌های معقولات را دارند؛ اشیا ریاضی مانند محسوسات، کثیر هستند، یعنی بیش از یک کره و یک مثلث و یک عدد پنج وجود دارد. اشیا ریاضی مانند محسوسات، صرف نیستند، مثلاً مثلث علاوه بر مثلث بودن، خواص دیگری هم دارد، اما اشیا ریاضی مانند معقولات، کامل هستند، مثلاً کره در کره بودن نقصی ندارد. به علاوه اشیا ریاضی ویژگی‌های ثابت، اطلاق و لامکان و لازمان بودن معقولات را دارند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۱۱). افلاطون شناخت محسوسات را عقیده یا «پستیسیس»، شناخت اشیا ریاضی را استدلال عقلانی یا «دیانویا» و شناخت معرفت را علم یا «نوئزیس» می‌نامد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

افلاطون یادگیری علوم مربوط به این اشیا واسطه را همچون مقدمه‌ای برای فیلسوف شدن ضروری در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، فراگرفتن این

نه تملق‌های چاپلوسان. این سخن بدین معناست که دیالکتیک در نظام افلاطونی نه تنها به معنای فلسفه نظری است و معرفت (اپیستمه) را به ارمغان می‌آورد، بلکه به معنای فلسفه عملی هم هست و حکمت (فرونسیس) را نیز به همراه می‌آورد (فتحی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۵).

فیلسوفی که تعلیمات مقدماتی و دیالکتیک را بگذرانند و به دیدار مُثُل و عالی‌ترین مثال، یعنی مثال خیر نایل شود، باید سه دوره زندگی فیلسوفانه را بگذرانند تا بتوانند به عالم خدایان بازگردند. او در این دوره زندگی زمینی اجباری باید به تعلیم و تربیت طلاسرشتان دیگر همت بگمارد. افلاطون در جمهوری (514a-515a) ضمن تمثیل غار، دیالکتیک را به زبان اسطوره بیان می‌کند. او می‌گوید غاری زیرزمینی را تصور کنید که مردمی در آن جا به بند کشیده شده‌اند، به طوری که رو به دیوار و پشت به مدخل غار دارند. این افراد از کودکی در آن جا

انسان را از تاریکی غار به روشنایی خورشید رهنمون می‌شود. ویژگی اصلی این نوع تفکر آن است که فقط و فقط به وسیله عقل پیش می‌رود تا به خود شیء<sup>۱</sup> برسد. نکته مهم در باب دیالکتیک این است که «مستقیماً به درک خیر اعلی<sup>۲</sup> که منشأ کل معرفت و حقیقت است، رهنمون می‌شود». به دیگر سخن، دیالکتیک «درک مستقیم و بی‌واسطه مُثُل» (Mbae, 1991: 21) و عالی‌ترین مرتبه معرفت است که به گزینش عالی‌ترین شیوه زیستن می‌انجامد؛ زیستنی که نفس هبوط کرده را به عالم خدایان و رستگاری رهنمون می‌شود. به بیان دیگر، وقتی نفس، راه پر پیچ‌وخم دیالکتیک را طی کرد و به شناخت جهان واقعی و نظم الهی حاکم بر آن نایل آمد، از برکت این شناسایی، منظم و الهی می‌شود و بدین ترتیب از آسیب هرآن چه از درون و بیرون ممکن است بر او لطمه بزند در امان می‌ماند؛ نه وسوسه‌های نفسانی می‌تواند او را گمراه سازند و

2. Agathon.

1. Ousia.

در بند را متوجه بیرون غار و خورشید کند. بنابراین فیلسوف همچنان باید مسیر تعلیم و تربیت را در پیش گیرد و تا رستگاری نهایی سه دوره باید بدین نحو زندگی کند.

### ۵. نسبت فلسفه با عدالت

از آنجا که پیش‌تر فلسفه و عدالت را دو عامل رستگاری در نظر افلاطون معرفی کردیم، شایسته است نسبت آن‌ها را نیز بررسی کنیم. به نظر می‌رسد نسبت فلسفه و عدالت در فلسفه افلاطون نسبتی طولی است، به این معنا که فلسفه در پدید آمدن عدالت نقش دارد. نقش فلسفه در پدید آمدن عدالت به بحث تعلیم و تربیت برمی‌گردد.

افلاطون در رساله جمهوری و قوانین نحوه دستیابی به عدالت فردی و اجتماعی را از طریق تعلیم و تربیت نشان می‌دهد. در بحث عدالت فردی، «تعلیم و تربیت باید در راستای تحقق خیر فرد قرار گیرد، چون خیر انسان به معنای عدالت فردی است». در بحث عدالت اجتماعی، تعلیم و تربیت باید

بوده‌اند و گردن و پاهایشان طوری زنجیر شده‌اند که نه می‌توانند حرکت کنند، نه سرشان را به راست و چپ بچرخانند بلکه فقط باید به دیوار روبه‌روی خود بنگرند. در بیرون، در فاصله‌ای دور آتشی برپاست که پرتو آن بر غار می‌تابد. افراد درون غار سایه‌های افراد و اشیایی را بر روی دیوار می‌بینند.

به نظر افلاطون، آن غار، دنیای محسوس و آن افراد ما هستیم و درک ما از طریق حواس، چیزی جز سایه واقعیات نیست. فیلسوف کسی است که به دلیل طبیعت استثنایی‌اش توانسته متوجه واقعی نبودن تصاویر روی دیوار شود و بندها را پاره کرده و از غار خارج شده و حقیقت را درک کند. «کل فرآیند آزادشدن زندانی، از لحظه‌ای که بند پاره می‌شود تا زمانی که خورشید بیرون غار را می‌بیند، مبین فرآیند دیالکتیک است» (Mbae, 18: 1991). فیلسوفی که مسیر دیالکتیک را طی کرده است باید به درون غار بازگردد و سعی کند تا افراد

«فضیلت معرفت است» در نظر افلاطون معانی متعددی دارد و هر یک از معانی آن را می‌توان تعریف عدالت در نظر گرفت (Lee, 1994: 5).

اولین معنای عبارت «فضیلت معرفت است» این است که هر فردی که وظیفه خود در جامعه را تمام و کمال به انجام رساند، بافضیلت است و برای انجام وظیفه به نحو احسن، فرد باید بداند وظیفه‌اش چیست؛ به بیان دیگر او باید بداند طبیعت چه توانایی‌هایی را در درونش نهاده است (ibid).

معنای دوم عبارت «فضیلت معرفت است» شامل شناخت خود است؛ یعنی فرد باید علاوه بر توانایی‌های خود، به ناتوانی‌های خود هم علم پیدا کند (ibid: 6). شناخت خود به عنوان عنصری کلیدی در نظریه «فضیلت معرفت است» در خارمیدس (164d) مطرح می‌شود. شناخت خود، نقطه عزیمت عدالت فردی و اجتماعی است، چون فرد با شناخت حدود و ثغور توانایی خود، وظیفه خود را درک می‌کند و آن‌گاه که آن را به نحو احسن

انجام آن بر حسب توانایی طبیعی خود سوق دهد (Lee, 1994: 2-3). در واقع، افلاطون تحقق عدالت فردی و اجتماعی را با تعلیم و تربیت گره می‌زند.

پیش‌تر گفتیم که عدالت فردی در نظر افلاطون به این معناست که هر جزء نفس (عقل، اراده یا همت، شهوت) باید وظیفه خاص خودش را به درستی انجام دهد (Republic, 441d-e). بنابراین به نظر او کسی عادل است که نفسش به طور کامل تحت حکومت عقل باشد. افلاطون بر این باور است که به وسیله تعلیم و تربیت می‌توان به افراد جامعه یاد داد که تحت هدایت عقل، خیر خود را بشناسند و محقق کنند. اگر چنین چیزی در تک تک افراد جامعه تحقق یابد، عدالت اجتماعی هم محقق خواهد شد. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد عدالت از نظر افلاطون، آموختنی است. به واقع نیز چنین است زیرا افلاطون فضیلت را با معرفت یکی می‌داند (Meno, 89c). عبارت

انجام دهد، علاوه بر کسب فضیلت عدالت در نفس خود، سهم خود در تحقق عدالت در جامعه را نیز به انجام می‌رساند (Lee, 1994: 6-7).

در نظر افلاطون، دانستن وظیفه خود و شناخت توانایی‌ها و ناتوانی‌های خود، برای بافضیلت شدن کافی نیست. با علم به این موارد، فضیلت انسانی به‌طور تام و کمال تحقق نمی‌یابد بلکه مهم‌ترین چیزی که انسان برای بافضیلت شدن به آن نیازمند است، شناخت مثال خیر است. به این ترتیب سومین معنای عبارت «فضیلت معرفت است»، شناخت مثال خیر است (ibid: 9). در واقع به نظر افلاطون، فقط فیلسوفی که از طریق دیالکتیک به شناخت مثال خیر نایل شده باشد، چنان صاحب فضیلت می‌شود که سزوار حاکم شدن می‌گردد و می‌تواند با تربیت و هدایت مردم، عدالت را در جامعه محقق نماید. بدیهی است کسانی هم که وظیفه و توانایی و ناتوانی‌های خود را بشناسند و بر اساس آن زندگی کنند، صاحب مرتبه‌ای از فضیلت عدالت می‌شوند و همین افراد هستند که بعد از مرگ، به پاداش عادلانه-زیستن به مکانی نیکو فرستاده می‌شوند. اما در

نظر افلاطون، فقط نفس فیلسوفی که توانسته مثال خیر را بشناسد و همتش را صرف تعلیم و تربیت مردمان برای شناخت خودشان و به‌نحو احسن انجام دادن وظیفه‌شان کرده است، می‌تواند از چرخه تناسخ‌رهایی باید و به عالم خدایان عروج کند و رستگار شود.

کلام آخر این که از نظر افلاطون، عدالت فضیلت است و فضیلت، آموختنی است و این فیلسوف است که هم مثال خیر را می‌شناسد و هم خیر خود و وظیفه خود را می‌شناسد و همت خود را صرف تحقق عدالت فردی در افراد جامعه از طریق تعلیم و تربیت می‌کند و از این رهگذر تمام تلاشش را برای تحقق عدالت اجتماعی می‌نماید؛ پس تحقق عدالت منوط به اعتلای فلسفه است. بنابراین اگر چه عدالت، عنصری مهم در سعادت انسان است اما به نظر افلاطون، این فلسفه است که انسان را به رستگاری حقیقی، یعنی رهایی از چرخه تناسخ می‌رساند.

### نتیجه‌گیری

مطالعه آثار افلاطون نشان می‌دهد که او دو عنصر عدالت و فلسفه را در رستگاری بشر مؤثر می‌داند. تحقق عدالت در فرد، در گرو

حکومت عقل بر نفس اوست و تحقق عدالت در جامعه، منوط به حکومت فیلسوف بر جامعه است. از آنجا که اراده و همت و شهوت فیلسوف تحت حاکمیت عقل است و به واسطه دیالکتیک، فیلسوف به شناخت عالم مُثُل، به ویژه مثال خیر، دست یافته است، از طریق تعلیم و تربیت در عادل شدن افراد و بالتبع جامعه مؤثر تواند بود. لذا تحقق عدالت در فرد و جامعه، منوط به وجود فلاسفه راستین است. لذا نگارنده بر آن است باین که افلاطون دو عنصر عدالت و فلسفه را عامل رستگاری می داند ولی نسبت فلسفه و عدالت در تفکر افلاطون، نسبتی طولی است؛ به این معنا که فلسفه در پدید آمدن عدالت نقش دارد و نقش فلسفه در پدید آمدن عدالت، به بحث تعلیم و تربیت (که بر عهده فیلسوف است) برمی گردد.

به نظر افلاطون، عادلانه زیستن و فیلسوفانه زیستن، هر دو منجر به رستگاری می شوند ولی عادلانه زیستن به نظر افلاطون، منجر به سعادت مندانه زیستن برای زمانی محدود، فقط تا تناسخ بعدی می شود. به بیان دیگر، انسان های عادل غیر فیلسوف، پس از مرگ به پاداش زیست عادلانه برای یک دوره زمانی هزارساله به جایی در آسمان فرستاده می شوند تا پاداش زندگی نیکوی خود در زمین را دریافت کنند؛ پس از طی این زمان آنان دو باره وارد نفس دیگری می شوند، یعنی هبوط می کنند. نفس فیلسوف تنها نفسی است که می تواند از چرخه تناسخ رهایی یابد و به عالم خدایان برگردد و رستگاری حقیقی همین است. بنابراین از آنجا که افلاطون، رستگاری حقیقی را رهایی از چرخه تناسخ می داند، در واقع رستگاری راستین از نظر او در گرو فیلسوفانه زیستن است.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

Reincarnation, *Philology*, 79 (2): 156-164.

- Bussanich, John. (2013). *Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*. Vishwa Adluri, *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. De Gruyter.
- Keyt, David. (2008). Plato on Justice. *Philosophical Inquiry*. 30: (3-4): 37-53.
- Hackforth, R. (1997). *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Lee, Myungjoon. (1994). *Plato's philosophy of education: Its implication for current Education*. PhD thesis. Marquette University.
- Mbae, Justus B. (1991). *Education for salvation: Plato's conception of the soteriological role of philosophy*. *Humanities*. 5: 17-27.
- Menn, Stephen. (2013). Plato's Soteriology?". Vishwa Adluri, *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter.
- Plato (1994). *The Collected Dialogues of Plato*. edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton University Press..

## منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- صائبی، غلامرضا و اسلامی، سعید. (۱۳۹۸). نقد و ارزیابی عدالت در اندیشه افلاطون: نظریه عدالت در رساله جمهوری. پژوهش‌های فلسفی. ۱۳(۲۹): ۲۹۸-۲۷۹.
- فتحی، حسن. (۱۳۸۲). دیالکتیک در فلسفه افلاطون. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. ۱۸۶: ۲۲-۱.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۱). *آنامنیسیس و اسطوره گردش ارواح*. فلسفه، ۱(۲): ۷۵-۹۰.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ سوم.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱. قم: پژوهش‌کده حوزه و دانشگاه.
- Bluck, R.S. (1958), *The "Phaedrus" And*

## The Moral Status of Cerebral Organoids and Phenomenal Consciousness

*Abolfazl Sabramiz<sup>1</sup>*

**Submitted:**  
2021/12/8

**Accepted:**  
2022/3/13

### Keywords:

Cerebral organoids;  
Phenomenal consciousness;  
Moral status;  
Metaphysic.

**Abstract:** Human cerebral organoids are biological organs that are cultured in laboratory dishes and can mimic the human brain. One of the main issues in this area has to do with the moral status of these creatures. Where is the moral status of cerebral organoids in the ethical hierarchy, and to what extent can researchers use them for their experiments? The discussion of the moral status of organoids is connected to the discussion of their consciousness. The main question of this article is whether phenomenal consciousness can guarantee the moral status of these beings or not? We will answer that mere phenomenal consciousness cannot determine the moral status of a being. In addition, conditions such as possessing a certain morally relevant characteristic, structural resemblance to the fetal brain, or being in the network of significant and appropriate relationships, which are cited as conditions for the moral status of cerebral organoids, have ultimately nothing more than considering phenomenal consciousness as a sufficient condition for having a moral status for a creature. Therefore, these conditions cannot be a good guide to determine an ethical framework for the use of cerebral organoids. Ultimately, the goal of this study is to show that the condition of having phenomenal consciousness cannot guarantee an efficient moral frame for human cerebral organoids, and that we need more than just phenomenal consciousness.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.544479.2131](https://doi.org/10.30470/phm.2022.544479.2131)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Center for Science and Theology, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University. Assistant professor at Institute for Humanities and Social Studies (IHSS). [sabramiz@gmail.com](mailto:sabramiz@gmail.com).

**I**ntroduction: Brain organoids are described as a group of cells that organize themselves into structures similar to the human embryonic brain. Developments in the field of science have raised great hopes for a better understanding of the human brain, given deeper insights into mental disorders such as autism and schizophrenia, and raised great hopes for the treatment of diseases such as Alzheimer's and some genetic diseases. Organoids that model disease can be used for drug testing in place of animal studies and may better recapitulate the effects of the drugs in human patients. The whisper of making miniature brains in the laboratory quickly emerged moral, legal, and metaphysical challenges. These issues became more extended after researchers at the University of California, San Diego (Trujillo et al, 2019) in a paper evaluated the waves emitted from brain organoids as

similar to those emitted from the brain of an immature fetus.

One of the main issues in this area has to do with the moral status of these creatures. Where is the moral status of cerebral organoids in the moral hierarchy and where is the red line for researchers to use them in their experiments? The moral status of cerebral organoids means whether a feature or set of features can be attributed to them, as a result of which these creatures have rights that can then be said to be treated according to those rights. If we want to determine whether a creature has a minimal moral status or not, we must know whether that creature has interests or not. In fact, the characteristic that makes a creature have a special right is having subjective interests and consciousness. The main question now is whether subjective or phenomenal consciousness is sufficient to determine the moral status of a creature, or

whether we need something more.

**Methodology:** The method of this research is critical review. Theories related to determining the moral status of cerebral organoids in the literature are mentioned and then each of these views is examined critically. The most important condition for gaining a moral status for an entity is that A) it is necessary for the entity to have some kind of subjective interest that leads to having some kind of subjective experience. B) In addition, the creature must have, or B1) possess a certain morally relevant characteristic; B2) be part of a relationship of similarity or biological belonging. (to the human species); Or B3) be present in a network of appropriate communications such as recognition, care or respect. (Lavazza & Pizzetti, 2020, p. 14).

**Findings:** About case A), some researchers believe that mere phenomenological consciousness is not enough to attribute moral status to a creature. Actually, what is needed is the concept of consciousness in the sense of access consciousness and self-consciousness. It is the ability to desire and plan for the future that makes us take care of another person's life, and this ability is related to the availability of information and the content of consciousness, which is in relation to access consciousness. In addition, moral status is gradual. How can a phenomenal consciousness, which has Binary characteristics, be the basis for a gradual thing? In other words, phenomenal consciousness cannot determine the different degrees of the moral hierarchy. So, the only point that remains is to say that phenomenal consciousness is merely the enter gateway to a moral status.

About case B1), if a creature has a certain morally relevant characteristic, it must be considered to have certain rights. What is meant by morally relevant characteristic is something like dignity. Now, if we can attribute moral qualities such as dignity to the cerebral organoids, then we must give them a moral status and treat them according to the special rights they have. The main question here is how can some things be considered dignified and others not? Kriegel (2019, p. 514) argues that dignity is rooted in phenomenal consciousness. This condition shows that this condition, also does not have a point beyond the first condition of having a moral status, which emphasized on having a phenomenal consciousness. And, as we will say, the condition of phenomenal consciousness is not sufficient for a creature to take a moral status or to acquire a definite moral framework for researchers to use cerebral organoids.

About case B2), having a human origin and structural similarity does not necessarily make a human-like creature or even have a phenomenal consciousness. For example, a creature like a (philosophical) zombie that is physically quite similar to us but of no conscious experience. In the first place, we do not consider zombies to have a moral status, although they have a very similar brain and physical structure to us. So, if a creature has a human-like brain structure, it does not necessarily mean gaining a moral status.

About case B3), suppose an inanimate object is praised by a tribe like a wooden doll, this doll is both respected and cared for (like watching a sacred fire, not to be extinguished). The doll is in the circle of important human communication, now the question is, because this wooden doll is in the circle of important human communication, does it have a moral status? To answer this

question, our definition of moral status becomes important. If we consider moral status as something that a society of human beings give to something for any reason (including superstitions, false or right beliefs, etc.), then it should be considered as having a moral status. But if, we know the moral status in relation to consciousness, then an inanimate being has no moral status, even if it is in the realm of human communication.

### **D**iscussion and Conclusion:

One of the results of this paper is that phenomenal consciousness cannot provide us the conceptual and empirical tools necessary to determine an appropriate ethical framework. Because the existence of phenomenal consciousness can only be the starting point for determining the moral status of an entity, and it cannot speak of its status in the moral hierarchy, it is important to determine the existing status in the moral hierarchy to determine an

efficient moral framework. One suggestion, then, might be to look at how to discover the more complex possibilities of possible mental architecture of human cerebral organoids, rather than focusing on the relationship between phenomenal consciousness and moral status.

### **R**eferences:

- Bitar, M. (2020). Are Brain Organoids Equivalent to Philosophical Zombies? In *preprints.org*. pp. 1-15.
- Block, N. (1995a). Some concepts of consciousness. *Sciences*, 18(2), 1-28.
- Block, N. (1995b). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and brain sciences*, 18(2), 227-247.
- Bricker, A. M. (2019). There are Actual Brains in Vats Now. *Logos & Episteme*, 10(2), 135-145.
- Chapman, A. R. (2019). Brain Models in a Dish: Ethical Issues in Developing Brain Organoids. *AJOB neuroscience*, 10(3), 113-115.

- Descartes, R., & Cress, D. *Meditations on first philosophy*. IntelLex.
- Fagan, M. B. (2017). Stem cell lineages: between cell and organism. *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 9(6), 1-23.
- Farahany, N. A., Greely, H. T., Hyman, S., Koch, C., Grady, C., Paşca, S. P., ... & Song, H. (2018). The ethics of experimenting with human brain tissue. *Nature*. 556(7702). 429-432.
- Ide, K., Matsuoka, N., & Fujita, M. (2021). Ethical Aspects of Brain Organoid Research in News Reports: An Exploratory Descriptive Analysis. *Medicina*, 57(6), 532. Pp 1-7.
- Kant, I. (2020). *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (pp. 17-98). Routledge.
- Koplin, J., & Massie, J. (2021). Lessons from Frankenstein 200 years on: brain organoids, chimaeras and other 'monsters'. *Journal of medical ethics*, 47(8), 567-571.
- Koplin, J. J., & Savulescu, J. (2019). Moral limits of brain organoid research. *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 47(4), 760-767.
- Kriegel, U. (2019). The value of consciousness. *Analysis*, 79(3), 503-520.
- Lancaster, M. A., & Knoblich, J. A. (2014). Organogenesis in a dish: modeling development and disease using organoid technologies. *Science*, 345(6194), 283-293.
- Lavazza, A. (2021). Potential ethical problems with human cerebral organoids: consciousness and moral status of future brains in a dish. *Brain Research*, 1750, 147146.
- Lavazza, A., & Pizzetti, F. G. (2020). Human cerebral organoids as a new legal and ethical challenge. *Journal of Law and the Biosciences*, 7(1), Pp 1-22.
- Lavazza, A., & Massimini, M. (2018a). Cerebral organoids: ethical issues and consciousness assessment. *Journal of Medical Ethics*, 44(9), 606-610.
- Lavazza, A., & Massimini, M. (2018b). Cerebral organoids and consciousness: how far are

- we willing to go?. *Journal of medical ethics*, 44(9), 613-614.
- Levy, N. (2014). The value of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 21(1-2), 127-138.
  - Levy, N., & Savulescu, J. (2009). Moral significance of phenomenal consciousness. *Progress in Brain Research*, 177, 361-370.
  - Melton, D. (2014). ‘Stemness’: definitions, criteria, and standards. In *Essentials of stem cell biology* (pp. 7-17). Academic Press.
  - Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *The Philosophical Review*, 83, 435-50.
  - Putnam, H. (1981). Brains in a Vat. *Knowledge: Critical Concepts*, 1, 192-207.
  - Setia, H., & Muotri, A. R. (2019, November). Brain organoids as a model system for human neurodevelopment and disease. In *Seminars in cell & developmental biology* (Vol. 95, pp. 93-97). Academic Press.
  - Sharma, A., Zuk, P., & Scott, C. T. (2021). Scientific and Ethical Uncertainties in Brain Organoid Research. *The American Journal of Bioethics*, 21(1), 48-51.
  - Shepherd, J., & Levy, N. (2020). Chapter Consciousness and Morality. *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*.
  - Shepherd, J. (2018). Ethical (and epistemological) issues regarding consciousness in cerebral organoids. *Journal of Medical Ethics*, 44(9), 611-612.
  - Stoeklé, H. C., Ivasilevitch, A., Marignac, G., & Hervé, C. (2021). Creation and use of organoids in biomedical research and healthcare: the bioethical and metabioethical issues. *Cell Adhesion & Migration*, 15(1), 285-294.
  - Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(7), 450-461.
  - The Warnock Committee, 1984, *British Medical Journal*, Vol 289, 238-239.

- Trujillo, C. A., Gao, R., Negraes, P. D., Gu, J., Buchanan, J., Preissl, S., ... & Muotri, A. R. (2019). Complex oscillatory waves emerging from cortical organoids model early human brain network development. *Cell stem cell*, 25(4), 558-569.

## جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی و آگاهی پدیداری

ابوالفضل صبرآمیز<sup>۱</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۱۷

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۲۲

## واژگان کلیدی:

ارگانوئیدهای مغزی؛ آگاهی پدیداری؛ جایگاه اخلاقی؛ متافیزیک.

**چکیده:** ارگانوئیدهای مغزی انسانی، اندام‌واره‌های بیولوژیکی هستند که در ظرف‌های آزمایشگاهی کشت می‌شوند و ساختاری شبیه جنین نابالغ دارند و یکی از مسائل اصلی درباره‌ی جایگاه اخلاقی این موجودات است. جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی در سلسله‌مراتب اخلاقی کجاست و خط قرمز محققان برای استفاده از آن‌ها در آزمایش‌هایشان کجاست؟ بحث از جایگاه اخلاقی ارگانوئیدها با بحث از آگاهی آن‌ها پیوند دارد. پرسش اصلی مقاله‌ی پیش رو این است که آیا آگاهی پدیداری می‌تواند تضمین‌کننده‌ی جایگاه اخلاقی این موجودات باشد یا خیر؟ در اینجا پاسخ خواهیم داد صرف آگاهی پدیداری نمی‌تواند مشخص‌کننده‌ی جایگاه اخلاقی یک موجود باشد. علاوه بر این، شروطی مثل داشتن یک ویژگی اخلاقی، شباهت ساختاری با مغز جنین و یا بودن در دایره‌ی ارتباطات مهم انسانی که به‌عنوان شروط داشتن جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی ذکر می‌شود، در نهایت چیز بیشتری از اینکه آگاهی پدیداری را شرط کافی برای داشتن جایگاه اخلاقی برای موجودی بدانیم، ندارند. بنابراین، این شروط نیز نمی‌توانند راهنمای خوبی برای تعیین یک چهارچوب اخلاقی برای استفاده از ارگانوئیدهای مغزی باشند. در نهایت، هدف تحقیق حاضر این است که نشان دهد شرط دارا بودن آگاهی پدیداری، نمی‌تواند تضمینی برای داشتن چهارچوب اخلاقی متمرکز درباره‌ی ارگانوئیدهای مغزی انسانی باشد و نیازمند چیزی بیشتر از صرف آگاهی پدیداری هستیم.

DOI: 10.30470/phm.2022.544479.2131

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. مرکز علم و الهیات، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، sabramiz@gmail.com

## مقدمه

امروزه پیشرفت‌های علمی باعث تحقق بسیاری از رویاهای دور و دراز آدمی شده‌اند. این پیشرفت‌ها، چشم‌اندازی مهیج از تحقق آزمایش‌های ذهنی اندیشمندان علوم انسانی را به وجود آورده‌اند. یکی از این آزمایش‌های ذهنی، آزمایش مشهور «مغز در خمره» (Brain in a Vat) هیلاری پاتنم (Putnam, 1981) است. در این آزمایش شما باید انسانی را تصور کنید که موضوع بررسی یک دانشمند شیطان صفت است. مغز او توسط این دانشمند از بدنش جدا شده و در خمره‌ای از مواد مغذی نگهداری می‌شود که امکان زنده ماندن این مغز را فراهم می‌کند. عصب‌های خروجی به ابررایانه‌ای متصلند که باعث می‌شود فردی که مغز متعلق به اوست، این توهم

را داشته باشد که همه چیز عادی است. در صورتی که این تجارب واقعی برای او در واقع، پالس‌های الکتریکی‌ای هستند که از طرف رایانه به عصب‌های مغز او فرستاده می‌شوند.<sup>۱</sup>

پیشرفت‌های زیست‌شناسی در حوزه ارگانوئیدهای مغزی (Cerebral organoids) به آرزوی ساختن مغز در ظرف‌های آزمایشگاهی کمک کرده است. هرچند این مغزهای آزمایشگاهی تفاوت‌هایی با آزمایش پاتنم دارند، ولی به صورت کلی بسیار شبیه به این آزمایش ذهنی هستند. مغزهای ساخته‌شده در ظرف‌های آزمایشگاه به لحاظ کارکردی و ساختاری با مغزی که دارای آگاهی است، فاصله دارند؛ اما گویا تنها مسأله برای رسیدن به مغز در ظرف آزمایشگاهی، زمان و پیشرفت‌های تکنیکی است (Bricker, 2019)

بینم، شیطان‌مکاری، در تمام زمان من را فریب داده که در نتیجه این فریب تمامی چیزهایی که من واقعی می‌پندارم در واقع، حاصل فریفتن من توسط این شیطان مکار است (دکارت، ۱۳۸۱، ۳۲-۳۵).

۱. این آزمایش ذهنی، به نوعی نسخه‌به‌روز شده-تری از آزمایش ذهنی شیطان فریبکار دکارت است. در آزمایش شیطان فریبکار، دکارت این فرضیه را مطرح می‌کند که ممکن است به‌جای خداوند قادر متعال که موجب شده من این‌گونه باشم و این‌گونه

شبيه به مغز انسان داشته باشند (Setia and Moutri, 2019: 93) پیشرفت‌ها در این حوزه علمی باعث امیدواری بسیاری برای درک بهتر مغز انسانی شده، بینش عمیق‌تری درباره اختلالات روانی مانند اوتیسم و اسکیزوفرنی به دست داده و برای امید بسیاری برای درمان بیماری‌هایی مثل آلزایمر و برخی بیماری‌های ژنتیکی به وجود آورده است. علاوه بر این، ارگانوئیدهای مغزی قابلیت جایگزین شدن به جای حیوانات در آزمایش‌هایی مانند درمان اعتیاد را دارند که در آن‌جا دیگر حیوانات آزمایشگاهی کارایی لازم را ندارند (Lancaster and Knoblich, 2014: 283).

زمزمه ساخت مغزهای کوچک و مینیاتوری در آزمایشگاه، به سرعت

139): و نه مسائل بنیادین نظری و علمی در این زمینه.

ارگانوئیدها، ساختارهای بیولوژیکی سه‌بعدی هستند که به روش‌های آزمایشگاهی از سلول‌های بنیادی (Stem Cells)<sup>۱</sup> گرفته می‌شوند. ارگانوئیدها، بافتی خودسامانند و از اندام‌های واقعی تقلید می‌کنند (Lazvazza and Massimini, 2018a: 607). به همین ترتیب ارگانوئیدهای مغزی، به عنوان گروهی از سلول‌ها توصیف می‌شوند که خود را در ساختارهایی شبیه مغز جنین انسانی سازماندهی می‌کنند. نورونهای موجود در ارگانوئیدهای مغزی می‌توانند به هم متصل شده و شبکه‌های سازمان‌یافته ساده‌ای ایجاد کنند و در نهایت به حدی از توسعه برسند که کارکردی

که آن‌ها نیز سلول‌های بنیادی هستند و همچنین توانایی این را دارند که تحت شرایط خاص، فرزندی تولید کنند که برای عملکردهای خاصی در یک موجود زنده توسعه یافته تخصص دارند (Fagan, 2017: 4).

۱. سلول‌های بنیادی، سلول‌هایی تمایز نیافته یا کمتر تمایز یافته‌ای هستند که قادر به تولید هر سلولی در بدن هستند. آن‌ها به طور کارکردی ظرفیت خودترمیمی و توانایی تولید سلول‌های متفاوت را دارند (Melton, 2014: 7). یعنی سلول‌های بنیادی می‌توانند تقسیم شده و فرزندی را تولید کنند

این باورند که موضوعات اخلاقی مرتبط با ارگانوئیدهای مغزی، مسأله زنده‌ای نیست، چرا که این موجودات تنها چند میلیمتر هستند و با محیط پیرامون خود مرادده‌ای نیز ندارند (Koplin & Massie, 2021: 568).

پیشرفت‌های علمی در این حوزه بسیار سریع اتفاق افتاده است؛ برای مثال تا قبل از سال ۲۰۱۳ که اولین سال کشت ارگانوئیدهای مغزی انسانی در آزمایشگاه است (Lavazza, 2021: 108) کمتر از ۵۰ مقاله در سال به این حوزه از علم می‌پرداختند ولی با رشد تصاعدی آن تنها در سال ۲۰۱۹، نزدیک به ۱۰۰۰ مقاله در سال به این حوزه از علم اختصاص داشته است (Bitar, 2020: 15). همچنین آگاهی و حساسیت عمومی نسبت به حوزه ارگانوئیدهای مغزی گسترش یافته است، به طوری که گزارش‌های

مسائل و چالش‌های اخلاقی، حقوقی و متافیزیکی را به وجود آورد. این مسائل بعد از آن که پژوهشگران دانشگاه کالیفرنیا سن‌دیگو در مقاله‌ای (Trujillo et al, 2019) منتشر شده از ارگانوئیدهای مغزی را شبیه امواج منتشر شده از مغز یک جنین نابالغ ارزیابی کردند، گسترش بیشتری یافتند. مواضع مختلفی جهت وضع قوانین و محدودیت در این حوزه نوظهور علمی وجود دارد؛ یک سر طیف، معتقدند آزمایش‌ها در این زمینه باید بدون محدودیت و با جدیت بیشتری انجام پذیرد و در سر دیگر طیف، برخی معتقد به منع انجام آزمایش در این حوزه‌ها هستند؛ چرا که ممکن است انسان‌های آزمایشگاهی و کایمرا (Chimera)<sup>۱</sup> ساخته شود. با این حال برخلاف روند روبه‌رشد مسائل اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی، در عمل، محققان آزمایشگاهی در این زمینه بر

۱. در علم کیمیاگری باستان و امروزه در علم ژنتیک مخلوطی از حیوان و انسان را کایمرا می‌نامند.

عمومی (به زبان انگلیسی) درباره تحقیقات علمی ارگانوئیدها از زیر ۲۰ عدد در سال ۲۰۱۳ به نزدیک ۱۲۰ عدد در سال ۲۰۱۹ رسیده است. آمریکا و انگلیس با بیش از ۶۵ درصد از این گزارش‌ها به ترتیب دو کشور اول در این زمینه هستند و ایران نیز با توجه به پیشرو بودن در حوزه تحقیقات زیستی، دهمین کشور دنیا در انتشار گزارش‌های عمومی درباره ارگانوئیدهای مغزی انسانی بوده است (Ide, Matsuoka, & Fujita, 2021: 3-4).

پیشرفت‌های سریع علمی و حساسیت عمومی در این زمینه، ضرورت پرداختن به جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی را دوچندان کرده است؛ چرا که از یکسو موضوع ارگانوئیدهای مغزی، امید فراوانی برای درک بهتر مغز و درمان بیماری‌های مرتبط با آن‌را به وجود آورده است که در نهایت بر کیفیت زندگی انسان‌ها تأثیر مستقیم خواهد گذاشت؛ اما از سوی دیگر بحث ساختن انسان در آزمایشگاه و حساسیت عمومی بر روی

به وجود آوردن آگاهی در آزمایشگاه باعث برانگیختن حساسیت عمومی و حتی سیاسی در این زمینه شده است. از این رو بدون تعیین جایگاه اخلاقی و داشتن چهارچوب اخلاقی کارآمد و مورد قبول نسبی همگانی، این حوزه از علم با خطر طرد اجتماعی و اعمال محدودیت‌های غیرلازم روبه‌روست که در نهایت موجب از دست رفتن فواید این موضوع برای بهزیستی انسان‌ها می‌شود. بنابراین گفتگوی میان‌رشته‌ای و بحث از جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی هم به صورت مقالات تخصصی و هم به صورت عمومی موجب وضع قوانین لازم و مفید در این زمینه خواهد شد که سرانجام پذیرش اجتماعی این حوزه از علم را بیشتر خواهد کرد.

ما در این مقاله به بررسی جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی می‌پردازیم و مشخص می‌کنیم آیا شروطی که برای تعیین جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی در ادبیات موضوع بحث وجود دارد، در نهایت می‌تواند راهنمای ما در تعیین چهارچوب

در شبکه‌ای از ارتباط‌های مناسب مثل شناخت، مراقبت یا احترام حضور داشته باشد (Lavazza & Pizzetti, 2020: 14). در انتها نشان می‌دهیم هر سه نظریه مد نظر، یا چیزی بیشتر از شرط داشتن آگاهی پدیداری ندارند و یا اینکه اساساً نمی‌توانند نظریه مناسبی برای تعیین جایگاه اخلاقی موجودی باشند.

### ۱. جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی و نسبت آن با آگاهی

چپمن (Chapman, 2019: 114)، چهار مسأله را در باب ارگانوئیدهای مغزی انسانی طرح می‌کند که نیاز فوری برای روشن کردن موضعمان در قبال آن‌ها داریم. اولین مسأله‌ای که او مطرح می‌کند این است که چگونه مشخص کنیم ارگانوئیدهای مغزی دارای آگاهی هستند و اگر توانستیم مشخص کنیم آیا این امر به محققان اجازه می‌دهد از این خط عبور کنند یا خیر؟ باقی مسائل نیز به نوعی منوط به پاسخ این مسأله هستند؛ مسأله دوم آن است که اگر به محققان اجازه دهیم از

اخلاقی مناسب برای استفاده از ارگانوئیدهای مغزی باشد یا خیر؟ از این رو ابتدا جایگاه اخلاقی را تعریف می‌کنیم و سپس نشان می‌دهیم در بحث از جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی در ادبیات موجود، آن چه مهم است آگاهی پدیداری است. در ادامه به این سؤال می‌پردازیم که آیا آگاهی پدیداری شرط کافی برای تعیین جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی است یا خیر؟ در این مقاله به این امر نیز خواهیم پرداخت که آگاهی پدیداری شرط کافی برای تعیین جایگاه اخلاقی نیست و نمی‌تواند نقطه شروع خوبی باشد برای اینکه چهارچوب اخلاقی استفاده از ارگانوئیدهای مغزی را بر روی آن استوار کنیم.

در ادامه سه نظریه اصلی درباره شرایط داشتن جایگاه اخلاقی را بررسی می‌کنیم. این سه نظریه عبارتند از اینکه موجودی یا ۱) یک ویژگی مربوط اخلاقی را داشته باشد؛ ۲) یا بخشی از ارتباطی از نوع شباهت یا تعلق زیستی (به نوع انسان) داشته باشد؛ ۳) یا اینکه

حال اگر به طریقی توانستیم بفهمیم آن‌ها دارای آگاهی هستند، به لحاظ تحقیقاتی تا کجا می‌توانیم پیش برویم و از آن‌ها استفاده کنیم و چه نهادی باید بر این تحقیقات نظارت کند؟

ذکر این نکته لازم است که مسائل اخلاقی ارگانوئیدها، گسترده‌تر از مسائل اخلاقی مرتبط با ارگانوئیدهای مغزی است. برخی محققان این مسائل اخلاقی را شامل انواع مسائل اخلاقی زیستی می‌دانند که از جمله آنان، رضایت اهداکننده سلول بنیادی، هزینه و فایده استفاده از ارگانوئیدها در مسائل پزشکی، وضعیت اخلاقی که درهم تنیده با وضعیت آگاهی آن‌هاست و در نهایت تفاوت‌های فرهنگی جوامع مختلف و انواع مسائل دیگری که جامعه یا نهادهای سیاسی ممکن است در مورد استفاده از این موجودات آزمایشگاهی پیرسند. علاوه بر این‌ها، مسائلی مانند عام‌گرایی (داشتن اصول عمومی) یا خاص‌گرایی (هر نمونه باید جداگانه بررسی شود) نیز از مسائل مطرح اخلاقی درباره ارگانوئیدهاست

آستانه هوشیاری یا حساسیت و ظرفیت احساس درد ارگانوئیدها عبور کنند، آن‌گاه چه نوع محافظتی برای ارگانوئیدهای مغزی فراهم خواهیم کرد؟ مسأله سوم این است که آیا باید به محققان اجازه داده شود در تحقیقی شرکت کنند که در آن ارگانوئیدهای مغزی انسان به حیوانات پیوند زده می‌شود؟ به‌ویژه در حیواناتی که ظرفیت مغز و جمجمه آن‌ها بیشتر از جوندگان است و بنابراین احتمال رشد مغز وجود دارد. فقط مسأله چهارم است که ربط غیرمستقیم به ظرفیت آگاه‌مندی ارگانوئیدهای مغزی دارد و آن مسأله این است که تا به حال، هیچ نهاد نظارتی مسئولیت ارزیابی و نظارت بر تحقیقات حوزه ارگانوئیدها را نداشته است و نکته این است که چه نوع نهاد نظارتی باید بر این حوزه نظارت کند؟ به‌طور خلاصه آن‌چه چپمن تحت عنوان مسائل فوری حوزه ارگانوئیدهای مغزی، صورت‌بندی می‌کند این است که از کجا بدانیم این موجودات آزمایشگاهی دارای آگاهی هستند و

وضعیتی طیفی است که می‌تواند از حداقل به حداکثر گسترده شود و عموماً بالاترین جایگاه اخلاقی به انسان سالم و بالغ نسبت داده می‌شود.

اگر بخواهیم مشخص کنیم موجودی دارای جایگاه اخلاقی حداقلی است یا نه، باید بدانیم که آن موجود منافع و علایقی دارد یا نه؟ در واقع ویژگی‌ای که موجودی را دارای حق خاصی می‌کند، داشتن علایق و آگاهی سوژکتیو است (Sebo, 2015: 9). سبو (2015) این بحث را این‌گونه صورتبندی می‌کند که: (۱) اگر موجودی احساس دارد، پس علایقی نیز دارد؛ (۲) اگر علایقی دارد، پس ظرفیت آسیب دیدن نیز دارد؛ (۳) اگر ظرفیت آسیب دیدن دارد، پس عاملان اخلاقی در وهله اول وظیفه دارند که به او آسیب نزنند؛ (۴) پس اگر عاملان اخلاقی در وهله اول وظیفه دارند که به او آسیب نزنند، پس این موجود در نظر اول، دارای حقوق اخلاقی است و در نتیجه دارای جایگاه اخلاقی نیز است. از این منظر حساسیت، شرط کافی برای

(Stoeklé et al, 2021). اما آنچه در این مقاله از مسأله اخلاقی مد نظر داریم، فقط تعیین جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی است.

منظور از جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی این است که آیا ویژگی یا مجموعه ویژگی‌هایی را می‌توان به آن‌ها منتسب کرد که در نتیجه آن، این موجودات دارای حقوقی شوند که آن‌ها بتوان گفت طبق آن حقوق باید با آن‌ها رفتار کرد (Shepherd & Levy, 2020). لاوزا و پیزتی (Lavazza & Pizzetti, 2020: 13) بیان می‌کنند که جایگاه اخلاقی بنیادین یک موجود بر پایه نوع حقوق، منافع و علایقی است که آن موجود دارد. این تعریف دربردارنده این معناست که دیگر فاعلان اخلاقی چه رفتار و ارزشی را باید در مقابل یک موجود با جایگاه حقوقی خاص داشته باشند؟ (لاوزا، ۲۰۲۱: ۲). او جایگاه اخلاقی را پیش شرط عمومی‌ای می‌داند که خودش حاوی ارزش اخلاقی خاصی نیست بلکه جایگاه اخلاقی،

تأسیس حق اخلاقی است.

بنابراین، خط افتراق برای داشتن جایگاه اخلاقی، آگاهی است. حال در باب مسأله آگاهی دو چالش اصلی وجود دارد؛ یکی مسأله مفهومی است و از این امر می پرسد که منظور از آگاهی چیست؟ و دیگری مسأله تجربی است و می پرسد چگونه کشف کنیم که یک ارگانوئید مغزی آگاهی دارد؟ پاسخ به هر کدام از این دو مسأله، ما را در مشخص کردن جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی و استفاده از آنها در تحقیقات علمی راهنمایی خواهد کرد. ابتدا مسأله مفهومی را طرح می کنیم و سپس مسأله تجربی را بررسی خواهیم کرد.

## ۲. کشف آگاهی و انواع آن

به لحاظ مفهومی، باید منظور خود را از آگاهی روشن کنیم. ند بلاک (Block, 1995a: b) در مقاله خود چهار نوع آگاهی را از همدیگر جدا کرده است. مهم ترین تفکیک در این تقسیم بندی، تفکیک آگاهی پدیداری (phenomenal

consciousness) از آگاهی دسترسی (access-consciousness) است. از نظر بلاک، حالت آگاهی پدیداری، حالتی تجربی (experience) است، یعنی ویژگی آگاهی پدیداری، ویژگی هایی تجربی اند؛ به عبارتی، در مورد حالت های تجربی می توان پرسید داشتن این تجربه یا بودن در این حالت، چگونه چیزی است؟ (Nagel, 1974: 438-9) تو ماس نیگل به چیزی مانند بودن، را به معنای صاحب یک تجربه حسی و در نهایت داشتن حالت ذهنی آگاهانه، معرفی کرده است. اینجا حالی وجود دارد مانند شنیدن یک نت موسیقی، بوییدن یک سیب سرخ، احساس گرمی زیر نور خورشید، احساس درد زیر ناخن و ... همان طور که لوی (Levy, 2014: 129) می گوید، هر یک از این تجارب متفاوت، کیفیت پدیداری متفاوتی دارند که این کیفیت غیر قابل بیان نیز است. برخی فلاسفه معتقدند تنها نوع آگاهی، همین آگاهی پدیداری است و منظور مردم از آگاهی همین نوع آگاهی است.

در مقابل آگاهی پدیداری، آگاهی دسترسی مطرح است؛ آگاهی

سومین نوع آگاهی که بلاک نام می‌برد، خودآگاهی (self-consciousness) است و منظور از این اصطلاح، داشتن مفهومی از خود و توانایی به کارگیری این مفهوم در تفکر در باب «خود» است (Block, 1995b: 235)؛ به عبارت بهتر، ظرفیت تفکر درباره خود، به عنوان خودم. آخرین نوع آگاهی، آگاهی نظارتی (monitoring consciousness) است که به یک معنا درون‌یابی است، یعنی اسکن درونی خود که به عنوان پردازش اطلاعات نیز می‌تواند بیان شود (Block, 1995a: 18).

همان‌طور که در بالا به نقل از سبو (2015) آوردیم، علایق سوژکتیو داشتن در نهایت موجودی را در جایگاه اخلاقی می‌نشانند. بنابراین در مسائل اصلی اخلاقی در ادبیات موضوع این حوزه، ویژگی‌ای که تضمین‌کننده جایگاه اخلاقی است، همان آگاهی پدیداری است، یعنی توانایی یک تجربه خاص و منحصر به فرد فردی.

دسترسی، حالتی مبنی بر در دسترس بودن اطلاعات محتوای آگاهی برای ما است. آگاهی دسترسی معمولاً همراه با کیفیت پدیداری است. بنابراین همان‌طور که بلاک (1995a: 9) تأکید می‌کند، آگاهی دسترسی مفهومی کارکردی است و وابسته به سیستم است. از نظر او چیزی که سازنده حالت آگاهی دسترسی است، همان انجام دادن بازنمایی محتوایی از سیستم است؛ یعنی اینکه محتوا به لحاظ دسترسی آگاهانه باشد و این امر مرتبط است با روابط اطلاعاتی میان حوزه‌های مختلف. در حالی که آگاهی پدیداری، یک مفهوم کارکردی نیست و می‌تواند از چیزی به عنوان نوع یا نمونه، یعنی کیفیت صحبت کرد و برای همین، یک حالت آگاهانه در دسترس، خودش می‌تواند یک حالت پدیداری محسوب شود. لوی (2014: 129) می‌گوید، آگاهی پدیداری غیر قابل بیان است ولی آگاهی دسترسی، به دلیل همین در دسترس بودن اطلاعات، قابل بیان و گزارش کردن است.

پیشانی/خلفی مغز، هیپوکامپ، شبکه کورویید، شبکه نابلغ و قشر با پشتی متمایز (شامل قشر پیش پیشانی و لوب پس سری) و نواحی شکمی. فراتر از این ویژگی‌های ساختاری، ارگانوئیدهای مغزی همچنین ویژگی‌های عملکردی قابل توجهی را نشان می‌دهند. نورون‌های قشری در ارگانوئیدهای مغزی، نورونهای بالغ را با سیناپس‌های عملکردی تشکیل می‌دهند که فعالیت خودبه‌خودی عصبی را نشان می‌دهند (Bricker, 2019: 139).

همان‌طور که گفتیم محققان توانسته‌اند مغزهای مینیاتوری را در آزمایشگاه تولید کنند که امواج منتشرشده مغزی از آن‌ها شبیه یک امواج منتشرشده از مغز یک جنین نابالغ باشد. اگر بخواهیم ارگانوئیدهای مغزی را شبیه جنین بدانیم آن‌گاه باید این نکته را در نظر داشته باشیم که در بیست‌وپنجمین هفته، جنین شروع به هوشیار شدن خواهد کرد و محققان بیستمین هفته را جایی می‌دانند که جنین

علاوه بر مسائل مفهومی درباره آگاهی ارگانوئیدها، مسائل تجربی در این‌باره وجود دارند و مسأله اصلی این است که چگونه می‌توانیم کشف کنیم ارگانوئیدها دارای آگاهی هستند؟ به‌طور کلی دو معیار برای کشف آگاهی به‌صورت تجربی برای ارگانوئیدهای مغزی انسانی می‌توانیم به کار ببریم؛ یکی آن‌که به ساختار این ارگانوئیدها و شباهتشان با مغز جنین انسانی نگاه کنیم و دیگری رویکرد کارکردی است که مبتنی بر اندازه‌گیری آگاهی است. رویکرد اول بر این امر مبتنی است که ارگانوئیدهای مغزی، شبیه جنین انسانی هستند و از آن‌جا که آن‌ها برخلاف جنین نمی‌توانند هیچ واکنشی نشان بدهند، تخمین برای داشتن آگاهی در ارگانوئیدها را همانند تخمین‌های زمانی برای هوشیاری جنین قرار بدهیم (Koplin & Savulescu, 2019: 762).

در سطح ساختاری، ارگانوئیدهای مغزی تعدادی از مناطق عصبی متمایز را نشان می‌دهند، از جمله تمایز

معتقدند آزمایش‌هایی که اکنون برای ارزیابی هوشیاری در بیماران مبتلا به کما و آسیب مغزی استفاده می‌شود، برای نشان دادن آگاهی در ارگانوئیدها-ی مغزی قابل استفاده است. همچنین لاوزا اندازه‌گیری آگاهی را بر پایه نظریه اطلاعات یکپارچه (IIT) پیشنهاد شده توسط تونونی و همکارانش (Tononi et al, 2016) قابل بررسی می‌داند. لاوزا به نقل از تونونی می‌نویسد: بدیهیات درباره آگاهی این است که ۱- تجربه آگاهانه آموزنده است؛ هر تجربه آگاه در ویژگی خود با بی‌شمار تجربیات احتمالی دیگر متفاوت است. ۲- تجربه آگاهانه یکپارچه است و تجربه آگاهانه را نمی‌توان تقسیم کرد. این امر به این معناست که یک سیستم تجربه ذهنی دارد تا آنجا که توانایی اطلاعات یکپارچه را داشته باشد. بر این اساس، تونونی و همکارانش ابزاری برای اندازه‌گیری توانایی یک سیستم برای

تضمنات اخلاقی، اجتماع و حقوقی آن توصیه می‌کند (The Warnock Committee, 1984).

حساسیت خواهد داشت (Koplin & Savulescu, 2019: 762). اما به لحاظ حقوقی، طبق توصیه کمیته وارنناک<sup>۱</sup> (Warnock Committee) یک جنین ۱۴ روزه به دلیل تشکیل سلول‌های پیش‌عصبی، به صورت بالقوه احساس درد خواهد داشت و به این ترتیب: ۱- منشأ انسانی جنین انسانی است؛ ۲- به دلیل اینکه او بالقوه می‌تواند احساس درد کند؛ ۳- جنین انسانی بالقوه می‌تواند یک فرد انسانی را به وجود آورد، جنین ۱۴ روزه دارای جایگاه اخلاقی است (Lazvazza, 2021: 3). بر همین مبنا، شباهت ساختاری یا تعلق زیستی ارگانوئیدهای مغزی، آن‌ها را همانند جنین در جایگاه اخلاقی قرار خواهد داد.

رویکرد دیگری که پیشنهاد شده است، رویکرد کارکردی است. برای مثال لاوزا و ماسیمینی (2018a)

۱. کمیته وارنناک، در سال ۱۹۸۲ تأسیس شده است؛ این کمیته پیشرفت‌های اخیر و بالقوه پزشکی و علم را درباره لقاح و جنین انسانی در نظر گرفته و سیاست‌های کاربردی‌پذیر را برای در نظر گرفتن

دیگر نیز ابزارهای سنجش آگاهی را که در حال حاضر برای بیماران مبتلا به آسیب مغزی استفاده می شود، پیشنهاد داده اند.

### ۳. آیا آگاهی پدیداری برای تعیین جایگاه اخلاقی کافی است؟

مسأله اصلی که به نقل از چپمن (114: 2019) نقل کردیم، این بود که چگونه مشخص کنیم ارگانوئیدهای مغزی دارای آگاهی هستند و آیا اگر توانستیم مشخص کنیم، آیا این امر به محققان اجازه می دهد از این خط عبور کنند یا نه؟ به عبارت بهتر آیا می توان جایگاهی اخلاقی برای ارگانوئیدهای مغزی (با توجه به مباحث آگاهی) در نظر گرفت؟ و آیا این مباحث مجوز عدم یا محدودیت استفاده از این موجودات در آزمایشگاه را فراهم می کنند یا خیر؟ در ادامه نشان خواهیم داد که نه آگاهی پدیداری و نه نظرات مختلف درباره چگونگی کشف آگاهی ارگانوئیدهای مغزی، هنوز نمی توانند ما را در به دست آوردن

یکپارچه سازی اطلاعات پیشنهاد کرده اند. لاوزا معتقد است بر اساس شاخص های طرح شده توسط تنونی، می توان از همین ابزار برای اندازه گیری آگاهی ارگانوئیدهای مغزی انسانی نیز استفاده کرد.

بنابراین به طور خلاصه، بررسی جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی انسانی به سؤال های متفاوتی درباره این موجودات گره می خورد. این سؤال ها مرتبط با این نکته هستند که آیا ارگانوئیدهای مغزی دارای آگاهی هستند یا نه؟ در مرحله اول باید منظور خود را از آگاهی روشن کنیم. بسیاری از محققان این حوزه معتقدند وجود آگاهی پدیداری برای داشتن جایگاه اخلاقی کافی است. علاوه بر این بحث مفهومی، اینکه چگونه کشف کنیم که ارگانوئیدهای مغزی به دلیل عدم ارتباطشان با جهان و همچنین عدم رفتار از سوی آنها، دارای آگاهی هستند، یک مسأله مهم است. برای همین، برخی شباهت ساختاری ارگانوئیدها با مغز جنین را پیشنهاد کرده اند و برخی

جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی یاری کنند.

مهم‌ترین شرایط به‌دست آوردن جایگاه اخلاقی برای یک موجود عبارت است از: الف) ضروری است که موجود، نوعی علایق سوپژکتیو را که به داشتن برخی از انواع تجارب سوپژکتیو منتهی می‌شود، داشته باشد؛ ب) علاوه بر این لازم است که این موجود (یا ۱) یک ویژگی مربوط اخلاقی را داشته باشد؛ (۲) یا بخشی از ارتباطی از نوع شباهت یا تعلق زیستی (به نوع انسان) داشته باشد؛ (۳) در شبکه‌ای از ارتباطات مناسب مثل شناخت، مراقبت یا احترام حضور داشته باشد. ج) حال اگر موجودی مثل ارگانوئیدهای مغزی را دارای جایگاه اخلاقی دانستیم، آن‌گاه لازم است مشخص کنیم که آن موجود در کدام پله سلسله‌مراتب اخلاقی جای دارد - با فرض اینکه انسان بالغ و سالم، بالاترین جایگاه را دارد - و سپس نوع حقوقی که آن موجود می‌تواند داشته باشد و وظایفی را که دیگر فاعلان اخلاقی در

مقابل آن دارند، مشخص کنیم (Lavazza & Pizzetti, 2020: 14). حال به بررسی هر یک از شرایط بالا می‌پردازیم و مشخص می‌کنیم که آیا این شرایط برای داشتن جایگاه اخلاقی ضروری است یا نه.

### ۱-۳. شرط تجربه سوپژکتیو

در توضیح نکته الف، باید گفت منظور از اینکه یک موجود برای داشتن جایگاه اخلاقی باید علایق سوپژکتیو داشته باشد این است که ضروری است موجود، کیفیت ذهنی خاص خودش را داشته باشد، یعنی از آگاهی (پدیداری) برخوردار باشد. همان‌طور که در قسمت قبل نیز گفتیم، غالب محققان این حوزه معتقدند داشتن آگاهی پدیداری شرط ضروری داشتن جایگاه اخلاقی است.

در اینجا می‌توان دو موضع داشت: یک موضع این است که نشان دهیم که آگاهی پدیداری، شرط لازم داشتن جایگاه اخلاقی نیست؛ موضع دوم این است که گرچه قبول کنیم، آگاهی پدیداری شرط داشتن جایگاه اخلاقی

مسائل اخلاقی نیست. یک پیشنهاد جایگزین برای آگاهی پدیداری این است که به جای توسل به نظریه‌های گسترده در مورد ماهیت آگاهی، به مسائل مرتبط با انواع فرآیندهای عصبی مانند مسائل مربوط به تفاوت مغز در کما از مغزهای تحت بیهوشی و از مغز در خواب سبک متوسل بشویم (Shepherd, 2018; 611).

در همین راستا، برخی محققان معتقدند که برای نسبت دادن جایگاه اخلاقی به موجودی، صرفاً آگاهی پدیداری کافی نیست و آنچه مورد نیاز است، مفهوم آگاهی به معنای آگاهی دسترسی و خودآگاهی است. توانایی میل و برنامه‌ریزی برای آینده است که موجب می‌شود مراقب زندگی شخص دیگری باشیم؛ این توانایی مرتبط با در دسترس بودن اطلاعات و محتوای آگاهی است که در نسبت با آگاهی دسترسی است. از این نظر شاید داشتن تجارب لذت‌مند و دوری از درد بر پایه آگاهی پدیداری باشد، اما داشتن منافع و علائق برای یک زندگی بر پایه

است، اما در باره منع یا محدودیت استفاده از ارکانوئیدهای مغزی عملاً نکته خاصی ندارد و نمی‌تواند راهنمای خوبی برای تعیین یک چهارچوب اخلاقی برای استفاده از ارکانوئیدهای مغزی باشد.

در تبیین موضع اول، افرادی مثل شپرد (Shepherd) معتقدند گرچه مباحث اخلاقی مرتبط با آگاهی است، اما کشف آگاهی، اهمیت حیاتی برای مسائل اخلاقی ندارد. از یک سو با توجه به نظریه‌های متعدد در باره چیستی آگاهی، منظور از آگاهی به طور دقیق مشخص نیست و مثلاً آیا آگاهی مرتبه اول مد نظر است یا آگاهی مرتبه دوم؟ این امر از این جهت مهم است که تفاوت میان نظریه‌های تبیین آگاهی ممکن است کوچک به نظر برسد، اما اگر اخلاق به آگاهی وابسته است، آن‌گاه این تفاوت‌ها برای یک نظریه اخلاقی اهمیت فراوان می‌یابد. از سوی دیگر، آگاهی پدیداری، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های سطح بالای معماری روانی انسان، موضوعی حیاتی برای

آگاهی دسترسی است. علاوه بر این، جایگاه بالای اخلاقی همراه با مجموعه‌ای از ظرفیت‌های روان‌شناختی مثل کنترل شناختی، توجه و هماهنگی ادراک، تخیل، حافظه و ... است که پیچیدگی شناختی در سطح بالا را امکان پذیر می‌کند (Shepherd & Levy, 2020: 2-5).

در واقع آن چه زندگی موجودی را مهم می‌سازد، صرف داشتن تجارب آگاه، یا ظرفیت داشتن آگاهی پدیداری نیست، بلکه آن چه مهم است این است که زندگی برای فرد چگونه می‌گذرد، یعنی ارضای علایق شخصی مهم برای فرد چگونه است؟ این امر مستلزم توانایی‌های شناختی بسیار پیچیده‌ای مانند توانایی درک خود به‌عنوان موجودی که در طول زمان تداوم دارد، به یاد آوردن گذشته، برنامه‌ریزی و داشتن ترجیحات برای نحوه زندگی است (Levy & Savulescu, 2009: 367).

بنابراین اولین موضع مخالف در برابر شرط اول داشتن جایگاه اخلاقی

این است که بگوییم آگاهی پدیداری برای داشتن جایگاه اخلاقی یک موجود کافی نیست. حال موضع دوم این است که بپذیریم آگاهی پدیداری، شرط داشتن جایگاه اخلاقی است، ولی این شرط راهنمایی خاصی برای درک وضعیت اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی در اختیار ما نمی‌گذارد. مسأله‌ای که در اینجا پیش می‌آید آن است که جایگاه اخلاقی امری است تدریجی و طیفی. حال چگونه آگاهی پدیداری که ویژگی‌ای صفر و یکی است و نه تدریجی، می‌تواند مبنایی برای امری تدریجی باشد. به عبارت بهتر، آگاهی پدیداری نمی‌تواند مشخص‌کننده درجات مختلف سلسله‌مراتب اخلاقی باشد. بنابراین تنها نکته‌ای که می‌ماند این است که گفته شود آگاهی پدیداری صرفاً دروازه ورود به جایگاه اخلاقی است. داشتن جایگاه اخلاقی بالاتر موجودی متناسب با نظریه‌ای که داریم می‌تواند امور مختلفی از جمله پیچیدگی شناختی باشد.

باید توجه داشت که مشخص

کردن تعریف دقیق جایگاه اخلاقی و اینکه کدامین مرتبه از این جایگاه باعث ورود قوانین برای عدم استفاده یا محدودیت استفاده از ارگانوئیدهای مغزی در آزمایش‌های علمی می‌شود، قطعی نیست. به‌طور کلی برخی محققان معتقدند عدم قطعیت مسائل اخلاقی درباره ارگانوئیدهای مغزی، ریشه در عدم قطعیت در باره جایگاه اخلاقی آن‌ها دارد و حتی اگر برخی مسائل اخلاقی را قطعی بدانیم، با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا نظریه ما درباره جایگاه اخلاقی، نظریه درستی است یا خیر (Sharma, Zum & Scott, 2021: 49-50).

فرض وجود جایگاه اخلاقی حداقلی برای ارگانوئیدهای مغزی، نهایتاً آن‌ها را در جایگاه حیوانات قرار می‌دهد، همان‌طور که استفاده از حیوانات در آزمایش‌های علمی منعی ندارد، استفاده از ارگانوئیدهای مغزی نیز در آزمایش‌های علمی نیز منعی ندارد. البته ذکر این نکته لازم است که این امر یک گام رو به جلوی کوچک

است و حداقل چهارچوب‌های اخلاقی استفاده از حیوانات را می‌توان برای ارگانوئیدهای مغزی نیز به کار برد ولی به لحاظ عملی تغییر خاصی در استفاده از ارگانوئیدهای مغزی تا مشخص شدن جایگاه واقعی اخلاقی آن‌ها به‌دست نخواهد داد؛ چرا که به دلیل عدم تظاهر و رفتار ارگانوئیدهای مغزی می‌توان گفت محققان هم‌اکنون نیز یک چهارچوب اخلاقی پیشنهادی درباره ارگانوئیدهای مغزی را رعایت می‌کنند. برای مثال یک نمونه از ساختارهای اخلاقی پیشنهادی برای ارگانوئیدهای مغزی با استفاده از چهارچوب‌های اخلاقی برای حیوانات که محققان می‌توانند بگویند الان نیز آن را رعایت می‌کنند، شبیه چنین چیزی است:

(الف) سود تحقیقات به اندازه کافی مهم‌تر از هزینه‌های مورد انتظار باشد، از جمله این هزینه‌ها، آسیب احتمالی به خود ارگانوئیدهاست. (ب) مطمئن باشیم این تحقیقات را نمی‌توان با استفاده از ارگانوئیدهای ناآگاه انجام داد. (ج) محققان از حداقل تعداد

ارگانوئیدهای لازم برای تحقیقاتشان استفاده کنند. (د) ارگانوئیدهایی که ظرفیت بالقوه بالاتری برای رنج کشیدن دارند، برای دستیابی به اهداف علمی تحقیق استفاده نشوند. (ه) تحقیقات طوری طراحی شود که رنج کشیدن احتمالی ارگانوئیدها به حداقل برسند. (و) این تحقیقات نباید باعث تحمیل رنج های طولانی مدت به ارگانوئیدها بشود، مگر زمانی که برای رسیدن اهداف حیاتی ضروری است (Koplin & Savulescu, 2019: 5-763).

به طور خلاصه، شرط وجود آگاهی پدیداری برای داشتن جایگاه اخلاقی، شرط کافی نیست. حتی اگر این امر را نپذیریم، باز آگاهی پدیداری نمی تواند جایگاه اخلاقی مشخصی برای ارگانوئیدهای مغزی به دست دهد و در عمل استفاده یا محدودیت استفاده آنها در آزمایشگاه، تفاوتی با وضع موجود فعلی آن نخواهد داشت.

### ۳-۲. شرط ویژگی اخلاقی، شباهت ساختاری یا ارتباطات انسانی

شرط دوم داشتن جایگاه اخلاقی معرفتی شده توسط لاوزا و پیزتی (2020) این بود که موجود یا (۱) یک ویژگی مربوط اخلاقی را داشته باشد؛ (۲) یا بخشی از ارتباطی از نوع شباهت یا تعلق زیستی (به نوع انسان) داشته باشد؛ (۳) در شبکه ای از ارتباطات مناسب مثل شناخت، مراقبت یا احترام حضور داشته باشد.

لاوزا و پیزتی (19-16: 2020) در نکته «ب» خود، سه نوع نظریه که بر مبنای آن می توان برای یک موجود جایگاه اخلاقی قائل شد، طرح می کنند. نظریه اول این است که اگر موجودی صاحب یک ویژگی اخلاقی باشد، آن را باید دارای حقوقی خاص دانست. در توضیح این نکته می توان از مقاله کریگل (-Kriegel, 2019: 512) (515) کمک گرفت که درباره ارزش اخلاقی آگاهی (پدیداری) توضیح می دهد.

کانت (۱۳۶۹: ۷۴) سه صورت مختلف از ارزش نهایی اخلاق ارائه می دهد که صورت دوم وی به اسم

بگیریم. حال زمانی می‌توانیم مصونیتی را به موجودی منتسب کنیم که آن را دارای تجارب آگاه بدانیم. داشتن تجربه آگاه (مثل احساس درد) توسط موجودی باعث می‌شود که ما بتوانیم احساس همدلی با آن نوع تجربه (و نه مصداق آن تجربه) داشته باشیم. این حالت ذهنی که می‌توان به موجودی منتسب کرد، همان به چیزی مانند بودن یا داشتن آگاهی پدیداری است که ما نیز می‌توانیم شبیه‌سازی آن را تجربه کنیم؛ این امر باعث دادن مصونیت خاص به آن موجود می‌شود.

بنابراین، کرامت ریشه در مصونیت داشتن دارد و این مصونیت، خود ریشه در داشتن آگاهی پدیداری؛ پس کرامت نیز ریشه در داشتن آگاهی پدیداری دارد. حال با توجه به چیزی که گفته شد، حداقل یک تفسیر از نظریه اول شرط دوم جایگاه اخلاقی یعنی اینکه اگر موجودی ویژگی اخلاقی را داشته باشد، آن گاه در جایگاه اخلاقی قرار می‌گیرد، نکته‌ای فراتر از شرط اول داشتن جایگاه

فرمول احترام به کرامت (dignity) مشهور است: چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت بدانی و نه صرفاً وسیله. بنابراین، از نظر کانت، وظیفه بنیادین ما این است که با موجوداتی که دارای کرامت هستند همچون یک غایت رفتار کنیم. حال اگر ویژگی‌ای اخلاقی مثل کرامت را بتوانیم به ارکانوئیدهای مغزی منتسب کنیم، آن گاه باید برای آن‌ها جایگاه اخلاقی قائل شویم و طبق حقوق خاصی که دارند با آن‌ها رفتار کنیم.

در اینجا پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان برخی چیزها را دارای کرامت دانست و چیزهایی دیگر را خیر؟ برای مثال انسان‌ها را دارای کرامت می‌دانیم ولی سنگ‌ها را نه؟ چه چیزی متمایزکننده این دو موجود است؟ کریگل (2019: 514) استدلال می‌کند که کرامت، ریشه در آگاهی پدیداری دارد. از نظر وی برای انتساب کرامت به چیزی باید نوعی مصونیت (inviolability) را برای وی در نظر

زیستی به مغز انسانی باعث می شود که فرض کنیم آن‌ها نیز همانند مغز انسان در آن مرحله، دارای حساسیت هستند و پس دارای جایگاه اخلاقی نیز هستند.

همان‌طور که پیش از این گفتیم، دو راه عمده برای کشف آگاهی در ارگانوئیدهای مغزی وجود دارد، یکی همین شباهت ساختاری با مغز جنین انسانی است و دیگری استفاده از ابزارهای سنجش آگاهی برای بیماران آسیب‌های مغزی. حال باید بررسی کنیم که آیا داشتن شباهت ساختاری با مغز جنین انسانی، ارگانوئیدهای مغزی را در جایگاه اخلاقی مناسبی قرار می‌دهد یا خیر. شباهت ساختاری با مغز انسان بسیار مهم است و اگر ارگانوئیدهای مغزی چنین شباهتی را از خود نشان بدهند، پس احتیاط آن است که حتی علی‌رغم عدم نشان دادن رفتاری خاص از سوی آن‌ها، این موجودات را دارای جایگاه اخلاقی بدانیم.

با این حال چیزی که تا به حال مشخص شده، این است که امواج

اخلاقی ندارد که بر داشتن آگاهی پدیداری تأکید داشت. همان‌طور که در قسمت قبل نشان دادیم، شرط آگاهی پدیداری برای گرفتن جایگاه اخلاقی توسط موجودی یا به‌دست آوردن چهارچوب مشخص اخلاقی برای استفاده محققان از ارگانوئیدهای مغزی، کافی نیست.

نظریه دوم شرط «ب» جایگاه اخلاقی، بر این مبناست که اگر موجودی مثل ارگانوئیدهای مغزی، ساختاری شبیه ساختار بیولوژیکی که تعلق به نوع انسان دارد، داشته باشند، باید آن‌ها را دارای جایگاه اخلاقی دانست. این نکته از آن‌جا اهمیت دارد که ارگانوئیدهای مغزی برخلاف دیگر موجودات دارای آگاهی به دلیل نداشتن رفتار یا ارتباط، نمی‌توانند ما را از احساس خود مطلع کنند (Koplin & Savulescu, 2019: 762)؛ این عدم جلوه رفتاری ارگانوئیدهای مغزی نباید باعث شود که فکر کنیم آن‌ها درد نمی‌کشند یا احساس ندارند، بلکه حداقل وجود شباهت ساختاری و

ارگانوئیدهای مغزی می‌توانند بالقوه احساس درد کنند، در نهایت ما را به این نکته می‌رساند که آن‌ها می‌توانند آگاهی پدیداری‌ای داشته باشند که محتوای درد دارد. از این لحاظ، این شرط دوم نیز نکته اضافه‌ای نسبت به شرط اول ندارد، چرا که در شرط اول نیز آگاهی پدیداری شرط داشتن جایگاه اخلاقی فرض شده بود.

علاوه بر این، هم داشتن منشأ انسانی و هم شباهت ساختاری لزوماً باعث نمی‌شود که موجودی شبیه انسان باشد و حتی آگاهی پدیداری داشته باشد؛ برای مثال موجودی مثل زامبی (فلسفی) که به لحاظ فیزیکی کاملاً شبیه ما هستند، می‌توان تصور کرد که هیچ تجربه آگاهی ندارد. در وهله اول ما انسان‌ها، زامبی‌ها را دارای جایگاه اخلاقی نمی‌دانیم، هرچند ساختار مغزی و فیزیکی کاملاً شبیه ما دارند؛ بنابراین اگر موجودی ساختار مغزی شبیه انسان‌ها داشته باشد، لزوماً به معنای به دست آوردن جایگاه اخلاقی نیست. آنچه در پشت ایده داشتن ساختاری

منتشرشده مغزی آن‌ها شبیه امواج منتشرشده مغزی، جنین نابالغ انسانی است، نه چیزی بیشتر. از این رو باید در مقایسه میان ارگانوئیدها و جنین انسانی محتاط بود؛ زیرا همین مقایسه و استفاده از کلمه جنین انسانی، بار عاطفی و ارزشی دارد که خودبه‌خود به نفع عدم استفاده یا محدودیت استفاده از ارگانوئیدهای مغزی در آزمایشگاه-هاست. این نکته را باید در نظر داشت که طبق توصیه کمیته وارناک، جنین ۱۴روزه انسانی بر اساس منشأ انسانی و به دلیل اینکه بالقوه می‌تواند احساس درد کند و بالقوه می‌تواند یک فرد انسانی را به وجود آورد، دارای جایگاه اخلاقی است (Lazvazza, 2021: 3). ارگانوئیدهای مغزی گرچه منشأ انسانی دارند، ولی حداقل از شرط سوم فاصله بسیار دارند. در واقع ارگانوئیدهای مغزی در جایگاه فعلی، چون در نهایت نمی‌توانند فرد انسانی را به وجود آورند، پس نمی‌توانند شرط سوم جنین انسانی را برآورده کنند. علاوه بر این، شرط دوم یعنی اینکه

شبکه‌ای از ارتباطات حضور داشته باشد که دیگران وی را به‌عنوان یک فرد بشناسند و از او مراقبت کنند، یا نسبت به او احترام بگذارند، آن‌گاه او را باید دارای جایگاه اخلاقی دانست. حال اگر ارگانوئیدهای مغزی در چنین شبکه‌ای قرار بگیرند، آن‌گاه آن‌ها دارای جایگاه اخلاقی خواهند بود.

درباره نظریه سوم نیز ادعای مقاله این است که نکته‌ای بیشتر از همان شرط اول جایگاه اخلاقی یعنی داشتن آگاهی پدیداری ندارد. یعنی حضور در دایره‌ای از ارتباطات انسانی مهم مثل مراقبت، احترام، باز شناخت فردی و ...، نمی‌تواند تضمین‌کننده جایگاه اخلاقی باشد؛ زیرا می‌توان گفت احتمال وجود آگاهی است که سبب شده است موجودی در دایره ارتباطات مناسب قرار بگیرد و بنابراین ارگانوئیدها مغزی انسانی نیز زمانی در این دایره قرار می‌گیرند که احتمال وجود آگاهی در آن‌ها باشد.

برای نشان دادن این نکته باید منظور خود را از وجود در دایره

شبیه ساختار مغزی انسان وجود دارد، این است که ممکن است این شباهت ساختاری در غیاب رفتار و تجلی ظاهری ارگانوئیدهای مغزی نتیجه بدهد که ما با موجودی دارای آگاهی رو به‌رویم. بنابراین آنچه مهم است آگاهی پدیداری است و در این صورت نظریه «ب» شرط دوم جایگاه اخلاقی عملاً چیز بیشتری از شرط داشتن آگاهی پدیداری ندارد. علاوه بر این، مثال زامبی‌ها، می‌تواند به‌عنوان نقضی برای این نکته باشد که شباهت ساختاری با انسان (یا جنین انسانی) موجودی را در جایگاه اخلاقی می‌نشانند.

نظریه سوم شرط دوم جایگاه اخلاقی این بود که اگر موجودی در شبکه‌ای از ارتباطات مناسب مثل شناخت، مراقبت یا احترام حضور داشته باشد، آن‌گاه دارای جایگاه اخلاقی است. طبق نظر لاوزا و پیزتی (2020: 14) حتی اگر موجودی مثل انسانی که دارای ناتوانایی شناختی است و نمی‌توان آگاهی را به آن نسبت داد، در

نیست، حتی اگر در دایره ارتباطات انسانی نیز قرار بگیرد. در صورت نپذیرفتن این امر، نظریه سوم برای توجیه جایگاه اخلاقی در صورت فعلی آن ناکافی است.

در واقع نظریه سوم، بیش از آن که پرده از ویژگی‌های ذاتی مربوط به موجودی بردارد که بر اساس آن ویژگی ذاتی آن موجود دارای جایگاه اخلاقی می‌شود، جایگاه اخلاقی را امری معرفی می‌کند که اجتماع (یا گروهی از افراد دارای آگاهی) به موجودات دیگر منتسب می‌کنند. این تعریف از جایگاه اخلاقی، هرچند قابل بررسی است، ولی باعث نمی‌شود موجودی مثل ارگانوئیدها دارای ویژگی ذاتی‌ای باشند که بر آن اساس، بتوان یک جایگاه اخلاقی را به آن‌ها منتسب کرد. بنابراین صرف بودن در دایره ارتباطات انسانی، تعیین‌کننده داشتن جایگاه اخلاقی نیست و با توجه به پیوند این بحث با آگاهی می‌توان حداقل فرض کرد که داشتن جایگاه اخلاقی حتی برای اینکه چیزی در دایره

ارتباطات انسانی مهم، مثل مراقبت را روشن کنیم؛ برای مثال فرض کنید شیئی بی‌جان مانند یک عروسک چوبی توسط قبیله‌ای پرستیده می‌شود، این عروسک هم دارای احترام است و هم مورد مراقبت قرار می‌گیرد (مانند مراقبت از آتشی مقدس، برای خاموش نشدن). یعنی در دایره ارتباطات انسانی مهم قرار دارد، حال پرسش این است که چون این عروسک چوبی در دایره ارتباطات مهم انسانی است، آیا دارای جایگاه اخلاقی است؟ برای پاسخ به این سؤال، تعریف ما از جایگاه اخلاقی مهم می‌شود. اگر جایگاه اخلاقی را امری بدانیم که اجتماعی از انسان‌ها بنا بر هر دلیلی (از جمله خرافات، باورهای غلط یا درست و ...) به چیزی بدهند، آن‌گاه باید آن چیز را دارای جایگاه اخلاقی دانست. ولی اگر همان‌طور که در تعریف جایگاه اخلاقی در ادبیات، بحث ارگانوئیدهای مغزی وجود دارد، تأکید کنیم و جایگاه اخلاقی را در پیوند با آگاهی بدانیم، آن‌گاه یک موجود بی‌جان دارای جایگاه اخلاقی

ارتباطات مهم انسانی قرار بگیرد، داشتن تجربه آگاه حتی به صورت بالقوه است. این امر ما را بازمی‌گرداند به همان بحث آگاهی پدیداری و کافی نبودن آن برای تعیین جایگاه اخلاقی یک موجود!

### ۳-۳. تعیین سلسله‌مراتب اخلاقی

شرط سوم داشتن جایگاه اخلاقی این نکته بود که اگر موجودی مثل ارگانوئیدهای مغزی را دارای جایگاه اخلاقی دانستیم، آن‌گاه لازم است مشخص کنیم که آن موجود در کدامین پله سلسله‌مراتب اخلاقی جای دارد و سپس نوع حقوقی که آن موجود می‌تواند داشته باشد و وظایفی که دیگران فاعلان اخلاقی در مقابل آن دارند، مشخص کنیم. حال این شرط سوم، خود متوقف بر تعیین جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی است و در واقع همان بحث‌های قسمت‌های قبل مقاله است. آن‌چه این شرط سوم می‌گوید، نکته‌ای برای تعیین جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی نیست بلکه بیشتر تأکیدی است بر لزوم انجام این کار؛ حتی اگر آن‌چه سعی کردیم در

این مقاله نشان بدهیم، یعنی وجود آگاهی پدیداری، شرط کافی برای داشتن جایگاه اخلاقی موجودی نیست، در نظر بگیریم، باز احتمال حداقلی آگاهی این موجودات به لحاظ اجتماعی نگرانی‌های اخلاقی زیادی را به وجود خواهد آورد. در آینده ممکن است این نگرانی‌ها جای خود را به اعتراض‌های اخلاقی‌ای بدهند که در نهایت سبب شود که کل این حوزه از علم با یک طرد اجتماعی مواجه شود و از ابزار نیرومندی محروم شویم که این حوزه از علم می‌تواند برای بهزیستی زندگی انسان‌ها انجام دهد. برای همین فراهانی و همکاران (Farahani et al, 2018: 432) معتقدند برای اطمینان از موفقیت و پذیرش اجتماعی این حوزه از علم در دراز مدت، باید چهارچوب‌های اخلاقی ایجاد شوند و برای این کار نیازمند یک فرآیند گفتگویی بین محققان هستیم.

### نتیجه‌گیری

معمولاً پیشرفت‌های جدید در حوزه

زیست‌فناوری و زیست‌شناسی مغز با بدینی از سوی بسیاری از افرادی که اعتقادات محافظه‌کارانه اخلاقی دارند، دنبال می‌شود. از سوی دیگر عموم مردم نیز معمولاً نگرانی‌های اخلاقی درباره پیشرفت‌ها را در این حوزه دارند. هرچند تا به حال سود و منفعتی که این تحقیقات برای بشر به‌خصوص در درمان بیماری‌ها و شناخت مغز و بدن انسان داشته است، غیرقابل انکار است. آنچه در این پژوهش‌ها باید مورد توجه باشد این است که به‌دلیل بی‌توجهی به مباحث اخلاقی و فلسفی این حوزه، نگرانی‌های اخلاقی به اعتراض‌های عمومی علیه این تحقیق‌ها تبدیل نشود. از این‌رو هر موضوع تازه‌ای در این حوزه باید چهارچوب‌های اخلاقی و پرسش‌های متافیزیکی حول آن را جدی بگیرد. در این مقاله به بحث‌های جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی یا به تعبیری، مغزهای مینیاتوری که در آزمایشگاه‌های علمی به وجود آمده‌اند، پرداختیم. در بحث تعریف جایگاه اخلاقی

ارگانوئیدهای مغزی، مهم‌ترین نظریه‌های این حوزه بر وجود کشف آگاهی پدیداری این موجودات، جهت داشتن جایگاه اخلاقی تأکید کرده‌اند. در این مقاله نشان دادیم که آگاهی پدیداری به تنهایی نمی‌تواند شرط کافی برای داشتن جایگاه اخلاقی یک موجود باشد. حتی اگر فرض کنیم آگاهی پدیداری شرط اولیه ورود به سلسله‌مراتب اخلاقی برای یک موجود است، آگاهی پدیداری نمی‌تواند امری حیاتی در تعیین دقیق جایگاه اخلاقی ارگانوئیدهای مغزی باشد و از این‌رو عملاً تأکید بر آگاهی پدیداری نمی‌تواند چهارچوب اخلاقی کارآمدی برای استفاده از ارگانوئیدهای مغزی در آزمایشگاه به‌دست دهد. علاوه بر این نشان دادیم شروط اضافی برای تعیین جایگاه اخلاقی یک موجود، مثل داشتن یک ویژگی اخلاقی یا شباهت ساختاری با مغز جنین انسانی و یا در دایره ارتباطات مهم انسانی قرار گرفتن، در نهایت یا بر فرض وجود آگاهی پدیداری استوار هستند یا اساساً شرط مناسبی برای تعیین جایگاه اخلاقی نیستند و در نتیجه، این شروط هم نمی‌توانند

از این رو یکی از پیشنهادها می‌تواند این باشد که به جای تمرکز ادبیات موضوع درباره نسبت میان آگاهی پدیداری و جایگاه اخلاقی، بر چگونگی کشف ویژگی‌های پیچیده‌تر معماری ذهنی احتمالی ارگانوئیدهای مغزی انسانی متوسل شویم. یکی از این راه‌ها تمرکز پژوهش‌ها بر ترکیب ارگانوئیدهای مغزی با هوش مصنوعی است که می‌تواند بازخورد رفتاری مناسبی از ویژگی‌های ذهنی ارگانوئیدهای مغزی را در اختیار ما قرار دهد.

راه‌نمایی برای تعیین چهارچوب اخلاقی مشخصی برای استفاده از ارگانوئیدهای مغزی باشند. بنابراین، یکی از نتایج این مقاله این است که آگاهی پدیداری نمی‌تواند ابزار مفهومی و تجربی لازم برای تعیین یک چهارچوب اخلاقی مناسب در اختیار ما قرار دهد؛ زیرا وجود آگاهی پدیداری صرفاً می‌تواند نقطه شروع تعیین جایگاه اخلاقی موجودی باشد و نمی‌تواند سخنی از جایگاه آن موجود در سلسله مراتب اخلاقی بگوید در حالی که برای تعیین چهارچوب کارآمد اخلاقی، تعیین جایگاه موجود در سلسله مراتب اخلاقی اهمیت دارد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این مقاله مستخرج از طرح با عنوان «مغزهای مینیاتوری و ترسیم وضعیت اخلاقی آنها» و با حمایت «مرکز علم و الهیات پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی» است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

- Fagan, M. B. (2017). Stem cell lineages: between cell and organism. *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 9(6), 1-23.
- Farahany, N. A., Greely, H. T., Hyman, S., Koch, C., Grady, C., Paşca, S. P., ... & Song, H. (2018). The ethics of experimenting with human brain tissue. *Nature*. 556(7702). 429-432.
- Ide, K., Matsuoka, N., & Fujita, M. (2021). Ethical Aspects of Brain Organoid Research in News Reports: An Exploratory Descriptive Analysis. *Medicina*, 57(6), 532. Pp 1-7.
- Koplin, J., & Massie, J. (2021). Lessons from Frankenstein 200 years on: brain organoids, chimaeras and other 'monsters'. *Journal of medical ethics*, 47(8), 567-571.
- Koplin, J. J., & Savulescu, J. (2019). Moral limits of brain organoid research. *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 47(4), 760-767.

## منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت، چاپ سوم.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
- Bitar, M. (2020). Are Brain Organoids Equivalent to Philosophical Zombies? In *preprints.org*. pp. 1-15.
- Block, N. (1995a). Some concepts of consciousness. *Sciences*, 18(2), 1-28.
- Block, N. (1995b). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and brain sciences*, 18(2), 227-247.
- Bricker, A. M. (2019). There are Actual Brains in Vats Now. *Logos & Episteme*, 10(2), 135-145.
- Chapman, A. R. (2019). Brain Models in a Dish: Ethical Issues in Developing Brain Organoids. *AJOB neuroscience*, 10(3), 113-115.

- medical ethics*, 44(9), 613-614.
- Levy, N. (2014). The value of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 21(1-2), 127-138.
  - Levy, N., & Savulescu, J. (2009). Moral significance of phenomenal consciousness. *Progress in Brain Research*, 177, 361-370.
  - Melton, D. (2014). 'Stemness': definitions, criteria, and standards. In *Essentials of stem cell biology* (pp. 7-17). Academic Press.
  - Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *The Philosophical Review*, 83, 435-50.
  - Putnam, H. (1981). Brains in a Vat. *Knowledge: Critical Concepts*, 1, 192-207.
  - Setia, H., & Muotri, A. R. (2019, November). Brain organoids as a model system for human neurodevelopment and disease. In *Seminars in cell & developmental biology* (Vol. 95, pp. 93-97). Academic Press.
  - Kriegel, U. (2019). The value of consciousness. *Analysis*, 79(3), 503-520.
  - Lancaster, M. A., & Knoblich, J. A. (2014). Organogenesis in a dish: modeling development and disease using organoid technologies. *Science*, 345(6194), 283-293.
  - Lavazza, A. (2021). Potential ethical problems with human cerebral organoids: consciousness and moral status of future brains in a dish. *Brain Research*, 1750, 147146.
  - Lavazza, A., & Pizzetti, F. G. (2020). Human cerebral organoids as a new legal and ethical challenge. *Journal of Law and the Biosciences*, 7(1), Pp 1-22.
  - Lavazza, A., & Massimini, M. (2018a). Cerebral organoids: ethical issues and consciousness assessment. *Journal of Medical Ethics*, 44(9), 606-610.
  - Lavazza, A., & Massimini, M. (2018b). Cerebral organoids and consciousness: how far are we willing to go?. *Journal of*

- Neuroscience*, 17(7), 450-461.
- The Warnock Committee, 1984, *British Medical Journal*, Vol 289, 238-239.
  - Trujillo, C. A., Gao, R., Negraes, P. D., Gu, J., Buchanan, J., Preissl, S., ... & Muotri, A. R. (2019). Complex oscillatory waves emerging from cortical organoids model early human brain network development. *Cell stem cell*, 25(4), 558-569.
  - Sharma, A., Zuk, P., & Scott, C. T. (2021). Scientific and Ethical Uncertainties in Brain Organoid Research. *The American Journal of Bioethics*, 21(1), 48-51.
  - Shepherd, J., & Levy, N. (2020). Chapter Consciousness and Morality. *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*.
  - Shepherd, J. (2018). Ethical (and epistemological) issues regarding consciousness in cerebral organoids. *Journal of Medical Ethics*, 44(9), 611-612.
  - Stoeklé, H. C., Ivasilevitch, A., Marignac, G., & Hervé, C. (2021). Creation and use of organoids in biomedical research and healthcare: the bioethical and metabioethical issues. *Cell Adhesion & Migration*, 15(1), 285-294.
  - Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate. *Nature Reviews*



## Two Interpretations of the Synoptic Knowledge (*al-‘Ilm al-Ijmālī*) in Avicennian Philosophy and its Ability in Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence

Mahdi Assadi <sup>1</sup>

**Submitted:** 2021/2/13

**Accepted:** 2022/4/5

### Keywords:

Mental Existence; Complicated Formulae; Synoptic Knowledge, Potential Knowledge, Unconscious Knowledge.

**Abstract:** Some objections to the mental existence that are proposed by the western philosophers are still unknown to Muslim philosophers. For example, Husserl's complicated mathematical formulae objection says that no man can imagine e.g. polygons with several million sides. So, there is no mental existence for the complicated. Although imagining the complicated, in its general sense, in mind has not been argued as a philosophical problem by Muslim thinkers, sometimes some of them have proposed a number of similar issues, maintaining that we are of the synoptic knowledge about them. The first resolution to suggest, on the basis of the well-known principles of Muslim Philosophy, especially of Avicennian Philosophy, is the very synoptic knowledge. But, can the synoptic knowledge and/or its reconstruction be a worthy response to the complicated? The synoptic knowledge itself can be interpreted in two different ways: (1) actual uncompounded knowledge – that is unconscious; (2) potential knowledge. We will argue that the former (1) cannot be accepted eventually. Thus, we will refute unconscious knowledge absolutely – either unconscious knowledge of Muslim philosophers or that of such western philosophers as Leibniz – by means of several proofs. But the latter (2) is acceptable by itself. So, after finding the precedence of (2) in Ibn Sinā and interpreting it, we will show that such a knowledge sometimes can be found in us and also such things as the scientific art can be analyzed by means of the very potential knowledge. Finally, we will investigate the very acceptable potential synoptic knowledge and the degree to which it can be applicable in the case of the complicated formulae objection.

**DOI:** 10.30470/phm.2022.538955.2072

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, [mahdiassadi@ut.ac.ir](mailto:mahdiassadi@ut.ac.ir).

**I**ntroduction: Husserl, in particular in “Intentional Objects”, tries to refute the mental images absolutely. He claims that it is a theoretical fiction to say that every presentation relates to its object by means of a mental image/picture (geistiges Abbild). Mental images of complicated systems of formulae (komplizierten Formelsystemen), for example, cannot be found for the mathematician (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 347; Husserl, 1999, p. 252). So, polygons with several million sides, for example, cannot be imagined.

Some Muslim thinkers have said, in some similar issues, that we are of the synoptic knowledge (*al-‘ilm al-ijmālī*) about the complicated. Khānsārī, for example, in the case of the *large numbers* emphasizes that: since it is hard to mention all units of the large numbers, their synoptic knowledge will be tended (Khānsārī, 1999, p. 541).

Some Muslim thinkers here even have emphasized that the synoptic knowledge is unconscious knowledge. But, can the unconscious synoptic – that is a precedence for the unconscious resolution of Leibniz - be a worthy response to the complicated? In fact, Husserl himself was aware of such resolutions. Because, he says that if one refers to the unconscious (Unbewußtes) or the unnoticed (Unbemerkt), then one makes a use of these always available hypotheses rather immodestly, without concern for the rules of sound probability (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 347; Husserl, 1999, p. 252). So, the unconscious too will be evaluated and rejected.

**M**ethodology Our main method in this paper is logical and rational analysis. Nonetheless, comparative and historical methods are employed as well. Because, we are comparing Muslim philosophers with such Western philosophers as

Husserl and Leibniz and trying to find the arguments about the issue in the history of philosophy and logic.

**Findings:** Most of our findings are critical evaluations. *Some* of them are shortly offered here: Leibniz says that at every moment there is in us an infinity of perceptions, unaccompanied by awareness/apperception or reflection (Leibniz, 1996, p. 53; Leibniz, 1896, p. 47). To hear the roaring noise of the sea, for example, we must first hear the noises of every single of its parts – i.e., of the little waves – confusedly, unnoticedly and faintly; “otherwise there would be no perception of a hundred thousand waves, since a hundred thousand nothings cannot make something.” (Leibniz, 1996, p. 54; Leibniz, 1896, p. 48)

Leibniz’s claim can be criticized in various ways:

The first is the fact that, if the parts of our knowledge are conceived merely unconsciously, then it itself

will be conceived merely unconsciously.

The second, and more important, is the fact that there are simple alternative explanations. Suppose, for example, that someone looks at a jungle with 100000 trees and sketches it and draws a painting that is merely schematic, not detailed. Clearly, he has not painted every single of those 100000 trees. It can be easily proved - especially by means of, e.g., a magnifying glass. Now, perhaps the mental images too are just like the outlined and undetailed painting; i.e., they are of a relative similarity and correspondence, not absolute correspondence, to the facts.

So, since such examples as the sounds of sea waves and the jungle are confusing phenomenon and noumenon (mind and external being), it is falsely suspected that the complicated are in the unconscious in detail.

*Another critical evaluation* is the fact that, assuming the unconscious, one can claim

that perhaps *everyone* unconsciously knows *everything!* It is of course so extravagant claim that everyone can be omniscient.

Again, the difference between conscious and unconscious knowledge can be considered, e.g., in this way that conscious knowledge must be stipulated to be noticed and intended as well while the unconscious can not to be. But the problem of the stipulation is that “being noticed and intended” itself is some kind of knowledge: conscious *knowledge* is a kind of knowledge that is stipulated to be some kind of *knowledge*. So, it is begging the question and annoying from some kind of circularity. And there is also an *infinite regress*. Because, “being intended” is some kind of conscious (not unconscious) knowledge. So:

“Being intended” =  
“conscious knowledge” =  
“knowledge + being intended”  
= “knowledge + “conscious knowledge”” = “knowledge + “knowledge + being

intended”” = “knowledge + “knowledge + “conscious knowledge””” = “knowledge + “knowledge + “knowledge + being intended””” = ...

## Discussion and Conclusion:

We have shown that the uncompounded and unconscious resolution cannot be accepted eventually. That is, we have refuted unconscious knowledge absolutely by means of several proofs:

We have had some critical evaluations of Leibniz’s unconscious.

Also, we have shown that, assuming the unconscious, one can claim that perhaps *everyone* unconsciously knows *everything!*

Again, there will be a circularity and an *infinite regress* in unconscious knowledge.

But if the synoptic knowledge is interpreted as potential knowledge, then it can be acceptable by itself. Nonetheless, this potential knowledge cannot be a correct resolution to *some* of the

complicated refuting the mental existence.

## References:

- Husserl, Edmund (1999) “Intentional Objects”, In: Rollinger, 1999, pp. 251-284
- ----- (1994) “Intentional Objects”, In: Husserl, 1994, pp. 345-387
- ----- (1894), “Intentionale Gegenstände”, In: Husserl, 1979, pp. 303-348.
- ----- (1979), *Husserliana 22*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- ----- (1994) *Husserliana*, Vol. 5, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Ibn Sīnā (2006) *al-Shifāʾ: al-Ilāhīyyāʾ*. Ed by: Ḥasan Ḥasan-Zādeh Āmulī. Qum: Būstān Ketāb Qum. [In Arabic].
- Khānsārī, Ḥusayn (1999) *al-Ḥāshīyah ‘alā al-Shifāʾ (al-Ilāhīyyāʾ)*, Ed by: Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, Qum: Kungereh Ḥusayn Khānsārī. [In Arabic].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996) *New Essays in Human Understanding*, Translated and Edited by Remnant and Bennett, Cambridge University Press.
- ----- (1896) *New Essays Concerning Human Understanding*, Translated by A. G. Langley, Macmillan.
- Rollinger, Robin D. (1999) *Husserl’s Position in the School of Brentano*, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981), *al-Ḥikmat al-Muta‘āliyyah fī al-Asfār al-Arba‘ah al-‘Aqlīyyah*, Bayrūt: Dār Iḥya al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].



## دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه سنی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی

مهدی اسدی<sup>۱</sup>

**چکیده:** برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، نزد فیلسوفان هنوز ناشناخته است. برای نمونه، هوسرل با پیش کشیدن دشواره فرمول‌های پیچیده ریاضی مدعی است هیچ صورت ذهنی برای امور پیچیده، مثلاً برای «چند میلیون ضلعی»، وجود ندارد. گرچه تصور ذهنی امور پیچیده به معنای عام خود برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده، بعضی از آنان گاه بخشی مشابه را پیش کشیده و گفته‌اند به چنین اموری علم اجمالی داریم. بر پایه مبادی شناخته‌شده فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه سنی، نیز نخستین پاسخی که به ذهن خطور می‌کند همین علم اجمالی است. ولی علم اجمالی و/یا بازسازی آن آیا می‌تواند پاسخ در خوری برای امور پیچیده باشد؟ علم اجمالی، به‌ویژه در فلسفه سنی، خود می‌تواند دو تفسیر مختلف داشته‌باشد: (۱) علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ (۲) علم بالقوه. نشان خواهیم داد که معنای (۱) در نهایت پذیرفتنی نیست. از این رو مطلق علم ناخودآگاه را پس از ریشه‌یابی در فلسفه اسلامی و برخی از فیلسوفان غربی همچون لایبنیتس - با چند دلیل به چالش می‌کشیم. ولی معنای (۲) فی‌نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی (۲) در آثار ابن سینا و شرح و تفسیر آن، نشان خواهیم داد ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم و اموری چون ملکه اجتهاد علمی را نیز با همین علم بالقوه می‌توان تحلیل کرد. بالأخره بررسی خواهیم کرد همین علم اجمالی بالقوه پذیرفتنی به‌طور خاص در مورد اشکال فرمول‌های پیچیده تا چه اندازه می‌تواند کارایی داشته باشد.

**تاریخ دریافت:**

۱۴۰۰/۹/۲۳

**تاریخ پذیرش:**

۱۴۰۱/۱/۱۶

**واژگان کلیدی:**

وجود ذهنی، فرمول‌های پیچیده، علم اجمالی، علم بالقوه، ناخودآگاه.

DOI: 10.30470/phm.2022.538955.2072

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. mahdiassadi@ut.ac.ir

## مقدمه

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی «وجود ذهنی» می‌دانند. آنان پس از اثبات وجود ذهنی اشکال‌های متعددی را پیش می‌کشند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند؛ ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، مانند اشکال دشوار **فرمول‌های پیچیده**، نزد فیلسوفان ماهنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. توضیح کوتاه این که هوسرل -از جمله در «ابژه‌های التفاتی»- مفصل به بحث حیث التفاتی معدوم‌ها<sup>۱</sup> پرداخته و لابه‌لای آن در صدد برآمده تا «وجود ذهنی» گذشتگان را مطلقاً انکار کند: اینکه هر بازنمایی به وسیله «صورتی ذهنی» به متعلق خود مربوط می‌شود، پنداری بیش نیست. زیرایی شمار بازنمایی وجود دارد که در آن بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ نمی‌دهد و نیز بی شمار بازنمایی وجود دارد که در آن محال است بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی

رخ دهد. مثلاً یک ریاضی‌دان در یافتن صورت ذهنی برای «نظام‌های فرمولی پیچیده» (komplizierten Formelsystemen) به مشکل برمی‌خورد (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 347; Husserl, 1999, p. 252). پس مثلاً در «چند میلیون ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد. بنابراین چنین قضیه‌ای نمی‌تواند در ذهن باشد!

مشکل تصور ذهنی امور پیچیده به معنای عام خود برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده است و پاسخ صریحی بدان نداده‌اند.<sup>۲</sup> با این همه، بعضی از آن‌ها در مواردی انگشت شمار بحثی مشابه را پیش کشیده و گفته‌اند به چنین اموری **علم اجمالی** داریم؛ برای مثال محقق خوانساری، در حاشیه **الهیات شفا**، در بحث علم به **اعداد بزرگ** - که دانستن آن دشوار است -

۱ مقاله شاکری (۱۳۹۷) تنها مقاله تطبیقی در زبان فارسی است که به حیث التفاتی معدوم نزد هوسرل پرداخته است.

۲ در نگاه نخست مشکل امور پیچیده تا اندازه‌ای شبیه اشکال معروف انطباق کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ» است (نک: انواری، ۱۳۹۸).

که در بحث علم اجمالی فیلسوفان مسلمان بسیار متأثر از ابن سینا بوده‌اند، تأکید مقاله در این بررسی بر ابن سینا و شارحان او خواهد بود. به عبارتی، مسأله مهم این است که در فلسفه سینیوی، علمی چون علم اجمالی به خودی خود تا چه اندازه قابل دفاع است و سپس تا چه اندازه می‌تواند در حل دشواره یادشده کارگشا باشد.

می‌دانیم در گذشته کسانی مانند فخر رازی در اصل وجود علم اجمالی خدشه کرده‌اند. اینجا نیز هوسرل متوجه ارائه پاسخی چون علم اجمالی بوده، آن را نوعی علم ناخودآگاه به‌شمار آورده و به نقد آن پرداخته است. خواهیم دید برخی از اندیشمندان مسلمان نیز علم اجمالی را نوعی علم ناخودآگاه دانسته‌اند؛ مثلاً مازندرانی (سده ۱۱ ه.ق) به تصریح تمام در توجیه علم به امور کثیر (و علی القاعده در علم به امور پیچیده نیز) می‌گوید از نظر

کوتاه صورتی تفصیلی از آن در ذهن خود بسازیم و بنابراین بدان علم تفصیلی داشته باشیم.

به همان راه حل علم اجمالی پای می‌فشرد: «... لَمَّا كَانَ ذَكَرَ جَمِيعِ الْأَحَادِ صَعْبًا يَصَارُ إِلَى مَجْمَلَاتِهَا» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۱؛ و نیز رک: خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۶). بر پایه نظام سینیوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، نیز نخستین پاسخی که به ذهن خطور می‌کند، همین علم اجمالی است. یعنی در چنین مواقعی گرچه صورتی تفصیلی از «چند میلیون ضلعی» در ذهن خود نداریم، و بنابراین بدان علم تفصیلی نداریم<sup>۱</sup>، ولی صورتی اجمالی از آن در ذهن خود داریم، و بنابراین بدان علم اجمالی داریم. خواهیم دید کسانی مانند ابن سینا مواردی بسیار پیچیده‌تر از این، مانند علم به بی‌نهایت، را نیز گاه ذیل علم اجمالی مطرح کرده‌اند. پس بررسی خواهیم کرد آیا علم اجمالی و/یا تعمیم و بازسازی آن می‌تواند پاسخ درخوری برای دشواره فرمول‌های پیچیده باشد یا نه. و از آنجا

۱. البته ما انسان‌ها، با توانایی‌های کنونی، در مثال‌های بسیار پیچیده‌ای چون «چند تریلیون ضلعی» هرگز هم نخواهیم توانست در یک آن یا در زمانی

حکما همه این‌ها در ذهن ما موجود و معلومند ولی ما علم به علم نداریم. کسانی چون شهید مطهری و مهدی حائری یزدی نیز در شرح ابن سینا، عقل و علم اجمالی را همان شعور ناآگاه در روان‌شناسی می‌دانند. در فلسفه غرب هم کسی چون لایبنیتس به شدت از یک چنین دیدگاه مدرسی در مورد علم ناخودآگاه متأثر بوده، به توسعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده — بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل — نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. به نظر می‌رسد هوسرل در نقد خود بر علم ناخودآگاه، دیدگاه کسی چون لایبنیتس را در نظر داشته باشد.

نشان خواهیم داد علم ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است، در برابر اشکال هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست؛ ولی اگر علم ناخودآگاه پذیرفتنی نباشد، آیا علم اجمالی در برابر امور پیچیده و اشکال‌هایی مشابه می‌تواند

قابل بازسازی و تقویت باشد یا نه؟ خواهیم دید عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی می‌تواند دو تفسیر مختلف داشته باشد: (۱) علم اجمالی به معنای علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ (۲) علم اجمالی به معنای علم بالقوه. پس نخست باید مشخص شود که کدام یک از این دو تفسیر و به چه دلیل پذیرفتنی است و دیگری چرا نا پذیرفتنی. خواهیم دید معنای (۱) در نهایت پذیرفتنی نیست، ولی معنای (۲) فی نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی معنای (۲) در آثار ابن سینا و شرح و تفسیر آن، نشان خواهیم داد ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم. بالأخره بررسی خواهیم کرد همین علم اجمالی بالقوه پذیرفتنی به‌طور خاص در مورد اشکال فرمول‌های پیچیده تا چه اندازه می‌تواند کارایی داشته باشد.

## ۱. علم اجمالی در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

به نظر می‌رسد یافتن پاسخ حلی قابل قبولی در برابر اشکال فرمول‌های

به صورت متمایز یافت نمی‌شوند و ما آن را در ذهن تصور می‌کنیم، در این تصور «همه» اجزای آن ماهیت نزد ذهن ما حاصل می‌شوند ولی ما اولاً و بالذات التفاتی به تک‌تک آن اجزا به صورت متمایز و جداگانه نداریم (علم اجمالی و نبود علم تفصیلی)؛ چه قصد اول و اصلی ما از تصور کردن یک ماهیت تنها تصور کردن خود آن ماهیت است و نه تصور کردن اجزای آن. البته در اینجا اجزاء نیز ثانیاً و بالتبع مقصود بوده و نزد ما حاضرند و به آن‌ها نیز التفات داریم (علم اجمالی). اگر بخواهیم به خود اجزاء نیز التفاتی مستقل و بالذات داشته باشیم، سپس می‌توانیم قصد خود را تغییر داده و تصور کردن اجزای آن را نیز اولاً و بالذات قصد کنیم. در این صورت با چنین قصدی - که از همان آغاز به خود اجزاء تعلق می‌گیرد - می‌توانیم آن اجزاء را هم بالذات مورد التفات قرار داده و تک‌تک آن‌ها را به صورت متمایز و جداگانه نیز مورد توجه قرار دهیم (علم تفصیلی) (ابن سینا، ۱۳۸۳-الف: ۴۶-۴۴).

این شرح، همسو با برخی از سخنان خود ابن سینا در سایر آثار

پیچیده به هیچ‌روی کار ساده‌ای نیست. بر پایه نظام سینوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، نخستین پاسخی که در برابر این اشکال به ذهن خطور می‌کند همان علم اجمالی است. ابن سینا مواردی پیچیده‌تر از این را نیز ذیل علم اجمالی مطرح کرده است. برای فهم مطلب، نخست این بحث او در منطق اشارات را در نظر بگیرید:

فجميع مقومات الماهیه داخله مع الماهیه فی التصور، و إن لم یخطر بالبال مفرله. كما لا یخطر کثیر من المعلومات بالبال لکنها إذا أخطرت بالبال تمثلت (ابن سینا، ۱۳۸۳-الف: ۴۶-۴۴).

ابن سینا اینجا در واقع در مورد هر ماهیتی، چه ماهیت‌های ساده و چه ماهیت‌های پیچیده، می‌گوید ما هنگامی که آن را در ذهن خود تصور می‌کنیم، بی‌آن که به صورت مفصل آگاه باشیم، همه ذاتی‌های آن ماهیت را نیز در ذهن خود حاضر داریم و بدان‌ها به گونه‌ای اجمالی علم داریم. خواجه نصیر طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح این عبارت ابن سینا، منظور او را همان علم اجمالی و علم تفصیلی دانسته و می‌گویند: هر ماهیت مرکبی که اجزای آن

اوست.<sup>۱</sup> ابن سینا گاه در سایر آثار خود حتی فراتر نیز می‌رود و، افزون بر ذاتی‌های یک ماهیت، گویا علم اجمالی به اعراض لازم آن‌ها را نیز مطرح می‌کند؛ آن‌هم نه صرفاً اعراض لازم متناهی، بلکه اعراض لازم نامتناهی. این یعنی ابن سینا از تصور اجمالی امور بسیار پیچیده نیز فراتر رفته و ادعای علم ذهنی اجمالی - و تفصیلی - به بی‌نهایت را نیز پیش کشیده است. او می‌گوید: عقل ما می‌تواند معانی نامتناهی را

به تدریج (شیئاً بعد شیء) درک کند و اگر نفس ما مثلاً عددی را تعقل کند، لوازم آن، مانند اضافه‌های (نامتناهی) عددی، را لازم نیست بالفعل تعقل کند بلکه این تعقل به صورت قوه نزدیک به فعل (بالقوه القریبه) است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب: ۵۹؛ و نیز بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۱۳-۲۱۲)

البته ابن سینا اینجا در چنین بحثی به تصریح تعبیر علم اجمالی را به کار نبرده و تنها به تعبیر «بالقوه القریبه»<sup>۲</sup>

۱. برای مثال در نمونه زیر در چنین مواردی دقیقاً تعبیر اجمال به کار رفته است:

«لأن أجزاء الحد بینة بنفسها للمحدود. و إذا كان حصل ذاته فی الوهم **مجملاً** و كانت الحاجه إلى تحدیده، فإن أجزاء ذلك **المجمل** تكون بینة **للمجمل**» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۷) با این همه، گاهی نیز گویا ابن سینا در صدد است در بحث تصور اجزای ماهیت هنگام تصور ماهیت به جای اجمال و تفصیل از قوه و فعل استفاده کند: «... لست أعنی بحصولها فی العقل خطورها بالبال **بالفعل** ...» (ابن سینا، ۱۳۷۱-۱۹۵۲: ۳۴).

۲. از آن‌جا که انسان برای فهم بی‌نهایت، لازمه‌ای که مثلاً عدد ده دارد، نیاز به بی‌نهایت زمان دارد و نه زمان کوتاه یا حتی زمان طولانی متناهی، پس چرا ابن سینا تعبیر «بالقوه القریبه» به کار برده است؟ در این زمینه عبارتی از *التعلیقات* شاید کارگشا باشد؛ چه

آن‌جا می‌گوید لوازم شیء - و ظاهراً هم لوازم بی‌واسطه و هم لوازم باواسطه - با خود شیء و بی‌استنتاج تصور می‌شوند:

العقل البسیط هو أن یعقل الشیء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً، لا بقیاس و فکر و تنقل فی المعقولات و معرفه الشیء أولاً و اللوازم ثانیاً بل كما یحضر الذهن فیک أنت معنی ما معقولاً: حضر الذهن معه لوازمه و أسبابه و علله من غیر أن یحتاج إلى مقایسه و فکر بل یکون نفس عقلک للمعنی نفس عقلک لأسبابها و عللها و لوازمها، و ذلك بأن تكون قد حصلت أولاً معرفه المعنی و معرفه اللوازم و الأسباب و العلل و حصلت کلها حاضره فی ذهنک فلا تحتاج فیها إلى تنقل صور من شیء إلى شیء (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲).

به بی‌نهایت - که از هر پیچیده‌ی مورد نظر هوسرل هم پیچیده‌تر است - نیز می‌توانیم علم اجمالی/تفصیلی داشته باشیم.

چنان‌که می‌بینیم، در مورد علم تفصیلی به بی‌نهایت ابن‌سینا تعبیر درک تدریجی (شیئاً بعد شیء) به کار می‌برد. هوسرل گمان می‌کرد که در علم حصولی صورت‌های ذهنی همیشه باید «آنی و به یک باره» در ذهن تصور شوند و از این رو حکم به امتناع صورت ذهنی امور پیچیده کرد. پاسخ ابن‌سینا

آشکارا در اینجا ممکن است گفته شود در این صورت با عبارت دیگری از خود ابن‌سینا که علم اجمالی را به تصریح بالفعل می‌داند، نمی‌سازد. پاسخ این می‌تواند باشد که خود ابن‌سینا در چندین مورد به فعلیت علم اجمالی پای‌بند نبوده و به تصریح آن‌را نوعی بالقوه دانسته است. به زودی به این بحث باز خواهیم گشت. (جهت اختصار دیگر به مشکلات ادراک قریب‌القوه لوازم باواسطه (لوازمه‌ی اقصی الوجود) نمی‌پردازیم.

۱. ادعای علم ذهنی اجمالی به بی‌نهایت پس از ابن‌سینا توسط سایر اندیشمندان مسلمان نیز گاهی مطرح شده است (برای نمونه بنگرید به: سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۲۶؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-الف: ۱۸۳).

بسند کرده است. ولی در المباحثات به تصریح در چنین بحثی تعبیر عقل و علم بسیط و اجمالی را به کار برده است<sup>۱</sup>:

كما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذاك يلزم العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات المفصلة ... و هي إما أن لا تعتبر غير متناهية ... وإما أن تعتبر غير متناهية ... فإن المثلث لا يمتنع أن يكون له لوازم و خواص غير متناهية (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۲-۳۰۱).

پس اگر تعبیرهای منطقی/اشارات و التعلیقات و المباحثات را کنار هم در نظر بگیریم، پیامد آن این است که حتی

همچنین، اگر بحث را به التفات ثانی موجود در علم اجمالی که خواجه‌نصیر در تفسیر سخنان ابن‌سینا در منطقی/اشارات پیش می‌کشد برگردانیم، این مشکل تا اندازه‌ای از میان برمی‌خیزد. چراکه آن‌جا خواجه می‌گوید هنگامی که به قصد اول و بالذات به خود ماهیت توجه می‌کنیم، اجزاء نیز ثانیاً و بالتبع و به علم اجمالی معلومند. پس قوه قریب همان علم اجمالی می‌شود. البته خواجه همچنین می‌افزاید به محض اینکه به قصدی جدید به اجزای ماهیت التفات کنیم، بی‌مشقت (مجرد عن تجشم اكتساب) همه آن اجزا تصور می‌شوند. ولی آیا اینجا نیز می‌توان گفت به - محض اینکه به این لوازم بی‌نهایت ماهیتی چون عدد ده التفات کنیم، بی‌مشقت همه آن‌ها تصور می‌شوند؟ و بنابراین قوه قریب است نه بعید؟

کودکی تا پایان پیری نیز نمی‌تواند در طول زمان و رفته‌رفته و به تدریج «یک تریلیون» را تصور کند. پس ظاهراً هم‌اکنون و «در یک آن» حکم به درستی این قضیه می‌کنیم نه در گذشته و/یا آینده و در طول زمان. در مورد مثال پیشین (الف) نیز گرچه چنین قضیه‌ای را تنها هم‌اکنون و آنی تصدیق یقینی نمی‌کنیم و علم تفصیلی تدریجی نیز در اینجا معنا دارد، ولی گاهی ما تنها علم یقینی آنی به (الف) داریم نه علم تفصیلی تدریجی. پس در این شرایط آنی نیز اشکال هوسرل هنوز پاسخ داده نشده است.

در این صورت ظاهراً چاره‌ای جز علم اجمالی آنی در نظام سینوی وجود ندارد. پس پاسخ اشکال این می‌شود که هنگامی که «یک تریلیون» را در ذهن تصور می‌کنیم، ذات «یک تریلیون» - به صورت یک کل واحد و نه به صورت یک کل از آن جهت که مرکب از اجزای پیچیده است - تنها به صورت اجمالی مورد توجه ذهن ماست و بنابراین تصدیق آنی (ب) نیز تصدیقی

در این عبارت به اشکالی چون اشکال هوسرل این است که اصلاً نیازی نیست صورت‌های ذهنی همیشه آن‌ا و به یک‌باره در ذهن تصور شوند، بلکه در امور پیچیده و حتی در امور نامتناهی ذهن این توانایی را دارد که آن‌ها را «در طول زمان و به تدریج» (شیئاً بعد شیء) - آن‌هم به صورت تفصیلی - تصور کند.

ولی به نظر می‌رسد - با این فرض که در مواردی چنین علم تفصیلی تدریجی‌ای را درست بدانیم - هنوز اشکال هوسرل به طور کامل پاسخ داده نشده است؛ یعنی هنگامی که مثلاً می‌گوییم (الف) «یک میلیون زوج است»، این سخن ابن‌سینا می‌تواند پذیرفتنی باشد و «علم تفصیلی تدریجی» به چنین امور «نسباً پیچیده‌ای» می‌تواند بی‌اشکال باشد. ولی هنگامی که مثلاً می‌گوییم (ب) «یک تریلیون زوج است»، این سخن نمی‌تواند پذیرفتنی باشد و علم تفصیلی تدریجی به این امور «بسیار پیچیده» بی‌اشکال نیست. چه یک انسان حتی از آغاز

یعنی شاید کسی بگوید ما در ذهن خود صورتی از «چند تریلیون ضلعی» داریم ولی به این که چنین «چند تریلیون ضلعی» ای در ذهن خود داریم، آگاه نیستیم و به آن توجهی نداریم؛ همان طور که در علم اجمالی نیز می‌گویند ما چیزی را به صورت مجمل می‌دانیم ولی همین معلوم مجمل دیگر برای ما به صورت تفصیلی معلوم نیست. در بحثی مشابه، شهید مطهری در شرح عقل و علم اجمالی ابن سینا به تصریح می‌گوید این «با نظریهٔ «شعور ناآگاه» که امروزه در روان‌شناسی کشف شده خیلی قریب است» (مطهری، ۱۳۸۲- ب: ۳۳۸). مهدی حائری یزدی نیز می‌گوید: «حس ناخودآگاه در روان‌شناسی فروید» همان «عقل بسیط» و «آگاهی غیرتفصیلی» در فلسفه اسلامی است. وی بر آن است که ما به خاطر عدم آگاهی تفصیلی به چنین چیزی مجاز به انکار آن نیستیم چرا که «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» (حائری، ۱۳۹۱: ۱۴۵؛ و نیز رک: ۳۶۳). هوسرل در عبارت بالا می‌گوید

اجمالی است نه تفصیلی. این یعنی در اینجا ذات «یک تریلیون» با همهٔ اجزای پیچیدهٔ آن نزد ذهن ما حاضر است گرچه ما به آن اجزای پیچیده التفات نداریم و علم تفصیلی نداریم؛ ولی با این همه به آن علم اجمالی داریم و بنابراین می‌توانیم در یک آن قضیهٔ (ب) را تصدیق کنیم.

## ۲. ناخودآگاه بودن علم اجمالی و نقد و بررسی آن

با وجود چنین پاسخی، مسألهٔ مهم این است که خود علم اجمالی تا چه اندازه پذیرفتنی است. اینجا هوسرل گویا متوجه ارائهٔ پاسخ‌هایی مشابه بوده است.

### ۲-۱. نقد هوسرل بر علم ناخودآگاه

هوسرل پس از نقد بر وجود ذهنی بی‌درنگ می‌افزاید:

و اگر کسی به امور ناخودآگاه (Unbewußtes/unconscious) یا توجه‌نشده (Unbemerktetes/unnoticed) ارجاع دهد، در این صورت این فرضیه‌های همیشه‌حاضر را نسبتاً جسورانه به کار می‌برد و نگران قوانین احتمال درست نیست (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 252). (347; Husserl, 1999, p. 252)

در برابر اشکال هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست. پیش از نقدهای خود بر علم ناخودآگاه، بگذارید اشاره‌ای به پیشینه تاریخی علم ناخودآگاه داشته باشیم.

## ۲-۲. اشاره به پیشینه علم ناخودآگاه در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

اصل وجود علم ناخودآگاه/نیمه خودآگاه را در خود ابن‌سینا<sup>۲</sup> نیز می‌توان پیدا کرد؛ البته نه در این بحث. برای نمونه: «... الشعور

چنین راه‌حلی‌هایی صرفاً محتمل هستند، آن‌هم نه بر پایه قوانین احتمالی که به صورت درست و سالم به کار گرفته شده است، بلکه بر پایه احتمالی موهوم و معیوب و نامربوط! در واقع مثل این است که پرسیم آیا هم‌اکنون بر روی کره زمین دایناسوری وجود دارد؟ در پاسخ گفته شود: محتمل است وجود داشته باشد ولی چون مثلاً در گوشه‌ای پنهان شده است ما تاکنون متوجه وجود آن نشده‌ایم!

به نظر ما علم ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است،

يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله. والكفار عنده بين معاند وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وإلفه وعصبيته، فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالفه وتصديق رسله» (بلخی، ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۸ م: ۱۶۷؛ بلخی، ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م: ۱۶-۱۷؛ بسنجید با: السيد المرتضى، ۱۹۹۸: ۱۹۵). پیش از جاحظ نیز علم ناخودآگاه را تا تسوعات فلوطین (۲۷۰ م) می‌توان ریشه‌یابی کرد (؛ 1. 4. 10. §؛ 5. 8. 11. §؛ 5. 1. 12. §؛ 4. 3. 30. §)؛ برای نمونه: «... ما همواره می‌اندیشیم ولی همواره این واقعیت را درک نمی‌کنیم» (Plotinus, 2018, §4. 3. 30.).

۱. ولی شگفت این است که هوسرل خود نتوانسته است تا پایان عمر به این توصیه خود پای‌بند بماند و در تأملات دکارتی (۱۹۲۹)، در بحث علم به خود، تعبیرهایی به کار برده که به معنای همان علم ناخودآگاه (و به احتمال اندک نیمه خودآگاه) است: من، **بی آن که بدانم**، قبلاً نیز در **شهودی** اولیه (ادراک شده به وسیع‌ترین معنای کلمه) **همیشه حضور داشته** و به نوعی «از قبل حاضر بوده‌ام». من با افقی گشوده و نامتناهی از صفات و دارایی‌های درونی هنوز **کشف نشده**، برای **خودم حاضر بوده‌ام** (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۵۹).

۲. در مورد علم ناخودآگاه پیش از ابن‌سینا این تعبیر منسوب به جاحظ (۲۵۵) را یافتیم: «... و لیس

تفسیر آیاتی چون آیه اصلاح گران  
مفسد<sup>۲</sup> می‌نویسد: «الشعور علم  
إجمالی قطعی آن ثم مشعورا به لكن  
لا يعلم ما هو ذلك المشعور به»  
(ابن عربی، ۱۴۱۰: ۶۷؛ ابن عربی، بی‌تا:  
۱۴۳).<sup>۳</sup>

و بالاخره برخی (در سده ۱۱)  
به تصریح تمام در توجیه علم به امور  
کثیر (و علی‌القاعده در علم به امور  
پیچیده نیز) گفته‌اند از نظر فیلسوفان،  
همه این‌ها در ذهن ما موجود و معلومند  
ولی ما علم به علم نداریم: «إن الحكماء  
ذكروا: أن الشعور بالشيء لا يستلزم  
الشعور بالشعور فرما بنطوی صور عقلیه  
کثیره فی النفس، وهی موجوده فیها لا  
محاله، والإنسان یغفل عن جمیعها»  
(مازندرانی، ۱۳۴۲: ۳۷۶).

گفتنی است در فلسفه غرب،  
لایب‌نیتس به شدت از یک چنین  
دیدگاه مدرسی در مورد علم

بالشعور بالذات غیر الشعور بالذات»  
(ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱). اندکی متناسب با  
بحث کنونی تعبیری است که ابن سینا  
گاه در مورد یک قسم از مقدمات  
بدیهی موسوم به فطری‌القیاس به کار  
می‌برد و می‌گوید در این قسم از  
بدیهی‌ها در ذهن ما قیاسی وجود دارد  
ولی ما نمی‌دانیم که چنین قیاسی هست:  
«... و نه هر کس کی اندر طبع وی  
قیاسی پیدا شود داند که چه بود تا به  
زبان بتواند گفتن» (ابن سینا، ۱۳۱۵:  
۴۹-۵۰؛ بسنجید با تعبیر غزالی در بحثی  
مشابه: «... وإن لم يشعر صاحبه بشعور  
نفسه به فإن الشعور بالشيء غیر الشعور  
بالشعور» (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲۲)).

ولی این که به تصریح گفته باشند  
موردهایی چون علم اجمالی نیز از  
مصادق‌های علم ناخودآگاه است،  
این‌را ما از نظر تاریخی به نوعی تا  
ابن عربی<sup>۱</sup> ریشه‌یابی کرده‌ایم. او در

۳. با وجود تصریح آیه که می‌گوید «لا يشعرون»،  
شگفت این‌که کسی چون ابن عربی برخلاف این  
تصریح در تفسیر آن می‌گوید: «يشعرون ولكن لا  
يعلمون!»

۱. در عین حال بسنجید با: ابن مَوَّبه، ۱۳۸۵: ۳۲۱.

۲. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ  
مُصْلِحُونَ [بقره ۱۱]. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ  
لَا يَشْعُرُونَ [بقره ۱۲].

ناخودآگاه متأثر بوده است و به تو سعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده (و بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل) نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. (Leibniz, 1896, p. 47).

لایبنیتس در ادامه برای روشن‌سازی مطلب صدای پرخروش دریا را مثال می‌آورد و مدعی است اینجا ما برای شنیدن صدای دریا، نخست صداهای تک‌تک اجزای سازنده آن - یعنی صداهای تک‌تک خُرده‌موج‌های دریا - را باید مبهم، ناآگاهانه و ضعیف بشنویم! «وگر نه ادراک یک‌صد هزار موج وجود نخواهد داشت، چون یک‌صد هزار عدم نمی‌تواند چیزی پدید آورد» (Leibniz, 1996, p. 54; ) (Leibniz, 1896, p. 48). بر پایه چنین نمونه‌ای پس ظاهراً به‌سادگی می‌توان پاسخی برای مثال‌های پیچیده یادشده به‌دست آورد: در مورد مثلاً (الف) «یک میلیون زوج است»، ما نخست تک‌تک «اجزای یک میلیون» و سپس خود «یک میلیون» را به‌گونه‌ای مبهم، ناآگاهانه و ضعیف می‌فهمیم و

ناخودآگاه متأثر بوده است و به تو سعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده (و بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل) نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. به‌نظر می‌رسد هو سرل در این نقد خود بر علم ناخودآگاه، دیدگاه کسی چون لایبنیتس را در نظر داشته باشد. آشکارا بررسی مفصل دیدگاه لایبنیتس فراتر از گستره این پژوهش است. با این‌همه، در اینجا به عبارتی از او می‌پردازیم:

در هر لحظه، در ما بی‌نهایت ادراک (perception) وجود دارد بدون [این که ما] آگاهی/خوداندریافت (= علم به علم درونی) (awareness/apperception) یا تأمل (reflection) [ای از آن ادراک‌های بی‌پایان داشته باشیم]؛ یعنی تغییرهایی [بی‌پایان] در خود نفس [وجود دارد] که ما از آن‌ها ناآگاهیم به‌خاطر اینکه این انطباعات بسیار خُرد یا بسیار متعدّدند، یا بسیار نامتغیر/یکنواخت

بعد (الف) را می‌فهمیم!

### ۲-۳. نقد علم ناخودآگاه

«با فرض پذیرش» چندین شعور ناخودآگاهی، باز مشکل سخن لایب‌نیتس این است که گرچه ما هم تک‌تک «اجزای یک میلیون» و هم خود «یک میلیون» را ناآگاهانه می‌فهمیم، ولی علی‌القاعده هنوز (الف) را نمی‌توانیم آگاهانه بفهمیم و حال آن‌که ما (الف) را آگاهانه می‌فهمیم. چه اگر اجزای ناآگاهانه تصور شده باشند، خود آن نیز صرفاً ناآگاهانه فهم خواهد شد. به عبارتی، طبیعی است کسی اشکال کند: ما آگاهانه نمی‌توانیم (الف) را بفهمیم چرا که فهم آگاهانه چیزی مستلزم تصور آگاهانه اجزای آن است.

اشکال بنیادی که ما در اینجا در نقد لایب‌نیتس بر آن پای می‌فشریم این است که مثلاً فرض کنید کسی از دور به جنگلی با ۱۰۰ هزار درخت می‌نگرد و یک نقاشی کلی از آن می‌کشد. آشکارا چنین کسی تک‌تک آن

۱۰۰ هزار درخت را نقاشی نکرده است و این به‌سادگی به‌ویژه با استفاده از مثلاً ذره‌بین - اثبات می‌شود. پس در این نقاشی کلی از جنگل دیگر تک‌تک آن ۱۰۰ هزار درخت وجود ندارد. اینک، شاید صورت‌های ذهنی هم درست مانند این نقاشی کلی (و شبیحی محاکمی با مطابقتی نسبی نه مطابقتی کامل و مطلق) باشد. یعنی هنگامی که از دور به چنین جنگلی می‌نگریم، اجزای نهایی نمود و صورت ذهنی ما - بسته به شرایط - مثلاً یا تنها چند درخت بزرگند و یا این‌که مجموعه‌ای از چند درخت روی هم‌رفته یک امر نسبتاً مبهم بوته‌گونه/درخت‌گونه (تپه سرسبزگونه...) را در ذهن ما پدید می‌آورد و چندین مورد از این امور نسبتاً مبهم بوته/درخت‌گونه نیز در نهایت صورت ذهنی جنگل را. در اینجا اگر اجزای نهایی صورت ذهنی ما تنها درخت‌های بزرگ باشند، پس برخی از اجزای جنگل واقعی، مانند یک درخت کوچک، اصلاً نمودی در ذهن ندارد؛

درست مانند نقاشی یادشده.

ولی اگر اجزای نهایی صورت ذهنی ما امور نسبتاً مبهم بوته/درخت گونه باشند، در این صورت هر چقدر هم در این امور نسبتاً مبهم موشکافی کنیم، هرگز در این پدیده‌های ذهنی درختی نخواهیم یافت؛ مگر اینکه به جنگل نزدیک‌تر شویم تا از نو صورت دیگری واضح‌تری در ذهن ما پدید آمده و برخی از درختان هم‌اکنون و برای بار نخست در همان ذهن خودآگاه ما نمودار شوند. پس در این مثال جنگل و

مثال‌هایی چون شنیدن صدای پرخروش دریا یا احکام بود و نمود (عین و ذهن) خلط شده است؛ وگرنه در ذهن و نمود، آن امور پیچیده به صورت جزئی ناخودآگاه وجود ندارد.

همچنین، علم ناخودآگاه، پذیرفتنی به نظر نمی‌آید؛ زیرا می‌توان مدعی شد ما ناخودآگاه به همه امور علم داریم. یعنی شاید ما به همه چیز علم داشته باشیم ولی به همین علم خود دیگر آگاه نباشیم! آشکارا احتمال «عالم مطلق بودن هر انسان» امر گزافی است.<sup>۱</sup>

۱. چنین اشکالی را از نظر تاریخی بسنجید با نقد ایبیری (در آغاز سده ۷):

أبو حامد [الغزالی] ... قال ... لابد من حصول هذه المقدمات في النفس معلومة، ولكن قد لا يشعر الإنسان بها، ولا بتوسطها، ولا بترتيب العلم عليها، فإن الشعور بالشيء، غير الشعور بالشعور. وهذا قريب من السفسطه، وهو أيضاً مفضى إلى الاسترسال إلى ما لا يتناهي.

أما وجه السفسطه، فهو أن الواحد منا لا يمتنع أن يقوم به علم الأولين والآخرين، وهو لا يعرف ذلك من نفسه، وكذلك علم الهندسه والطلّسمات والنحو وغيره. (نقد مشابهي نیز در فخر رازی یافتیم: «... لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق و ان كان لا يجد

من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات» (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۶؛ بسنجید با: صدرا، ۱۹۸۱-ه: ۷۳-۷۲)).

**الثانی** - أنه لو قام به العلم، ولم يعلمه، مع قبول لأن يعلم، صح أن يعلم العلم بعلم، أو وجب أن يقوم به جهل، فإن العلم مما يصح أن يعلم وأن يجهل، فإذا لم يعلم، فإنما لم يعلم، لجهل يقوم بالعالم يمنعه من علم علمه. والجهل أيضاً يصح أن يعلم وأن يجهل، فيقال فيه ما يقال في العلم، وذلك محال، فوجب أن كل من قام به العلم أن يعلمه بنفس العلم. (الأيبيري، ۱۴۳۴: ۵۹۷-۵۹۶).

افزون بر این، تعریف علم خودآگاه به چیزی چون حضور مجرد نزد مجرد زیر سؤال می‌رود. چه در علم ناخودآگاه نیز چیزی چون مجرد نزد مجرد حاضر است. پس ناچارند قید دیگری بیافزایند تا تفاوت علم خودآگاه و علم ناخودآگاه از میان نرود. مثلاً شاید بگویند علم خودآگاه حضور صورتی نزد نفس (مدرک) است به شرط التفات (بسنجید با: بغدادی، ۱۳۷۳: ۳۹۸) و علم ناخودآگاه حضور صورتی نزد نفس (مدرک) است به شرط عدم التفات. ولی اشکال قیدی چون التفات این است که خود این التفات نوعی علم است و ظاهراً دور و مصادره پیش می‌آید: «علم» خودآگاه حضور صورتی نزد نفس است به شرط نوعی «علم»<sup>۱</sup>. شاید با تکلف هر علم

خودآگاهی (از جمله علم حضوری خودآگاه) را از نوع علم مرکب و علم به علم به‌شمار آورند. ولی حتی با این تکلف هم نمی‌توان از چنین دیدگاهی دفاع کرد؛ چه در علم خودآگاه، خود این التفات یا التفاتی/علمی خودآگاه است یا التفاتی/علمی ناخودآگاه. اگر دومی باشد، این ناخودآگاه بودن تأثیری در آن خودآگاه بودن ندارد و حاصل دو ناخودآگاه (حضور ناخودآگاه و التفات ناخودآگاه) چیز خودآگاه نمی‌شود. و اگر اولی باشد، در خود این التفات خودآگاه تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا طبق فرض مورد بحث در هر علم خودآگاهی علم به علم هم هست:

«التفات» = «علم خودآگاه» = «علم + التفات» = «علم + «علم خودآگاه»» = «علم + «علم + التفات»» = «علم + «علم»

اشکال دوم ابیاری به علم ناخودآگاه وارد نیست. چون در حالتی که علم به علم نباشد، جهلی که لازم می‌آید جهل مطلق نیست بلکه صرفاً جهل به «علم به علم» است؛ و این نوع جهل نیز منافاتی با علم بسیط ندارد.

۱. به عبارتی مشابه: اگر کسی علم و آگاهی را یکی بداند، در این صورت نتیجه ناپذیرفتنی حشو و تناقض پیش خواهد آمد:  
علم خودآگاه = علم آگاهانه = آگاهی آگاهانه = علم عالمانه؛ (حشو)  
علم ناخودآگاه = علم ناآگاهانه = آگاهی ناآگاهانه = علم ناعالمانه. (تناقض)

+ «علم خود آگاه» = «علم + علم» + «علم + التفات» = ...

اکنون که دانستیم علم ناخود آگاه پذیرفتنی نیست، آیا علم اجمالی در برابر اشکال هوسرل و اشکال‌هایی مشابه باز می‌تواند قابل دفاع و تقویت باشد یا نه؟

### ۳. دو تفسیر از علم اجمالی: علم بسیط بالفعل و علم بالقوه

به نظر عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی می‌تواند تفسیرهای گوناگونی داشته باشد. یعنی ابن سینا گاهی مثلاً دغدغه علم پیشین الهی را دارد. در اینجا برای حل این دشواره، او ناچار می‌شود علم پیشین الهی را با علم اجمالی در خود انسان مقایسه کند. منتها توجه دارد که علم الهی باید با بساطت و فعلیت محض او سازگار باشد. بنابراین هنگامی که او در صدد است علم اجمالی انسانی را ابزاری برای حل دشواره علم الهی قرار دهد، خواسته و ناخواسته علم اجمالی انسانی را طوری تفسیر می‌کند که این علم هم دارای بساطت و فعلیت باشد تا

سپس در تسری و تعمیم حکم به علم الهی به مشکل برنخورد. ولی گاهی نیز چنین پیش‌پنداره‌هایی در ذهن ندارد، یا بسیار کمتر متأثر از آن است، و از این رو تحلیل‌هایی پذیرفتنی‌تر از علم اجمالی انسان پیش می‌نهد بی‌آنکه چندان در دام بساطت و فعلیت علم اجمالی انسانی درآفتد. اکنون اگر کسی تعبیرهای نوع دوم را ملاک قرار دهد تا علم اجمالی نزد ابن سینا را بر پایه آن بیرون کشد و بلکه بازسازی و تقویت نیز بنماید، اشکال‌هایی چون «احتمال» موهوم و معیوب و نامربوط (و رمز آلودی علم اجمالی) شاید دیگر از میان برخیزد.

ما در اینجا بیشتر به همین تفسیر دوم خواهیم پرداخت؛ تفسیری که از قضا - به سبب دغدغه کاربرد علم اجمالی در علم بسیط و بالفعل الهی - در طول تاریخ چندان مورد توجه شارحان ابن سینا قرار نگرفته است. سپس کارایی آن را در مسأله حاضر بررسی خواهیم کرد.

### ۳-۱. علم اجمالی بالفعل

داشته است. در واقع خود ابن سینا در نفس شفا اعتراف می‌کند که چستی علم اجمالی به نوعی در هاله‌ای از ابهام بوده<sup>۳</sup> و فهم دقیق آن نیازمند پژوهش است: «و اما أنه کیف یکون للنفس الناطقه مبدأ غیر النفس له علم غیر علم النفس، فهو موضع نظر یجب علیک أن تعرفه من نفسک» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق-الف: ۲۱۵). بنابراین برای فهم دقیق چستی علم اجمالی در نظام سینیوی ناچاریم کل آثار او را تحلیل کنیم و البته گاه آنرا -به ویژه در راستای حل مسأله حاضر- بازسازی و تقویت کنیم تا شاید بتواند در حل دشواره مورد بحث، آن چنان که باید و شاید، به کار

بی‌تا: ۲۲-۲۱). روشن است که این بساطت علم اجمالی را به چالش می‌کشد.

۲. پیش از جهان اسلام نیز می‌توان دیدگاه مشابهی در مورد اندیشه بسیط در تاسوعات فلوطین (م ۲۷۰) ریشه‌یابی کرد که ابتدا بسیط و ناخودآگاه/توجه‌نشده (unnoticed) است ولی سپس به وسیله بیان لفظی (verbal expression) در قوه خیال باز و مفصل (unfolding) می‌شود (Plotinus, 2018, §4. 3. 30).

۳. این ابهام مورد اعتراض صدرائیز واقع شده است: «لم یتیسر له حقیقه معناه» (صدرای، ۱۹۸۱-و: ۱۱۸).

شهید مطهری پیدایش آموزه عقل و علم اجمالی را به ابن سینا نسبت می‌دهد: «عقل بسیط ... در کتاب نفس ... یک سخن خوبی است که اولین بار شیخ گفته» (مطهری، ۱۳۸۲-ب: ۳۳۸). گرچه سخن از علم اجمالی (و متمایز)<sup>۱</sup> در جهان اسلام دست کم تا علی ابن عیسی رمّانی معتزلی (م ۳۸۴ هـ-ق) قابل ریشه‌یابی است،<sup>۲</sup> ولی به نظر می‌رسد آموزه علم اجمالی در ابن سینا نسبت به گذشتگان، پختگی فراوانی می‌یابد و تا اندازه زیادی صورت نظام‌مندی به خود می‌گیرد. اما این به آن معنا نیست که ابن سینا تصور کامل و یا حتی کم‌نقصی از چستی و کارکردهای علم اجمالی

۱. یک نکته جالبی که در رمّانی وجود دارد این است که او علم اجمالی را نیز دارای تمایز می‌داند: «المعرفة هی التي یتبین بها الشیء من غیره علی جهة التفصیل. و العلم قد یتتمیز به الشیء علی طریق الجملة دون التفصیل کعلمک بان زیداً فی جملة العشرة. و إن لم تعرفه بعینه و إن فصلت بین الجملة التي هو فیها، و الجملة التي لیس هو فیها». و جالب‌تر اینکه شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ-ق) بر این اجمال در عین تمایز بیشتر پای می‌فشرد: «... و هذا غیر صحیح، لان المعرفة ایضا قد یتتمیز بها الشیء علی طریق الجملة، فلا فرق بینهما» (ابوجعفر طوسی،

آید.

هنوز به تفصیل پاسخ را در ذهن ندارید

(همین یقین داشتن به پاسخ، نشان دهنده

فعلیت پاسخ نیز هست؛ چون اگر پاسخ

بالفعل نمی بود و مجهول بالفعل می بود،

نمی توانستید به وجود آن پاسخ یقین

داشته باشید. این علم بسیط اجمالی

- با آن که ترتیبی در خود آن نیست و

تصورها یکی پس از دیگری نمی آیند -

در واقع مبدأ و ریشه علم فکری و

ترتیبی نخست، یعنی **مبدأ علم****تفصیلی**، است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق -

الف: ۲۱۵-۲۱۳؛ و نیز بنگرید به:

ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق - ب: ۱۲۱-۱۲۰).

ولی مطالبی که ابن سینا در پایان *التعلیقات*

در باره علم اجمالی مطرح کرده، تا اندازه ای با

مطالب رایج یاد شده در بالا متفاوت بوده و در

راستای پژوهش ما بسیار سودمند است؛

چرا که به نظر ما در بحث حاضر نه بساطت

مهم است و نه - در مواردی - حتی بالفعل

بودن. بساطت چندان مهم نیست، چون کثرتی

که چندان پیچیده نباشد - یعنی اگر مثلاً در

اندازه قواعد و اصول انگشت شمار باشد - به

معمولاً در شرح علم اجمالی

ابن سینا، سخنان او در نفس شفا مورد

توجه قرار می گیرد. او این جا تصور

معقول ها را سه گونه می داند:

(۱) تصورهایی که در نفس ما

به گونه ای **مفصل** وجود دارند و نیز

معمولاً با ترتیبی منظم یکی پس از

دیگری بوده و اکنون **بالفعل** در حال

استفاده هستند.

(۲) گاهی تصور اکتساب شده و

حاصل گشته ولی نفس از آن **اعراض**

کرده و به معقول دیگری روی آورده

است. البته هرگاه نفس بخواهد دوباره

می تواند به این تصور **بالتوجه** - که گویا

چونان امری مخزون است - باز گشته و

از آن استفاده کند.

(۳) نوع سوم تصور این گونه است

که مثلاً از شما مسأله ای را می پرسند که

پیش تر دانسته اید یا **نزدیک است****بدانید** و شما در همان هنگام پاسخ اینمسأله **بالفعل** به ذهنتان خطور می کندو با این خطور **یقین** دارید که می توانید

به تفصیل آن را پاسخ دهید؛ با آن که

دانسته و سپس در مورد علم اجمالی می‌افزاید:

و الأول لا یوجب الكثيره، إذ للعلم الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل. ثم الإضافة لا توجب الكثيره علی أن لكل تفصیل من تلك التفاصيل معقولا علی الوجه الأول أعمی **معقولا کلیا** ینقسم إلى تفاصيل أخرى كثيرة و مقایس كثيرة فإنه إذا كان قیاس یجب تصحیح مقدماته بأقیسه كثيرة أخرى و لكل واحد من هذه الجملة **معقول کلی یصدر عنه** تفصیل بحسبه فعلم واجب الوجود یكون علی الوجه الأول بل **أشد بساطة** و أبلغ تجردا. ... التصور البسیط العقلی هو أن لا یكون هناك تفصیل، لكن یكون مبدأ للتفصیل و الترتیب: مثلا إذا عرفت أن الله لیس بجسم قبل أن تأخذ فی تفصیل **البرهان** علیه فما لم یکن عند النفس فإنه لیس بجسم لم یستعمل تفصیل البرهان علیه. و ربما برهن علی هذا بالشکل الأول أو بالثانی أو بالقیاس الشرطی. لكن ما لم یکن عندك مبدأ تصیر به النفس خلاقه للبراهین المفضله، لم یمكن لنفس أن تأتي بالبرهان علیه، و ذلك المبدأ هو التصور البسیط العقلی. و هذا هو **الملکه** المستفاده من واهب الصور، و تخرج به عقولنا من القوه إلى الفعل (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق - ب: ۱۹۴-۱۹۳).

این بخش از *التعلیقات* از چندین جهت قابل نقد و بررسی و اصلاح و تقویت است. پیش از همه، این که در «۱» می‌گوید «... علم بالفعل: فإنه

بحث حاضر آسیبی نخواهد زد.<sup>۱</sup> گاه بالفعل بودن هم مهم نیست، چون چه بسا تنها فعلیت قواعد و اصول که منتج آن تفصیل خواهد شد، بسنده باشد. این بخش از *التعلیقات* رفته‌رفته و به نظر ما به درستی - هم بساطت را نقض کرده است و هم بالفعل بودن را.

### ۳-۲. شرح و تفسیر علم اجمالی بالقوه

ابن سینا در پایان *التعلیقات* نخست علم ما انسان‌ها را تقسیم می‌کند به:

(۱) علم اجمالی که علم عقلی است و باعث تکثر نمی‌شود؛ مانند همان مثال خطور اولیه پاسخ مسأله به ذهن بدون تفصیل - در مناظره - و یقین بالفعل به آن؛

(۲) علم تفصیلی که علم نفسانی است و باعث تکثر می‌شود؛ مانند همان پاسخ مفصل به مسأله با ترتیب و صورتی پس از صورتی دیگر و کلمه به کلمه.

ابن سینا «۱» را مبدأ و فاعل «۲»

به نظر ما چنین بساطتی در علم اجمالی وجود ندارد؛ چرا که وجود آن خلاف شهود است.

۱. البته اگر بساطت محض در علم اجمالی انسان‌ها اثبات می‌شد، اشکال هوسرل به آسانی پاسخ داده می‌شد. ولی مشکلی که وجود دارد این است که

مختصر و کوتاهی را برای برخی از امور آماده کنیم و تا جایی علم بالقوه است که ما در آن لحظه دارای ملکه استنتاجی هستیم که می‌توانیم جزئیاتی را از چیزی چون اصول و قواعد آن علم مربوط استخراج کنیم.<sup>۱</sup> پس علم بالفعل اولیه، شاید صرفاً به سبب چیزی چون اصول و قواعدی باشد که آن‌ها را به معنای ساده دیگری علم اجمالی می‌دانیم - و سپس با ملکه استنتاج از همین موارد می‌توانیم جزئیاتی به دست آوریم - نه به سبب حضور همه صور به گونه‌ای بسیط و مجمل. چنان که می‌بینیم ابن‌سینا خود در ادامه هم به تصریح به این ملکه پای‌می‌فشارد، و هم چه بسا بتوانیم بگوییم با تعبیر «معقولا کلیا» به نوعی به چیزی مانند اصول و قواعد نیز اذعان می‌کند؛ چه، او می‌گوید: «لكل تفصیل من تلک التفاصیل معقولا علی الوجه الأول أعلی **معقولا کلیا** ینقسم إلی تفاصیل آخری

بالفعل به معنایی جدید پرداخته‌ایم بی‌آن که به چیز معجزه‌گونه‌ای چون ناخودآگاه و بساطت متمسک شویم.

بالخاطر الأول یتقن أن عنده أجوبه جمع ما قاله صاحبه و **ذلک التیقن هو بالفعل**»، در نقد می‌توان گفت این یقین شاید به سبب امر معجزه‌گونه‌ای چون حضور همه صور به گونه‌ای بسیط و مجمل و ناخودآگاه نباشد بلکه به خاطر چیز ساده‌ناشناخته یا کمتر شناخته شده‌ای باشد. پس تا هنگامی که تبیین‌های بدیل ساده‌تر بررسی و رد نشود، نباید - با تکلف فراوان - به این علم بسیط اجمالی بالفعل پرهزینه تن داد. به نظر ما «چهارچوب» یک تبیین بدیل کمتر شناخته شده این می‌تواند باشد که دست کم گاهی چنین علمی، آمیزه‌ای از علم بالفعل و علم بالقوه باشد: تا جایی علم بالفعل است که ما در آن لحظه اصول و قواعد انگشت شماری از آن علم مربوط را در ذهن حاضر می‌کنیم و در همین اندازه شاید گاه بتوانیم پاسخ‌های بالفعل

۱. تا جایی که به حافظه و علوم گره خورده به حافظه مربوط است، ما در مقاله «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده» از تبیین بدیل ساده‌ای به تفصیل دفاع کرده‌ایم و به بازسازی نوعی علم اجمالی



آن کثرتی که گفتیم چندان پیچیده نباشد - یعنی مثلاً در اندازه قواعد و اصول انگشت‌شمار باشد. اکنون که ناچاریم در علم اجمالی چند معقول کلی را بپذیریم، به قرینه «ملکه» می‌توانیم این چند معقول کلی را اصول و قواعد علم مربوط بدانیم؛ چه، در ملکه علمی صاحب ملکه از اصول و قواعد استنتاج می‌کند. برخی نیز به تبع چنین تعبیری از ابن سینا - در شرح علم اجمالی بسیار بر بحث ملکه پای می‌فشرند. برای نمونه، شهید مطهری در درس‌های الهیات شفا در شرح علم اجمالی ابن سینا می‌گوید:

در مقام مثال چنین توضیح می‌دهند: آنچه ما «ملکات علمی» می‌نامیم، چنین چیزی است. کسی که در یک علم یا در یک فن به حدی رسیده باشد که [آن علم یا فن] ملکه او شده باشد و به تعبیر ما به درجه اجتهاد رسیده باشد، یعنی ضوابط و قواعد و اصول آن فن و کیفیت استخراج فروع از اصول در او به حد ملکه باشد، هر مسأله فرعی مربوط به آن علم را که بر

کثیره».

همچنین این بدان معناست که در آن علم اجمالی اولیه در واقع تنها یک علم وجود ندارد بلکه چندین علم کلی وجود دارد. اگر این گونه است، پس دیگر آن علم اجمالی اولیه، علم بسیطی نبوده و خود متکثر است؛ گرچه نسبت به کل آن تفصیل از نوعی بساطت نسبی برخوردار است. گواه دیگری که نسبی بودن بساطت را تأیید می‌کند، تعبیر «أشد بساطة» است. اگر علم اجمالی ما واقعاً بسیط محض باشد، دیگر معنا ندارد علم اجمالی واجب نسبت به ما بسیار بسیط‌تر باشد. باز گواه دیگر آن است که ابن سینا در ادامه در مورد علم اجمالی می‌گوید «مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم». ولی این یعنی خود آن اجمال در اینجا دارای کثرت است و کثرت آن نیز در اینجا دست کم به «دو» چیز است: موضوع (الله) و محمول (جسم). پس بساطت محض در علم اجمالی انسانی وجود ندارد. به عبارتی، بساطت و وحدت در اینجا نسبی است. پس منافاتی ندارد با

ریاضی در دستش باشد قادر است مسائل نامحدودی را حل کند<sup>۱</sup> (مطهری، ۱۳۸۲-ب: ۳۴۰-۳۳۹).

بر پایه این شرح می‌توان گفت یک ریاضی‌دان، و بلکه یک ریاضی‌خوان نسبتاً عادی، این قضیه پیچیده را می‌داند که «الف» یک میلیون زوج است؛ چرا که او به اصول و قواعد لازم برای اثبات «الف» مسلط است و به اندازه کافی مهارت دارد تا بی‌اشکال، زوج بودن را اثبات کند. پس به محض اینکه قضیه‌ای چون «الف» به ما عرضه شود، ما به علم اجمالی، آن را می‌دانیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، چنین علمی بسیط محض نیست؛ چون در «الف» دست‌کم باید دو چیز، یعنی موضوع و محمول، را تصور کنیم. ولی آیا می‌توان چنین علم اجمالی‌ای را از هر جهت بالفعل دانست؟ به نظر نمی‌رسد فعلیت چنین علمی، پذیرفتنی

او عرضه بدارد، به حکم آن ملکه جواب آن مسأله را می‌دهد بدون آن که نیازی باشد که قبلاً با خود این مسأله سابقه داشته باشد ...

آن وقت اگر پرسند که آیا جواب این مسأله را قبلاً می‌دانست یا نمی‌دانست؟

جواب می‌دهیم که به یک معنا نمی‌دانست، برای این که این مسأله برای اولین بار بر او عرضه شده است و اصلاً تا به حال چنین مسأله و فرعی به گوشش نخورده است؛ و در عین حال می‌دانست، برای این که آن را به صورت اجمال و به صورت ملکه بسیطه می‌دانست، ملکه‌ای که این مسأله و غیرمتناهی مسأله مشابه این را در بر می‌گیرد ...

این جور ملکات می‌تواند غیرمتناهی صورت تفصیلی داشته باشد؛ یعنی ... یک نفر ریاضیدان که ضوابط

تکلف فیقال للموصوف بها أنه حکیم أو منطقی أو طیب أو غیر ذلك و ... المعنی الأول ... أمر بسیط لا أجزاء له (صدر، بی تا: ۴۳؛ و نیز رک: نراقی، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

۱. این شرح مطهری ظاهراً بسط همان حاشیه صدرای بر الهیات شفا است:

العلم كالحکمه و المنطق و الطب و النحو و غیرها قد يطلق و يراد به الملكة النفسانية التي بها يقدر الإنسان علی استکشاف کل مسأله یرد علیه من غیر تجشم و



باشد. ملکه دانستن چنین علمی خود می‌تواند گواه دیگری باشد بر بالقوه بودن آن؛ چراکه ملکه بودن یعنی آن منافاتی با نوعی قوه ندارد: «الملکه قوه ثابت» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲)<sup>۱</sup>. پس ابن سینا خود در اینجا ملکه را به صورت نوعی امر بالقوه تعریف کرده است.<sup>۲</sup> گاهی نیز او درباره ملکه تعبیری چون داشتن قوه نزدیک به فعل به کار می‌برد: «و القوه قد تكون قریبه، و قد تكون بعیده، و البعیده کقوه الصبی علی الکتابه، و القریبه کقوه الکاتب المقتنی للملکه الکتابیه علی

۱. ابن سینا در ادامه، مطلب را این‌گونه روشن می‌سازد: ملکه قوه ثابت و رسوخ کرده است یعنی مثلاً شخص عادل نیز قوه ظلم کردن دارد ولی این قوه در او - اگر بنا باشد به فعلیت برسد - به راحتی و به صورت طبیعی به فعلیت نمی‌رسد؛ در مقابل شخص ظالم چنین نبوده و به راحتی و به صورت عادی ظلم می‌کند (در *جدال* ارسطو (یا حتی *جدال* خود ابن سینا) تمایز ملکه (*hexis*) و قوه (*dunamis*) هنوز به این صورت گسترش نیافته است (125b20-125b28)).

۲. سهروردی با تصریح بیشتری ملکه را قوه دانسته و می‌گوید: «و لا یشرط فی الملکه الوجود بالفعل بل القدره علی الاحضار متی شاء من غیر تفکر»

الکتابه» (۱۴۰۵: ۵۷-۵۶؛ برای دیدگاه مخالف بنگرید به: صدر، ۱۹۸۱-ج: ۱۱۱).

با توجه به تأثیر ملکه در فهم جهت بالقوه علم اجمالی، به نظر می‌رسد باید اشاره بیشتری به تحلیل ملکه نزد ابن سینا داشته باشیم. او در مقولات منطقی شفاء به تفصیل به این مهم پرداخته و می‌گوید: در ملکه علمی (من الملکات العلوم) شخص با یاد گرفتن اصول و قواعد علم مربوط (إذا استوفی المتعلم أصول الصناعه) و با تمرین و ممارست، دارای مهارت شده<sup>۳</sup> و بنابراین قوه

(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۳؛ برای توضیح بیشتر بنگرید به: ابن کمونه، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۶).

۳. ابن سینا معمولاً برای ملکه شدن یک علم، تسلط به قوانین آن علم و مهارت کافی را شرط لازم می‌داند. برای نمونه: «لا ننکر أن یرهن غیر المنطقی، و أن یجادل غیر المنطقی، و أن یخطب غیر المنطقی. فإن المنطقی أیضا إذا تعلم هذه الصناعات لم تنفعه نفس معرفته بهذه القوانين کثیر نفع ما لم یحدث له ارتیاض و تمرن یصیر له استعمال هذه الملکه» (ابن سینا، ۱۳۸۳ هـ ق: ۱۷). البته این بدان معنا نیست که یک ملکه علمی برای ملکه بودن حتماً باید در صد در صد موارد به نتیجه مطلوب بیانجامد؛ بلکه آنچه مهم

**ثابت و راسخی** (ما یكون راسخاً فی

المتکيف بها رسوخاً لا یزول، أو یعسر زواله، و بالجمله لا یسهل زواله) پیدا کرده است که به موجب آن، هرگاه بخواهد مسألهٔ مربوط به علم خود را فروگشاید، بی مشقت آن را به انجام می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۸۱).

برای فهم بیشتر جنبهٔ قوه در ملکهٔ علمی و نیز به خصوص با توجه به تعبیر «إذا استوفی المتعلم أصول الصناعه»، سخنان ابن سینا در مورد عقل بالفعل (و نه عقل بالملکه) نیز می‌تواند کارگشا باشد:

و القوه تقال علی ثلاثه معان ... و یقال قوه لهذا الاستعداد إذا تم بالآله، و حدث مع الآله أيضاً کمال الاستعداد بأن یكون له أن یفعل متی شاء بلا حاجه إلی الاکتساب، بل یفیه أن یقصد فقط، کقوه الکاتب المستکمل للصناعه إذا کان لا یکتب. و ... تسمى کمال القوه. فالقوه النظریه إذن ... تاره تكون نسبه ما بالقوه الکمالیه و هو أن یكون حصل فیها أیضا الصور المعقوله المکتسبه بعد المعقوله الأولیه، إلا أنه لیس یطالعها و یرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونه فمتی شاء طالع تلك الصور بالفعل فعملها، و عقل أنه قد عملها. و یسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل یعقل متی شاء بلا تکلف اکتساب و إن کان یجوز أن یسمى عقلاً بالقوه بالقیاس إلی ما بعده (ابن سینا، ۱۴۰۴-

الف: ۴۰-۳۹؛ همچنین رک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵-۳۳۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳-ب: ۳۵۴-۳۵۳).

همان‌طور که می‌بینید، ابن سینا همان توضیحی را که آنجا برای قوهٔ ثابت و کیف نفسانی راسخ آورده بود، اینجا برای «کمال قوه» می‌آورد و می‌گوید به موجب «کمال قوه» مثلاً یک کاتب مهارت‌دیده می‌تواند به راحتی کتابت کند. او سپس، گویا متناظر با ملکهٔ علمی یادشده، در اینجا می‌افزاید در عقل بالفعل به موجب «کمال قوه» به راحتی می‌توان از اصول و بدیهی‌ها به نظری‌ها رسید و حالت فعلیت پیدا کرد. پس در اینجا حالت فعلیت وجود ندارد و تنها هنگامی که بخواهد به راحتی به فعلیت می‌رسد. در مورد ملکهٔ علمی یادشده نیز دیدیم که سرانجام تنها همین پذیرفتنی است و در واقع فعلیتی وجود ندارد و نوعی قوهٔ قریب به فعل قوی وجود دارد.

همچنین، مقایسهٔ این بحث با پاسخ مشهور ابن سینا به اشکال ابوسعید

است، همان تسلط به قوانین و مهارت کافی است

(ابن سینا، ۱۳۸۵ ه.ق: ۲۴-۲۳).

ملکه اجتهاد در کسی باشد تا بگوییم او به بی‌نهایت مسأله علمی، مثلاً در ریاضیات، علم اجمالی **بالفعل** دارد، اشکال چنین ادعایی این است که بر پایه این مباحث روشن است که در مقدمه‌هایی که صاحب ملکه می‌داند نتیجه صرفاً به صورت بالقوه وجود دارد نه بالفعل و چنین شخصی تنها علم بالقوه به این مسائل جدید دارد نه علم بالفعل.<sup>۲</sup> یک شاهد دیگر بر سخن ما این است که اگر قضیه بسیار پیچیده‌ای چون «۱ - ۲۷۲۳۲۹۱۷ عدد اول است» را حتی به یک ریاضی‌دان حرفه‌ای بسیار ماهر عرضه کنند ولی نگویند که امروزه این قضیه به وسیله رایانه - و با ده‌ها ساعت صرف زمان - اثبات شده است، او تا پایان عمر خود نیز نمی‌تواند به صورت طبیعی بگوید چنین قضیه

یادشده ابن سینا درباره قوه نزدیک به فعل - همان اجتهاد را نیز منافی قوه نمی‌دانند: «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلاً أو قوه قریبه» (بهای، ۱۴۲۳: ۱۵۹).

ابوالخیر درباره دوری بودن شکل نخست قیاس اقترائی نیز در جهت این‌همانی علم اجمالی با نوعی علم بالقوه سودمند است:

ان کلیه الکبری موقوفه علی اندراج الاصغر اجمالاً، و المقصود من نتیجه ثبوتہ تفصیلاً، فلا دور (جیلانی، ۱۳۷۰: ۳۹۲؛ نیز رک: مطهری، ۱۳۸۲ - الف: ۳۳۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۳۹۶-۳۹۲).

پس ابن سینا این‌جا در واقع می‌گوید نتیجه به صورت اجمالی در مقدمات هست و در بحث عقل بالفعل نیز دیدیم که می‌گوید نتیجه به نوعی به صورت بالقوه در مقدمات هست.<sup>۱</sup> پس اجمال نوعی بالقوه است.

### ۳-۳. اشاره به کارایی علم اجمالی بالقوه

اکنون با این روشن‌سازی‌ها می‌توان به بررسی برخی مطالب پیشین پرداخت. مثلاً کسانی که می‌گویند کافی است

۱. و نیز بسنجید با: «القیاس، اما أن یكون ما یلزمه، لیس هو و لا نقیضه، مقولاً فیہ بالفعل بوجه، بل بالقوه و یمی قیاساً اقترائیاً» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۲؛ و نیز رک: ابن سینا، ۱۳۸۳ - الف: ۲۳۵).

۲. گفتنی است برخلاف تصریح امثال شهید مطهری، کسانی چون شیخ بهایی - گویا متأثر از عبارت

و امور خلاف شهودی چون علم ناخودآگاه را پیش کشیم. به نظر می‌رسد چنین علم اجمالی‌ای به مراتب پذیرفتنی‌تر است.<sup>۳</sup> ولی آیا می‌توان پاسخ اشکال اندیشمندی چون هوسرل به وجود ذهنی در امور پیچیده را نیز در همین علم «بالقوه» دانست؟ در مورد محدودیت‌های علم اجمالی «بالقوه» پیش‌تر گفتیم که گرچه ما به برخی امور پیچیده، علم بالقوه داریم، به امور بسیار پیچیده علم بالقوه نداریم (چراکه مثلاً امر پیچیده یک میلیون را می‌توانیم در طول زمان زندگی خود و به تدریج از قوه خارج کرده و بالفعل تصور کنیم

پیچیده‌ای - که موضوع آن ۲۳۲۴۹۴۲۵ رقمی است<sup>۱</sup> - صادق است یا کاذب؟<sup>۲</sup> چه به علم تفصیلی و چه به علم اجمالی (و چه به هر علم (خودآگاه) دیگری). این یعنی مسأله علمی جدید تا دست کم توسط یک اثبات‌کننده‌ای اثبات نشده باشد و صاحب ملکه علمی از این اثبات مطلع نباشد، نمی‌توان گفت صاحب ملکه علمی، یا هر کس دیگری، بدان علم اجمالی، یا حتی علم تقلیدی، دارد. پس با این روشن‌سازی‌ها و اصلاح‌ها می‌توان از علم اجمالی «بالقوه» سخن گفت بی‌آن که آن را به صورت رازآلود و اسرارآمیز درآوریم

۳. راسل نیز، تا اندازه‌ای مشابه با رویکرد کلی این پژوهش، ناخودآگاه را چونان چیزی که بالفعل موجود باشد (something actually existing) به شمار نمی‌آورد. او نظریه‌های ساخته و پرداخته شده در مورد میل ناخودآگاه را غالباً غلط می‌انگارد (راسل، ۱۳۵۷: ۴۴؛ Russell, 1921, p. 38). به عبارتی، با نگاهی راسلی، ناخودآگاه چیزی چون گرایش (tendency) یا استعداد (disposition) است (Northridge, 2013, p. 190).

۱. به عبارتی، تنها برای نوشتن عدد ۱-۲۷۷۲۳۲۹۱۷ به کتابی ۱۰هزار صفحه‌ای نیاز داریم. اثبات اول بودن آن به صورت طبیعی به صدها میلیون ساعت زمان نیاز دارد!

۲. یعنی در چنین علمی در این شرایط، اصلاً صدق یا کذب قضیه - به هیچ نحوی - برای او احراز نمی‌شود چه رسد به اینکه بگوید: کذب وجود نداشته و قطعاً صدق وجود دارد و این صدق نیز به سبب فلان دلیل بالقوه یا اجمالی (ناشناخته یا شناخته) اثبات می‌شود. به عبارتی دیگر، هر علمی، از جمله علم اجمالی، فرع صدق است و حال آن که اینجا صدق برای او اصلاً معلوم نیست.

هو سرل، و موارد دیگر، کارایی لازم را داشته باشد. در این راستا نشان دادیم عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی دو تفسیر مختلف دارد: الف) علم اجمالی به معنای علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ ب) علم اجمالی به معنای علم بالقوه.

گفتیم معنای بسیط بالفعل و ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است، در نهایت پذیرفتنی نبوده و در برابر نقد هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست. پس مطلق علم ناخودآگاه را - پس از ریشه‌یابی در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب - با چند دلیل به چالش کشیدیم. گفتیم با پذیرش علم ناخودآگاه: (۱) هر انسانی شاید عالم مطلق باشد؛ (۲) در علم خودآگاه، تسلسل پدید می‌آید.

بازسازی و تعمیم آن پرداخته‌ایم. همچنین آن‌جا گفته‌ایم در مواردی کم‌یاب علم اجمالی همان تعریف رسمی بالفعل است؛ که البته قابل دفاع نیز هست.

ولی امر بسیار پیچیده یک تریلیون را این‌گونه نمی‌توانیم). بلکه در مورد همان امور نسبتاً پیچیده هم که بدان علم بالقوه داریم، باز اینجا گاه علم بالفعل ناشناخته‌ای نیز داریم؛ که باید در نوشتاری جداگانه بررسی شود.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی گفتیم راه‌حلی که بر پایه نظام سینیوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، معمولاً نخست به ذهن خطور می‌کند - و کسانی چون محقق خوانساری نیز بر آن پای فشرده‌اند - همان راه‌حل علم اجمالی است. منتها علم اجمالی سینیوی - و شارحان او - نخست باید به شایستگی تفسیر و بلکه چه‌بسا بازسازی و اصلاح شود تا شاید بتواند در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

۱. به نظر ما راه‌حل دیگری که می‌توان در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده پیش‌نهاد راه‌حل تعریف رسمی است. ما این مهم را در نوشتاری جداگانه (تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی) بررسی کرده و به

دلیل لایب‌نیتس را نیز در این باب نقد کردیم.

در برابر، نشان دادیم علم اجمالی به معنای علم بالقوه، فی‌نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی علم اجمالی بالقوه در آثار ابن سینا و شرح و تفسیر آن، نشان دادیم ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم و اموری چون ملکهٔ اجتهاد علمی را نیز می‌توان با این روش تحلیل کرد. برای مثال سبر پایهٔ شرح رایج شارحان ابن‌سینا- می‌توان گفت یک ریاضی‌دان، این قضیهٔ نسبتاً پیچیده را می‌داند که (الف) «یک میلیون زوج است». چرا که او به اصول و قواعد لازم برای اثبات (الف) مسلط است و به اندازهٔ کافی مهارت دارد تا بی‌اشکال زوج بودن را -آن هم به صورت طبیعی و نه بهره‌گیری از چیزی چون رایانه- اثبات کند. نشان دادیم به محض اینکه قضیه‌ای چون (الف) به ما عرضه شود، ما به علم اجمالی **بالقوه**، و نه **بالفعل**، آن را می‌دانیم. چرا که در مقدماتی که صاحب ملکه می‌داند، نتیجه صرفاً به صورت بالقوه وجود دارد نه بالفعل و

چنین شخصی تنها علم بالقوه به این مسائل جدید دارد نه علم بالفعل. بدین سان، با اصلاح‌ها و تقویت‌هایی از **علم اجمالی «بالقوه»** سخن گفتیم بی‌آن که آن را به صورت رازآلود و اسرارآمیز درآوریم و امور خلاف شهودی چون علم ناخودآگاه را پیش کشیم. دیدیم چنین علم اجمالی‌ای به مراتب پذیرفتنی‌تر است.

در مورد محدودیت‌های علم اجمالی «بالقوه» نیز گفتیم که گرچه ما به برخی امور پیچیده، علم بالقوه داریم، به برخی امور بسیار پیچیده علم بالقوه نداریم و با تفسیر بالقوه نمی‌توان در همهٔ موارد اشکال امور پیچیده در رد وجود ذهنی را پاسخ داد. برای مثال در امور پیچیده‌ای چون (ب) «یک تریلیون زوج است» ما صرفاً نوعی علم (یقینی خودآگاه) بالفعل داریم نه علم بالقوه، بلکه در مورد همان امور نسبتاً پیچیده‌ای چون (الف) که به آن‌ها یک نوع علم بالقوه نیز داریم، باز اینجا گاه علم بالفعل ناشناخته‌ای هم داریم. بنابراین، باید دنبال راه حل جامع‌تری بود: آن

پس کوتاه این که، راه حل پیشنهادی یادشده اگر علم اجمالی بالفعل باشد به معنای رایج آن مطلقاً پذیرفتنی نیست و اگر علم اجمالی بالقوه باشد - گرچه فی نفسه پذیرفتنی است - در اینجا در نهایت کارایی کامل ندارد.

کدام علم (یقینی خودآگاه) است که با آن به امر پیچیده‌ای چون (الف) و (ب) علم بالفعل داریم؟ به عبارتی، گرچه این بررسی تطبیقی باعث شد تا ما با صراحت، متوجه دو تفسیر از علم اجمالی بشویم و معنای بسیط بالفعل و ناخودآگاه را نپذیرفتنی و معنای بالقوه را فی نفسه پذیرفتنی بیابیم (و اموری چون ملکهٔ اجتهاد علمی را نیز با همین علم اجمالی بالقوه تحلیل کنیم)، با وجود چنین فایده‌ای در مورد اشکال امور پیچیده در حالت کلی آن از علم اجمالی بالقوه نمی‌توان بهره برد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- القاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع  
الاميريه.
- ابن سينا. (۱۳۸۵). *الهيأت شفاء*، تحقيق: -  
حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان  
كتاب قم.
- ابراهيم مدكور، بتحقيق: احمد فؤاد  
الاهواني. القاهرة: الهيئه العامه لشئون  
المطابع الاميريه.
- المنطق، ۱- المدخل، تصدير الدكتور  
طه حسين باشا، مراجعه الدكتور ابراهيم  
مدكور، تحقيق الاساتذه، الأب قنواتي -  
محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني.  
القاهره: نشر وزاره المعارف العموميه.
- المنطق، ۲- المقولات، راجعه و قدم له:  
ابراهيم مدكور، بتحقيق الاساتذه: الأب  
قنواتي - محمود الخضيرى - فؤاد  
الاهواني - سعيد زايد. القاهره: اداره نشر  
التراث العربى.
- المنطق، ۴- القدياس، راجعه و قدم له:  
ابراهيم مدكور، بتحقيق: سعيد زايد.  
القاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع  
الاميريه.
- البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم  
مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۵- الشفاء، المنطق، ۵  
البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم  
مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۶- النفس، تصدير و مراجعه
- المنطق، ۱- المدخل، تصدير الدكتور ابراهيم  
مدكور، تحقيق الاساتذه، الأب قنواتي -  
محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني.  
القاهره: نشر وزاره المعارف العموميه.
- المنطق، ۲- المقولات، راجعه و قدم له:  
ابراهيم مدكور، بتحقيق الاساتذه: الأب  
قنواتي - محمود الخضيرى - فؤاد  
الاهواني - سعيد زايد. القاهره: اداره نشر  
التراث العربى.
- المنطق، ۴- القدياس، راجعه و قدم له:  
ابراهيم مدكور، بتحقيق: سعيد زايد.  
القاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع  
الاميريه.
- البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم  
مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۵- الشفاء، المنطق، ۵  
البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم  
مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۶- النفس، تصدير و مراجعه

- ابراهیم مدکور، بتحقیق: جورج فنواتی - سعید زاید. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۴ هـ ق - ب).  
التعلیقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۵ هـ ق). الشفاء، الطبيعيات، ۱- السماع الطبيعي، تصدير و مراجعه ابراهيم مدكور، بتحقيق: سعيد زاید. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- (۱۳۱۵). دانشنامه‌ علائی (منطق و فلسفه)، بتصحيح و تحشیه: احمد خراسانی. تهران: چاپخانه مرکزی تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۱۰). رحمه من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن (و علی هامشه ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن)، ج ۱. جمع و تألیف، محمود محمود غراب. دمشق: بی‌نا.
- (بی‌تا). الفتوحات المکیه، ج ۲. بیروت: دار صادر.
- ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷). شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۳. حقه و قدم له: نجف‌قلی حبیبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ابن متویه. (۱۳۸۵). شرح [شارحی ناشناس بر] کتاب «التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض». تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الأبیاری، علی بن إسماعیل. (۱۴۳۴ هـ - ۲۰۱۳ م). التحقیق و البیان فی شرح البرهان فی أصول الفقه، ج ۲. المحقق: د. علی بن عبدالرحمن بسام الجزائری. الكويت: دار الضیاء، الطبعة الأولى.
- ارسطو. (۱۳۷۸). ارگانون، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: نگاه.
- انواری، سعید. (۱۳۹۸). «نقد و بررسی کاربردهای فلسفی قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر»، تأملات فلسفی، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۱۲۰-۹۳.
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_36298\\_399f6f8c6105add2c98f0143b4904f0c.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_36298_399f6f8c6105add2c98f0143b4904f0c.pdf)
- البغدادی، ابو البرکات. (۱۳۷۳). المعتبر فی الحکمه، ج ۲. اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.

- بلخی، ابوالقاسم (۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۸ م). *كتاب المقالات ومعها عيون المسائل والجوابات*، محقق: حسین خانصو، راجح کردی و عبدالحمید کردی. استانبول: Kuramer.
- ———. (۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م). *مقالات* - *أبي القاسم البلخي، در: فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف: أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، حققها: فؤاد سيد. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة.*
- بهایی (شیخ) محمد بن حسین. (۱۴۲۳ ق - ۱۳۸۱ ش). *زبدۀ الأصول، تحقیق: فارس حسون کریم. قم: مرصاد.*
- جیلانی، عبدالله. (۱۳۷۰). «الرساله المحيطه بتشکیکات فی القواعد المنطقیه»، باهتمام علی شیخ الاسلامی، در: *منطق و مباحث الفاظ، تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران، صص ۳۹۵-۳۵۷.*
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۹۱). *شرح اصول کافی: کتاب عقل و جهل؛ کتاب توحید، تقریر پرویز پویان به کوشش: مرتضی پویان. تهران: حکمت.*
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس، ج ۳. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.*
- خوانساری، حسین. (۱۳۷۸). *الحاشیه علی الشفاء (الالهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی. قم: دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری، چاپ اول.*
- خیرآبادی، عبدالحق. (۱۲۸۳). *حاشیۀ مولوی عبد الحق خیرآبادی علی لواء الهدی. کانپور: مطبع نظامی.*
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.*
- راسل، برتراند. (۱۳۵۷). *تحلیل ذهن، ترجمۀ منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی، چاپ دوم.*
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.*
- ———. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴. تصحیح و تحشیه و*

- مقدمه نجف‌قلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-ج). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۴. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-هـ). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-و). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- طوسی، ابوجعفر. (بی‌تا). *التیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، أبو حامد. (۱۴۱۳هـ - ۱۹۹۳م). *المستصفی فی علم الاصول*، مصححه محمد عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۴۲ش - ۱۳۸۲ق). *شرح اصول الکافی*، ج ۹. تهران: المکتبه الاسلامیه للنشر و التوزیع.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲-الف). *مجموعه آثار*، ج ۷. قم: صدرا.
- (۱۹۸۱-الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۹۸). *أمالی المرتضی*. قاهره.
- شاکری، محمدتقی. (۱۳۹۷).
- «چگونگی آگاهی از معدومات از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه هوسرل». *تأملات فلسفی*، سال هشتم، شماره ۲۱، صص ۹۰-۶۱.
- [http://phm.znu.ac.ir/article\\_34351\\_60fe7bca14ae10f531dc58a89db02e20.pdf](http://phm.znu.ac.ir/article_34351_60fe7bca14ae10f531dc58a89db02e20.pdf)
- الشهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۹۸۱-الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.

- Editor: Rudolf Bernet, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996) *New Essays in Human Understanding (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*, Translated and Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press.
  - \_\_\_\_\_ (1896) *New Essays Concerning Human Understanding*, Translated by A. G. Langley, Macmillan.
  - Northridge, W L (2013) *Modern Theories of the Unconscious*, Routledge
  - Plotinus (2018) *The Enneads*, Edited by Lloyd P. Gerson, Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A.H. King, Andrew Smith & James Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press.
  - Rollinger, Robin D. (1999) *Husserl's Position in the School of Brentano*, Netherlands, Springer
  - نراقی، مهدی. (۱۳۸۰). شرح الاهیات من کتاب الشفاء، ج ۱. مصحح حامد ناجی اصفهانی. قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، چاپ اول.
  - هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، مترجم: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی، چاپ اول.
  - Husserl, Edmund (1999) "Intentional Objects", In: Rollinger, 1999, pp. 251–284
  - \_\_\_\_\_ (1994) "Intentional Objects", In: Husserl, 1994, *Husserliana*, Vol. 5, Translated by Dallas Willard, pp. 345–387
  - \_\_\_\_\_ (1894), "Intentionale Gegenstände", In: Husserl, 1979, pp. 303–348.
  - \_\_\_\_\_ (1979), *Husserliana 22: Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, Edited by Bernhard Rang, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
  - \_\_\_\_\_ (1994) *Husserliana*, Vol. 5, *Edmund Husserl—Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*,



Science+Business Media  
Dordrecht.

- Russell, Bertrand (1921)  
*The Analysis of Mind*,  
London: George Allen &  
Unwin Ltd.



## A New Approach to the Problem of Temporal Finitude of the Universe, on the basis of the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra

*Hamed Manouchehri Kousha<sup>1</sup>*

**Submitted:**

2021/10/20

**Accepted:**

2022/2/22

**Keywords:**

Transcendent Philosophy, Mulla Sadra, Temporal coming-into-being, Renewing Creation, The Temporally Finite Renewing Universe, Incipience of the Cosmos.

**Abstract:** In the history of Islamic thoughts, Kalām specialists mostly believed in the temporal coming-into-being of the universe. On the other side, Islamic philosophers mostly believed in the temporal eternity of it. But in contrast, “Mulla Sadra” as an Islamic philosopher, on the basis of the “renewing creation” based on the “substantial motion”, believed in the temporal coming-into-being of the universe in every moment. Meanwhile, he rejected the temporal finitism. In this paper, after reconsidering the concepts of “temporal coming-into-being” and “temporal finitude” of the universe, I criticize the most important arguments against the temporal finitism, using the framework of Mulla Sadra’s transcendent philosophy. So I show that one can accept Mulla Sadra’s philosophical framework and his “renewing creation”, but reject his arguments against temporal finitism. Finally, I argue that not only there is no contradiction between transcendent philosophy and temporal finitism, but also this framework helps a lot for a coherent and valid explanation of both the temporal coming-into-being of the universe and the temporal finitude of it. Accordingly, I have introduced a new picture for temporal coming-into-being, in which the universe has both temporal beginning and renewing creation. One could call this theory “The temporally finite renewing universe”. This model in addition to enjoying the benefits of the fruitful framework of transcendent philosophy, helps to solve some of the interdisciplinary problems and possible conflicts.

**DOI:** [10.30470/phm.2022.534145.2035](https://doi.org/10.30470/phm.2022.534145.2035)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. PhD Candidate in Cosmology, Department of Physics, Sharif University of Technology, Tehran, Iran, [Hamed.ManK@Gmail.Com](mailto:Hamed.ManK@Gmail.Com).

**I**ntroduction: The “temporal coming-into-being of the universe” (TCBU, *hudūth zamānī*), or “temporal incipience”, is one of the most controversial concepts in the history of Islamic thoughts, for it is vastly correlated with the theological and religious concepts, including “creation of the universe” and “the divine attributes”. The Kalām specialists (*Mutikallimīn*) mostly believed in TCBU, and the Islamic philosophers (*Falāsifa*) mostly denies it. The prevalent definition of TCBU was that “the universe’s existence succeeds its non-existence, *temporally*” (Tabātabā’ī, 1387SH pp. 394-399). Philosophers posed some arguments against TCBU, including the below four important ones:

a) **Making a preference without a criterion for the preference is impossible.** This is one of the most fundamental principles in the Islamic philosophy that

is equivalent to the Leibniz’s “principle of the sufficient reason”. Philosophers argue that the TCBU contradicts this principle: If there is a unique special moment for the beginning of the universe, what criterion preferred that moment among the (exactly similar) infinite other moments before and after that? (Sabzivārī, 1372 SH: Vol.2/302-304)

b) **The effect necessarily exists when its sufficient cause exists.** God is the sufficient cause of the universe and he is eternal. Consequently, his effect, namely the universe, must be existent in all times. Therefore, its existence cannot be preceded by his non-existence temporally, simply because there was no time in which it did

not exist. (Ibn Sīna, 1375 SH, p. 107)

c) **The limitlessness of divine emanation:** God is omnipotent, omniscient and omnibenevolent and he never withhold his emanation and grace (*Fayḍ*). But temporal finitude of the universe means that he has withheld his emanation for the (infinite) time before creating the universe. (Mullā Sadrā, 1409 AH: Vol.3, p. 162).

d) **The temporal coming-into-being of anything is necessarily preceded by its potentiality.** According to a widely accepted principle in the Islamic philosophy, every temporally created thing has had a potentiality before its coming-into-being, otherwise it was impossible to be created. This potentiality is an *accident* and needs a *material substance*. This material substance, in turn, is another temporally created thing.

Therefore, the temporal chain of material things has no beginning, so the universe cannot have a temporal beginning. (Ibn Sīna, 1375 SH, p. 106)

Instead, the early Islamic philosophers, including Avicenna (*Ibn Sīnā*), believed in another kind of incipience, namely *hudūth dhātī*, which means that the cosmos succeeds God by its essence.

But Mullā Sadrā (1571–1636 AC), as a revolutionary Islamic philosopher, believed in TCBU. He argues that the motion not only occurs in accidents, but also in substances. This “substantial motion” is an inherent attribute of the “material existence”. In fact, the “time” is the measure of this motion, so, alongside with the space, it can be considered as another dimension of material bodies. The inherent substantial motion implies that the substance of any material body in every moment differs from the substance of it in the

previous moment, so it has a completely new existence and needs a new creation in every moment. This leads to the concept of “the renewing creation of the universe”. This satisfies the definition of TCBU, because the existence of the universe in every moment, succeeds the non-existence of it in the previous moments. Although, Mullā Sadrā believes in TCBU, he denies the temporal beginning of the universe because of the last two arguments above. So, according to him, the temporal chain of renewed universes has neither beginning nor end. (Mullā Sadrā, 1409 AH: Vol.3/124-125).

The main purpose of this paper is to show that one can redefine the notion of incipience of the universe by means of Mullā Sadrā’s “transcendent philosophy” (TP), so that it can circumvent all of the four arguments above. So there is no need for denying the temporal beginning of the universe, as Mullā Sadrā himself did.

**M**ethodology According to the TP, the time is the fourth dimension of the material bodies, so that it is meaningless to talk about the time before the beginning of the universe. Therefore, as Al-Ghazālī mentioned before, the true meaning of TCBU is that there was a moment (i.e. the beginning of the universe) which has not any previous moments. Then, we reevaluate the robustness of the above arguments, considering this new definition.

**F**indings: It turns out that if the universe and the time have been created together, the arguments are not valid because:

- a) there is not an infinite time before the universe to choose (prefer) the beginning time within;
- b) it is meaningless to say that the perfect cause of the universe existed temporally before it (and without it);
- c) divine emanation has not been withheld in the times

before the creation, simply because it is meaningless to talk about the time before the beginning of the universe;

d) there is no time before the first moment to talk about any potentiality (or non-potentiality) in that time.

### **D**iscussion and Conclusion:

Given the arguments, we can defend the validity and coherency of a “temporally finite renewing universe” on the basis of TP. This is in good concordance with the modern picture of the universe in the standard big-bang model of cosmology, namely the expanding universe that evolves substantially in time, which is its 4th dimension, and through this evolution it incorporates new complexities and emergent properties like the life. The singularity theorems and the 2<sup>nd</sup> law of thermodynamics strongly suggest that this universe has been created, nearly 13.7 billion years ago, in an event that is also the beginning of the time itself.

Finally, I conclude that the “temporally finite renewing universe” can be considered as the common and coherent picture of the universe in physics, philosophy and theology; and can initiate many fruitful interdisciplinary research programs.

### **R**eferences:

- Allāme Hellī (1419 AH). Nahāhya al-Marām fi ‘Ilm al-Kalām, Qom: Al-‘Imām Al-Sādiq Institute.
- Fārābī, ‘rā Nasr (1408 AH). Al-Mantighiyyāt, Qom: ‘Āyatollah Mar‘ashī Najafi library Press.
- Fayḍ Kashāni (1375 SH). ‘Usul al-Ma‘ārif, Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e ‘Islāmī.
- Fayyāḍ Lāhījī (1383 SH). Guhar-e Murād, Tehrān: Sāye.
- Fayyāḍ Lāhījī (n. d.). Shawāriq al-‘Ilhām fi Sharh Tajrīd al-Kalām, Isfahān: Mahdavi.
- Ghazālī, Abū Hāmid (1382 SH). Tahāfut al-Falāsifa, Tehram: Shams-e Tabrīzī.
- Ibn Sīna (1375 SH). Al-‘Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Qom: Al-Balāgha Press.

- Ibn Sīna (1404 AH a). *Al-Shifāʾ* (Al-Mantiq), Qom: ʾĀyatollah Marʾashī Najafī library Press.
- Ibn Sīna (1404 AH b). *Al-Shifāʾ* (Al-ʾilāhiāt), Qom: ʾĀyatollah Marʾashī Najafī library Press.
- Mīr Dāmād, Muhammad Bāqir (1367 SH). *Al-Qabasāt*, Tehrān: Tehrān University Press.
- Mīr Dāmād, Muhammad Bāqir (1385 SH). *Musannafāt-e Mir Dāmād*, Tehrān: ʾAnjoman-e ʾĀsār wa Mafākher-e Farhangī.
- Misbāh, Muhammad-Taqi (1389 SH). *ʾĀmūzesh-e Falsafe*, Qom: ʾImām Khomeinī Institute's Press.
- Mullā Sadrā (1378 SH). *Risāla fi al-Hudūth*, Tehrān: Bonyād-e Hekmat-e Islāmi-e Sadrā.
- Mullā Sadrā (1409 AH). *Al-Hikma al-Motaʾaliyya fi al-ʾAsfār al-ʾAghliyya al-ʾArbaʾa*, Qom: Maktaba al-Mustafavi.
- Mutahharī, Murtaḍā (1380 SH). *Majmūʾa ʾĀsār* (Complete Works), Qom: Sadrā Press.
- Rāzi, Fakhr al-Dīn (1384 SH). *Sharh al-ʾIshārāt wa al-Tanbihāt*, Tehrān: ʾAnjoman-e ʾĀsār wa Mafākher-e Farhangī.
- Rāzi, Fakhr al-Dīn (1407 AH). *Al-Matālib al-ʾĀliyya Min al-ʾIlm al-ʾIlāhī*, Beyrūt: Dār al-Kitāb al-ʾArabi.
- Rāzi, Fakhr al-Dīn (1986), *Al-ʾArbaʾin fi ʾUsūl al-Dīn*, Qāhirah: Maktaba al-Kulliāt al-ʾAzhariyya.
- Sabzivārī, Mullā Hādī (1372 SH). *Sharh al-ʾAsmāʾ al-Husnā*, Tehrān: Tehrān University Press.
- Sabzivārī, Mullā Hādī (1396-79 SH). *Sharh al-Manzūma*, Tehrān: Nāb Press.
- Shahristānī, Muhammad Ibn ʾAbd Al-Karīm (1425 AH), *Nahāyat Al-ʾIqdām fi ʾIlm Al-Kalām*, Beyrūt: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyya.
- Tabātabāʾī, Muhammad Husayn (1387 SH). *Nahāyat al-Hikma*, Translated to Persian by: Mahdī Tadayyun, Qom: Būstān-e Ketāb.

## رویکردی نو به مسأله آغازمندی زمانی عالم در چهارچوب فلسفه

## صدرایی

حامد منوچهری کوشا<sup>۱</sup>

## تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۲۸

## تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۳

## واژگان کلیدی:

حکمت متعالیه، ملاصدرا، حدوث زمانی، آغازمندی عالم، حرکت جوهری، آغازمند سیال.

**چکیده:** در تاریخ جهان اسلام، غالباً متکلمین بر حدوث زمانی عالم و فلاسفه بر قدم آن اصرار داشته‌اند. در این میان، ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری، معتقد به حدوث زمانی تجدیدی و آن‌به‌آن عالم جسمانی است، ولی در عین حال وجود آغاز زمانی را برای عالم نمی‌پذیرد. در نوشتار حاضر پس از بازنگری در مفهوم حدوث و آغازمندی زمانی عالم در چهارچوب فلسفه صدرایی، به نقد تفصیلی مهم‌ترین براهین اقامه شده علیه حدوث زمانی عالم پرداخته شده است. بدین ترتیب نشان داده شده است که می‌توان ضمن پذیرش و دفاع از مبانی فلسفه صدرایی و حدوث زمانی تجدیدی معرفی شده توسط ملاصدرا، سخن او را در رد آغازمندی عالم نپذیرفت. در نهایت استدلال شده است که نه تنها بین حکمت متعالیه و آغازمندی عالم تعارضی نیست، بلکه مبانی حکمت متعالیه به ارائه تبیینی سازگار از آغازمندی عالم و رد براهین اقامه شده علیه آن، کمک شایان توجهی می‌کند. به این ترتیب، تصویر نوینی از حدوث زمانی عالم به دست می‌آید، که در آن، عالم هم آغازمند است و هم حادث است. به حدوث زمانی تجدیدی. این دیدگاه را می‌توان «نظریه عالم آغازمند سیال» نامید. این تصویر ضمن بهره‌مندی از مبانی متقن فلسفه صدرایی، می‌تواند در حل برخی از مسائل و تعارضات احتمالی بین رشته‌ای نیز راهگشا باشد.

DOI: 10.30470/phm.2022.534145.2035

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری کیهان‌شناسی، دانشکده فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران، Hamed.ManK@Gmail.Com

## مقدمه

مسئله آغاز عالم و یا به عبارت دیگر، پیدایش عالم<sup>۱</sup> پس از نیستی، قدمتی به اندازه تاریخ تفکر بشری دارد. این مسأله، که غالباً با عنوان «مسئله حدوث عالم» از آن یاد می شود، به خصوص از جهت پیوندی که با پرسش از وجود خدا و آموزه خلقت دارد بسیار مورد توجه بوده است. به همین دلیل در طول تاریخ، فلاسفه، متکلمان، عرفا و طبیعی دانان بسیاری در سراسر کره خاکی به آن پرداخته اند. با وجود این، هنوز از اهمیت و تازگی آن چیزی کاسته نشده است.

این مسأله در میان مسلمانان نیز از همان سده های نخستین تاریخ اسلام جایگاه ویژه ای داشته است و در جوامع حدیثی و کتب فلسفی و کلامی بسیاری می توان بحث های مبسوطی در این باب یافت (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق:).

ج ۲/۵۴-۳۱۵؛ رازی، ۱۴۰۷ق: ج ۴؛ ابن-غیلان: ۱۳۷۷). این مسأله از جمله مسائلی است که به طور جدی محل نزاع بسیاری از متکلمان و فلاسفه بوده است. اهمیت مسأله برای این اندیشمندان به حدی بوده که بعضاً موجب شده است یکدیگر را به سبب آن تکفیر کنند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۹۳). البته اصل حادث بودن عالم از منظر منابع دینی، امری قطعی است و مورد اتفاق همه اندیشمندان اسلامی بلکه همه موحدین در تمامی اعصار است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲/۵۴-۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷۲-۸۲؛ ملاصدرا، ج ۵: ۲۰۵). لکن اختلاف در نحوه تفسیر این حدوث است، چرا که معانی و یا اقسام مختلفی را می توان برای حدوث عالم قائل شد.

جمهور متکلمان بر حدوث زمانی عالم اصرار دارند و در مقابل، غالب فلاسفه اسلامی، عالم را قدیم زمانی می دانند. در این میان، حکیم ملاصدرا

۱. در این مقاله مقصود ما از واژگان عالم، کیهان و جهان همین عالم طبیعتی است که (لااقل بخشی از

آن را) می شناسیم، مگر اینکه بر غیر آن تصریح شده باشد.

باشد) حادث نام دارد و موجودی که «وجودش مسبوق به عدم نباشد» قدیم نام دارد. حال بر مبنای اینکه این بعدیت و مسبوقیت از کدام نوع باشد، مفهوم «حدوث و قدم» نیز اقسام متفاوتی را پذیرا می‌گردد. علامه طباطبایی در *نهایت‌الحکمه* پس از شرح اقسام نه‌گانه «سبق و لحوق»، بیان می‌کند که چهار قسم از آن‌ها را می‌توان در تعریف حدوث و قدم ملحوظ داشت. بنابراین حدوث و قدم چهار قسم است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹۴-۳۹۹):

#### حدوث و قدم زمانی: حدوث

زمانی به معنای «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی» است یا به عبارت دیگر «پیدایش شیء در زمانی در حالی که پیش از آن نبود». عدم زمانی هنگامی معنی خواهد داشت که وجودی که در مقابل آن قرار دارد، زمانی باشد؛ یعنی وجود شیء، تدریجی و منطبق بر قطعه‌ای از زمان باشد و پیش از آن نیز قطعه‌ای خالی از وجود وی باشد تا عدمش بر آن منطبق گردد. در مقابل، قدم زمانی، عبارت است از

با ارائه تصویر بدیعی از حدوث زمانی، برخلاف غالب فلاسفه سلف خود، عالم را حادث زمانی می‌داند؛ اما با این وجود همچنان بر ازلی بودن (آغازمند نبودن) عالم تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۰۵-۳۰۶). در این مقاله نشان خواهیم داد که می‌توان در عین پابندی به اصول و مبانی حکمت متعالیه از جمله «اصالت وجود»، «حرکت جوهری» و قوا عدی همچون «امتناع امساک فیض الهی»، ضمن تشکیک در براهین اثبات ازلیت زمانی عالم، تبیین فلسفی سازگاری از آغازمندی کیهان در چهارچوب حکمت متعالیه ارائه داد.

در ادامه، ابتدا به بیان تاریخچه مختصری از بحث حدوث و قدم در تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازیم.

#### ۱. حدوث و قدم در فلسفه و کلام اسلامی

موجود از آن جهت که موجود است به دو دسته تقسیم می‌شود: «حادث» و «قدیم». موجودی که «وجودش مسبوق به عدم باشد» (وجودش پس از عدمش

حدوث دهری عبارت است از مسبوق بودن ماهیت معلول به عدم آن که در مرتبه علتش تقرّر دارد؛ در مقابل، قدم دهری یعنی ماهیت شیء تأخّر دهری نسبت به عدمش در مرتبه علت خود نداشته باشد.

**حدوث و قدم بالحق:** حدوث به حقّ عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علت تامّه آن، به لحاظ نسبت تقدّم و تأخّر که بین دو وجود برقرار است، نه بین ماهیت معلول و علتش.

#### ۱-۱. حدوث زمانی نزد متکلمان اسلامی

به اعتقاد جمهور متکلمان، عالم، حادث زمانی است، بدین معنا که عالم از نظر زمانی مسبوق به عدم است. این مسأله برای آنان، لا اقل از دو جهت اهمّیت دینی فوق العاده‌ای دارد: اول اینکه از نظر آنان حدوث زمانی عالم، از اصول قطعی منابع دینی و مورد اتفاق و اجماع همه اديان الهی است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۹۳-۲۹۵)؛ دوم اینکه آنان، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث زمانی آن می‌دانند. بنابراین از منظر آنان

«مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی». قدم زمانی مستلزم این است که شیء در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از زمان وجودش فرض شود، موجود باشد.

#### حدوث و قدم ذاتی (علی): اگر

وجود شیء مسبوق به عدمی باشد که در ذات آن تقرّر دارد، آن شیء حادث ذاتی و در غیر این صورت قدیم ذاتی است. توضیح اینکه معلول از حیث ماهیت خود ذاتاً معدوم است و وجود خود را از نسبتش با علت می‌گیرد. آن عدم بر این وجود تقدّم دارد، زیرا آن چه ذاتی است بر آن چه بالغیر است، تقدّم دارد. بنابراین هر شیء ممکن - الوجودی، حادث ذاتی است، یعنی وجودش مسبوق به عدمی است در ذات آن و قدیم ذاتی نیز منحصر است در واجب الوجود.

#### حدوث و قدم دهری: اگر چه

علت، کمال وجودی معلول را به نحو شریف‌تر و برتر دارد، اما عدم معلول با حدی که خاص ماهیت آن است، از مرتبه علتش قابل انتزاع است. بنابراین

«زمانی بوده است که عالم نبوده» خود مستلزم تعارضاتی درونی، و یا تعارض با برخی اصول پذیرفته شده دیگر است. از این رو، اشکالات و براهینی از طرف فلاسفه علیه حدوث زمانی عالم اقامه شده است. از آنجایی که هدف این مقاله ارائه تصویری بدون اشکال از آغازمندی عالم است، ناگزیریم که ابتدا به طور نسبتاً مبسوطی به این براهین پردازیم و سپس نشان دهیم که تصویر مذکور، از این اشکالات مبراست. ما در این بخش به تقریر آن‌ها می‌پردازیم و نقد و بررسی آن‌ها را به بخش‌های پایانی مقاله موکول می‌کنیم.

#### ۱-۲-۱. تناقض درونی

اگر متکلمان معتقد باشند که زمان، وجود مستقلی از عالم دارد و پیش از وجود عالم، زمان از ازل وجود داشته است، آن‌گاه می‌توان نقل کلام به همین موجود مستقل (زمان) کرد و از حدوث یا قدم زمانی آن سؤال کرد. اگر متکلمان پاسخ دهند که خود زمان، حادث زمانی نیست، باید طبق مبنای

امکان ذاتی اشیاء و به تبع آن اعتقاد به حدوث ذاتی بی‌معناست (لاهیجی، بی‌تا: ۳۴۵؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۵۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۶). بر این مبنا اگر چیزی از ازل همواره وجود داشته باشد دیگر نیازی به علت ندارد؛ پس اگر عالم را قدیم زمانی بدانیم، آن را بی‌نیاز از علت و واجب‌الوجود دانسته‌ایم.

متکلمان برای اثبات حدوث زمانی عالم، براهین مختلفی را اقامه می‌کنند، مانند: برهان تطبیق، برهان تناهی اجسام، برهان امتناع تسلسل و...؛ البته این براهین، محل نقض و ابرام‌ها و مناقشات بسیاری قرار گرفته است (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۳۲-۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق: ۱۵-۱۸۳؛ ملاصدرای، ۱۴۰۹ق: ۱۵۲-۱۶۰) چون ما در این نوشتار در صدد اثبات حدوث زمانی عالم نیستیم، به جهت رعایت اختصار، از نقل و بررسی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

#### ۲-۱. برخی از اشکالات وارد شده بر حدوث زمانی عالم

اعتقاد به حدوث زمانی به این معنا که

ذهن، پیش از پیدایش عالم نیز از ازل امتداد دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰). بنابراین عدم زمانی پیش از عالم، معنادار می‌شود. چون «زمان موهوم» اساساً از وجود بی‌نصیب است، نمی‌توان بدان نقل کلام و از حدوث و قدم آن بحث کرد. با پذیرش چنین مبنایی در باره ماهیت زمان، تناقض مذکور دفع می‌شود. اما مشکل اساسی این دیدگاه آن است که پیش از وجود عالم، چیزی از مخلوقات وجود ندارد که ذهن بتواند از نسبت بین آن‌ها، زمان را اعتبار کند و از ذات بسیط خداوند نیز یک کم ممتد قابل انتزاع نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳). به همین سبب گروهی از متکلمان قائل به «زمان متوهم» شده‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸). حکیم سبزواری در باره تفاوت «زمان موهوم» و «زمان متوهم» در حاشیهٔ اسفار می‌گوید:

زمان موهوم چیزی است که وجودی در خارج ندارد اما منشأ انتزاع دارد و گفته‌اند که منشأ انتزاعش پیش از وجود عالم، بقاء واجب تعالی است. زمان متوهم چیزی است که نه وجودی دارد و نه منشأ انتزاعی (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۴۲).

خودشان بپذیرند که زمان واجب‌الوجود است و این منجر به همان تعدد واجب‌الوجود می‌شود که از ابتدا برای فرار از آن، حدوث زمانی عالم را مطرح کردند؛ اما اگر پاسخ دهند که زمان نیز حادث زمانی است، یا اینکه از اساس منکر وجود مستقل زمان شوند و بگویند با حدوث عالم، زمان نیز بالعرض حادث می‌شود، آن‌گاه با این مشکل مواجه می‌شوند که چگونه عدم زمان یا عدم عالم بر وجود آن تقدم زمانی دارد. به عبارت دیگر اینکه بگوییم «زمانی بوده است که زمان نبوده است و پس از آن به وجود آمده است» جمله‌ای خودمتناقض است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۶۰).

گروهی از متکلمان برای فرار از این تناقض و سایر شبهات ناظر به مسئلهٔ زمان، قائل شده‌اند که زمان اساساً امری «موهوم» است که ذهن از نسبت بین اشیاء اعتبار می‌کند (آقاجمال خوانساری، ۱۳۸۷: ۱۰۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶م: ج ۱۴۲/۳؛ ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۱۴۱-۱۴۲). زمان موهوم، به سبب اعتبار

اگر علت تامه دائم الوجود با شد، معلول نیز دائم الوجود خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶). با توجه به اینکه خداوند علت تامه وجود جهان و ازلی است، جهان نیز ازلی خواهد بود. به عبارت دیگر در هر قطعه مفروضی از زمان، جهان باید موجود باشد، زیرا علت تامه آن موجود است، در غیر این صورت، تخلف معلول از علت تامه رخ داده، که محال است.

#### ۲-۲-۴. تمسک به قاعده «امتناع امساک فیض الهی»

برهان دیگری که علیه حدوث زمانی عالم اقامه می‌شود، بر مبنای «امتناع امساک فیض الهی» یا به عبارت دیگر «ابطال تعطیل» است (ملاصدرا، ۱۴۰۹: ۱۶۲ و ۳۰۵). ذات حق، واجب الوجود است و واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، پس هر نسبتی که به او بدهیم نسبت وجوبی است، نه امکانی؛ یعنی اگر او خالق است واجب الخالقیه بالذات است، نه اینکه ممکن الخالقیه بالذات باشد و واجب الخالقیه بالغير.

اما اگر زمان پیش از عالم، وجود و منشأ انتزاع نداشته باشد، عدم زمانی پیش از عالم نیز منشأ انتزاع ندارد. بنابراین چنین عدم زمانی نمی‌تواند تقدم حقیقی بر عالم داشته و موجب حکمی حقیقی درباره آن، یعنی حدوث زمانی عالم شود.

#### ۲-۲-۱. تمسک به قاعده «ترجیح بلامرجح»

دومین اشکال اساسی که بر حدوث زمانی عالم وارد می‌شود این است که چنین فرضی مستلزم «ترجیح بلامرجح» است. بدین معنا که اگر ما امتداد بی‌نهایتی را پیش از عالم فرض بگیریم، اعم از امتداد زمان واقعی یا موهومی، نسبت تمامی قطعات آن به خداوند، نسبت یکسانی است؛ پس چه مرجحی سبب شده که عالم در یک قطعه خاص حادث شود و نه یک قطعه قبل یا بعدتر از آن (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۰۲-۳۰۴).

#### ۲-۲-۳. تمسک به قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه»

طبق این قاعده با وجود علت تامه، وجود معلول واجب می‌شود. بنابراین

علی الاطلاق است، محال است  
(ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

### ۱-۲-۵. تمسک به قاعده «کلُّ حادثٍ زمانیٌّ مسبوْقٌ بقوّهٍ ومادهٍ تحمّلها»

برخی از فلاسفه برای اثبات قدم زمانی عالم بر مبنای این قاعده یک برهان اِنّی ترتیب داده‌اند. طبق قاعده مذکور، پیش از هر موجودی که حادث زمانی است، حتماً موجود زمان‌مند دیگری وجود داشته که حامل قوه و استعداد آن موجود حادث بوده است (ابراهیمی-دینانی، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۸۳). بنابراین هر قدر که در زمان به عقب برویم نمی‌توانیم به موجود حادثی برسیم که پیش از آن موجود دیگری نباشد، پس برای عالم، آغازی نمی‌توان در نظر گرفت. بدین ترتیب در صورت اثبات این قاعده، بلافاصله قدم زمانی عالم ثابت می‌شود. ابن سینا برای اثبات این قاعده برهان مشهوری را در «اشارات و تنبیهات» و «شفا» اقامه می‌کند که ملّاصدرا نیز در «اسفار» آن را بیان می‌کند. خلاصه برهان چنین است که حادث زمانی پیش از حدوثش واجب

بنابراین اگر معتقد باشیم که امتدادی زمانی وجود داشته است که در آن، عالم معدوم بوده و پس از آن موجود شده است، مستلزم این است که برای ذات حق دو مرتبه و دو وضع قائل باشیم: یک وضع ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده است، و یک وضعی در لایزال که در آن فیاضیت شروع شده است؛ و این محال است، زیرا طبق قاعده‌ای که بیان شد، فیاضیت و خالقیت برای ذات حق واجب است و در هیچ زمان و امتدادی از او قابل سلب نیست (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۲۱۶ و ۲۵۵). این برهان را به بیان دیگری نیز می‌توان اقامه کرد: اگر امتدادی زمانی را پیش از وجود عالم فرض کنیم که در آن عالم معدوم بوده است، باید بپذیریم که فیض و احسان خداوند از آن‌چه که امکان وجود داشته است، برای مدتی امساک شده است و چنین چیزی ممتنع است. چرا که ترک احسان، امساک فیض و منع جود نسبت به ممکناتی که استحقاق آن را دارند، از سوی خداوند که خیر مطلق و فیاض

به ادیان الهی بر نمی‌شمرند. اما آنان به حدوث ذاتی عالم قائل بودند، زیرا معتقد بودند وجودی که عالم از نسبتش با علت خود، یعنی خدا، مسبوق است به عدمی که در ذات ماهیت آن تقرّر دارد. بنابراین از دیدگاه فلاسفه نیز عالم حادث است، اما نه به حدوث زمانی، بلکه به حدوث ذاتی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

اما تفسیر حدوث عالم به حدوث ذاتی خالی از اشکال نیست. اولین اشکال این است که در بیان مر سوم از حدوث ذاتی، فرض بر این است که ماهیت ممکن از حیث ذات خود معدوم است، در حالی که چنین نیست. زیرا ماهیت ممکن ذاتاً همان‌طور که نسبت به وجود اقتضائی ندارد، نسبت به عدم نیز بلا اقتضاست و نمی‌توان آن را ذاتاً معدوم دانست. زیرا چیزی که عدم در ذات آن نهفته باشد، ممتنع‌الوجود است نه ممکن‌الوجود (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱۱). پس موجود ممکن‌الوجود بما هو ممکن‌الوجود مسبوق به عدم نیست، بلکه مسبوق است به نداشتن اقتضای

یا ممتنع نبوده است، چرا که طبق تعریف، وجودی پس از عدم دارد، بنابراین ممکن بوده است. این امکان که قبل از حدوث شیء وجود داشته است، یا جوهر است یا عرض. می‌دانیم که امکان وجود یک شیء، خود یک جوهر مستقل نیست، پس این امکان عرض است. اما هر عرضی معروضی می‌خواهد. بنابراین باید پیش از هر حادث زمانی، شیء زمان‌مند دیگری موجود باشد که حامل امکان و قوه آن باشد و این همان چیزی است که در فلسفه ماده‌نایمده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۱-۱۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۶؛ ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۹).

### ۱-۳. دیدگاه فلاسفه متقدم مبنی بر قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم

غالب فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، معتقد به قدم زمانی عالم بودند. از سوی دیگر با توجه به اینکه آن‌ها ملاک نیازمندی معلول به علت را در امکان ذاتی آن می‌دانستند و نه در حدوث زمانی (بهمینار، ۱۳۷۵: ۵۲۵)، اعتقاد به حدوث زمانی عالم را لازمه قطعی ایمان

(مقدار پذیر)، از آن جهت که متغیرند در ظرف زمان موجودند.

ب) موجودات ثابت از آن جهت که ثابتند در ظرف دهر موجودند که ورای مقدار پذیری یا مقدارنا پذیری است. موجودات عالم دهر مسبقند به عدم صریح و نامتقدر دهری. مقصود از عدم صریح، عدمی است که هیچ تمیز و لانتیمز و هیچ تقدّر و لاتقدّری در آن قابل تصور نیست.

ج) وجود محض و حق، موجود در ظرف سرمد است. چنین موجودی مطلقاً از عروض تغییر مقدس و علی‌الاطلاق از سبق عدم منزّه و برتر است و اوست فعلیت محض حق از هر جهت.

این ظروف سه‌گانه حقیقتی جدا و مستقل از موجوداتی که در آنها هستند، ندارند بلکه این ظرف‌ها صرفاً اعتباری است که ذهن ما از نحوه وجود آن موجودات می‌کند. بنابراین اگر هیچ موجود زمان‌مندی وجود نداشت، ظرف زمان نیز موجود نبود. ظرف سرمد نیز چیزی جز وجود سرمدی

وجود، همان‌طور که مسبوق است به نداشتن اقتضای عدم و این معنای حدوث را حاصل نمی‌کند.

اشکال دوم این است که آن نحوه تقدم و تأخری که در حدوث ذاتی ملحوظ است، تنها به اعتبار عقل است و در عالم خارج از ذهن حقیقتی ندارد. به سبب همین اشکال بود که برخی از فلاسفه اسلامی متأخر نظیر میرداماد و ملاصدرا حدوث ذاتی را برای بیان آن چه که از تعالیم دینی و کلام انبیاء استفاده می‌شود، کافی ندانستند و تفسیر دیگری از حدوث عالم ارائه کردند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

#### ۴-۱. حدوث دهری میرداماد

میرداماد معتقد است که موجودات در عالم خارج و نفس‌الامر در سه ظرف قرار دارند. به عبارت دیگر، او موجودات را به سه عالم متفاوت که در یک سلسله مراتب طولی قرار گرفته‌اند، تقسیم می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷ و ۲۵۲):

الف) موجودات متغیر و متقدر

تمامی موجودات دهری مسبوق است به عدم صریح دهری، زیرا ماهیت موجود امکانی ذاتاً نمی‌تواند ازلیت سرمدی خداوند متعال را دارا شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸ و ۲۲۶). بنابراین تمامی موجودات امکانی حادثند به حدوث دهری. همان‌طور که خود میرداماد صریحاً می‌گوید:

کلّ حادث ذاتی، فهو حادث دهری ایضاً. و الحدوثان الذاتی و الدهری مختلفان فی المفهوم، متلازمان فی التحقق (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶).

او حدوث ذاتی را برای تمامی موجودات امکانی می‌پذیرد و اشکال اولی را که در مورد آن مطرح کردیم، رد می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۰-۲۱)؛ اما به علت وارد دانستن اشکال دوم، آن را برای بیان حدوث عالم کافی نمی‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶). حدوث دهری حکایت از امری واقعی و خارج از ذهن دارد و اشکال دومی که در مورد حدوث ذاتی گفته شد بدان وارد نیست؛ زیرا آن عدم سابق، عدم صریح دهری است و چنین عدمی ظرف تحققش در ذهن نیست، بلکه در ظرف

باری تعالی نیست (میرداماد، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷). دهر بلندمرتبه‌تر و وسیع‌تر از زمان و سرمد نیز بزرگ‌تر و بلندمرتبه‌تر از دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷). موجودات متغیر از آن جهت که متغیرند در ظرف زمان هستند و بهره‌ای از وجود دهری ندارند، اما از آن حیث که وجود هر یک در وقت و زمان مخصوص خود ثابت است و وقت حصول آن موجود نمی‌تواند وقت عدم حصول آن باشد، در دهر نیز موجود است. به عبارت دیگر وجود داشتن یک موجود زمان‌مند در یک زمان خاص، یک حقیقت ثابت، فرازمانی و غیرقابل تبدیلی است. به همین دلیل موجودات زمان‌مند از جهت متغیر بودن خود در ظرف زمان و از جهت ثابت بودن خود در ظرف دهر قرار دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷).

از آن‌چه گفته شد نتیجه می‌شود که تمامی موجودات امکانی به نحوی در ظرف دهر موجودند اما به عالم سرمد راهی ندارند. از سوی دیگر، همان‌طور که ذکر شد وجود صریح

دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵).

میرداماد معتقد است که عالم ماده ابتدای زمانی دارد و زمان از جانب ابتدا متناهی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۲۷-۲۲۸؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۳۰). با این حال، وجود عالم، مسبوق به عدم زمانی نیست، بلکه مسبوق به عدم دهری است چرا که خود زمان نیز جزئی از عالم است، بنابراین اصولاً صحبت از حدوث یا قدم زمانی عالم بی معناست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸ و ۲۵ و ۳۱).

البته «حدوث دهری که میرداماد گفته است همان گونه که شیوه و دأب اوست کلامش تا اندازه‌ای بسیاری ابهام و اجمال دارد» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۵۹). برای مثال، میرداماد تأکید می‌کند که جمیع ممکنات، وجودی دهری مسبوق به عدم دهری دارند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۰). اما تحقق توأمان وجود صریح و عدم صریح ممکنات در ظرف دهر که هیچ گونه تقدّر، حد و تغییری در آن متصور نیست، آن هم به گونه‌ای که عدم آن تقدّم حقیقی بر وجودش داشته باشد، علی‌رغم تلاش‌های میرداماد برای رفع ابهام از آن، مسأله واضحی

نیست و شاید درک آن به قول خود او احتیاج به قریحه لطیف دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷-۱۸). به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که حاجی سبزواری، حدوث دهری را به بیانی متفاوت از میرداماد بیان می‌کند، همین موضوع باشد. محقق سبزواری وجود مسبوق را در تعریف حدوث دهری، وجود زمانی شیء می‌داند و نه وجود دهری آن (سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۲/۲۹۱-۲۹۳). علامه طباطبایی هم در *نهایه الحکمه* بیانی مشابه بیان حاجی سبزواری را ذکر می‌کند که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد: حدوث دهری عبارت است از مسبوق بودن ماهیت موجود معلول، به عدم آن که در مرتبه علتش مقرر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹۹-۴۰۰). سرمد علت دهر، و دهر علت زمان است؛ پس موجودات زمانی از آن جهت که زمان‌مند و متغیّرند، در ظرف دهر معدومند و حادث به حدوث دهری هستند و موجودات دهری نیز در ظرف سرمد معدومند و حادث به حدوث سرمدی هستند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۴).

#### ۱-۵. حدوث تجدّدی ملاًصدرا

ملاصدرا با استناد به قاعده «کلّ حادث

عالم را نیز نمی‌پذیرد. از منظر او اعتقاد به قدم زمانی عالم و بیان این مطلب که «مقصود از حدوثی که در متون دینی بدان اشاره شده و مورد اتفاق اهل دین است، تنها حدوث ذاتی و نیاز به علت و آفریننده است، تکذیب ناخودآگاه پیامبران می‌باشد و قائل بدان را از شکنجه و عذاب عقلی رهایی و از حرمان جاوید امان و زنهار نیست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

توضیح دیدگاه خاص او در باب حدوث زمانی عالم، نیازمند توجه به برخی از بنیان‌های نظری فلسفه صدرایی است:

### اصالت وجود و حقیقت مشکک

آن: مقصود از اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۲). بنابراین حقیقت عینی و آن‌چه بالاصاله در خارج است، تنها وجود است. بنا بر دیدگاه ملاصدرا، وجود حقیقتی مشکک است، یعنی

ماسبوق بقوه و ماده تحملها» و همچنین «عدم امساک فیض الهی»، معتقد است که زمان و فیض الهی در عالم طبیعت نه نقطه آغازی دارد و نه نقطه پایانی (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۲۴-۱۲۵ و ج ۷: ۳۰۴-۳۰۷). او ادله قائلین به آغازمندی زمان را رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۰۷-۳۱۸) و تلاش‌های متکلمان را برای اثبات چنین تصویری از حدوث زمانی عالم، گمراه‌کننده و مبتنی بر مقدمات سست و بی پایه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰). با توجه به اعتقاد میرداماد به آغازمندی زمان و همچنین تفاوت بسیاری از مبانی فلسفی او با فلسفه صدرایی، طبیعتاً تفسیر او از حدوث عالم نیز مورد قبول ملاصدرا نیست. به همین سبب و برای حفظ احترام استاد و احتراز از تخطئه صریح دیدگاه او، در سراسر آثار ملاصدرا اشاره‌ای به نظریه حدوث دهری نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۳۶-۳۳۷).

از سوی دیگر، ملاصدرا دیدگاه رایج فلاسفه پیش از خود، مبنی بر قدم زمانی

متحرک باشد، اما از سوی دیگر می‌دانیم که علت‌العلل موجودات حادث و متحرک، خداوند است که منزّه از حدوث و حرکت است. قول مشهور در فلسفه اسلامی این بود که حرکت دوری دائم فلک اقصی که به اعتبار اصل حرکتش غیر ثابت و به اعتبار جاودانه و پیوسته بودن وجود و حرکتش، ثابت و قدیم است، رابط بین حادث و قدیم است. اما از منظر ملاصدرا، وجود افلاک نیز ناپایدار، متجدد و نو شونده به حرکت جوهری است. از دیدگاه او واسطه بین حادث و قدیم، همان نحوه وجود طبیعت جسمانی است که از سوی ذاتاً متجدد است و از سوی دیگر دارای حقیقت ثابت عقلی نزد خداوند است؛ چون حرکت در ذات طبیعت جسمانی است، نیازی نیست علت وجودبخش آن، خود نیز متحرک باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۱۲۲).

**ماهیت زمان:** برخلاف دیدگاه رایج فلاسفه که زمان را مقدار حرکت دوری افلاک می‌دانستند (ابن سینا،

دارای مراتبی است و شدت و ضعف می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۷).

### حرکت جوهری: ملاصدرا

برخلاف پیشینیان خود، نه فقط برای اعراض، بلکه برای جوهر نیز قائل به حرکت بود. او اصولاً حرکت و تغییر در اعراض را بدون حرکت جوهر ناممکن می‌دانست؛ به تعبیر حاجی سبزواری در حاشیه اسفار:

حركات عَرَضِيَّةٌ به منزله جسدی است که روح آن حرکت جوهری است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۹۷).

علاوه بر این، ملاصدرا ثابت می‌کند که جوهر طبیعت جسمانی، امری است که ذاتاً متحرک و متجدد و دارای هویتی ناآرام و نو شونده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۷). به بیان دیگر، طبیعت جسمانی عبارت است از وجود داشتن به نحو تجدد و نو شدن (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۱).

### ربط حادث به قدیم: یکی از

مسائل دیرین و پیچیده تاریخ فلسفه، نحوه ارتباط موجود حادث به قدیم یا موجود متحرک به ثابت است. زیرا علت شیء متحرک بالغیر، خود نیز باید

موجودات عالم به عدم آن‌ها، همان معنای حدوث زمانی است. به بیان ملاصدرا در رساله *حدوث العالم*:

طبیعت ساری در جسم، که مقوم و برپادارنده ماده و صورت ذات آن است، امری است که شخصیتش ذاتاً متبدل و وجودش تدریجی می‌باشد، به طوری که وجود شخصی آن در دو زمان باقی نمی‌ماند چه رسد به آن که قدیم شخصی باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۱۰-۱۱۱).

پس عالم، حادث زمانی است، چرا که هیچ چیز در عالم نمی‌توان یافت که در دو لحظه متوالی باقی با شد. بنابراین، حدوث تجدیدی ملاصدرا، برخلاف حدوث ذاتی، صرفاً به اعتبار عقل نیست، بلکه در خارج تحقق عینی دارد؛ زیرا محل انتزاع عدم هر قطعه زمانی، یعنی قطعات زمانی پیش از آن، در خارج از ذهن موجود است و نسبت به آن تقدم حقیقی و عینی دارد. به عبارتی عدم آن غیر مجامع است و با وجودش قابل جمع نیست.

ممکن است اشکال شود که حدوث تجدیدی ملاصدرا امری عینی و خارجی نیست، بلکه همانند حدوث ذاتی تنها در ظرف ذهن برقرار است؛

۱۳۷۵: ۱۰۵)، ملاصدرا زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند. از منظر او زمان و حرکت از عوارض خارجی اشیاء نیستند، بلکه از عوارض تحلیلی نحوه وجود طبیعت جسمانی هستند که همان‌طور که ذکر شد، ذاتاً سیال و متجدد است؛ به عبارت دیگر در خارج تنها وجود ناآرام و نوشونده طبیعت جسمانی موجود است، و این عقل ماست که به اعتباری از آن حرکت و به اعتبار دیگر زمان را می‌فهمد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۸۰-۱۸۱). بنابراین گذر زمان مقوم ذات عالم طبیعت و لازمه نحوه وجود آن است.

همان‌طور که گفته شد، از دیدگاه ملاصدرا، جوهر طبایع جسمانی همواره در حال کون و فساد است. بدین معنا که هر طبیعت جسمانی را که در زمان خاصی در نظر بگیریم، در لحظه پیشین، معدوم بوده و در لحظه پسین هم نابود خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۷۱). بنابراین هرآنچه را که در عالم در نظر بگیریم، در لحظه پیش از وجودش، معدوم بوده است و این مسبوقیت زمانی

توانیم بگوییم «جزء بما هو جزء در خارج وجود دارد» اما نه به آن معنا که این جزء، و رای آن حرکت واحد سیال موجودیت بالفعل مستقلاً داشته باشد، بلکه به این معنا که منشأ انتزاعش، یعنی آن حرکت واحد سیال، در خارج وجود دارد (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۷۸۵).

ملاصدرا معتقد است که اگرچه موجودات عالم در هر لحظه با لحظه دیگر متفاوتند و همواره در حال حدوث و فنا هستند، اما می‌توانیم به صورت نامتناهی در زمان گذشته یا آینده پیش برویم و قبل و بعد هر قطعه زمانی، قطعه دیگری بیابیم که عالم در آن موجود است. بدین ترتیب فیض خداوند باقی و دائم است، اما عالم در هر لحظه متبدل و از بین رفته است و استمرار آن به سبب پشت سر هم آمدن امثال است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۲۸). بنابراین ملاصدرا در عین اعتقاد به ازلیت عالم و دوام فیض الهی در آن و التزام به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، توانست

زیرا اجزا و قطعات حرکت جوهری عالم (قطعات زمان)، مانند هر کم متصل دیگری بالفعل موجود نیستند، بلکه حرکت یک امتداد واحد سیال است. بنابراین اجزاء بالقوه هر حرکتی تنها به اعتبار وهم است. حال چگونه ممکن است که این اجزای وهمی، متصف به حدوث حقیقی شوند و به واسطه آنها، کل امتداد نیز حقیقتاً به حدوث متصف گردد؟ (زارع، ۱۳۹۴) اما این اشکال وارد نیست، زیرا اگرچه این سخن در جای خود صحیح است که «حرکت اجزای موجود بالفعل ندارد»، اما این بدان معنا نیست که اجزاء آن سهمی از وجود و خارجیت ندارند، زیرا اجزای زمانی یک هویت متجدد منقضی شونده و تفاوت بین آنها، فارغ از وهم توهم کننده و فرض فرض کننده، امری خارجی است. بدین معنی که آنچه در خارج است به گونه‌ای است که عقل می‌تواند به وجود اجزاء آن و تقدم و تأخر آنها حکم کند؛ در حالی که برای مثال درباره مجردات و کیفیات نمی‌تواند چنین حکمی کند. پس می

حدوث تجددی ملاصدرا، تعریف دیگری از حدوث زمانی عالم بیان می‌کنیم که هم مستلزم آغازمندی عالم باشد و هم پیراسته از تناقضات درونی؛ سپس بر همین اثبات قدم عالم را به‌طور دقیق‌تر بررسی و آن‌ها را بر مبنای تعریف مذکور نقد خواهیم کرد.

## ۲. بیان دیگری از حدوث و آغازمندی عالم

دیدیم که تناقضات و اشکالاتی در مفهوم حدوث و آغازمندی زمانی عالم وجود دارد. این تناقضات از آن‌جا ناشی می‌شود که حدوث زمانی عالم را «مسبوقیت زمانی وجود عالم به عدم آن» تعریف می‌کنیم. اما اگر تعریف حدوث زمانی را به‌صورت زیر انجام دهیم، جایی برای آن تناقضات باقی نخواهد بود: «اگر قطعه‌ای از زمان که بر وجود عالم منطبق است، وجود داشته باشد، به‌صورتی که نتوان قطعه زمانی

حدوث زمانی عالم را اثبات کند و نشان دهد که:

جميع ماسوی الله حدث، و لا قديم ذاتاً و زماناً الا الله<sup>۱</sup>  
(ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۳).

همان‌طور که نقل شد، ملاصدرا بر فلاسفه پیش از خود به شدت می‌تازد، زیرا اعتقاد آنان به قدم و ازلیت عالم را در تعارض جدی با تعالیم انبیاء و متون دینی می‌بیند.

اما نشان دادن این که حدوث زمانی که به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم در متون دینی به آن اشاره شده است، صرفاً بیانگر حدوث تجددی ملاصدراست و هیچ دلالتی بر آغازمندی عالم ندارد، بسیار مشکل و محل تردید جدی است. حال باید دید که آیا دلایلی که او را ملزم به رد آغازمندی عالم کرده‌اند، در چهارچوب فلسفه صدرایی، از استحکام کافی برخوردار هستند یا خیر! در همین راستا، در ادامه مقاله، ضمن پذیرش

تنها طبایع جسمانی است که دائماً در حال تجدّد و کون و فسادند (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۸۲).

۱. از منظر ملاصدرا کلمات تامه الهی و علوم باقیه او «ماسوی الله» محسوب نمی‌شوند و داخل در «عالم» نیستند. بنابراین مقصود او از واژه «عالم»،

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» با اشاره به چنین تعریفی از حدوث زمانی عالم، بیان می‌کند: همان‌گونه که فلاسفه، تناهی ابعاد مکانی عالم را پذیرفته‌اند بدون آن که به «مکان تهی» یا «عدم مکان» در خارج از عالم معتقد باشند، امکان تناهی عالم در بُعد زمان را نیز نباید رد کنند، چرا که تناهی زمانی عالم نیز مستلزم اعتقاد به «زمانی پیش از وجود عالم» یا «زمان پیش از زمان» نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۰). شهید مطهری با نقل این مطلب از غزالی، آن‌را از اشکالات ناشی از تعریف سابق مبراً می‌داند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۱۴) اما به این تعریف نیز اشکالی وارد می‌کند که خلاصه آن بدین شرح است: تقدّم و تأخر در مکان، برخلاف زمان، اعتباری است و نه ذاتی. از سوی دیگر قول به تناهی زمان، مستلزم وجود دو حدّ ابتدا و انتهاست که اولی قرین معنای حدوث

دیگری یافت که پیش از آن باشد و بر وجود عالم منطبق باشد، عالم حادث زمانی است؛ بنابراین در این تعریف از حدوث زمانی عالم، که در واقع، بیانگر آغازمندی آن است، مفهوم «عدم زمانی سابق بر وجود عالم» و یا «زمان پیش از وجود عالم» اخذ نشده است. پس پرسش از معنا، وجود و یا محل انتزاع آن‌ها، که منشأ تناقضات مذکور و معرفی مفاهیمی چون زمان موهومی است، وجهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر زمان پیشینی وجود نداشته باشد و اصولاً صحبت از آن بی‌معنا باشد، پس نمی‌توان یک قطعه زمانی یافت که پیش از قطعه اول باشد؛ در نتیجه طبق تعریف فوق جایز است که بگوییم: عالم حادث زمانی است، بدون آن که خلل و تناقضی در مبادی تصویری این تعریف راه یا بد.<sup>۱</sup> در حکمت متعالیه تعریف فوق معادل آن است که بگوییم «حرکت جوهری عالم، ابتدائی دارد».

عالم شکل توضیحی (و نه احترازی) به خود می‌گیرد. اما به جهت تأکید و همچنین حفظ کلیت، در این تعریف از آن استفاده شده است.

۱. در فلسفه اسلامی، زمان وجود مستقلی از عالم ندارد و وجود قطعه زمانی خالی از عالم بی‌معناست. در نتیجه آغازمندی عالم مساوی با آغازمندی زمان است. بنابراین قید «انطباق قطعات زمانی با وجود

جوهری عالم ابتدا داشته باشد، اما انتها نداشته باشد. در این صورت اشکال ایشان وارد نیست؛ ثانیاً حتی به فرض فرجام‌مندی عالم، برای صحت مفاهیم ابتدا و انتها، نیازی به لحاظ کردن عدم سابق و لاحق نیست. بلکه می‌توان گفت قطعه زمانی ابتدایی حرکت جوهری عالم بر قطعه انتهایی آن تقدّم ذاتی دارد و همین برای حصول معنای ابتدا و انتها و تمایز بین آن‌ها کافی است.

### ۳. نقد اشکالات اقامه شده علیه حدوث زمانی عالم

در بخش گذشته تعریف دیگری از آغازمندی عالم ارائه کردیم و نشان دادیم که مستلزم تناقض درونی نیست. حال بر این مبناء، به چهار اشکال دیگری که علیه حدوث زمانی عالم اقامه شده است می‌پردازیم. در واقع، باید دید که آیا براهین اثبات قدم عالم می‌توانند امکان آغازمندی عالم را، به بیان

است و دومی قرین معنای فنا. پس عالم بین دو عدم (عدم متقدّم و عدم متأخر) قرار گرفته است که باید با یکدیگر تفاوت و تمایز حقیقی داشته باشند تا معنای ابتدا و انتها حاصل شود؛ اما در مورد مکان این‌گونه نیست، زیرا انتهای جهان از یک سو با انتهای آن از سوی دیگر هیچ تقدم و تأخر ذاتی ندارد:

حال [درباره آن دو عدم متقدّم و متأخر] می‌گوییم: آن نیستی از آن جهت که نیستی است تقدم ندارد و این نیستی از آن جهت که نیستی است تأخر ندارد، پس باید واقعیتی در کار باشد که آن واقعیت ملاک تقدم و تأخر باشد [و آن واقعیت زمان است] (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۲۲۰-۲۲۱).

بنابراین، تعریف حدوث زمانی بدون لحاظ کردن مفهوم عدم زمانی، قابل پذیرش نیست.

اما به نظر می‌رسد اشکال شهید مطهری وارد نباشد زیرا اولاً بحث صرفاً در باره آغازمندی عالم است و نه فرجام‌مندی آن.<sup>۱</sup> در واقع این فرض کاملاً قابل طرح است که حرکت

حدوث زمانی را از سایر مطالبش تجزید کرد. بنابراین اشکال استاد شهید به اصل تعریف مذکور وارد نیست.

۱. ناگفته نماند که اشکال ایشان تا حدودی ناظر به مطالب دیگری است که غزالی در حین بحث خود مطرح کرده است اما می‌توان تعریف غزالی از

جدیدی که ارائه شد، نفی کنند یا خیر!

### ۳-۱. ردّ اشکال مبتنی بر ترجیح بلامرّجّ

بیان فوق از حدوث زمانی، مستلزم ترجیح بلامرّجّ نیست؛ چرا که طبق آن، آغاز زمان و آغاز عالم، برهم منطبق است و اصولاً زمان، موجودیتی مستقل از هویت متجدّد عالم طبیعت ندارد. به عبارتی، پرسش از این که چرا عالم در زمانی زودتر خلق نشد، تنها هنگامی موجه و معقول است که پیش از خلقت عالم، یک امتداد زمانی متصور باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴: ۱۸۰). این پرسش که چرا عالم دیرتر خلق نشد، نیز به طریق مشابه بی‌معناست. در حکمت متعالیه، اختصاص هر صورت طبیعی م‌شخص به زمان جزئی آن، امری زائد بر هویت و ذات آن نیست تا بتوان از سبب و مرّجّ آن پرسش کرد. بنابراین در عالم طبیعت، هر پدیده‌ای که در هر مقطعی از زمان واقع شده است، این قرار گرفتن در آن مقطع معین از زمان، ذاتی آن است و فرض رخداد آن در زمانی پیش یا پس از آن منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸:

۱۲۷). پس، آغاز عالم در زمان‌های قبل‌تر یا بعدتر اصولاً بی‌معنی و محال است، چه رسد به این که ممکن و بلارجحان باشد.

### ۳-۲. ردّ اشکال مبتنی بر امتناع تخلف معلول از علت تامّه

بیان منتخب از حدوث زمانی عالم، مستلزم تخلف معلول از علت تامّه هم نیست؛ زیرا تخلف و انفکاک معلول از علت خود، فرع بر این است که قبل از آغاز عالم یک امتداد و بُعدی را فرض کنیم و بگوییم در این امتداد که عالم برخلاف علت تامّه خود وجود نداشته است، از آن تخلف کرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۰۵۳). در حالی که در بیان مذکور، چنین امتدادی وجود ندارد و حتی لزومی به فرض آن به صورت موهوم یا متوهّم نیز نیست. به علاوه، از لیت و دائم‌الوجود بودن خداوند بدین معنا نیست که «او وجودی است که در یک امتداد غیرمتناهی وجود دارد»؛ چرا که اصولاً برای نحوه وجود خداوند امتدادی متصور نیست و به همین سبب، از آن به سرمد تعبیر

در غیر این صورت، مصداق عبث یا اضرار بود که خداوند منزّه از آن است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۵۱). از سوی دیگر احسان در مدّت زمان نامتناهی افضل از احسان در مدّت زمان محدود است. بنابراین خلقت عالم طبیعت با عمر محدود مصداق ضنّت و ترک فعل افضل از سوی خداوند و بنابراین محال است.

اما این بیان نیز استدلال تمامی نیست، چرا که خلقت عالم طبیعت با عمر نامتناهی وقتی از خلقت آن با عمر محدود افضل است که اولاً عالم طبیعت قابلیت دریافت فیض و خلقت ازلی را داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۱؛ درویش آقاجانی، موسوی کریمی، ۱۳۹۶) و ثانیاً اقتضای حکمت و نظام احسن، آغازمندی عالم نباشد (زارع، حسینی، ۱۳۹۴)؛ اما ارائه برهان برای اثبات برقراری این دو شرط، دشوار است، همچنان که فلاسفه نیز معتقد به محدودیت حجم جهان هستند و آن را منافی فیاضیت خداوند نمی دانند.

علاوه بر این، اگر همان طور که

می شود. بنابراین ازلیت خداوند به معنای بودن در یک زمان نامتناهی نیست و استناد به آن برای اثبات ازلیت زمانی عالم، وجهی ندارد.

### ۳-۳. ردّ اشکال مبتنی بر امتناع انقطاع فیض الهی

طبق بیان برگزیده از حدوث عالم، هیچ زمانی قبل از عالم نبوده است که خداوند در آن فیاض و خالق نبوده و فیض و احسانش را از ممکنات امساک کرده باشد؛ زیرا همان طور که بارها تأکید شد، اصولاً هیچ امتدادی پیش از عالم متصور نیست و صحبت از زمان قبل از پیدایش عالم بی معناست. بنابراین اصل «امتناع انقطاع (یا امساک) فیض الهی» نمی تواند دلیلی بر ردّ حدوث زمانی عالم به معنای مذکور باشد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵۴).

البته اشکال مبتنی بر امتناع امساک فیض الهی را می توان به بیان دیگری ارائه کرد که مستلزم فرض زمان پیش از عالم نبوده و در نتیجه، از اشکال فوق مبراً باشد: خلقت و افاضه به عالم طبیعت مصداق احسان است؛ چرا که

نیست، پرسش‌هایی از این قبیل که «چرا عمر عالم بیشتر از مقدار فعلی نیست؟» و یا اینکه «چرا آفرینش عالم زودتر رخ نداد؟» بی‌معنا خواهد بود. بنابراین بیان برگزیده از حدوث عالم تعارضی با امتناع امساک فیض الهی ندارد.

### ۳-۴. ردّ اشکال مبتنی بر قاعده «کلّ حادث مادّی مسبوق بقوه و ماده تحملها»

در کارآمدی برهانی که از ابن سینا و ملاصدرا برای قاعده «کلّ حادث...» نقل کردیم و یا دلالت آن بر ازلیت عالم، حداقل از دو جهت می‌توان مناقشه کرد: ۱- در این برهان از همان ابتدای بحث، زمان سابقی برای شیء فرض و از امکان شیء در آن زمان بحث می‌شود. اما در تصویر برگزیده از حدوث زمانی، زمان سابقی برای قطعه زمانی اول<sup>۱</sup> متصور نیست. بنابراین، قاعده مذکور با تکیه بر چنین اثباتی نمی‌تواند حدوث زمانی عالم را رد کند؛ ۲- در ابتدای برهان، با نفی

ممکن است از ظاهر برخی متون دینی برداشت شود، برای حرکت جوهری عالم انتهایی نباشد و عالم در ادامه عمر خود به حیات ابدی اخروی متصل شود، استدلال مذکور به طریق اولی ناتمام خواهد بود، زیرا در این صورت عمر جهان و فیض الهی منتهی نیست. به عبارت دیگر ممکن است که عالم، هم آغازمند باشد و هم تا ابد و به صورت نامتناهی از احسان خداوند مستفیض باشد. در این صورت می‌توان فرض کرد که حکمت‌هایی چون «لزوم تکامل و رشد مستمر مخلوقات» و «منتهی شدن حرکت جوهری عالم طبیعت به عالم ابدی آخرت» و یا... موجب شده است که اقتضای آفرینش احسن عالم طبیعت، خلقت آغازمند آن باشد. روشن است که با فرض ابدی بودن حرکت جوهری عالم و عمر نامتناهی آن و با توجه به اینکه هیچ امتداد زمانی پیش از آغاز عالم متصور

۱. مقصود قطعه‌ای از زمان است که هر چند خود قابل انقسام ذهنی به قطعات کوچک‌تر است، اما مسبوق به هیچ قطعه زمانی دیگری نیست.

۱۳۸۹، ج (۱: ۲۰۴ و ۲۰۷).

به عبارت ساده‌تر، اگر موجود «الف» که منطبق بر قطعه زمانی خاصی در تاریخ عالم است، وجودش مشروط به استعداد قبلی نیست، پس چرا در زمان‌های پیشین و پسین موجود نیست و فقط به آن قطعه زمانی خاص اختصاص یافته است؟ اصولاً چنین موجودی چگونه می‌تواند حادث، مادی و زمان‌مند باشد؟

اما این برهان نیز تمام نیست، زیرا:

۱- شرط آن که موجودی را زمان‌مند و مادی بنامیم این است که «استعداد حرکت» و «قوة شدن» داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۱۰)، نه آن که لزوماً مسبوق به استعداد و وجود قابل باشد و از آن تبدل یافته باشد. بنابراین عدم مسبقیت زمانی به استعداد، دلیل بر مجرد و غیرزمان‌مند بودن آن نیست؛

۲- همان‌طور که خود ایشان بیان کرده و آن را به مبانی حکمت صدرایی مستند کرده است:

یک ممکن بالذات، ممکن به هر نحوه وجودی نیست ... وقتی می‌گوییم یک شیء ممکن‌الوجود است،

ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود بودن شیء، امکان آن اثبات می‌شود. اما این امکان که قسیم آن دو است، امکان ذاتی است که یک معقول ثانی فلسفی است و چون ظرف عروضش در ذهن است، احتیاج به ماده حامل ندارد. در واقع در این برهان بین امکان ذاتی و امکان استعدادی که تنها در لفظ اشتراک دارند، خلط شده است (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۱۰).

شهید مطهری پس از ذکر اشکال اخیر و پذیرفتن آن، برهان دیگری را برای اثبات قاعده می‌آورد و آن را مستحکم و بلا اشکال می‌داند. خلاصه برهان ایشان بدین صورت است:

«گر شیئی ممکن‌الوجود باشد، یا این است که نفس «امکان ذاتی» آن کافی است برای اینکه از ناحیه علت موجود شود و یا کافی نیست. اگر نفس امکان ذاتی کافی است، چنین ممکنی قدر مسلم این است که به علت مادی نیازی ندارد و قهراً حادث زمانی هم نخواهد بود: [زیرا] اگر علت، تامة است قهراً هیچ حالت منتظره‌ای در کار نیست و با وجود علت، همیشه این معلول وجود دارد و چنین معلولی به منزله لازمه وجود علت است. به چنین موجودی «مبدع» می‌گوییم و آن را حادث نمی‌نامیم ... اما اگر امکان ذاتی اش کافی نیست، پس نیاز به شرطی دارد که این شرط باید قبلاً وجود داشته باشد (مطهری،

چرا که «نیاز» با «عدم نیاز» قابل جمع نیست. اما این نیازمندی عبارت اُخرای قاعده‌ای است که در صدد اثباتش هستیم، بنابراین نمی‌تواند مفروض قرار گیرد. حقیقت این است که امتناع حالت دوم، یعنی «مسبوقیت به عدم استعداد»، به سبب غیر مستعد بودن موجود سابق برای پذیرفتن صورت لاحق (عدم قابلیت قابل) است، نه نیاز موجود لاحق به استعداد سابق. در واقع استعداد از جنبهٔ عدمی پیدا می‌شود و هر چه شیء بی‌تعیین‌تر باشد، استعداد صورت‌های مختلف در آن بیشتر است؛ پس صورت‌ها برای ماده، بیشتر حکم مانع را دارند و نه حکم شرط (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۷۹). پس دلیلی برای امتناع حالت سوم، که لازمهٔ آغازمندی عالم است، نداریم.

۴- همان‌طور که در مقام پاسخ به مسأله، ربط حادث به قدیم نیز بیان شده است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۸)، در عالم طبیعت هر پدیده‌ای که در هر مقطعی از زمان واقع شده است، این قرار گرفتن در آن مقطع معین از زمان،

ممکن‌الوجود است به نحوی از وجود و در عین حال ممتنع‌الوجود است به نحو دیگری از وجود ... حتی واجب‌الوجود هم ممتنع‌الوجود است، به این معنا که واجب‌الوجود "ممتنع‌الوجود بالوجود لامکانی" است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین در مورد هیچ موجودی نمی‌توان گفت که امکان ذاتی برای «وجود داشتن آن به هر نحو از وجود» کافی است.

۳- حال برای یک موجود مادی و زمان‌مند می‌توان به حصر عقلی، سه نحوه از وجود را متصور شد: ۱. وجود مسبوق به استعداد (وجود حاصل از حرکت جوهری موجود سابق مستعد)؛ ۲. وجود مسبوق به عدم استعداد (وجود حاصل از حرکت جوهری موجود سابق غیر مستعد)؛ ۳. وجود بدون مسبوقیت به چیزی (وجود بدون مسبوقیت به حرکت جوهری). روشن است که حالت اول ممکن و حالت دوم ممتنع است. حال اگر ثابت شود که حالت سوم هم ممتنع است، قاعده اثبات می‌شود. اگر امتناع حالت دوم به سبب نیاز موجود لاحق به استعداد سابق باشد، امکان حالت سوم مستلزم تناقض است،

قطعات زمانی دیگر، دلیل بر آن نیست که ایجادشان بدون مسبوقیت زمانی به قوه و استعداد ممتنع است. پس به نظر می‌رسد برهان اخیر هم از اثبات قاعده مذکور ناتوان است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر آغاز عالم بدون مسبوقیت زمانی به ماده ممکن است، «چرا آفرینش عالم دفعتاً از زمان‌های متأخر تاریخ کیهان آغاز نشد؟» یا این که «چرا عالم در نقطه آغازین خود با این ماهیت به خصوص خلق شد و نه به شکلی دیگر؟» این قبیل سؤال‌ها اگرچه بامعنا و جالب توجه هستند، اما ارتباطی با قاعده مورد بحث و حتی موضوع آغازمندی عالم ندارند. زیرا در صورت قلم زمانی عالم نیز به بیان مشابهی می‌توان پرسید که «چرا عالم ماده با این ابعاد، اوصاف و قوانین خاص آفریده شده است؟» پاسخ سؤال‌هایی از این دست را باید در الهیات و در حکمت و خالقیت احسن الهی جستجو کرد.

بنابراین هیچ‌یک از اشکالاتی که علیه حدوث زمانی عالم مطرح می‌شود، به تصویر برگزیده ما از حدوث زمانی، وارد نیستند.

ذاتی آن است. بنابراین اختصاص آن به یک زمان خاص تعارضی با قدیم بودن علت‌العلل ندارد.

۵- حال با توجه به چهار بند قبلی، می‌توان گفت که عدم احتیاج موجود زمان‌مند به استعداد سابق، مستلزم آن نیست که در تمامی قطعات زمانی حاضر باشد؛ زیرا در زمان‌هایی غیر از زمانی که حادث شده، ماده قابل مستعد آن وجود ندارد و آفرینش آن از ماده قابل غیر مستعد نیز ممتنع است. تنها شق باقی مانده این است که در زمان‌های دیگر، دفعتاً و «بدون مسبوقیت به حرکت جوهری موجود قابل» ایجاد شود. اما این ایجاد دفعی احتیاج به مرجحی دارد که آن را با اصول فلسفی دیگری چون «حکمت، غایت‌مندی و تطابق فعل واجب‌الوجود با نظام احسن» سازگار کند و این ممکن است در مواردی چون معجزات رخ دهد.

با در نظر گرفتن ملاحظات فوق روشن می‌شود که مادی بودن وجود طبایع جسمانی، اختصاص آن‌ها به یک زمان خاص و عدم حضورشان در

#### ۴. مزایای حکمت متعالیه در تبیین آغازمندی زمانی عالم

با دقت در مباحثی که گذشت، روشن می‌شود که اصول حکمت متعالیه نه تنها با آغازمندی عالم تعارضی ندارد، بلکه بنیان فلسفی مستحکمی را برای تبیین یک تصویر سازگار و قابل دفاع از آن فراهم می‌آورد. در این خصوص می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) صدرالمآلهین زمان را از عوارض تحلیلی و لازمه نحوه وجود عالم طبیعت می‌داند. پس نه زمان به صورت مستقل از طبیعت جسمانی می‌تواند موجود باشد و نه جسمی طبیعی را می‌توان در خارج یافت که بر آن گذر زمان حاکم نباشد. او همچنین در بیانی شبیه به مفاهیم امروزی علم فیزیک تأکید می‌کند که زمان به همراه مکان، دو امتداد عالم طبیعت هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۹). با این نوع از هستی‌شناسی در باب زمان، بدون آن که نیاز به فرض مکان خالی خارج از جهان یا عدم زمانی پیش از جهان باشد، می‌توان عالم طبیعت را از نظر زمانی و

مکانی محدود دانست.

ب) همان‌طور که دیدیم از برخی نتایج حکمت متعالیه، مانند «حرکت جوهری»، «ذاتی بودن اختصاص هر قطعه زمانی و هر صورت طبیعی خاص به وقت جزئی آن» و «وابستگی حکم موجود در باب مواد ثلاث به نحوه وجود آن»، می‌توان در ردّ بعضی از براهین اثبات ازلیت زمانی عالم استفاده کرد.

ج) با عنایت به حدوث تجدیدی مطرح‌شده توسط ملاصدرا، می‌توان معنای مرسوم از حدوث زمانی یعنی مسبوقیت زمانی به عدم را نیز تا حدودی حفظ کرد؛ به جز درباره قطعه زمانی اول که البته آن قطعه نیز ملحق به عدم است و در این حکم که «وجود شخصی آن در دو لحظه باقی نخواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۱) با سایر قطعات زمانی شریک است. همچنین بر مبنای اصالت وجود می‌توان تصویر صحیح و بلاشکالی از حدوث ذاتی نیز ارائه داد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۸۰۵).

#### نتیجه‌گیری

با توجه به آن چه گفتیم، دیدیم که تعریف رایج از حدوث زمانی بین متکلمان، یعنی مسبوقیت زمانی عالم به عدم آن، از تناقضی درونی رنج می‌برد و ایده‌هایی نظیر «زمان موهومی» و «زمان متوهم» نیز، با توجه به مشکلات مفهومی که دارند، از حل این معضل ناتوانند. علاوه بر این، براهینی از سوی فلاسفه در ردّ حدوث زمانی عالم و اثبات قدم آن اقامه شده‌اند؛ اما از سوی دیگر، دیدگاه فلاسفه مبنی بر حدوث ذاتی عالم نیز برای تبیین حدوث عالم کافی نیست؛ زیرا اولاً ماهیت ممکن ذاتاً نسبت به وجود و عدم به‌طور یکسان بلاقتضاست و ثانیاً چنین حدوثی صرفاً در مرتبه انتزاع ذهنی معنا دار است و حقیقتی خارجی ندارد. میرداماد، در تلاش برای حل این مشکلات، نظریه حدوث دهری را معرفی می‌کند که برخلاف حدوث ذاتی مستلزم تأخر حقیقی وجود عالم از عدم آن است؛ و از طرفی قائل به آغازمندی زمانی عالم نیز می‌شود. اما نظریه حدوث دهری نیز خالی از اشکال و ابهامات اساسی

نیست.

در این میان، ملاصدرا با استناد به نظریه حرکت جوهری، تصویر بدیعی از حدوث زمانی عالم ارائه می‌کند که بر اساس آن، عالم هر لحظه در حال سیلان، حدوث و تجدد است. اما در عین حال، او برخی از براهین اثبات ازلیت عالم را صائب می‌داند و آغاز زمانی آن را با قاطعیت رد می‌کند. به عقیده او، اگر کسی قائل باشد که مقصود از حدوثی که در متون دینی بدان اشاره شده است، تنها حدوث ذاتی و نیاز به علت است، ناخودآگاه تکذیب پیامبران کرده و او را از شکنجه عقلی، رهایی نیست.

در این نوشتار با الهام از مباحث برخی متکلمین مانند غزالی، تعریف جدیدی از حدوث زمانی، تدوین و تبیین شد، بدین صورت که: «اگر قطعه‌ای از زمان که بر وجود عالم منطبق است، وجود داشته باشد، به صورتی که نتوان قطعه زمانی دیگری یافت که پیش از آن باشد و بر وجود عالم منطبق باشد، عالم حادث زمانی

عالم، ابتدایی دارد، یعنی عالم دارای آغاز زمانی است؛ و در عین حال هر لحظه نیز در حال حدوث، تجدّد و نو شدن است. این دیدگاه را می‌توان «نظریهٔ عالم آغازمند سیّال» نامید. تصویری که ملاصدرا از یک عالم غیرآغازمند سیّال ارائه می‌دهد با تعریف مرسوم از حدوث زمانی، حادث است، اما با تعریفی که در این مقاله ارائه شد، حادث زمانی نیست؛ ولی «عالم آغازمند سیّال» علاوه بر آن که با تعریف ارائه‌شده، حادث زمانی است، معنای مرسوم از حدوث زمانی را نیز تا حدودی حفظ می‌کند، زیرا وجودش در هر لحظه، به جز لحظهٔ آغازین، مسبوق به عدم است.

به نظر می‌رسد چنین تصویری از حدوث زمانی عالم، علاوه بر استحکام فلسفی، نسبت به نظریهٔ غیرآغازمند ملاصدرا قرابت بیشتری با متون دینی داشته باشد؛ زیرا اولاً نشان دادن این که مقصود از خلقت، ابداء و حدوثی که در آیات و روایات ذکر شده، تنها همین حدوث تجدّدی ملاصدراست و دلالتی

است؛ سپس استدلال شد که این تعریف از حدوث زمانی از تعارضات تعریف سابق مبراست و می‌توان آن را بر مبنای فلسفهٔ صدرایی بدین صورت تقریر کرد که: «اگر حرکت جوهری عالم جسمانی، ابتدایی داشته باشد، عالم حادث زمانی است». در ادامه به طور مبسوطی به چهار استدلالی که از سوی فلاسفه علیه حدوث زمانی عالم بر مبنای «ترجیح بلامرجح»، «امتناع تخلف معلول از علت تامه»، «امتناع انقطاع فیض الهی» و «قاعدهٔ کل حادث مسبوق بقوه و مادهٔ تحملها» اقامه شده بود، پرداختیم و نشان دادیم که در چهارچوب حکمت متعالیه، هیچ‌یک از آن‌ها قادر به اثبات استحالة حدوث زمانی (به معنایی که تبیین شد)، نیست. در انتهای مقاله، به طور مختصر به برخی از مزایای استفاده از فلسفهٔ صدرایی برای تبیین چنین تصویری از آغازمندی عالم اشاره کردیم.

به طور خلاصه، تبیینی که در این مقاله از حدوث زمانی عالم ارائه شد، بدین صورت است که حرکت جوهری

به همین سبب، مسیر گفتگوی بین‌رشته‌ای فلسفه اسلامی و کیهان‌شناسی نوین هموارتر از گذشته شده و زمینه استفاده از مبانی متقن و ثمرات ارزشمند فلسفه صدرایی در مبانی متافیزیکی و مسائل مرزی کیهان‌شناسی نوین فراهم می‌شود.

البته روشن است که هدف این مقاله اثبات فلسفی «نظریه عالم آغازمند سیال» نبود، بلکه تنها بر سازگاری درونی و معقولیت باور به آن تأکید شد، و مبراً بودن آن از اشکالات و براهین اقامه‌شده علیه حدوث زمانی عالم نشان داده شد.

بر آغازمندی عالم ندارد، بدون تکلف و تأویل معانی ظاهری آن‌ها دشوار است؛ ثانیاً می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا تصویر فلسفی، عمیق و غامضی که ملاصدرا از حرکت جوهری و حدوث تجدیدی بیان می‌کند، در ذهن مخاطب آن روایات و بلکه عموم مردم، تفاوت روشنی با حرکت در اعراض، حدوث ذاتی و نیاز به علت دارد؟ اگر پاسخ منفی است، پس آیا می‌توان گفت شخصی با تفسیر حدوث به یکی از آن‌ها مستحق عذاب اخروی است و با دیگری خیر؟

به علاوه، این نظریه، قرابت و سازگاری بیشتری نیز با مدل مهبانگ در کیهان‌شناسی نوین دارد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان‌نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان‌نامه/رساله نبوده است.

- منابع**
- آقا جمال خوانساری. (۱۳۷۸). الحاشیه علی الشفاء الخفزی علی شرح التجرید. قم: مؤتمر المحقق الخوانساری.
- آملی، محمد تقی؛ سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۷). دررالفوائد، ج ۱. قم: اسماعیلیان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ ششم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴). معمای زمان و حدوث جهان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (المعنی)، ج ۳. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). الشفاء (الإلهیات). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن غیلان. (۱۳۷۷). حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف، ج ۴. قم: الشریف الرضی.
- درویش آقاجانی، جواد؛ موسوی کریمی، میر سعید. (۱۳۹۶). بررسی نظریه عدم انقطاع فیض الهی بر اساس یک استدلال تجربی و یک تحلیل فلسفی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۲۹، ص ۲۳-۴۰.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین، ج ۱. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.

- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۴. بیروت: دارالکتب العربی.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الاشارات والتنبیحات، ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- زارع، روزبه؛ حسینی، سیدحسن. (۱۳۹۴). مسأله آغاز؛ طرح و بررسی دیدگاه صدرالمتهلین (ره) و علامه طباطبایی (ره) در باب حدوث زمانی عالم طبیعت. پژوهش‌های هستی-شناختی، سال چهارم، شماره ۷، ص ۱۲۳ تا ۱۳۸.
- سبزواری، مآهادی. (۱۳۷۲). شرح-الأسماء الحسنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، مآهادی. (۱۳۶۹-۷۹). شرح المنظومه، ج ۲. تهران: نشر ناب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۵ق)، نهایت الاقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نهایت فلسفه (ترجمه نهاییه الحکمه)، مهدی تدین. قم: بوستان کتاب.
- علامه حلی. (۱۴۱۹ق). نهایت المرام فی علم الکلام، ج ۳. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی، ج ۱. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فیض کاشانی. (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.
- لاهیجی، فیاض. (بی تا). شوارق الایهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲. اصفهان: مهدوی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربیه ۵۴، چاپ دوم.

- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۹). آموزش فلسفه (مشکات). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه-۲)، ج ۱۰. قم: صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶. قم: صدرا، چاپ یازدهم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (حرکت)، ج ۱۱. قم: صدرا، چاپ ششم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). مجموعه آثار (زمان)، ج ۱۲. قم: صدرا، چاپ هفتم.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۴۰۹ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳-۵. قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). القیاسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۵). مصنفات میردا ماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.